

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

MOISÉS DO VALE DOS SANTOS

A ARTE RETÓRICA DE ARISTÓTELES: UMA CONCILIAÇÃO ENTRE A  
CONCEPÇÃO RETÓRICA DE PLATÃO E A DOS SOFISTAS

CURITIBA

2019

MOISÉS DO VALE DOS SANTOS

A ARTE RETÓRICA DE ARISTÓTELES: UMA CONCILIAÇÃO ENTRE A  
CONCEPÇÃO RETÓRICA DE PLATÃO E A DOS SOFISTAS

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia do Setor de Ciências Humanas da Universidade Federal do Paraná, como requisito parcial à obtenção do grau de Doutor em Filosofia.

Orientador: Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Vivianne de Castilho Moreira

CURITIBA

2019

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELO SISTEMA DE BIBLIOTECAS/UFPR –  
BIBLIOTECA DE CIÊNCIAS HUMANAS COM OS DADOS FORNECIDOS PELO AUTOR

Fernanda Emanoéla Nogueira – CRB 9/1607

Santos, Moisés do Vale dos

A arte retórica de Aristóteles : uma conciliação entre a concepção  
retórica de Platão e dos Sofistas. / Moisés do Vale dos Santos. – Curitiba,  
2019.

Tese (Doutorado em Filosofia) – Setor de Ciências Humanas da  
Universidade Federal do Paraná.

Orientadora : Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Vivianne de Castilho Moreira

1. Aristóteles – Crítica e interpretação. 2. Ética - Filosofia. 3. Lógica.  
4. Retórica antiga. 5. Dialética. 6. Sofistas (Filosofia grega). I. Título.

CDD – 184



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO  
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS  
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ  
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO FILOSOFIA -  
40001016039P7

## TERMO DE APROVAÇÃO

Os membros da Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em FILOSOFIA da Universidade Federal do Paraná foram convocados para realizar a arguição da Tese de Doutorado de **MOISES DO VALE DOS SANTOS**, intitulada: **A ARTE RETÓRICA DE ARISTÓTELES: UMA CONCILIAÇÃO ENTRE A CONCEPÇÃO RETÓRICA DE PLATÃO E A DOS SOFISTAS**, após terem inquirido o aluno e realizado a avaliação do trabalho, são de parecer pela sua APROVAÇÃO no rito de defesa. A outorga do título de Doutor está sujeita à homologação pelo colegiado, ao atendimento de todas as indicações e correções solicitadas pela banca e ao pleno atendimento das demandas regimentais do Programa de Pós-Graduação.

Curitiba, 24 de Junho de 2019.

VIVIANNE DE CASTILHO MOREIRA  
Presidente da Banca Examinadora

INARA ZANUZZI  
Avaliador Externo (UFRGS)

BERNARDO GUADALUPE DOS SANTOS LINS  
BRANDÃO  
Avaliador Interno (UFPR)

PRISCILLA TESCH SPINELLI  
Avaliador Externo (UFRGS)

MAICON REUS ENGLER  
Avaliador Interno (UFPR)

## ATA DE SESSÃO PÚBLICA DE DEFESA TESE PARA OBTENÇÃO DO GRAU DE DOUTOR EM FILOSOFIA.


No dia vinte e quatro de junho de dois mil e dezenove às 14:00 horas, na sala 1013, Pós-graduação de Letras, Ed. Dom Pedro I, Reitoria UFPR., Departamento de Filosofia / Curso de Pós-Graduação em Filosofia UFPR (PGFILOS/UFPR) - Rua Dr. Faivre, nº 405 - Ed. Pedro II - 6º andar do Setor de CIÊNCIAS HUMANAS da Universidade Federal do Paraná, foram instalados os trabalhos de arguição do Doutorando **MOISES DO VALE DOS SANTOS** para a Defesa Pública de sua Tese de Doutorado intitulada: **A ARTE RETÓRICA DE ARISTÓTELES: UMA CONCILIAÇÃO ENTRE A CONCEPÇÃO RETÓRICA DE PLATÃO E A DOS SOFISTAS**. A Banca Examinadora, designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em FILOSOFIA da Universidade Federal do Paraná, foi constituída pelos seguintes Membros: VIVIANNE DE CASTILHO MOREIRA (UFPR), PRISCILLA TESCH SPINELLI (UFRGS), INARA ZANUZZI (UFRGS), MAICON REUS ENGLER (UFPR), BERNARDO GUADALUPE DOS SANTOS LINS BRANDAO (UFPR). Dando início à sessão, a presidência passou a palavra a(o) discente, para que o mesmo expusesse seu trabalho aos presentes. Em seguida, a presidência passou a palavra a cada um dos Examinadores, para suas respectivas arguições. O aluno respondeu a cada um dos arguidores. A presidência retomou a palavra para suas considerações finais. A Banca Examinadora, então, e, após a discussão de suas avaliações, decidiu-se pela A PROVAÇÃO do aluno. O Doutorando foi convidado a ingressar novamente na sala, bem como os demais assistentes, após o que a presidência fez a leitura do Parecer da Banca Examinadora. A aprovação no rito de defesa deverá ser homologada pelo Colegiado do programa, mediante o atendimento de todas as indicações e correções solicitadas pela banca dentro dos prazos regimentais do programa. A outorga do título de Doutor está condicionada ao atendimento de todos os requisitos e prazos determinados no regimento do Programa de Pós-Graduação. Nada mais havendo a tratar a presidência deu por encerrada a sessão, da qual eu, **VIVIANNE DE CASTILHO MOREIRA**, lavrei a presente ata, que vai assinada por mim e pelos membros da Comissão Examinadora.

Observações: \_\_\_\_\_  
\_\_\_\_\_  
\_\_\_\_\_

Curitiba, 24 de Junho de 2019.

  
VIVIANNE DE CASTILHO MOREIRA  
Presidente da Banca Examinadora

  
INARA ZANUZZI  
Avaliador Externo (UFRGS)

  
BERNARDO GUADALUPE DOS SANTOS LINS  
BRANDAO  
Avaliador Interno (UFPR)

  
PRISCILLA TESCH SPINELLI  
Avaliador Externo (UFRGS)

  
MAICON REUS ENGLER  
Avaliador Interno (UFPR)

*Às minhas preciosas filhas, Gabriela e Alice.*

## AGRADECIMENTOS

Por meio dos agradecimentos que se seguem desejo manifestar minha terna e sincera gratidão a todos aqueles que, em maior ou menor grau, contribuíram para a realização da presente tese. Primeiramente, agradeço a inspiradora e brilhante professora Dr<sup>a</sup>. Vivianne de Castilho Moreira que no decurso dos meses que se seguiram desde a elaboração do projeto de doutorado até a conclusão da tese mostrou-se sempre solícita, confiante e comprometida com o objeto da minha pesquisa. Estendo meu reconhecimento à professora Dr<sup>a</sup>. Inara Zanuzzi e ao professor Dr. Bernardo Guadalupe dos Santos Lins Brandão pelas perspicazes orientações, sem as quais dificilmente teria êxito no meu trabalho de pesquisa. Também sou grato aos nobilíssimos amigos Luiz Francisco Garcia Lavanholi, Carlos Eduardo Contreras Villayzan e Vinícius José da Costa Leonard, bem como às dedicadas secretárias do Programa de Pós-graduação em Filosofia, Aurea Junglos e Marianne Nigro. Reconheço ainda o mérito do suporte acadêmico que me foi concedido pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES). Agradeço igualmente a todos os professores do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Paraná (UFPR), cuja contribuição à minha formação intelectual e moral tem produzido inestimáveis frutos. E por fim, sou grato à minha família pela complacência e apoio afetivo, dispensados nos momentos mais cruciais da minha caminhada.

*Que isto de método, sendo, como é, uma coisa indispensável. Todavia, é melhor tê-lo sem gravata nem suspensórios, mas um pouco à fresca e à solta, como quem não se lhe dá da vizinha fronteira, nem do inspetor de quarteirão. É como a eloquência, que há uma genuína e vibrante, de uma arte natural e feiticeira, e outra tesa, engomada e chocha.*

Machado de Assis



## RESUMO

Esta tese procura demonstrar que no pensamento retórico de Aristóteles existe uma conciliação entre duas concepções antagônicas acerca da arte retórica: a de Platão e a dos sofistas. Sob a influência de Platão, o Estagirita procura preservar a prática retórica do relativismo moral, atribuindo à arte do discurso persuasivo um compromisso ético-político, que consiste tanto na defesa da verdade e da justiça na cidade como no fortalecimento das virtudes éticas dos cidadãos, cuja finalidade é o bem viver em geral ou a felicidade. A retórica, portanto, deve ser um instrumento educacional ético-político, e nisso consistiria sua legítima função social. Todavia, em relação à aproximação com os sofistas, Aristóteles sustenta que o compromisso ético-político da arte retórica justificaria o emprego de todos os estratagemas retóricos disponíveis para obter a persuasão dos ouvintes, como o apelo emocional e a ênfase na expressão enunciativa, porque é censurável que a verdade e a justiça sejam vencidas pelos seus opostos. Porém, tais expedientes não podem ser mais relevantes para a argumentação que o uso do entimema – espécie de silogismo que se fundamenta sobre probabilidades e sinais. Ele ainda limita a atuação da arte retórica às opiniões que aparentam ser verdadeiras para o consenso geral, rejeita a identificação pura e simples do discurso retórico com a verdade científica, separa o domínio da filosofia do domínio da retórica, e pretere a demonstração apodíctica pela verossimilhança. Esta, no entanto, não designa qualquer opinião sem qualificação, como se todas as opiniões fossem igualmente válidas, de modo que seja possível argumentar o pró e o contra sobre qualquer tema proposto, mas caracteriza os fatos que acontecem a maior parte das vezes e as crenças e valores geralmente aceitos pelo consenso social, que amiúde indicam uma aproximação em relação à verdade.

Palavras-chave: Arte retórica. Dialética. Conhecimento científico. Ética. Verossimilhança. Política. Sofística. Lógica. Relativismo. Persuasão. Silogismo. Entimema.

## ABSTRACT

This thesis tries to demonstrate that in the rhetorical thought of Aristotle there is a conciliation between two antagonistic conceptions about rhetorical art: that of Plato and that of the Sophists. Under Plato's influence, the Stagirite seeks to preserve the rhetorical practice from moral relativism by attributing to the art of persuasive discourse an ethical-political commitment, which consists both in the defense of truth and justice in the city and in the strengthening of the ethical virtues of citizens, whose purpose is to live well in general or happiness. Rhetoric, therefore, must be an ethical-political educational instrument, and in this would be its legitimate social function. However, in relation to the Sophists, Aristotle maintains that the ethical-political commitment of rhetorical art would justify the use of all available rhetorical devices for persuading listeners, such as emotional appeal and the emphasis on elocution, because it is blameworthy that truth and justice be overcome by their opposites. Nevertheless, such means should not be more relevant to the argument than the use of the enthymeme – a kind of syllogism that is based on probabilities and signs. He still limits the performance of rhetorical art to opinions which appear to be true to general consensus, rejects the pure and simple identification of rhetorical discourse with scientific truth, separates the domain of philosophy from the domain of rhetoric, and precludes the apodictic demonstration by likelihood. This, however, does not designate any opinion without qualification, as if all opinions were equally valid, so that it is possible to argue the pro and the contra on any proposed theme, but characterize the facts that happen most of the times and the beliefs and values generally accepted by social consensus, which often indicate an approximation to the truth.

Keywords: Rhetorical art. Dialectic. Scientific knowledge. Ethics. Likelihood. Politics. Sophistry. Logic. Relativism. Persuasion. Syllogism. Enthymeme.

## LISTA DE ABREVIATURAS

*Anal. Ant.* = *Analíticos Anteriores*

*Ant.* = *Antídose*

*Apol. Sóc.* = *Apologia de Sócrates*

*Arg. Sof.* = *Dos Argumentos Sofísticos*

*Crít.* = *Crítón*

*Contr. Sof.* = *Contra os Sofistas*

*Def. Sóc.* = *Defesa de Sócrates*

*Disc. Dup.* = *Discursos Duplos*

*El. Hel.* = *Elogio de Helena*

*Ét. Eud.* = *Ética a Eudemo*

*Ét. Nic.* = *Ética a Nicômaco*

*Fed.* = *Fedro*

*Górg.* = *Górgias*

*Hip. Men.* = *Hípias Menor*

*Inst. orat.* = *Instituições oratórias*

*Leis* = *Leis*

*Mem.* = *Ditos e Feitos Memoráveis de Sócrates*

*Met.* = *Metafísica*

*Nuv.* = *As Nuvens*

*Part. An.* = *Partes dos Animais*

*Pol.* = *Política*

*Prot.* = *Protágoras*

*Rep. = A República*

*Ret. = Retórica*

*Seg. Anal. = Segundos Analíticos*

*Sob. alm. = Sobre a alma*

*Sof. = O Sofista*

*Teet. = Teeteto*

*Tóp. = Tópicos*

*Vid. doutr. fil. il. = Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO.....</b>	<b>12</b>
<b>1 Aspectos gerais da arte retórica Aristóteles.....</b>	<b>25</b>
1.1 Experiência, arte e o primeiro esboço da retórica dAristóteles.....	25
1.2 Breve análise dos três livros da <i>Retórica</i> .....	34
<b>2 A concepção de retórica no diálogo platônico <i>Defesa de Sócrates</i>.....</b>	<b>52</b>
2.1 O problema da fidedignidade do discurso judicial de Sócrates.....	52
2.2 As características da retórica de Sócrates.....	58
<b>3 A arte retórica de Aristóteles e o discurso judicial de Sócrates.....</b>	<b>67</b>
3.1 O compromisso ético-político da persuasão retórica.....	67
3.2 A ineficácia persuasiva do discurso judicial de Sócrates.....	81
<b>4 A concepção retórica de Platão no diálogo <i>Fedro</i> .....</b>	<b>91</b>
4.1 A retórica filosófica de Platão.....	91
4.2 A retórica e o método dialético.....	103
4.3 O desprezo de Platão pela retórica do verossímil.....	113
<b>5 A retórica de Aristóteles e seu contraste com a retórica de Platão.....</b>	<b>121</b>
5.1 A distinção aristotélica entre ciência e arte retórica.....	121
5.2 Entimema: o silogismo retórico.....	135
5.3 A relevância persuasiva da opinião geral e da adaptação à mentalidade do auditório.....	143
<b>6 A concepção retórica dos sofistas Górgias e Protágoras.....</b>	<b>162</b>
6.1 Aspectos gerais do movimento sofista.....	162
6.2 Górgias: a retórica como artífice da persuasão.....	171

6.3 Protágoras: a técnica dos argumentos opostos e o relativismo.....	181
<b>7 A função ético-política da retórica de Aristóteles e a refutação da sofística.....</b>	<b>199</b>
7.1 A retórica de Aristóteles e a dos sofistas.....	199
7.2 A refutação da retórica gorgiana.....	209
7.3 A refutação da retórica protagórica.....	235
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>253</b>
<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>255</b>

## INTRODUÇÃO

É manifesto que em sua vasta obra escrita Aristóteles tratou praticamente de todos os temas de pesquisa de sua época, mas poucos sabem que foi sobre o tema da retórica que ele iniciou-se como escritor. Ele foi motivado por Platão, que lhe conferiu a incumbência de ministrar lições sobre retórica no interior da Academia. Nesse período, Aristóteles compôs e publicou o diálogo exotérico *Grilos*, dedicado ao assunto. No diálogo em apreço, ele discute se a retórica é ou não é uma arte, donde conclui que a retórica de tipo gorgiano, à qual se filiava também o orador Isócrates, não poderia ser considerada uma genuína arte. Apesar das pouquíssimas informações doxográficas disponíveis sobre o *Grilos*, pode-se afirmar com certa segurança que ele representa a primeira fase do pensamento retórico do Estagirita, enquanto que o pensamento da sua maturidade e da sua última produção é expresso pelos três livros da *Retórica*.

Nas últimas linhas da obra *Dos Argumentos Sofísticos* Aristóteles explicita o procedimento utilizado para a composição da *Retórica*: uma longa pesquisa sobre os manuais de retórica elaborados por seus predecessores, a partir dos quais compôs o seu próprio método de persuasão. No decorrer da *Retórica* ele menciona alguns autores de manuais de retórica e suas respectivas contribuições para o aprimoramento desta arte, dentre os quais é oportuno mencionar os eminentes sofistas Górgias de Leontini, Protágoras de Abdera, Trasímaco de Calcedônia e Alcídamante de Eléia. É inequívoco, portanto, que a arte retórica de Aristóteles, em sua última fase, contém muitos elementos da concepção retórica dos sofistas.

Na hipótese de assumirmos que houve no pensamento retórico de Aristóteles duas diferentes fases, quais sejam, a fase juvenil, intimamente ligada à filosofia de Platão, e a fase que refletiria a maturidade do seu pensamento, a qual teria recebido a inegável influência da sofística, pode-se aventar que a arte retórica de Aristóteles situa-se equidistante da posição de Platão e da posição dos sofistas. Aproximando-se do pensamento de Platão, ele rejeita explicitamente na sofística o relativismo ético, porque em sua visão o orador bem-intencionado jamais deve persuadir seus ouvintes acerca do que é imoral, mesmo sendo capaz de fazê-lo. Pelo contrário, deve ele comprometer-se com a defesa da verdade e da justiça na cidade, tendo por fim terminal a εὐπραξία, que

significa o bem agir na vida pública e na vida privada. E com o escopo de evitar os efeitos danosos da sofística sobre a ação política, tema que é longamente explorado por Platão do decorrer dos seus diálogos, o Estagirita atribui à arte retórica uma função ético-política.

No entanto, é importante sublinhar que Aristóteles não subscreve todas as teses platônicas acerca da arte retórica, já que ele rejeita no pensamento de Platão a identificação pura e simples do discurso retórico com a veiculação da verdade (ἀλήθεια) substituindo-a pela *verossimilhança* ou *probabilidade* (εἰκός), porquanto quem aspira se tornar orador não precisa forçosamente ser um filósofo, nem tem a obrigação de conhecer o que realmente é, mas apenas o que aparenta ser verdadeiro às multidões. Por falar nisso, a palavra grega “εἰκός” pode ser traduzida tanto por “verossímil” como por “provável”. Por certo, ambas as palavras serão utilizadas neste trabalho, mas com significados diferentes: a primeira designando uma concepção *lógica* ao passo que a segunda uma concepção *ontológica*. Isto posto, um discurso é considerado verossímil porque está de acordo com fatos que realmente acontecem a maior parte das vezes, e com as crenças geralmente admitidas num determinado contexto social, que neste caso recebe a designação de provável.

No que tange à aproximação com os sofistas, Aristóteles limita a atuação da arte retórica às opiniões que aparentam ser verdadeiras para o consenso geral, porque os argumentos retóricos devem ser formados de premissas comuns, tendo em vista a comunicação com as multidões e não com um auditório especializado. Todavia, em oposição aos sofistas, para os quais tudo é relativo, ele admite que existe uma ciência inteiramente exata (ἐπιστήμη). E, assim como Platão, ele admite uma ciência que por via demonstrativa é capaz de alcançar a verdade *apodíctica*, mas ao mesmo tempo ele objeta que a ciência mais exata é relevante para persuadir certos auditórios, aos quais falta a devida instrução filosófica. Por essa razão, no discurso retórico não é preciso comunicar verdades filosóficas ou científicas, ao invés disso, é preciso utilizar noções que são acessíveis aos ouvintes comuns. Decerto, a filosofia tem por finalidade descobrir a verdade, por isso Aristóteles a designa com a expressão “ἐπιστήμην τῆς ἀληθείας”, que traduzida significa “a ciência da verdade”. A retórica, por seu lado, preocupa-se com aquilo que pensam os homens em geral, com as crenças compartilhadas pelo consenso social, tendo como objetivo a persuasão (πείθω).



À vista disso, o interesse de Aristóteles pela retórica leva-o a concebê-la sob duas perspectivas, que correspondem a dois compromissos distintos, mas coexistentes no interior do amplo campo das preocupações humanas: de um lado, a defesa da verdade e da justiça na cidade; e de outro, a admissão e veiculação das crenças geralmente aceitas pelo conjunto dos cidadãos (ἔνδοξα). Esses dois compromissos se afiguram *grosso modo* no núcleo da conciliação entre a concepção retórica de Platão e a dos sofistas. É justamente em torno de tal núcleo que a presente pesquisa gravitará a fim de demonstrar, na medida do possível, a maneira pela qual Aristóteles concilia os elementos da filosofia de Platão, mormente sua perspectiva retórica, com a concepção retórica teorizada e praticada pelos mais eminentes sofistas.

Conforme veremos ulteriormente em pormenor, a concepção retórica de Aristóteles expressa nos três livros da *Retórica* se afasta substancialmente do pensamento retórico de Platão, notadamente em relação ao período em que aquele frequentava a Academia, e aproxima-se, em muitos aspectos, da retórica praticada pelos sofistas. Dessarte, será preciso, por um lado, compreendermos as possíveis razões pelas quais Aristóteles teria se afastado de Platão e o que efetivamente caracteriza o seu método retórico e, por outro, analisar em que medida a sofística influenciou o pensamento retórico de Aristóteles, uma vez que este menciona os sofistas como os descobridores dos primeiros princípios da arte retórica, os quais teriam contribuído para o seu desenvolvimento.

Com efeito, a análise da concepção platônica acerca da arte retórica, assim como o seu contraste em relação à concepção retórica sustentada por Aristóteles, visa ainda ressaltar algumas noções que aproximam Aristóteles dos sofistas, sobretudo a noção de que os argumentos retóricos devem ser formados das opiniões geralmente aceitas, tendo por alvo a persuasão. Todavia, a análise da concepção retórica dos sofistas, mais precisamente, de Górgias e de Protágoras, e sua contraposição relativamente a Aristóteles, não visa somente evidenciar a discordância entre Aristóteles e a sofística, mas trazer à tona, em termos mais definidos, os pontos nos quais o Estagirita se aproxima do seu mestre, mormente em relação à função ético-política da arte retórica, cujo corolário será a visão de um quadro mais completo da tese que se tenciona demonstrar.

A presente investigação será dividida de sorte a concretizar as tarefas sumarizadas acima. E, para levá-las a cabo será oportuno elucidar os termos, as noções e os conceitos pertencentes à arte retórica de Aristóteles, cuja compreensão é requisito para

acompanharmos subsequentemente a argumentação aristotélica sobre o tema. Eis por que o primeiro capítulo será dedicado ao exame de concepções como a de *experiência* (ἐμπειρία) e *arte* (τέχνη); a vinculação da retórica de Aristóteles com a *dialética* (διαλεκτική), bem como a compreensão desta; as *provas artísticas* (πίστεις ἔντεχνοι), que residem, de um lado, nas *provas lógicas*, isto é, no entimema e no exemplo (λόγος), e de outro, nas *provas psicológicas*, compostas pelo caráter do orador (ἦθος) e o apelo emocional (πάθος); os três gêneros de discursos retóricos: o *deliberativo* (συμβουλευτικός), o *judicial* (δικανικός) e o *epidíctico* (ἐπιδεικτικός); a análise e a classificação do *caráter dos ouvintes* (ἦθος), que visam construir os argumentos mais adequados a cada um deles, dividindo-os em grupos segundo a idade e a condição social; os *lugares-comuns* (τόποι κοινοί), que são tipos de argumentos que podem ser facilmente localizados pelo orador, tendo em vista sua utilização em diversas situações; a *expressão enunciativa* (λέξις), que diz respeito à maneira pela qual o conteúdo do discurso deve ser apresentado ao auditório; e finalmente, o breve estudo das *partes do discurso* (τάξις).

Depois de cumprida essa primeira etapa de índole propedêutica, o capítulo 2 será reservado ao exame do diálogo platônico *Defesa de Sócrates*, cujo propósito é elucidar algumas noções do assim chamado “Sócrates histórico” e sua respectiva compreensão *sui generis* da arte retórica. Esta investigação pode proporcionar, em certa medida, as primeiras indicações para o oportuno discernimento das posições de Platão e de Aristóteles a respeito da arte retórica. Ela também é esclarecedora no que concerne às razões pelas quais Aristóteles teria se afastado da concepção retórica defendida por Platão, bem como na explicitação do efeito que o movimento sofista teria exercido sobre o pensamento retórico de Aristóteles. Pode-se desde já adiantar que o discurso judicial de Sócrates, proferido em sua própria defesa no diálogo em apreço, não corresponde exatamente àquilo que ele pronunciou, mas existem fortes indícios para sustentar a hipótese de que o Sócrates histórico não pronunciaria um discurso em sua defesa nos moldes da técnica retórica empregada pelos oradores de sua época, que em grande parte incluía os sofistas. A retórica socrática, como é exposta na *Defesa de Sócrates* (e na *Apologia de Sócrates* escrita por Xenofonte), não se identifica simplesmente com uma técnica de discurso, ou com uma arte, mas com sua própria vida. E a fim de demonstrar isso, Sócrates decide comunicar o seu discurso numa linguagem ordinária, que se apresenta diretamente em sua alma, em coerência com o que acredita ser verdadeiro, em obediência à sua divindade pessoal (δαιμόνιον), e se for o caso, em prejuízo da própria

vida. Ele ainda nega que seu discurso seja premeditado, quer dizer, previamente elaborado ou arquitetado para que tenha eficácia persuasiva.

De fato, a linguagem retórica comum é dependente de certo número de princípios, regras e técnicas, mas a linguagem que é inerente ao tipo de retórica defendida e praticada por Sócrates caracteriza-se pela simplicidade, está em conformidade com o próprio movimento do pensamento, que sem ornamento é adequada ao que se refere, e é conforme ao que pensa e acredita quem a emprega. Ele também associa, por um lado, a artificialidade do discurso à persuasão e à mentira e, por outro, associa o seu discurso improvisado com a verdade e a justiça. Por essa razão, ele não produziu uma boa defesa quando todos achavam que deveria por todos os meios disponíveis persuadir os juízes, nem preocupou-se em buscar subterfúgios (como desfilas com sua esposa e filhos) para obter a benevolência deles e, por conseguinte, livrar-se da condenação. Apesar disso, é inegável que Sócrates age no tribunal como um orador na medida em que procura influenciar os seus ouvintes, mas em vez de apresentar um discurso ornamentado e agradável com a finalidade de obter a condescendência dos ouvintes, ele atrai para si a sua ira, pois exorta-os a cuidar de suas almas, mesmo correndo o risco de ser derrotado no tribunal. Além disso, ele busca persuadir acerca do que acredita ser verdadeiro, em contraste com os demais oradores que não parecem comprometidos com a honestidade e a boa-fé nos seus discursos. Tal atitude suscitou a indignação dos juízes e não sua benevolência, o que certamente contribuiu para a decisão final que condenou o filósofo à morte.

O capítulo 3 dará prosseguimento ao exame da posição retórica atribuída a Sócrates, mas levando em consideração o contraste com as teses aristotélicas. Pode-se adiantar que, apesar de reconhecer a eficácia persuasiva da técnica retórica, Sócrates nem por isso a emprega no seu discurso judicial, o que lhe vale a objeção, por parte de Aristóteles, de que os recursos retóricos jamais devem ser negligenciados por qualquer orador judicial bem-intencionado, porque a prática da arte retórica, com todos os seus ornamentos e sutilezas não contradiz necessariamente a justiça e a verdade. Por exemplo, ele apresenta aos que pretendem ser bons oradores a maneira que considera eficaz para estimular nos ouvintes o sentimento de piedade (ἔλεος), recurso utilíssimo para induzir os juízos dos ouvintes em direção àquilo que convém eticamente. É diferente do que parece propor Sócrates no prólogo de seu discurso judicial ao estabelecer a oposição entre a persuasão (πειθώ) e a verdade (ἀλήθεια), Aristóteles assevera que a persuasão ligada à técnica

retórica, pode ser politicamente útil, razão pela qual ela jamais deve ser negligenciada por qualquer orador bem-intencionado. Ademais, a arte retórica, enquanto disciplina subordinada à ciência política, que é arquitetônica (αρχιτεκτονική) em relação às demais ciências práticas, adquire a tarefa de auxiliar a atividade política no nobre fomento do bem comum, o qual só é exequível pela consolidação das virtudes éticas. Outrossim, a persuasão retórica pode ser útil porque a verdade e a justiça são por natureza mais fortes que seus contrários. E, o fato da verdade e da justiça possuírem uma superioridade natural sobre a falsidade e a injustiça implica que o bom uso da arte retórica deve corroborar tal superioridade. Isto ocorre porque as decisões judiciais e políticas são sempre susceptíveis de serem influenciadas por argumentos falaciosos. À vista disso, a arte retórica se transfigura num poderoso instrumento para promover o bem da cidade, já que sua função ético-política consiste em trazer a verdade à luz, identificar e expor os sofismas, e combater a perversão da verdade e da justiça. Pode-se concluir, pois, que segundo os parâmetros do método retórico desenvolvido pelo Estagirita, Sócrates poderia ser considerado (sob o ponto de vista moral) um orador judicial justo e veraz, porém, foi ineficiente em persuadir, já que não estava interessado na técnica retórica, nem agradar os seus ouvintes, tampouco apelar para suas emoções, mas restringia-se a tentar instruí-los sobre os valores da sabedoria e das virtudes, função que, aliás, é reservada ao ensino e não ao discurso público.

No capítulo 4 analisar-se-á a perspectiva propriamente platônica acerca da arte retórica, ou seja, a do Platão dos diálogos da fase intermediária (387-367 a.C). A análise em questão estará focada sobretudo no diálogo *Fedro*, no qual Platão sustenta a tese de que aquele que pretende pronunciar determinado assunto deve conhecer cabalmente aquilo do que vai falar, pois a primeira e mais fundamental condição para o bom discurso é que o orador conheça a verdade sobre o assunto que tenciona discutir. Desse modo, o orador que ignora a noção de justo ou injusto, de mau ou de bom etc., não pode escapar nunca à censura que merece, ainda que a multidão o estime. Platão também rejeita a concepção propalada pela maioria dos oradores de que a demonstração baseada na verossimilhança deve ocupar o lugar da demonstração baseada na verdade. Ele rejeita a verossimilhança como fonte da argumentação retórica por consistir de opiniões e valores conhecidos e aceitos pelo coletivo, de modo que subscrevê-los transformaria o orador num mero bajulador. Além do mais, o orador que desconhece o bem e o mal, e ao se apoiar somente no que aparenta ser bom para as multidões, pode exaltar o mal como se fosse o bem, e a consequência dessa atitude será inevitavelmente prejudicial para a cidade.

Ele ainda rejeita a pretensão democrática de fazer do discurso retórico algo universalmente partilhado. Assim, o critério de validade de um discurso não deve relacionar-se com uma regra majoritária qualquer, porque a arte retórica deve ser um assunto que compete exclusivamente aos filósofos. E tendo em vista a exigência estabelecida por Platão no *Fedro*, segundo a qual o orador deve necessariamente ser um filósofo, em conexão com as características e a atuação deste em sua cidade ideal exposta no diálogo *A República*, concluir-se-á que somente uma pequena classe de homens muito esclarecidos estará habilitada a exercer a arte retórica, pois quando se trata de discursos, Platão assevera que existem especialistas, assim como ocorre na construção de navios, na medicina, ou em qualquer outra arte. Nessa perspectiva, apenas o filósofo possuiria um conhecimento no verdadeiro sentido dessa palavra, que por meio da multiplicidade dos fenômenos é capaz de contemplar a imagem universal e imutável das coisas – a *Ideia*. A partir da contemplação da Ideia ele pode dizer o que é justo e belo por si, enquanto que as opiniões das multidões a respeito dessas coisas não teriam nenhuma validade. Decerto, a contemplação das Ideias é a melhor de todas as “possessões divinas”, um tipo de loucura (*μανία*) que se manifesta quando o filósofo percebe a beleza sensível, como a beleza dos corpos, e se recorda da beleza enquanto Ideia, que é a verdadeira beleza. E aquele que domina a prática filosófica de procurar os princípios mais gerais por detrás dos fenômenos particulares – a dialética – conhecerá a Ideia suprema de *bem* (*ἀγαθός*), que explica em que consiste a bondade de tudo o mais. Sem o conhecimento dessa Ideia não se pode pensar coerentemente sobre questões morais, não se pode planejar um padrão moral para a vida humana, nem proferir um verdadeiro discurso retórico.

No capítulo 5 o objetivo será mostrar que no seu tratado sobre a arte retórica Aristóteles neutraliza o antagonismo entre a verdade e a verossimilhança, que caracteriza a concepção platônica exposta no diálogo *Fedro*, por meio da separação de dois domínios legitimamente autônomos – o domínio da filosofia ou da ciência, que para o Estagirita são termos equivalentes, e o domínio da retórica. Para ele, tanto a filosofia (cujo objeto é a verdade) como a retórica (cujo objeto é a verossimilhança) adquirem legitimidade no seu campo específico de atuação sem que haja qualquer oposição entre elas. Todavia, a retórica é uma arte situada abaixo da filosofia e das ciências exatas, que são demonstrativas ou apodícticas e visam atingir verdades necessárias. A retórica, por seu lado, só pode alcançar o verossímil, isto é, aquilo que, por ser compartilhado pela maioria das pessoas, afigura-se razoável ou provável. E diferente da espécie de silogismo ligada à demonstração científica, o silogismo retórico é incompleto, truncado, já que não possui

tantas partes, nem estas são tão distintas como no silogismo científico. À vista disso, a retórica de Aristóteles está longe de ser uma ciência exata, que partiria de axiomas e princípios, cujas conclusões são sempre necessárias. Pelo contrário, no âmbito da arte retórica convém contentar-se com a indicação da verdade aproximadamente em linhas gerais, e falar de coisas que são verdadeiras no mais das vezes (ὥς ἐπὶ τὸ πολὺ). Em contraste com a tese defendida por Platão no *Fedro*, segundo a qual o bom orador deve conhecer a essência do que é justo, bom e belo, o Estagirita aproxima-se das teses sofisticas ponderando que o conhecimento que o orador deve possuir para proferir um bom discurso deve limitar-se às opiniões que aparentam ser verdadeiras para as multidões. Tal procedimento se explica pelo fato de Aristóteles sustentar que não se deve exigir precisão em todos os raciocínios, nem é necessário procurar o mesmo grau de rigor para todas as ciências e artes. Ele também assegura que se alguém atua com pretensões filosóficas, precisa ter em vista a verdade, mas os que atuam segundo a retórica, precisam ter em vista, não mais a verdade, mas a opinião geral. Isto ocorre porque Aristóteles persiste no valor das ἔνδοξα, ou seja, das opiniões geralmente aceitas, já que na sua visão uma coisa que constitua objeto de crença de todos os homens ou da maioria deles, ou pelo menos de todos os homens inteligentes, ou da maioria deles, é digna de confiança, e merece que se diga algo a seu favor. Todavia, as ἔνδοξα não são quaisquer opiniões, mas as autorizadas, as importantes, às quais se deve dar credibilidade, por isso não precisam ser verdadeiras no sentido estrito do termo, mas devem ser compartilhadas e aceitas pela maioria. Além disso, o silogismo retórico, que recebe o nome de entimema (ἐνθύμημα), consiste num tipo de raciocínio desenvolvido unicamente para o nível da mentalidade do público, tendo como ponto de partida suas próprias crenças, e isto perante um público insipiente, que não recebeu um treinamento específico em lógica formal, e que seria incapaz de ver muitas coisas ao mesmo tempo ou de seguir uma longa cadeia de raciocínios. O orador, portanto, precisa adaptar o seu discurso às ideias dos ouvintes e falar amiúde diante de homens inteiramente ignorantes, de sorte que se estes não forem aliciados pelo prazer nem influenciados pelas emoções, não será possível persuadi-los sobre aquilo mesmo que é justo e verdadeiro.

Essas convicções de Aristóteles conduzem-nos naturalmente ao pensamento atribuído aos sofistas, que será tema do capítulo 6. Aí se buscará reconstruir, com base nas doxografias e fragmentos disponíveis, a concepção retórica dos sofistas Górgias de Leontini e Protágoras de Abdera. Górgias, por certo, foi considerado um dos inventores do discurso epidíctico, para o qual criou uma prosa eloquente e com múltiplas figuras de

linguagem que o transformaram numa composição erudita e ritmada, nos moldes da poesia. As melhores informações a este respeito se encontram numa obra de Górgias escrita em forma de declamação retórica chamada *Elogio de Helena* (Ἐλένης ἐγκώμιον). O propósito desta obra consiste em libertar Helena da culpa por deixar seu lar, sua filha e seu marido para ir para Troia com Páris. Uma das explicações de Górgias para o comportamento de Helena consiste no poder que é inerente ao discurso retórico (λόγος). Ele argumenta que se o discurso a persuadiu e sua alma enganou, não seria difícil livrá-la da responsabilidade, pois o λόγος seria um grande e soberano senhor, capaz de operar diviníssimas ações, sendo possível através dele suscitar o medo, a calma, a alegria, afastar a dor e estimular a compaixão. Dessarte, Górgias define a arte retórica como artífice da persuasão (πειθοῦς δημιουργός), de modo que as palavras quando adequadamente empregadas podem alterar tanto as emoções como as opiniões dos ouvintes, outorgando ao orador um poder quase ilimitado. Nessa perspectiva, não seria necessário o domínio de um conhecimento técnico sobre um certo assunto, porque o orador saberia como produzir a persuasão independente de qualquer conhecimento especializado. Aliás, para Górgias, são os oradores que sempre têm sucesso em persuadir a Assembleia a aprovar as leis mais relevantes, e não os especialistas.

No que tange ao sofista Protágoras, ver-se-á sua doutrina dos δισσοὶ λόγοι, segundo a qual, em relação a qualquer assunto é possível formular dois argumentos opostos, isto é, que sustentam respectivamente duas afirmações contraditórias e, por via de consequência, que é possível aprovar e refutar um mesmo tema proposto. Ele queria dizer com isso que se pode tomar qualquer lado de uma questão e defendê-la com igual sucesso. Um fragmento conhecido como *Discursos Duplos* (Δισσοὶ λόγοι), atribuído a Protágoras e sua escola, ilustra bem essa habilidade. O fragmento é composto por uma série de discursos de natureza antilógica, no qual o autor examina cinco tópicos, propondo para cada um deles discursos contrários: sobre o bom e o ruim; sobre o bonito e o feio; sobre o justo e o injusto; sobre o falso e o verdadeiro; e sobre a sabedoria e a virtude. Protágoras também teria declarado que “o homem é a medida de todas as coisas, das que são, enquanto são, das que não são, enquanto não são”. Tal declaração significa que a medida (μέτρον) de todas as coisas seria cada homem (ἄνθρωπος) considerado individualmente, enquanto que o que é medido nas coisas não seria sua existência e sua não-existência, mas o modo como são e o modo como não são percebidas. Decerto, a declaração em apreço reflete o mais absoluto relativismo, segundo o qual não haveria qualquer verdade absoluta, nem universalmente válida, mas ela seria relativa ao sujeito que conhece e julga.



Protágoras não tem a pretensão de alcançar uma verdade objetiva e válida para todos, pois se o homem é a medida de todas as coisas não existiria um critério de verdade extrínseco a ele – as percepções sensíveis, as leis, as regras morais, os valores, a cultura e tudo o mais, só poderiam ser definidos subjetivamente. De acordo com a doutrina do *homem-medida*, se uma coisa parece bela a um, e feia a outro, fria a um, e quente a outro etc., inevitavelmente será as duas coisas simultaneamente, de sorte que não haveria mais qualquer objetividade, nem mesmo o princípio lógico da *não-contradição* teria validade. Mas, se não existe um discurso mais verdadeiro que outro, certamente existe um discurso que seja convenientemente mais útil. Nesse sentido, a verdadeira sabedoria para Protágoras consiste em reconhecer aquilo que é nocivo e útil à conveniência ética e política dos cidadãos, e fazer prevalecer pela persuasão o melhor discurso. No entanto, o melhor discurso tem uma validade provisória, ou seja, ele perdura até que não apareça e se afirme outro discurso ainda melhor. Portanto, o que realmente existe e importa para Protágoras não é a verdade ou algo mais verídico, mas os expedientes que possibilitam ao orador impor-se sobre os demais cidadãos, cuja faculdade ele atribui à arte retórica.

No último capítulo iremos discorrer sobre o compromisso ético-político da arte retórica de Aristóteles, bem como o seu contraste com a retórica erística e relativista praticada pelos sofistas. Decerto, a perspectiva epistêmica assumida pela maioria dos sofistas pressupõe que o mundo está destituído de verdade objetiva, por isso o discurso retórico não teria um referente extrínseco ao sujeito, ou seja, não existiria outro critério de verdade senão o próprio sujeito, que mediante o triunfo da palavra é capaz de persuadir qualquer um sobre qualquer assunto. Entretanto, numa explícita alusão a Górgias o Estagirita declara que o bom orador não é aquele que promete a vitória a qualquer custo, mas é aquele que encontra para a sua causa todas as chances de obter a vitória. Ele deve estar apto a descobrir os meios disponíveis para persuadir, mas ele jamais terá o poder de persuadir todo e qualquer ouvinte.

E, no que poderíamos divisar como uma explícita afinidade em relação às teses platônicas, Aristóteles sustenta que o orador deve esforçar-se por implantar a justiça na alma dos seus concidadãos e eliminar os vícios. Nesse ponto de vista, ele subscreve a função *psicagógica* da arte retórica defendida por Platão – guiar a alma dos ouvintes para a prática das virtudes. A arte retórica deve pois ser um instrumento educacional ético-político, e nisso consistiria a *atividade terminal* à qual se subordina, quer dizer, a finalidade última para a qual afigura-se como meio, razão pela qual Aristóteles censura o



uso leviano que os sofistas faziam das palavras, que incorria tanto no mal moral quanto no erro epistêmico. Desse modo, a persuasão não possuiria um fim em si mesmo, conforme propalavam os sofistas, porque na condição de instrumento ético-político a retórica submete-se a uma finalidade mais sublime, a qual precisa ser buscada em virtude de si mesma, qual seja, a felicidade (εὐδαιμονία). Com efeito, para que se possa fazer a distinção entre o orador e o sofista, será preciso, a seus olhos, identificar aquele não somente pela técnica retórica, que por natureza é neutra (como a medicina, a estratégia militar e demais artes), mas fundamentalmente por sua disposição moral. Portanto, o bom orador distinguir-se-ia do sofista pelo fato de empregar a técnica retórica para o triunfo natural do verdadeiro e do justo, e também por ser capaz de separar o argumento aparente do argumento verdadeiro.

Aristóteles reafirma o engajamento ético de sua retórica ao criticar o uso que Górgias e os sofistas faziam do discurso epidíctico: este precisaria manifestar a grandeza de uma virtude efetivamente existente e reconhecida pelo consenso geral, e nunca transformar uma ação perversa numa ação virtuosa. Porquanto, existem ações que, por serem perversas de maneira absoluta, tornam-se indefensáveis, a exemplo do adultério (μοιχεία). E ao mesmo tempo em que Aristóteles defendia uma retórica racional, com base na demonstração técnica do verossímil, Górgias teorizava e praticava uma retórica elocutiva e emocional. Górgias desenvolveu para a retórica uma expressão linguística eloquente, transformando-a numa composição erudita e ritmada no nível estético da poesia. Por certo, a principal razão pela qual ele optou pela linguagem poética e não pela linguagem corrente é que aquela possui mais eficazmente a capacidade de apelar para os desejos irracionais da alma humana. Entretanto, Aristóteles argumenta que aqueles que se expressam poeticamente de forma inapropriada introduzem no discurso retórico o ridículo e o frívolo, e em virtude da esterilidade dessa forma de expressão, erram por falta de clareza (σαφής). Sendo assim, a virtude suprema da expressão enunciativa seria a clareza, porque se no discurso retórico não se comunicar algo com nitidez e inteligibilidade, não será possível cumprir a sua respectiva função – persuadir através de argumentos racionais. Aliás, não foi o mero emprego da retórica afetiva que Aristóteles censurou em Górgias, mas o seu emprego exagerado, associado com o desprezo da demonstração lógica na forma do entimema e do exemplo.

Veremos também que os sofistas mereceram de Aristóteles a reprovação por desconsiderar o fundamento de todo e qualquer discurso racional – o princípio de não-

contradição. Este princípio, que ele considera o mais firme de todos (βέβαιος), expressa que é impossível que a mesma coisa, ao mesmo tempo, pertença e não pertença a uma mesma coisa, segundo o mesmo aspecto. Protágoras nega este princípio lógico ao sustentar que cada indivíduo possui sua própria verdade, e que todos os pontos de vista são ao mesmo tempo verdadeiros. Todavia, para Aristóteles, pode-se demonstrar tal princípio por meio da refutação, desde que o adversário signifique algo para si e para outro, pois, com esta simples atitude ele já pressuporia o princípio. Ele ainda o pressuporia por suas ações, porque ele não se deixa cair num poço quando este é percebido, nem afirma que cair ali é coisa não-bona e boa. E, visto que para Protágoras o calor e o frio ou o doce e o amargo não existem efetivamente na natureza, mas dependem da percepção de cada indivíduo em particular, a justiça e a injustiça ou o certo e o errado também possuiriam uma existência igualmente subjetiva. A despeito disso, ele concedia um certo espaço às opiniões convencionais sobre a verdade e a moral, mas nenhuma delas seria mais verdadeira do que outra. Aproximando-se de Protágoras, o Estagirita propõe que o orador deve ser capaz de argumentar persuasivamente sobre coisas contrárias, porém, ele nunca deve fazer uma e outra coisa, posto que o orador jamais deve persuadir as pessoas a praticar um ato imoral. Do mesmo modo, Aristóteles atribui um espaço considerável às opiniões convencionais sobre a verdade e a moral, mas diferente de Protágoras ele não está disposto a subscrever a concepção de que as opiniões são igualmente válidas, pelo contrário, é necessário que o orador procure, nas opiniões geralmente aceitas, a verdade da melhor maneira possível. Porquanto, ainda que não seja possível obter sobre os assuntos ético-políticos uma verdade absoluta, certamente é possível obter algo mais seguro e mais verídico, perspectiva que refutaria o relativismo protagórico. Aliás, a noção aristotélica de *lei comum*, implica que efetivamente existe um conceito natural e universal de certo e errado, que todos os homens de algum modo reconheceriam, independente de um julgamento ético situacional que varia conforme os indivíduos e as circunstâncias. Aristóteles prossegue em sua condenação do relativismo ao identificar a doutrina de Protágoras (de que é possível tornar o argumento mais fraco no argumento mais forte) com uma argumentação falaciosa chamada de *entimema aparente* (φαινόμενον ἐνθύμημα), que constitui um logro e uma verossimilhança não verdadeira. Os raciocínios que visam tornar o argumento mais fraco no argumento mais forte – que o réu forte é inocente porque pareceria altamente provável que fosse o agressor – parecem raciocinar a partir de opiniões que parecem ser geralmente aceitas, mas em realidade não são, por isso são simplesmente falsos e, sobretudo inúteis, já que não refletiria a regularidade

própria do mundo das ações humanas. Nessa perspectiva, se o relativismo for disseminado poderá fomentar consequências danosas para a cidade, haja vista que a justiça e a injustiça poderão ser defendidas indiferentemente, opondo-se à função ético-política da arte retórica, que consiste justamente em fortalecer as virtudes dos cidadãos. Sendo assim, para o Estagirita, a verdadeira cidade, quer dizer, aquela que não o é somente de nome, deve estimar acima de tudo as virtudes de seus cidadãos, porque é impossível que uma cidade seja feliz se dela a moralidade for abolida.

## 1 Aspectos gerais da retórica de Aristóteles

### 1.1 Experiência, arte e o primeiro esboço da retórica de Aristóteles

De acordo com o registro histórico de Diógenes Laércio, o filósofo Aristóteles tinha cerca de dezessete anos de idade quando se dirigiu para Atenas com o intuito de aperfeiçoar a sua formação intelectual, e imediatamente ingressou na Academia de Platão. Na Academia ele amadureceu e consolidou sua vocação filosófica de maneira definitiva, permanecendo na escola de Platão por cerca de vinte anos (*Vid. doutr. fil. il.*, V. 1. 9). Laércio também assevera que nesse período o Estagirita ensinava seus discípulos a se exercitarem sobre um tema proposto, ao mesmo tempo que os preparava para o exercício da arte retórica (*Ibid.*, V. 1. 3). Além de ministrar lições de retórica, Aristóteles teria sido o primeiro a compor em sua própria defesa um discurso judicial quando Eurimedon, hierofante dos mistérios de Deó o acusou de impiedade (*Ibid.*, V. 1. 8).

Outrossim, foram fundamentais suas contribuições nas numerosas discussões em torno dos temas que mormente ocupavam a Academia. Decerto, no decorrer dos anos passados na Academia Aristóteles absorveu os princípios platônicos e fez defesa deles em alguns escritos, ao mesmo tempo em que submeteu-os a rigorosas críticas. A despeito disso, Diógenes Laércio sustenta que o Estagirita foi o mais genuíno (γνήσιος) discípulo de Platão (*Ibid.*, V. 1. 1). E, conforme sublinha Giovanni Reale, é exato o juízo de Laércio de que Aristóteles foi o discípulo mais genuíno de Platão, mas para ele convém dar a “discípulo” e “genuíno” um significado correto: o genuíno discípulo de um grande mestre não é aquele que simplesmente o repete, restringindo-se a conservar intacta a sua doutrina, mas é aquele que partindo das aporias do mestre procura superá-las. Aristóteles, portanto, revela-se como o discípulo que repensa e, ao invés de meramente repetir o mestre, esforça-se para ir muito além dele (REALE, 2015: 10).

Diógenes Laércio exara que quando Aristóteles tomou a decisão de se afastar da Academia, Platão teria declarado o seguinte: “Aristóteles deu-me um pontapé, como fazem os potros com a mãe que os gerou” (*Vid. doutr. fil. il.*, V. 1. 2). Todavia, ao referir-se às teorias de Platão na *Ética a Nicômaco*, o Estagirita assegura que é preferível e mesmo a obrigação de todo o filósofo, enquanto amante da sabedoria, preferir os laços

mais íntimos quando eles rivalizam com a preservação da verdade. Embora ambos sejam preciosos, seria necessário amar mais a verdade do que os amigos (*Ét. Nic.*, 1096a 14-17):

E, contudo, parece ser melhor, até talvez um dever, que pela salvação da verdade se destruam os laços que temos com os que nos estão próximos, sobretudo se formos filósofos. Sendo ambos queridos para nós, é mais de acordo com a lei divina preferir a verdade.

Aristóteles afirma que a pesquisa pela verdade é difícil, mas sob outro aspecto é fácil: é impossível a um homem apreender adequadamente a verdade e igualmente impossível não a apreender de maneira nenhuma. Para ele, qualquer um pode dizer algo sobre a realidade, mas individualmente essa contribuição pouco acrescenta ao conhecimento da verdade. Seria a união de todas as contribuições individuais o que produz um resultado considerável. É necessário, pois, que o filósofo seja grato a todos aqueles que compartilham de suas opiniões, mas também com aqueles que expressaram opiniões até mesmo superficiais, pois também eles deram alguma contribuição à pesquisa filosófica (*Met.*, 993a 30-993b 15).

Aristóteles, com efeito, não quer transmitir a impressão de que é com ele que a pesquisa filosófica acontece pela primeira vez de modo fundamental, pelo contrário, ele dedica às opiniões doutrinárias (δόξαι) anteriores um espaço considerável. A metodologia que ele emprega no Liceu, com o seu respeito ao cabedal de conhecimento proporcionado pelos sábios do passado, em qualquer campo do conhecimento, necessitava mais do que qualquer outra escola filosófica, de uma biblioteca, como ferramenta de trabalho indispensável. De modo geral, as pesquisas de Aristóteles incluíam um abrangente programa de leitura. Sabe-se que ele estudava com tamanha dedicação a ponto de sua casa ser chamada de “a casa do leitor”. Ele tinha uma grande biblioteca, em função disso teria sido o primeiro homem a ter reunido livros, cujo exemplo teria inspirado o reis do Egito a montar uma biblioteca (BARNES, 2005: 30). Em contraste com Platão, que não acreditava na possibilidade de expressar de maneira escrita a verdade filosófica (*Fed.*, 275a-276a), o Estagirita compreendia desde os tempos em que frequentou a Academia a importância do contato contínuo com o pensamento reflexivo do passado, que somente o estudo de sua herança escrita poderia proporcionar.

A dedicação de Aristóteles às opiniões doutrinárias anteriores também leva em consideração a natureza da legislação, que é um componente da arte legisladora

(νομοθετικέ), a qual por sua vez constitui um dos ramos da ciência política. Para tanto, ele sustenta que é necessário percorrer tudo o que particularmente foi dito com relevância pelos investigadores do passado sobre a matéria em questão. Ele ainda enfatiza que é preciso analisar teoricamente a partir das compilações de constituições quais delas conservam as suas cidades-Estados e quais delas as destruíram; quais os diferentes tipos de constituição particular; e quais os motivos pelos quais umas governam corretamente e outras procedem de maneira contrária. Ao abordar cada um desses assuntos o Estagirita supõe obter uma melhor compreensão de qual é a melhor constituição de todas, que tipo de ordem traz cada constituição e de que tipo de leis e costumes se serve (*Ét. Nic.*, 1181b 13-25). Praticamente não existe nenhuma obra na qual ele não venha a falar dos seus predecessores, e tal procedimento, que apropriadamente pode receber o nome de “método doxástico”, não diz respeito somente ao estudo da filosofia ou da ciência política, mas também ao estudo da arte retórica.

Na obra *Dos Argumentos Sofísticos* Aristóteles assegura que fizera uma longa pesquisa sobre os manuais de retórica elaborados por seus predecessores, a partir dos quais desenvolveu o seu próprio método retórico. Para ele, em todos os casos, os descobrimentos filosóficos resultaram do trabalho daqueles que se debruçaram e reelaboraram os trabalhos já iniciados por seus predecessores. O mesmo sucedeu também no campo da arte retórica e praticamente no de todas as demais artes. Desse modo, os que descobriram os primeiros princípios da arte retórica os fizeram avançar apenas um pouco, enquanto que os renomados oradores do seu tempo seriam os herdeiros de uma longa sucessão de homens que os fizeram avançar gradualmente, e os desenvolveram até que alcançassem a sua forma atual. Sucedendo-se Tísias aos primeiros fundadores, e Trasímaco a Tísias, e a seguir Teodoro, e vários outros oradores que fizeram as suas diversas contribuições, a arte retórica pôde atingir dimensões consideráveis (*Arg. Sof.*, 182b 20-35):

É bem possível que em todas as coisas, como diz o refrão popular, "o primeiro passo seja o mais importante" e, por essa mesma razão, também o mais difícil; pois, quanto mais poderosa se destina a ser a sua influência, mais pequenas são as suas proporções e, portanto, mais difíceis de perceber; mas, depois que foi descoberto o primeiro começo, é mais fácil fazer-lhe acréscimos e desenvolver o resto. Isso tem acontecido no campo da retórica e praticamente no de todas as demais artes: pois os que descobriram os seus primeiros princípios os fizeram avançar um pouquinho apenas, enquanto as celebridades de hoje são os herdeiros (por assim dizer) de uma longa sucessão de homens que os fizeram avançar polegada por polegada e os desenvolveram até que alcançassem a sua forma presente, sucedendo-se Tísias aos primeiros fundadores, e Trasímaco a Tísias,

e a seguir Teodoro, enquanto várias pessoas faziam as suas diversas contribuições; e assim, não é de surpreender que a arte tenha atingido dimensões consideráveis.

Outrossim, no decorrer da *Retórica* Aristóteles faz referências a alguns autores de manuais de retórica e suas respectivas contribuições. Dentre esses autores, é oportuno mencionar Górgias de Leontini, Pânfilo, Isócrates e seu discípulo Calipo, Empédocles, Protágoras de Abdera, Alcidamante, Polícrates, Lícofron, Licímnio de Quios, Trasímaco de Calcedônia, Hermágoras de Temnos, Ésquines de Samos, Eutidemo de Quios, Andócion, Esíon, Cefisódoto, Gláucôn de Teo, Córax e Tísias. A propósito, Aristóteles teria feito uma coletânea de tratados de retórica que circulavam em seu tempo, que recebia o nome de *Coletânea das Artes*, a qual teria exposto o tratado do orador Teódotos chamado de *A arte de Teódotos*. E como se evidencia por estes títulos, e também por seu próprio tratado intitulado de *Τέχνη ρητορική* Aristóteles utilizava o termo “arte” para designar não somente a atividade praticada pelos oradores, mas também o seu ensino (BERTI, 1998: 170).

Conforme a definição formulada por Aristóteles, a retórica consiste na capacidade (*δύναμις*) de descobrir o que é adequado a cada caso quando se tem por finalidade persuadir (*Ret.*, 1355b 32-42). Os oradores hábeis, por conseguinte, devem desenvolver a capacidade de persuadir no mais elevado grau. Outrossim, a retórica deve estudar e ensinar de maneira sistemática essa capacidade, pois a retórica só poderá ser efetivamente considerada uma arte (*τέχνη*)<sup>1</sup> se atingir tais objetivos. Embora a argumentação de Aristóteles seja sucinta e objetiva ao sustentar que a retórica é uma arte porque é possível descobrir a razão pela qual são bem-sucedidos os oradores na sua prática discursiva, sua posição é peremptória: segundo ele, a retórica é uma arte (*Ibid.*, 1354a 8-15):

Simplemente, na sua maioria umas pessoas fazem-no ao acaso, e outras, mediante a prática que resulta do hábito. E, porque os dois modos são possíveis, é óbvio que seria também possível fazer a mesma coisa seguindo um método. Pois é possível estudar a razão pela qual tanto são bem-sucedidos os que agem por hábito como os que agem espontaneamente, e todos facilmente concordarão que tal estudo é tarefa de uma arte.

Na qualidade de uma *τέχνη*, a retórica constituiria para Aristóteles um corpo de regras e princípios gerais que a razão pode conhecer, ou seja, uma forma de conhecimento

---

<sup>1</sup> O sentido geral de “arte” parece coincidir com o sentido geral de “técnica”, quer dizer, o conjunto de regras aptas a dirigir eficazmente uma atividade humana qualquer, por isso ambas as palavras serão oportunamente empregadas como sinônimas.

que ultrapassa a mera experiência, de tal modo que a retórica estaria num grau intermediário entre a simples experiência prática e o conhecimento científico. Essa caracterização da retórica pode ser compreendida à luz da *Metafísica*, onde Aristóteles apresenta uma descrição de graus consecutivos de conhecimento. O primeiro grau de conhecimento se identifica com a percepção (αἴσθησις) de um objeto sensível. O segundo grau consiste na memória (μνήμη). O terceiro grau consiste na experiência (ἐμπειρία). E, o quarto grau do saber é constituído pela arte (τέχνη) e pela ciência (ἐπιστήμη), o qual diz respeito ao conhecimento pela causa (αἰτία), e a pessoa detentora desse grau de saber é considerada mais sábia do que aquele que possui simplesmente uma experiência (*Met.*, 980a 25-980b 10). Pode-se assegurar, então, que o caminho pelo qual o intelecto apreende qualquer conhecimento é a indução (ἐπαγωγή), a qual começa com a percepção de objetos particulares, o que leva à retenção de conteúdo perceptivo na memória e, depois que muitos desses conteúdos foram retidos, a uma experiência, e depois desta surge o conhecimento da arte e da ciência, quando de muitos objetos inteligíveis que derivam da experiência, uma suposição universal sobre objetos similares é produzida. Sendo assim, o conhecimento da arte e da ciência se produz quando de muitas observações da experiência, forma-se um juízo geral e único passível de ser referido a todos os casos semelhantes (*Ibid.*, 981a 1-5).

Com efeito, do ponto de vista do conhecimento não haveria uma diferença substancial entre a arte e a ciência, considerando-se que ambas procuram conhecer pela causa. A única diferença entre elas é que a primeira se ocupa de realidades contingentes, as quais se relacionam com as ações humanas, ao passo que a segunda se ocupa daquilo que é, das realidades necessárias, as quais seriam independentes dos seres humanos (*Seg. Anal.*, 100a 4-7). Todavia, é importante observar que a palavra “causa” deve ser compreendida num sentido mais abrangente, pois o termo grego “αἰτία” traduzido normalmente por “causa”, também designa o que nomeamos por “explicação”. Assim, explicar alguma coisa é demonstrar por que ela é assim, e demonstrar por que alguma coisa é assim é expor a sua causa (BARNES, 2005: 58). Dessarte, a retórica se identifica com uma legítima arte porque é possível explicar a razão pela qual são bem sucedidos os oradores na sua prática discursiva e, por conseguinte, produzir um corpo de regras e princípios gerais que podem ser conhecidos e aplicados por qualquer indivíduo dotado de razão.

Os oradores que são o alvo da crítica de Aristóteles na *Retórica* possuíam, segundo ele, somente uma ἐμπειρία e não uma τέχνη (*Ret.*, 1354a 16-26). De acordo com a



exposição de Aristóteles na *Metafísica*, já aludida precedentemente, a palavra grega “ἐμπειρία” se relaciona com as sensações, a memória e o hábito, ao passo que, como já dito, a palavra “τέχνη” reporta-se ao conhecimento das causas. A sensação é o sinal comum entre os homens e os animais. A repetição das sensações, uma após a outra, é organizada na alma pela faculdade da memória, e a esta ordem estabelecida pela memória nas sensações Aristóteles denomina de ἐμπειρία, que é o termo grego que designa a experiência. A ἐμπειρία, então, designa a ordem que a memória estabelece nas sensações passageiras, constituindo-se um modo imperfeito de conhecer, haja vista que é comum ao homem e ao animal<sup>2</sup>. Pois, enquanto os animais vivem de imagens sensíveis e com recordações, e pouco participam da experiência, o ser humano vive da arte e de raciocínios (*Met.*, 980a 5-980b 7).

Outrossim, existe mais conhecimento na τέχνη do que na ἐμπειρία, de modo que os homens de arte são mais sábios do que os empíricos. Isto ocorre porque estes conhecem o “que”, mas não conhecem o “porquê” das coisas. Assim, aquele que tem a direção nas diferentes artes (ἀρχιτέκτων) é superior ao trabalhador manual (χειροτέχνης) pelo fato de conhecer as causas do que se faz, podendo transmitir por demonstração o seu conhecimento, ao passo que o trabalhador manual age simplesmente por hábito (ἔθος), ignorando o que faz. Aristóteles considera o ἀρχιτέκτων mais digno de honra e possuidor de maior conhecimento do que o χειροτέχνης, na medida em que aquele conhece as causas das coisas que são feitas, ao contrário deste, que age sem saber o que faz. Aliás, o trabalhador manual age como alguns dos seres inanimados, a exemplo do fogo quando queima, pois cada um dos seres inanimados age por certo impulso natural, enquanto que o trabalhador manual age por hábito. À vista disso, o Estagirita considera o primeiro mais sábio, não porque é capaz de produzir alguma coisa, mas porque é conhecedor das causas. Além do mais, ele sustenta que a diferença entre quem sabe e quem não sabe consiste na

---

<sup>2</sup> Apesar da experiência constituir um modo imperfeito de conhecer, Aristóteles sustenta que as pessoas que possuem um saber empírico, em determinadas áreas, são mais práticas do que aquelas que possuem um saber científico. Por exemplo, aquele que possui o conhecimento geral de que carnes leves são digeríveis e saudáveis, mas não sabe que tipos de carne são leves, não será capaz de produzir saúde, ao passo que aquele que sabe quais tipos de carnes de aves são saudáveis, certamente produzirá saúde. Por essa razão, não se deve possuir um conhecimento (científico) em detrimento do outro (empírico), mas ambos os tipos de conhecimento (*Ét. Nic.*, 1141b 18-23): “*De resto, os mais sensatos a respeito da ação são também os mais experimentados nas circunstâncias particulares em que de cada vez nos podemos encontrar. Por exemplo, se alguém souber que as carnes leves são de mais fácil digestão e, por isso, mais saudáveis, mas desconhecer quais são os animais com carne mais leve, não conseguirá restabelecer sua própria saúde. Contudo, quem souber que as aves são animais leves e, portanto, que têm carne mais leve, restabelecê-la-á mais facilmente. A sensatez é uma disposição atuante sobre o horizonte prático, de tal forma que se deve possuir ambas as formas de saber (o universal e o particular)...*”

capacidade de ensinar, pois o que possui a arte é capaz de ensinar, enquanto o que possui a experiência não o é (*Ibid.*, 981a 30-981b 1-9).

Aristóteles daí conclui que os oradores que distribuíam discursos para serem aprendidos de memória, ou sob a forma de perguntas e respostas, que ensinavam as regras sobre a melhor maneira de transmiti-los em partes, e as estratégias para criar no juiz certa disposição emocional, não estariam transmitindo através de seus manuais uma verdadeira τέχνη, com um método e preceitos, mas unicamente uma ἐμπειρία<sup>3</sup> (*Ret.*, 1354b 21-30):

E se o que dizemos é exato, não resta a menor dúvida de que matérias externas ao assunto são descritas como artes por aqueles que definem outras coisas, por exemplo, o que devem conter o prêmio ou a narração, e cada uma das partes do discurso; pois, ao se ocuparem destas questões, nada mais os preocupa senão o modo como poderão criar no juiz uma certa disposição. Mas, sobre as provas propriamente artísticas, nenhuma indicação avançam; isto é, sobre aquilo que afinal torna o leitor hábil no uso do entimema.

Na obra *Dos Argumentos Sofísticos* Aristóteles assegura que o treinamento proporcionado pelos professores remunerados para ensinar a produzir argumentos sofisticos era similar à maneira como Górgias tratou do assunto, porquanto o que eles faziam era distribuir discursos para serem aprendidos de memória, alguns deles retóricos e outros na forma de perguntas e respostas, na suposição de que os argumentos de cada uma das partes estivessem todos, de modo geral, incluídos ali (*Arg. Sof.*, 183b 35-184a 1). Assim, o ensino que eles transmitiam aos seus alunos era rápido, mas rudimentar, e imaginavam adestrar as pessoas transmitindo-lhes não a arte *stricto sensu*, mas simplesmente os seus produtos. Aristóteles ilustra esse diagnóstico afirmando que a arte retórica praticada por seus predecessores era como se um homem que pretendesse ser capaz de transmitir o conhecimento de como evitar as dores nos pés não ensinasse a seu aluno a arte do sapateiro, nem indicasse as fontes onde poderia adquiri-la, mas apresentasse calçados de todos tipos. Tal homem o teria ajudado a satisfazer a sua necessidade, porém, jamais teria transmitido uma autêntica arte (*Ibid.*, 184a 1-10).

---

<sup>3</sup> No diálogo *Górgias* Platão também critica a retórica praticada por seus contemporâneos por não ser uma τέχνη, mas simplesmente uma ἐμπειρία, uma vez que ela não possuiria nenhuma compreensão racional da natureza daquilo a que se aplica ou daquilo que aplica e, por conseguinte, não teria nada a dizer sobre o conhecimento das causas (*Górg.*, 465a): “Isso eu chamo de adulação, e afirmo que coisa desse tipo é vergonhosa, Polo – e isto eu digo a ti – porque visa o prazer a despeito do supremo bem. Não afirmo que ela é arte, mas experiência, porque não possui nenhuma compreensão racional da natureza daquilo a que se aplica, e, conseqüentemente, não tem nada a dizer sobre a causa de cada um deles. Eu não denomino arte algo que seja irracional, mas se tiveres algum ponto a contestar, desejo colocar à prova o argumento.”

Enquanto prática retórica, convém levar em consideração a análise de E. M. Cope acerca do significado da ἐμπειρία. Para ele, a ἐμπειρία constitui um procedimento irracional. É irracional porque manifesta-se num modo de operação meramente mecânico, exibindo uma habilidade que não resulta de nada além do hábito e é adquirida pela simples repetição. E seria assim porque a ἐμπειρία trata apenas de casos individuais, em detrimento de concepções ou regras gerais. E, ainda que ocasionalmente seja capaz de elaborar alguma noção geral, ela nunca está separada dos objetos particulares, nem é definida com precisão. Desse modo, a ἐμπειρία torna-se incapaz de transmitir o conhecimento de uma verdadeira arte. Esta, por conseguinte, pode ser definida como um corpo de regras gerais visando um resultado prático, cuja aplicação assegura a previsão de um certo resultado (COPE, 1867: 22-23).

Os estudiosos de Aristóteles normalmente dividem seus escritos em dois grandes grupos: os *escritos exotéricos*, que eram compostos na sua maioria em forma dialógica e destinados a um público mais amplo. E os *escritos esotéricos*, que eram destinados somente ao círculo íntimo de discípulos. O primeiro grupo de escritos perdeu-se completamente e o que resta deles são alguns fragmentos e títulos vazios. Todavia, estima-se que o primeiro escrito exotérico tenha sido o diálogo juvenil chamado *Grilos* ou *Da Retórica* no qual Aristóteles defende a posição de Platão acerca da retórica, em detrimento da posição de Isócrates (REALE, 2015: 9). Além do mais, segundo o registro de Diógenes Laércio, Aristóteles teria escrito outras obras sobre temas específicos ligados à arte retórica, as quais também foram perdidas, tais como *Prefácio aos Lugares-Comuns*, *Das Paixões*, *Entimemas Retóricos*, *Divisões dos Entimemas* e *Da Dicção* (Vid. doutr. fil. il., V. 1. 22; 24).

Com efeito, foi justamente sobre temas de retórica que Aristóteles lançou-se como escritor compondo e publicando o *Grilos*, redigido em torno de 360 a.C. a propósito dos elogios retóricos compostos por vários oradores em virtude da morte de Grilos, que era filho de Xenofonte, no ano de 362 a.C.<sup>4</sup>. Tal motivação viria de Platão, que lhe incumbiu

---

<sup>4</sup> Diógenes Laércio refere-se à morte de Grilos nos seguintes termos (Vid. doutr. fil. il., II. 6. 54-55): “De acordo com Diócles em suas *Vidas dos Filósofos* eles se educaram na própria Esparta. Diódoros sobreviveu à batalha sem fazer nada de extraordinário (ele tinha um filho com o mesmo nome que o irmão). Grilos, ao contrário, servia na cavalaria, e na batalha travada nas proximidades de Mantinea combateu bravamente e tombou, segundo o relato de Éforos no vigéssimo quinto livro de sua obra; Cefisódoros era o comandante da cavalaria, e Hegesílaos o comandante-em-chefe. Nessa batalha também morreu Epamênondas. Dizem que na ocasião Xenofon estava realizando um sacrifício com uma coroa na cabeça, e a removeu ao receber a notícia da morte de seu filho. Mais tarde, tendo sabido que ele tombara gloriosamente, repôs a coroa na cabeça. Alguns altores dizem que Xenofon não derramou uma lágrima sequer, mas exclamou: ‘eu sabia que ele nasceu mortal’. Aristóteles menciona que incontáveis autores de

de ministrar lições sobre essa disciplina na Academia<sup>5</sup>. No diálogo em apreço, Aristóteles toma posição contra Isócrates ao defender o ideal filosófico da paideia platônica, e parece acolher a perspectiva que o próprio Platão defendera sobre a retórica, sobretudo no diálogo *Fedro* (REALE, 2015: 163). A Academia de Platão reservava um espaço considerável à retórica, e foi por tratar deste tópico no diálogo *Grilos* que o Estagirita começou a criar o seu renome como filósofo, no qual ele atacava as concepções de Isócrates, que era respeitado orador, educador e especialista profissional. Um dos discípulos de Isócrates chamado Cefisódoro, elaborou uma longa réplica, a primeira de muitas polêmicas em que Aristóteles esteve envolvido. Aliás, anos depois, em seu *Protréptico*, Aristóteles defendeu o ideal da Academia platônica contra as noções mais pragmáticas da escola isocrática, tendo o próprio Isócrates dado uma resposta a ela, em sua obra *Antídose* (BARNES, 2005: 37-38). E, conforme o exame de George A. Kennedy, a afinidade dos pontos de vista de Platão e do jovem Aristóteles sobre o tema da retórica estaria indicada pelo ataque de Cefisódoro a ambos os filósofos. Cefisódoro era um discípulo de Isócrates que viu no *Grilos* uma invectiva tanto ao seu trabalho quanto ao trabalho do seu mestre. Kennedy ainda salienta que a polêmica sobre a natureza da retórica, envolvendo, de um lado, Isócrates e Cefisódoro, e de outro, Platão e Aristóteles, teria surgido em virtude do sucesso da escola de retórica fundada por Isócrates (KENNEDY, 1963: 83-84).

Outrossim, os primeiros esboços da *Retórica*, que ao contrário do *Grilos* e do *Protréptico*, ainda permanece intacto, podem muito bem remontar aos primeiros anos da Academia, ao passo que os retoques finais desse trabalho só foram dados no último período da vida de Aristóteles. Aliás, a retórica e o estudo da literatura se acham estreitamente ligados. Aristóteles escreveu um livro histórico-crítico *Sobre os poetas* e uma coletânea de *Problemas homéricos*, os quais podem ter sido escritos no interior da Academia. Estes estudos mostraram que o Estagirita era um sério estudioso de filologia e de crítica literária, tendo constituído parte do trabalho preparatório para a *Poética* (onde ele esboçou seu celebrado relato sobre a tragédia), assim como para o terceiro livro da

---

*epitáfios e elogios escreveram a propósito de Grilos, em parte para serem agradáveis ao pai. Em sua obra Vida dos filósofos, Hêrmipos também afirma que o próprio Isocrates escreveu um elogio de Grilos.*”

<sup>5</sup> Existe um documento escrito pelo epicurista Filodemo que enfatiza o interesse de Aristóteles pela retórica desde os primeiros anos na Academia de Platão. Segundo tal documento Aristóteles teria ministrado um curso de retórica durante o qual havia estabelecido um vínculo estreito entre a retórica e a política. Aliás, Aristóteles consideraria a retórica uma verdadeira arte, digna de ser ensinada, mas ao mesmo tempo, rejeitava aquele de tipo gorgiano, ensinada também por Isócrates, substituindo-a pelo tipo desejado por Platão no *Fedro*, qual seja, uma retórica baseada na dialética e articulada com a política (BERTI, 1998:169-170).

*Retórica*, o qual versa sobre a linguagem e o estilo. A retórica de Aristóteles ainda mantém laços com a lógica, de modo que uma das principais alegações de Aristóteles no *Grilos* foi que a retórica não deveria apelar para as emoções com uma linguagem elaborada, devendo antes persuadir os ouvintes mediante argumentos racionais (BARNES, 2005: 38). E, apesar das parcas informações disponíveis sobre o diálogo *Grilos*, pode-se concluir com muita probabilidade que ele representa a primeira fase do pensamento retórico de Aristóteles, enquanto que o pensamento da sua maturidade e da sua última produção é expresso pelos três livros da *Retórica*, os quais serão examinados a seguir nos seus aspectos gerais.

## 1.2 Breve análise do três livros da *Retórica*

A teoria mais aceita sobre a composição dos três livros da *Retórica* é que são notas das aulas do próprio Aristóteles, muitas das quais escritas durante sua primeira estadia na cidade de Atenas, que teriam sido revisadas várias vezes durante os anos em que lecionou. Muito provavelmente as aulas foram publicadas e editadas depois de sua morte pelos membros da Escola Peripatética, fundada por Aristóteles (em 335 a.C.). Com base nas sucessivas revisões, os conceitos tomados de Platão e dos sofistas chegaram a constituir um todo novo e coerente. Isto posto, tal como chegou aos leitores de Aristóteles, a *Retórica* estaria perfeitamente estruturada, e entre suas partes haveria uma genuína unidade, passando de um tema a outro com naturalidade e cuidado. É certo que algumas dessas divisões poderiam ter sido obra dos editores: a divisão do Livro I e do Livro II, por exemplo, poderia ter sido realizada por pura conveniência na confecção dos rolos. Não obstante, o conjunto da obra é muito completo e muitas passagens remetem-se explicitamente a outras partes do tratado (MURPHY, 1989: 35-36).

No início do primeiro livro da *Retórica* o Estagirita afirma que a arte retórica é uma forma de argumentação comparável à *dialética* – ἡ ῥητορικὴ ἐστὶν ἀντίστροφος τῆ διαλεκτικῆ. Isso porque ambas se ocupam de questões mais ou menos ligadas ao conhecimento comum e não se relacionam a nenhuma ciência em particular. Conforme observa Barbara Cassin, a retórica seria ἀντιστροφή da dialética porque elas guardariam uma relação de analogia: a retórica seria o análogo, no campo do persuasivo, da dialética no campo do demonstrativo. A analogia entre as duas disciplinas seria ainda indicada pelo

caráter comum de universalidade, ao fato de que suas premissas são prováveis e apenas prováveis, e ao fato de que ambas têm a capacidade de argumentar os contrários (CASSIN, 2005: 161-162). Aristóteles declara que todas as pessoas praticam de alguma forma ambas as disciplinas, porque elas procuram eventualmente questionar e sustentar um argumento, defender ou acusar. Ademais, a retórica e a dialética não seriam ciências (ἐπιστήμαι), mas faculdades (δυνάμεις) mentais, as quais se relacionam somente a discursos (λόγοι) e não a determinadas matérias estabelecidas (*Ret.*, 1354a 1-7; 1359b15-20):

A retórica é a outra face da dialética; pois ambas se ocupam de questões mais ou menos ligadas ao conhecimento comum e não correspondem a nenhuma ciência em particular. De fato, todas as pessoas de alguma maneira participam de uma e de outra, pois todas elas tentam em certa medida questionar e sustentar um argumento, defender-se ou acusar [...] E, quanto mais se tentaram imaginar a dialética ou a retórica não apenas como faculdades mentais mas como ciências, tanto mais se estará inadvertidamente obscurecendo a sua real natureza, passando-se com isso a construir ciências relativas a determinadas matérias estabelecidas e não só a discursos.

Segundo o exame de E. M. Cope, a característica mais distintiva e peculiar da retórica de Aristóteles é a sua vinculação com a dialética. Seria a ligação da retórica com a dialética que habilitaria a primeira propiciar uma exposição sistemática e científica de seus conteúdos, podendo, por conseguinte, ser classificada como um tipo especial de raciocínio e modo de prova (COPE, 1867: 6). Além do mais, ele considera a retórica e a dialética como espécies de um mesmo gênero, como artes irmãs, as quais possuiriam diferenças específicas e semelhanças gerais. As diferenças específicas consistiriam em duas maneiras diferentes de provar seus raciocínios: ao passo que a dialética concluiria suas proposições mediante o silogismo formal e pela indução regular, a retórica, por sua vez, realizaria suas inferências a partir dos entimemas, os quais são argumentos abreviados, imperfeitos e nunca formalmente completos; e através do exemplo, que é o equivalente a um argumento por analogia (*Id.*, 2006: 2). No que diz respeito à compreensão das semelhanças gerais entre a retórica e a dialética, convém salientar o que o próprio Aristóteles expôs acerca das duas disciplinas.

Ambas são capazes de provar uma tese, bem como a tese que lhe é contrária, porém, isto não deve implicar na equivalência entre elas, equivalência que redundaria na doutrina dos *dissoi logoi* (δισσοὶ λόγοι) atribuída a Protágoras e aos sofistas em geral, segundo a qual é possível tomar qualquer lado de uma questão e defendê-la com igual



sucesso. Antes, o que Aristóteles parece pretender assinalar é que através da retórica e da dialética é possível argumentar em favor de uma tese fraca (*Ret.*, 1355a 39-45). Essas disciplinas não pertencem a nenhum gênero particular definido, são faculdades universais pela característica de não implicarem nenhuma especialização e possibilitarem a discussão de tudo quanto é controverso (*Ibid.*, 1355b 11-12). Ambas podem ser praticadas tanto por hábito como por acaso, mas também podem ser ensinadas de acordo com um método, por isso ambas são consideradas artes (*Ibid.*, 1354a 1-4). E finalmente, ambas as disciplinas se utilizam de dois tipos de argumentação (*Ibid.*, 1356b 1-5): indução (ἐπαγωγή) e silogismo (συλλογισμός).

No início dos *Tópicos* Aristóteles define a dialética como um método de investigação a partir do qual é possível raciocinar, partindo de opiniões geralmente aceitas, sobre qualquer tipo de problema (*Tóp.*, 100a 18-20). Com efeito, ao discorrer sobre a dialética Aristóteles faz referência a uma situação concreta de discussão entre dois interlocutores, na qual um sustenta determinada tese, enquanto que o outro esforça-se por contestá-la. O instrumento que se usa em tal discussão é a argumentação por silogismo e indução. O objeto ao qual tal argumentação se aplica é o problema (πρόβλημα), que consiste numa alternativa de tipo interrogativo entre duas proposições contrárias. A discussão tem início com a formulação de uma pergunta que está aberta à possibilidade de duas respostas entre si contraditórias, por exemplo, “é ‘animal que caminha com dois pés’ a definição de homem ou não é?” (*Ibid.*, 101b 30-35). À pergunta inicial um dos dois interlocutores deve sustentar uma determinada tese, ao passo que o outro tem a incumbência de contestar a tese defendida. O interlocutor encarregado de contestar fará uma série de perguntas a fim de obter do proponente da tese as premissas com as quais esteja de acordo, através das quais será possível levá-lo à contradição consigo mesmo. Todavia, aquele que responde deve evitar ao máximo ser conduzido à contradição consigo mesmo. A argumentação que conclui numa contradição é denominada por Aristóteles de *refutação* (ἔλεγχος). Outrossim, a discussão dialética supõe que os dois interlocutores discutam na presença de um público, que decidirá qual dos dois teve sucesso – conseguir refutar o outro ou não fazer-se refutar pelo outro. As premissas utilizadas pelos interlocutores são as opiniões geralmente aceitas (ἔνδοξα), as quais são partilhadas por todos os ouvintes e servem de ponto de referência comum para a discussão. Também é partilhada pelos ouvintes a regra segundo a qual a contradição é o equivalente de falsidade de uma tese, de modo que aquele que nela incorre deve ser considerado o perdedor da discussão dialética. E, para este método de investigação Aristóteles destaca três fins úteis:

o adestramento do intelecto, as disputas casuais e as ciências filosóficas (*Ibid.*, 101a 25-26). Vejamos separadamente cada uma dessas três utilidades.

A primeira utilidade da dialética consiste no seu mero exercício ou treino intelectual (*πρὸς γυμνασίαν*), porquanto o domínio do seu método capacita a argumentar o pró e o contra sobre qualquer tema proposto. Este primeiro uso tem caráter pessoal, ou privado, ou seja, de estudo, de preparo, de aprimoramento de uma prática largamente disseminada, mas não adequadamente disciplinada, a fim de que se a pratique mais eficazmente. Nas disputas dialéticas argumenta-se para avaliar as forças com o propósito de exercitar-se e provar-se, não simplesmente para instruir-se. E, se dessa atividade não for possível extrair qualquer verdade, pelo menos obter-se-á um treinamento intelectual, um adestramento no uso da linguagem, que possibilite argumentar sobre qualquer tipo de assunto (*Ibid.*, 101a 28-30).

A segunda utilidade da dialética refere-se aos encontros casuais (*πρὸς τὰς ἐντεύξεις*), pois ao fornecer uma lista de opiniões geralmente aceitas facilita a persuasão ao discutir a partir das teses do próprio oponente. Trata-se não mais do uso privado da dialética, mas sim do seu uso público, o qual é mais próprio a ela, no qual entram as discussões políticas, desenvolvidas nas assembleias deliberativas e consultivas, e os debates judiciários, que ocorrem nos tribunais. Todavia, os argumentos utilizados para este propósito não devem ser extraídos das opiniões alheias, mas das opiniões defendidas pela maioria das pessoas (*Ibid.*, 101a 31-34).

No que tange ao estudo das ciências filosóficas (*πρὸς τὰς κατὰ φιλοσοφίαν ἐπιστήμας*), a dialética é útil porque a capacidade de suscitar dificuldades significativas sobre ambos os aspectos de um assunto permite ao dialético detectar mais facilmente a verdade e o erro nos diversos pontos e questões que surgirem (*Ibid.*, 101a 35-40). Outrossim, ela serve como um processo de crítica onde se encontra o caminho que conduz aos princípios de todas as investigações (*Ibid.*, 101b 3-12). E os assuntos investigados pela dialética podem ser problemas lógicos, físicos ou éticos (*Ibid.*, 105b 20-25):

Das proposições e problemas — encarando-se a questão em linhas gerais — existem três grupos: algumas são proposições éticas, outras versam sobre a filosofia natural e outras, enfim, são lógicas. Proposições como a seguinte são éticas: "deve um homem obedecer antes aos seus genitores ou às leis, quando estão em desacordo?"; um exemplo de proposição lógica é: "o conhecimento dos opostos é ou não é o mesmo?", enquanto proposições como esta dizem respeito à filosofia natural: "é ou não é eterno o universo?" E do mesmo modo no



que tange aos problemas. A natureza de cada uma das supraditas espécies de proposição não se expressa facilmente numa definição, mas devemos esforçar-nos por reconhecer cada uma delas graças a uma familiaridade conquistada através da indução, examinando-as à luz dos exemplos dados acima.

Pode-se depreender dessa sumária análise que a dialética é reduzida por Aristóteles à condição de exercício intelectual, que se ocupa não com as próprias coisas, mas com as opiniões geralmente aceitas sobre as coisas; que não podendo atingir pelo seu método a verdade científica, permanece no âmbito da probabilidade. Sua abordagem é útil, quer para o livre exercício na arte de argumentar, quer para se ter sucesso em qualquer tipo de discussão pública, quer para conhecer a verdade ou a falsidade de uma certa proposição. Sendo a dialética uma prática interrogativa ou examinativa, ela também desempenharia um papel epistêmico por permitir estabelecer através de um exame contraditório os primeiros princípios de cada ciência e os primeiros princípios comuns às ciências em geral. E posto que todas as ciências em que se articula a filosofia aristotélica são substancialmente pesquisas de princípios e de causas, ela se utiliza da dialética, a qual não garante o conhecimento seguro dos princípios da ciência, porque não é uma ciência, mas certamente facilita a busca e a posse destes princípios. Ela não é por si mesma tal conhecimento, mas constitui a investigação, o caminho que se realiza para chegar a ele. Portanto, em certos casos, a dialética pode fazer conhecer, ou seja, pode ser um instrumento ou método da ciência.

No entanto, a dialética de Aristóteles não deve ser confundida com a dialética no sentido platônico, cujo escopo consiste em apreender os fundamentos da realidade como um todo. Pelo contrário, conforme frisa Otfried Höffe, o Estagirita teria expandido o domínio de aplicação da dialética e ao mesmo tempo nivelado para baixo o seu estatuto epistêmico. Desse modo, a dialética aristotélica se ocuparia de um determinado tipo de debates intelectuais, não sendo competente nem para conduzir a uma verdade de nível supremo nem para a filosofia. Por outro lado, ela seria seguramente proveitosa para a arte, para atacar a tese de um oponente ou para defender as próprias teses. Para a filosofia ela seria importante e útil, mas somente como um tipo de ciência auxiliar. E, tal como a demonstração científica (*ἀπόδειξις*), a dialética também se serve do silogismo. A diferença no uso do silogismo em um caso e em outro não reside no caráter lógico-formal estrito, mas no estatuto epistêmico das premissas – a demonstração científica repousa em proposições verdadeiras e primeiras, enquanto que as demonstrações dialéticas nas

chamadas ἔνδοξα. Por essas Aristóteles entende proposições que, diferentemente dos princípios de uma ciência, não são críveis por si mesmas e consistem em parte (como na arte retórica) de opiniões comuns, de concepções da maioria, de opiniões qualificadas, bem-fundamentadas (HÖFFE, 2008: 56).

De sua longa pesquisa sobre os manuais de retórica existentes em sua época, Aristóteles conclui que todos eles são incompletos, porque amiúde negligenciam a argumentação lógica, enfatizando a retórica judicial (*Ret.*, 1354a 16-23). A maioria dos autores de manuais censurados por Aristóteles se esforçava por elaborar a arte do discurso judicial (δικανικός), em detrimento de outros gêneros de discurso, como o deliberativo (συμβουλευτικός) e o epidíctico (ἐπιδεικτικός), porque seria mais útil pronunciar algo exterior ao assunto nos discursos judiciais, bem como criar no juiz uma certa disposição emocional (*Ibid.*, 1354b 31-49). À vista disso, o orador precisaria compreender a estrutura lógica do argumento retórico, constituída pelo *entimema* (ἐνθύμημα) e pelo *exemplo* (παράδειγμα). Estes seriam, então, os dispositivos fundamentais para o exercício da arte retórica.

De acordo com Aristóteles, o entimema é uma espécie de silogismo que se fundamenta sobre *probabilidades e sinais* (τὰ δ' ἐνθυμήματα ἐξ εικότων καὶ ἐκ σημείων) e não propriamente sobre o verdadeiro e imediato. Para ele, a probabilidade é o que geralmente acontece, mas não absolutamente, antes diz respeito a coisas que podem ser de uma maneira ou de outra, e relaciona-se no que concerne ao provável (*Ibid.*, 1357a 44-47). O sinal (σημείων), por sua vez, é um indicativo de que algo aconteceu ou existe e supõe a relação entre dois fatos. Se a relação entre os fatos for julgada necessária, o sinal recebe o nome de *tecmérion* (τεκμήριον), do contrário limita-se a uma simples possibilidade. O entimema é um raciocínio eficaz com respeito a homens incultos, porquanto visa produzir a persuasão e não uma demonstração de natureza científica. Em vista disso, convém considerar outra característica do entimema: a premissa maior, a premissa menor, ou até ambas, podem estar pressupostas na argumentação retórica. É necessário, pois, que o entimema se ocupe de coisas que podem ser para a maior parte de outro modo, e seja formado de poucas premissas e em geral menos do que as do silogismo primário; e caso alguma dessas premissas for bem conhecida, não é necessário comunicá-la, pois o próprio ouvinte a supre (*Ibid.*, 1357a 18-24). Além do mais, existem duas espécies de entimemas, quais sejam, os *entimemas demonstrativos* de algo que é ou não é, e os *entimemas refutativos*. A diferença é igual à que existe na dialética entre refutação

e silogismo. O entimema demonstrativo é aquele em que se obtém a conclusão com base nas premissas com as quais se está de acordo, ao passo que o refutativo conduz a conclusões que o adversário não aceita (*Ibid.*, 1396b 30-35).

Para Aristóteles, a demonstração de alguma coisa com base em muitos casos semelhantes chama-se na dialética *indução* (ἐπαγωγή) e na arte retórica chama-se *exemplo* (παράδειγμα). Pode-se assegurar, então, que o exemplo é um tipo particular de indução (*Ibid.*, 1356b 3-6). No entanto, diferentemente do argumento indutivo, o exemplo retórico não procede dos casos particulares – sejam todos, sejam muitos – para o conceito universal, mas parte do particular e conclui algo particular (*Ibid.*, 1357b 35-38). Dessarte, o exemplo é uma espécie de correspondente indutivo do entimema enquanto propõe generalizações que são persuasivas por si mesmas ou são premissas plausíveis de um silogismo. Aliás, existem dois tipos distintos de exemplos. O primeiro consiste em aludir a fatos históricos anteriores, como quando se afirma que Dionísio procura adquirir a tirania porque solicita uma guarda, pois também antes Pisístrato, ao intentá-la, pediu uma guarda e se transformou em tirano mal a conseguiu, assim como Teágenes em Mégara. Estes e outros fatos semelhantes servem de exemplo para Dionísio, de quem ainda não se sabe se é essa a razão pela qual a pede. Estes casos particulares se enquadram na mesma noção geral de que quem aspira à tirania solicita uma guarda pessoal (*Ibid.*, 1357b 40-48). O segundo tipo de exemplo consiste em invenções mobilizadas pelo orador, que podem ser uma *parábola* ou uma *fábula* (*Ibid.*, 1393a 37-40). A parábola é um exemplo inventado e implica uma comparação com alguma coisa com que tenha semelhança e da qual sirva de ilustração, como quando Sócrates afirma que os governantes não devem ser escolhidos por um sorteio, assim como não são escolhidos por sorteio os atletas para uma competição (*Ibid.*, 1393b 8-15). A fábula, por sua vez, consiste de narrativa curta e imaginária, com um objetivo pedagógico e moral, geralmente protagonizada por animais, a exemplo da fábula de Estesícoro apresentada por Aristóteles<sup>6</sup>.

---

<sup>6</sup> Aristóteles escreve a respeito da fábula de Estesícoro nos seguintes termos (*Ret.*, 1393b 17-33): “Um exemplo de fábula é a que se refere Estesícoro a respeito de Fálaris e a de Esopo a favor de um demagogo. Tendo os cidadãos de Hímera escolhido Fálaris como estrategista, com plenos poderes, a ponto de lhe atribuir uma escolta pessoal, Estesícoro, entre outras considerações, contou-lhes a fábula seguinte: um cavalo tinha um prado só para si, mas chegou um veado e estragou-lhe o pasto; o cavalo, então, querendo vingar-se do veado, perguntou a um homem se o podia ajudar a punir o veado. O homem consentiu, com a condição de lhe pôr um freio e o montar armado com dardos. Feito o acordo, o homem montou o cavalo, e este, em vez de se vingar, tornou-se escravo do homem. ‘Assim também vós’ disse ele ‘acautelai-vos, não vá acontecer que, querendo vingar os vossos inimigos, venhais a sofrer a sorte do cavalo; já tendes o freio ao eleger um estrategista pleno de poderes; se lhe dais uma guarda pessoal e permitis que vos monte, então, sereis escravos de Fálaris’.”

Segundo Aristóteles, o estudo da arte retórica deve levar em consideração três componentes, quais sejam, o orador, o assunto que é tratado no discurso e o ouvinte, a quem o discurso é endereçado (*Ibid.*, 1358a 47-51). Três, também, são os tipos de *provas artísticas* (πίστεις ἔντεχνοι) que objetivam a persuasão. Assim, as provas artísticas da persuasão retórica (*Ibid.*, 1356a 1-5) residem, de um lado, nas *provas lógicas*, isto é, no entimema e no exemplo (λόγος)<sup>7</sup>, e de outro, nas *provas psicológicas*, compostas pelo caráter do orador (ἦθος) e o *apelo emocional* (πάθος). Com efeito, as provas artísticas da persuasão retórica devem ser fornecidas pelo próprio orador, enquanto que os elementos que estão disponíveis prévios e independentemente do orador, a saber, os juramentos, as leis, as testemunhas, os documentos e as confissões por tortura, pertencem às *provas inartísticas* (πίστεις ἄτεχνοί), uma vez que não podem ser elaboradas pelo orador. Escreve Aristóteles a respeito (*Ibid.*, 1355b 36-42):

Das provas de persuasão, umas são próprias da arte retórica e outras não. Chamo provas inartísticas a todas as que não são produzidas por nós, antes, já existem: provas como testemunhos, confissões sob tortura, documentos escritos e outras semelhantes; e provas artísticas, todas as que se podem preparar pelo método e por nós próprios. De sorte que é preciso utilizar as primeiras, mas inventar as segundas.

Outro relevante assunto que é abordado por Aristóteles no livro I da *Retórica* (*Ibid.*, 1358a 45-1359a 33) diz respeito aos três gêneros de discursos: o *deliberativo*, o *judicial*, e o *epidíctico*. Esta tríplice divisão dos gêneros de discursos, que era corrente no século V a.C., foi tomada dos sofistas sem qualquer modificação. Todavia, Aristóteles oferece uma justificativa teórica para dividir os discursos em três partes: os possíveis tipos de ouvintes e os momentos possíveis para tomar decisões.

No discurso deliberativo existe tanto o conselho quanto a dissuasão, porque os que procuram persuadir, seja em público ou em privado, sempre fazem uma destas duas coisas. Para o que delibera, o fim diz respeito ao conveniente e o prejudicial, pois aquele que aconselha recomenda-o como o melhor, e aquele que desaconselha dissuade dele como o pior. O tempo para aquele que delibera é o futuro, porquanto aconselha sobre eventos futuros, ora persuadindo, ora dissuadindo. Ademais, o discurso deliberativo

---

<sup>7</sup> Aristóteles não emprega diretamente o termo “λόγος” para designar as provas lógicas (entimema e exemplo), mas é frequentemente utilizado pelos estudiosos da arte retórica com o intuito de simplificar.

dirige-se a um público menos esclarecido, para tanto o orador deve utilizar preferencialmente argumentos pelo exemplo.

No discurso judicial existe tanto a acusação quanto a defesa, porque é necessário que os que pleiteiam façam uma destas duas coisas. Para os que falam no tribunal, o fim diz respeito ao justo e o injusto. O tempo para aquele que acusa ou defende é o passado, pois é sempre sobre atos acontecidos que um acusa e outro defende. Outrossim, o discurso judicial, que dispõe de leis e se dirige a um auditório mais especializado, exige que o orador empregue o entimema, que é próprio para esclarecer uma questão judicial.

No discurso epidíctico existe tanto o elogio quanto a censura. Para os que elogiam ou censuram o fim é o belo e o feio. O tempo principal é o presente, visto que todos louvam ou censuram eventos atuais, embora seja possível evocar o passado e conjecturar sobre o futuro. E, quanto ao principal argumento a ser utilizado, o gênero epidíctico recorre principalmente à amplificação (αὐξητικός), porque os fatos são conhecidos pelo auditório, e convém ao orador dar-lhes valor, mostrando sua importância e nobreza (*Ibid.*, 1367a 37-46).

Após ter discorrido no livro I sobre o bloco das provas lógicas (entimema e exemplo), isto é, aquelas destinadas a persuadir através de argumentos racionais, Aristóteles analisa no livro II o bloco das provas psicológicas, que são aquelas cujo vigor persuasivo não depende diretamente da razão, mas do apelo emocional. O ἦθος, que consiste no caráter do orador, e o πάθος, que designa o apelo às emoções, formam o bloco de provas que não são demonstrativas, mas psicológicas. Isso porque os meios de persuasão de que se valem estão fora do assunto a ser tratado no discurso, isto é, não se relacionam com os conteúdos da argumentação propriamente dita. Isto posto, no livro II da *Retórica* o Estagirita procura explicar como os elementos da argumentação psicológica podem ser utilizados como parte da argumentação entimemática.

Com efeito, a arte retórica tem como objetivo fundamental encontrar teoricamente os modos pelos quais se efetiva a persuasão e, por conseguinte, produzir na alma dos ouvintes um juízo favorável ao conteúdo do discurso. Dessarte, precisam ser levados em consideração não somente os efeitos intelectuais do discurso, mas também a imagem que o orador exhibe e a maneira pela qual a audiência poderá inclinar-se emocionalmente em favor do que foi veiculado (*Ibid.*, 1377b 29-32). E, ao ponderar sobre a importância do caráter do orador e do apelo às emoções dos ouvintes, o Estagirita introduz no seu método

retórico, ao lado de uma retórica demonstrativa, ainda outra, que pode ser cognominada de retórica afetiva, porquanto, no discurso retórico não basta observar abstratas regras lógicas e racionais para obter a persuasão, mas é preciso envolver também os sentimentos, os afetos, a emotividade.

No que concerne ao caráter moral do orador, a persuasão se efetiva quando o discurso é proferido por um orador que goze de prestígio (*Ibid.*, 1356a 6-8), pois, se orador parecer confiável, o público irá formar o juízo de que as proposições apresentadas são igualmente confiáveis. Noutros termos, o público se sentirá inclinado a transferir para o conteúdo do discurso a credibilidade que confere ao caráter do orador, e isto ocorre muito frequentemente nos casos em que não há um conhecimento certo e definitivo sobre determinado assunto, mas margem para dúvidas. Não obstante, o ἦθος do orador por si só não é suficiente para efetivar a persuasão, pois é necessário que a confiança no discurso seja fundamentalmente o resultado da argumentação entimemática, e não de uma opinião *a priori* acerca do caráter do orador (*Ibid.*, 1356a 8-13). Além do mais, Aristóteles afirma existir três causas que tornam os oradores persuasivos sem a necessidade de demonstrações entimemáticas (*Ibid.*, 1378a 9-22). Assim, para que o orador obtenha a credibilidade diante do seu público, deve aparentar possuir a *prudência* (φρόνησις), a *virtude* (ἀρετή) e a *benevolência* (εὐνοία).

Para Aristóteles, a consideração do πάθος é relevante para a investigação das condições de persuasão porque as emoções podem mover as pessoas em direção de um determinado juízo ou mesmo alterar o seu rigor. Isto ocorre porque os fatos não se apresentam sob a mesma perspectiva a quem ama e a quem odeia, nem são iguais para o homem que está irado, ou para o calmo. Quem ama acha que o juízo que deve emitir sobre quem é julgado é de não culpabilidade ou de pouca culpabilidade, e quem odeia amiúde pensa o contrário (*Ibid.*, 1377b 40-1378a 4). Pode-se assegurar, então, que a influência das emoções sobre os ouvintes de um discurso pode determinar, de um lado, a natureza de um juízo e, de outro, o grau de sua severidade.

A maneira pela qual o orador torna-se apto a suscitar certas emoções nos seus ouvintes depende basicamente do conhecimento circunstanciado de cada emoção em particular – vale dizer, o conhecimento da definição que expressa sua natureza – e dos padrões de estímulos que acompanham cada situação afetiva – o que requer a explanação desses padrões. É a partir dessas noções que o orador pode elaborar seus argumentos com o intuito de persuadir seu auditório, de acordo com sua conveniência (*Ibid.*, 1378a 34-

43). Desse modo, para conquistar este relevante efeito no pensamento e na postura assumida pelos ouvintes, Aristóteles descreve (nos capítulos 2 a 11 de *Retórica II*) treze emoções na seguinte ordem: ira (ὀργή), calma (πραότης), amizade (φίλος), inimizade (μῖσος), temor (φόβος), confiança (θαρσαλέος), vergonha (αἰσχύνη), desvergonha (ἀναισχυντία), amabilidade (χάρις), piedade (ἔλεος), indignação (νέμεσις), inveja (φθόνος) e emulação (ζήλος).

Dos capítulos 12 a 17 do mesmo livro Aristóteles empreende uma análise do *caráter dos ouvintes* (ἦθος) dividindo-os em grupos segundo a idade e a condição social: o caráter do jovem (νέος); o caráter do idoso (πρέσβυς); o caráter dos que estão no auge da vida (ἀκμάζοντες); o caráter do nobre (εὐγενής); o caráter do rico (πλοῦτος); e o caráter dos poderosos (δυνάμεις). Esta parte do seu tratado supõe um esforço de Aristóteles por levar a cabo o desejo manifestado por Platão<sup>8</sup> de chegar a uma classificação do caráter dos ouvintes, com o intuito de construir os argumentos mais adequados a cada um deles<sup>9</sup>. No entanto, as observações de Aristóteles, que subsequentemente serão resumidas, não possuem um cunho eminentemente científico, visto que limitam-se a subscrever o que propala o senso comum ou a sabedoria convencional.

Para Aristóteles, os jovens são propensos aos desejos passionais e inclinados a fazer o que desejam. São impulsivos, irritadiços e deixam-se arrastar pela ira. São confiantes e otimistas, porque ainda não foram muitas vezes enganados, nem sofreram muitas decepções na vida. São magnânimos, porque ainda não foram feridos pela vida e são inexperientes acerca das necessidades materiais. Eles em tudo pecam por excesso e violência. Acham que sabem de tudo e são obstinados. Preferem o belo em detrimento do que é útil. Mais do que todas as idades amam os amigos e companheiros, porque gostam de conviver com os outros. Também gostam de rir e fazer gracejos. No que tange aos idosos, ele destaca que em tudo avançam com cautela e em tudo dizem menos do que convém. Preferem o útil em detrimento do que é belo. Também têm mau caráter, pois ter mau caráter consiste em supor sempre o pior em tudo. São de espírito mesquinho por

---

<sup>8</sup> Escreve Platão a respeito da classificação do caráter dos ouvintes (*Fed.*, 271d): “Visto que é função do discurso conduzir as almas, quem deseja vir a ser orador necessita conhecer quantas formas tem a alma. Ora há tantas e tais que tornam uns homens de determinada natureza e outros de natureza diferente. Então, uma vez definidas essas, o número de espécies de discursos é o mesmo, e cada um com características específicas. Por isso uns homens, sob a acção de determinados discursos e por determinado motivo, tornam-se obedientes a certas convicções; outros, porém, com natureza diferente, não de deixam persuadir pelas mesmas razões.”

<sup>9</sup> Segundo Armando Plebe, a faculdade de encontrar os diversos modos de expressão convenientes a cada tipo de ouvinte, a qual recebe a designação de *polytropía* (πολυτροπία), teria sua origem na vertente retórica do primeiro pitagorismo (PLEBE, 1978: 3-4).



terem sido maltratados pela vida, razão pela qual não aspiram a nada de grande, nem de extraordinário, mas somente ao que é indispensável à vida. Ademais, são mais egoístas do que o necessário; são pessimistas, em razão da sua experiência, mas também devido à sua covardia; são faladores, pois vivem a falar de coisas passadas; estão sempre se queixando; e não gostam de brincadeiras, nem de rir. E sobre os que estão no auge (ακμή) da vida (dos 30 aos 35 anos) ele sustenta que mantêm a justa medida em todas as situações. Nem confiantes em tudo, nem totalmente desconfiados. Não vivem para o belo nem para o útil, mas para as duas coisas. Enfim, tudo o que de útil está repartido entre a juventude e a velhice encontra-se reunido no auge da vida.

Tendo em conta a análise das classes sociais, o Estagirita sublinha que o caráter próprio da nobreza é tornar mais ambicioso aquele que a possui. Os nobres, que possuem uma dignidade transmitida pelos antepassados, têm uma tendência para o desprezo, mesmo em relação aqueles que são semelhantes aos seus antepassados. Ele entende por nobre aquele cujas virtudes são inerentes a uma estirpe, e não perde suas qualidades naturais. Todavia, existem indivíduos de boa linhagem que se degeneram e adquirem um caráter vil, a exemplo dos descendentes de Péricles e Sócrates. Os ricos, por sua vez, são descritos como soberbos e orgulhosos, porque estão afetados pelas riquezas. São efeminados e petulantes. Efeminados, porque vivem do luxo e fazem ostentação da sua felicidade. Petulantes, porque estão acostumados a que toda gente se ocupe dos seus desejos e os admire. E, quando eles cometem injustiça, não o fazem por maldade, mas por insolência ou intemperança. Enfim, os poderosos, que na visão de Aristóteles são por temperamento mais ambiciosos e mais viris que os ricos, pois ambicionam realizar atos que podem cumprir devido ao poder de que dispõem. Eles são mais diligentes, porque têm responsabilidades, obrigando-se a velar por tudo que se relaciona ao seu poder. São mais dignos do que graves, porque a sua dignidade lhes confere mais respeito. E, se porventura cometem injustiças, essas injustiças não alvejam as pessoas pequenas, mas sim para as grandes.

Também são analisados no presente livro os *lugares-comuns* (κοινοί τόποι). Aristóteles não oferece uma definição explícita dos κοινοί τόποι, mas pode-se assegurar que são fontes de argumentação que podem ser facilmente localizados, uma vez que foram devidamente memorizados pelo orador, tendo em vista sua utilização em diversas situações. Os lugares-comuns podem ser aplicados em questões de direito, de física, de política e demais disciplinas que diferem em espécie (*Ret.*, 1358a 15-18). Dentre os 28



tipos de lugares-comuns expostos no capítulo 23, os quais também são abordados nos *Tópicos*, convém a exposição de alguns deles. Vejamos primeiramente o lugar do *mais* e o do *menos*. Na hipótese de que um atributo não se aplica ao que é mais aplicável também não se aplica ao que é menos aplicável, de modo que, se nem os deuses sabem de tudo, menos ainda os homens. Ou ainda o argumento de que uma pessoa que agride os vizinhos também agride o pai, visto que se assenta no raciocínio de que se há o menos também há o mais, pois amiúde se agride menos os pais do que os vizinhos. Uma variação deste lugar consiste no argumento de que se os demais artistas não são desprezíveis, certamente os filósofos também não são (*Ibid.*, 1397b 16-23; 36-37). Outro lugar consiste em *apropriar-se das palavras pronunciadas contra o orador e voltá-las contra o adversário*. Este argumento tem por objetivo desacreditar o adversário atribuindo-lhe tudo aquilo que foi recriminado no orador (*Ibid.*, 1398a 7-24). Existe também o lugar-comum referente à *indução*, por exemplo, não se pode confiar os próprios cavalos àqueles que cuidam mal dos cavalos dos outros, e não se pode confiar os próprios navios aos que fizeram afundar os navios alheios. Disso conclui-se que a quem zela mal pela segurança alheia não é proveitoso confiar-lhe a própria (*Ibid.*, 1398b 7-13).

No livro III da *Retórica* o Estagirita expõe outro motivo pelo qual é necessário levar em consideração o πάθος na prática retórica, qual seja, a atenção que deve ser necessariamente conferida à *expressão enunciativa*<sup>10</sup> (λέξις)<sup>11</sup>. A λέξις diz respeito à maneira pela qual o conteúdo do discurso deve ser apresentado ao auditório, uma vez que não basta ter domínio o teórico do assunto, mas também é necessário expô-lo de forma conveniente (*Ibid.*, 1403b 17-20). Além disso, três aspectos gerais precisam ser observados a fim de que a expressão enunciativa possa ser empregada de maneira eficiente, a saber, o volume (μέγεθος), a harmonia (ἁρμονία) e o ritmo (ῥυθμός). Por isso, aqueles que entre os competidores de recitação de poesias empregavam estes três aspectos, tendiam a conquistar quase todos os prêmios, e assim como os atores possuíam mais influência nas competições poéticas do que os próprios autores, o mesmo ocorreria

---

<sup>10</sup> Para E. M. Cope, o uso da expressão enunciativa se justificaria, em certa medida, pelo julgamento depravado e pelo gosto de um público comum, que demandaria algum tipo de “lisonja” (COPE, 1867: 5): “*But besides this scientific use of them, there is another reason for not excluding appeals to the feelings from the practice of rhetoric; they are justified to a cert extent, like the attention which must necessarily be paid to composition and language, harmony and rhythm of the speech (III.1.5): the depraved judgment and taste of an ordinary audience requires this kind of ‘flattery’, as Plato calls it, and the speaker is therefore obliged to give away; to relax the rigorous observance of the rules of his art, and humor their perverted inclinations*”.

<sup>11</sup> Alguns autores optam por traduzir a palavra grega “λέξις” por “estilo” ou “elocução”.

nos debates retóricos (*Ibid.*, 1403b 38-44).

Com efeito, a expressão enunciativa quando é empregada corretamente, abrangendo os três aspectos já considerados, estará inserida no plano da representação teatral, cuja inserção ocorre em virtude da *pronúncia* (ὑπόκρισις). Esta refere-se propriamente ao ato de pronunciar um discurso em público, incluindo um cabedal de técnicas que vão desde a projeção da voz ao próprio movimento corporal do orador. A pronúncia, que identifica-se com a arte do ator, é um elemento indispensável na prática retórica, porque uma boa pronúncia pode suscitar o mesmo efeito nos ouvintes de um discurso que a representação teatral causaria numa plateia (*Ibid.*, 1404a 17-18). Nos concursos de poesias, a maioria dos prêmios era conquistada por aqueles que empregavam eficazmente a pronúncia, razão pela qual, alguns poetas, embora proferindo coisas fúteis adquiriram renome em decorrência da vivacidade com que expressavam o seu conteúdo (*Ibid.*, 1404a 25-36):

Na verdade, há discursos escritos que obtêm muito mais efeito pelo enunciado do que pelas ideias. Os poetas foram os primeiros, como seria natural, a dar um impulso a este aspecto. Efetivamente, palavras são imitações, e a voz é, de todos os nossos órgãos, o mais apropriado à imitação. Por isso, as artes então estabelecidas foram a rapsódia e a representação teatral, além de outras mais. E, uma vez que os poetas, embora dizendo coisas fúteis, pareciam obter renome graças à sua expressão, por esta mesma razão foi um tipo de expressão poética o primeiro a surgir, como a de Górgias.

Na visão de Aristóteles, assim como alguns poetas conquistaram a fama através de sua performance teatral, os bons oradores também deveriam buscar a adesão de seus ouvintes através da boa pronúncia, posto que os discursos tornam-se persuasivos não somente pelas ideias que veiculam mas pela forma como são pronunciados. Todavia, todos os esforços do Estagirita no estudo da expressão enunciativa vão no sentido de mostrar sua relevância para o ultrapassamento das dificuldades que obstam o bom esclarecimento do ouvinte, que amiúde é de baixo nível intelectual (*Ibid.*, 1404a 9), a fim de que o exercício de julgamento possa ocorrer em condições favoráveis à vitória da verdade e da justiça.

Por fim, Aristóteles dedica os últimos sete capítulos da *Retórica* ao estudo das *partes do discurso* (τάξις). O objetivo de dividir o discurso em partes é possibilitar a demonstração entimemática, já que de outra forma seria difícil recordar, num momento,

tudo o que se disse a respeito de um tema, ao passo que em partes é mais fácil. A disposição do discurso em partes também possui uma função econômica, pois facilita a tarefa do orador de nada omitir sem fazer qualquer repetição. Aliás, pela divisão do discurso, o orador faz o auditório encaminhar-se pelas vias e pelas etapas que escolheu, conduzindo-o para o objetivo proposto. Para tanto, Aristóteles segue a divisão clássica do discurso, já presente na concepção retórica de Isócrates, a saber, o *proêmio* (προοίμιον)<sup>12</sup>, a *exposição* (πρόθεσις), as *provas* (πίστεις) e o *epílogo* (ἐπίλογος).

O προοίμιον equivale ao começo do discurso e serve como preparação do caminho que se segue depois. Sua função é essencialmente fática: tornar o auditório dócil, benevolente e atencioso, pois, tanto mais interesse existirá pelo discurso quanto mais ele for relevante, causar surpresas, despertar admiração e soar agradável. Desse modo, no proêmio, o papel do ἦθος assume toda sua importância, pois o escopo principal desta etapa é seduzir os ouvintes e conquistar imediatamente sua simpatia. Enfim, a função do proêmio consiste em apresentar o orador como uma pessoa respeitável (*Ibid.*, 1415a 48-51).

Para Aristóteles, ficariam sem efeito tanto o discurso que expõe algo sem fazer uma demonstração, quanto o discurso que demonstra algo sem ter previamente exposto o assunto. Por isso, é imprescindível a πρόθεσις, ou seja, a exposição ou comunicação do assunto a ser desenvolvido na parte subsequente do discurso, a qual se refere às πίστεις. É necessário para Aristóteles que as πίστεις sejam demonstrativas (*Ibid.*, 1417b 29), razão pela qual precisam estar pautadas no emprego do entimema e do exemplo. O entimema, conforme já examinado, é uma espécie de silogismo que se fundamenta sobre probabilidades e sinais, ao passo que o exemplo consiste na demonstração de alguma tese particular com base na consideração de muitos casos semelhantes. Nas πίστεις são os fatos que entram em causa, os quais são concebidos unicamente sob o ponto de vista das provas lógicas (λόγος). No entanto, a ênfase que deve ser dada ao λόγος não exclui nesta etapa do discurso o emprego do πάθος, ou seja, o apelo emocional, conquanto não se demore muito neste tipo de prova. Assim, ainda que o ἦθος e o πάθος tenham, respectivamente, seu assento próprio no proêmio e no epílogo, onde são mais comuns, possuem também lugar nas demais partes do discurso.

A última parte do discurso consiste no ἐπίλογος que basicamente deve encerrar

---

<sup>12</sup> Alguns autores preferem empregar o termo “exórdio” em vez de “proêmio” para referir-se ao início do discurso.

quatro características (*Ibid.*, 1419b 14-1420a 10): 1) tornar o ouvinte favorável à causa do orador e desfavorável para à causa do adversário, o que o orador busca, por um lado, apresentando-se como homem de bem diante dos ouvintes e, por outro, apresentando o adversário como perverso; 2) amplificar ou minimizar; 3) trazer à memória o que foi exposto pelo discurso, isto é, retomar o que foi dito, resumir; e finalmente, 4) provocar determinadas emoções, como a piedade, a ira, o ódio, a inveja, a emulação, entre outras. Embora o apelo às emoções seja predominante no epílogo, este não exclui a argumentação entimemática, pelo contrário, é a união das provas lógicas com as provas psicológicas que caracteriza a etapa final do discurso, pois é o momento por excelência em que a afetividade se une com a argumentação (REBOUL, 2004: 60).

Até aqui foi possível constatar duas redações distintas, pertencentes a dois períodos diferentes do pensamento retórico de Aristóteles. Uma primeira, que pode ser designada por “retórica antiga”, intimamente ligada ao pensamento de Platão, a qual é expressa através do diálogo exotérico *Grilos* e demais textos que não foram conservados, dos quais só restaram poucas doxografias. A segunda, por contraste com a anterior, poderia ser denominada “retórica recente”. Esta, que é expressa nos três livros da *Retórica*, se afasta substancialmente do pensamento de Platão e aproxima-se em muitos aspectos da sofística. Isto posto, convém adiante compreendermos as possíveis razões desse afastamento e o que distingue a retórica de Platão da retórica de Aristóteles. Outrossim, será necessário analisar em que medida a sofística influenciou o pensamento retórico de Aristóteles, uma vez que o filósofo menciona uma série de sofistas como os descobridores dos primeiros princípios da arte retórica, os quais teriam contribuído para o seu progresso, enquanto que o próprio Aristóteles se posiciona como um simples herdeiro dessa longa sucessão de homens. Considerando-se, pois, que houve no pensamento retórico de Aristóteles duas fases distintas, uma fase juvenil, intimamente ligada à filosofia de Platão, e uma fase que representaria a maturidade do seu pensamento, a qual teria recebido forte atuação do movimento sofista, pode-se sustentar com plausibilidade que a arte retórica de Aristóteles situa-se equidistante tanto em relação à posição de Platão quanto à posição dos sofistas.

Esta perspectiva é endossada por Barbara Cassin, a qual aventa que a retórica recente de Aristóteles, apareceria como uma espécie de conciliação entre a concepção retórica de Platão e a dos sofistas. No entanto, com o intuito de preservar a retórica da sofística, que é sempre alvo de suas objeções, e para que a política seja devidamente resguardada do relativismo, o Estagirita teria atribuído à arte retórica uma função ético-

política, que consistiria no triunfo natural do verdadeiro e do justo. Para Cassin, Aristóteles define a linguagem de forma a que a sofística seja definitivamente privada de palavra, de filosofia e até de humanidade. Ao mesmo tempo, o sistema e as doutrinas aristotélicas apareceriam como o resultado de uma difícil negociação entre Platão e a sofística que permite, por exemplo, a exclusão bem-sucedida da sofística para a literatura, mas que o obriga a compartilhar teses com ela, principalmente sobre o valor atribuído ao consenso dos cidadãos (CASSIN, 1999: 14). Assim, o pensamento retórico de Aristóteles aproximar-se-ia da sofística, e deliberadamente seria *antiplatônico* por duas razões principais: pela escolha do λόγος como traço dominante da condição política do homem; e pela maneira de articular a pluralidade das diferenças, dos pontos de vista e de fala na unidade plural da cidade. No entanto, o pensamento de Aristóteles é *antisofista* em sua interpretação do λόγος, e no que se pode designar de autosubordinação do retórico ao político, do linguageiro e do discursivo ao lógico e ao racional (*Ibid.*, 1999: 48). Além disso, Cassin sustenta que para Aristóteles o sofista, que falaria simplesmente pelo prazer de falar, seria e não seria um homem, pois se ele persevera deveria ser comparado com uma planta, já que seria necessário ao Estagirita não só decidir de uma vez por todas que falar é significar, mas ainda fazer no λόγος um enxerto ético – a introdução na arte retórica de um suplemento de boa intenção, a fim de que a retórica escape à sofística e para que a política seja preservada do relativismo (*Ibid.*, 1999:16).

Pode-se concluir que a envergadura ético-política da retórica de Aristóteles, que consiste na defesa da verdade e da justiça na cidade, e na admissão das crenças geralmente aceitas pelos cidadãos, se afigura no núcleo da conciliação entre a concepção retórica de Platão e a dos sofistas. Este núcleo obviamente terá de ser analisado em toda a sua complexidade, que implica na investigação meticulosa das noções que o compõe, tanto a partir dos textos de Platão como daqueles que são atribuídos aos principais sofistas, a fim de demonstrar sua articulação no tecido da teoria retórica de Aristóteles. Para tanto, o discurso que Sócrates profere em sua própria defesa diante do tribunal de Atenas em 399 a. C., e ao qual Platão dedica a obra *Defesa de Sócrates*, nos pode fornecer, em certa medida, as primeiras indicações para oportunamente compreendermos tanto a posição de Platão quanto a posição de Aristóteles acerca da arte retórica. Ele também é elucidativo no que concerne às razões pelas quais Aristóteles teria se afastado da concepção retórica defendida por Platão, bem como na explicitação do efeito que o movimento sofista teria exercido sobre o pensamento retórico de Aristóteles.

## 2 A concepção de retórica no diálogo platônico *Defesa de Sócrates*

### 2.1 O problema da fidedignidade do discurso judicial de Sócrates

O processo judicial contra Sócrates ocorreu na cidade de Atenas no ano de 399 a.C., com a peculiaridade de que, diferentemente de uma acusação privada, feita pela parte lesada ou por seu representante, Sócrates foi constrangido a responder a uma acusação pública que era prerrogativa de qualquer cidadão honesto. Todavia, com base no conjunto das acusações contra Sócrates, conforme são relatadas por Platão e Xenofonte, pode-se identificar três momentos sucessivos de acusações, que se escalonaram por trinta anos. Os ataques presentes na comédia *As Nuvens* de Aristófanes (*Nuv.*, 423), contados por Platão expressamente entre os “primeiros acusadores” de Sócrates (*Def. Sóc.*, 18b). Na comédia em apreço Aristófanes oferece uma caricatura de Sócrates, a qual o associa a alguns aspectos importantes da vida intelectual de sua época (à sofística e à filosofia da natureza), e é altamente provável que tenha contribuído significativamente para o clima de desconfiança e hostilidade que finalmente levou à sua condenação e morte. O ato oficial de acusação deposto por Meleto, Ânito e Lícon, que adiante será examinado. E as acusações de caráter político expressas pelo orador e sofista Polícrates depois de 394 a.C. Este teria escrito um relato hostil contra Sócrates num panfleto hoje perdido chamado *Κατηγορία Σωκράτους* ou *Acusação de Sócrates* (TAYLOR, 2010: 35). Isto posto, aos setenta anos de idade Sócrates foi levado a julgamento por supostamente corromper a juventude e não acreditar nos deuses da cidade de Atenas<sup>13</sup> (*Def. Sóc.*, 24b-c):

Nada mais preciso dizer para defender-me, diante de vós, das mentiras de meus primeiros acusadores. Tentarei em seguida, defender-me de Meleto, esse honrado e prestante cidadão, como se proclama, e dos acusadores recentes. Novamente, já que se trata de outros acusadores, tomemos também o texto de sua acusação. Reza ele mais

---

<sup>13</sup> Em sua obra *Ditos e Feitos Memoráveis de Sócrates* (conhecida também como “*Memorabilia*”), Xenofonte defende Sócrates da acusação de não venerar os deuses cultuados por Atenas nos seguintes termos (*Mem.*, I. I. 1-3): “*A que testemunha, afinal, recorreram para provar que ele não honrava os deuses do Estado; se fazia sacrifícios freqüentes às abertas, ora em sua casa, ora nos altares públicos; se prazentemente recorria à arte divinatória? Corria a voz, ateadada pelo próprio Sócrates, de que o inspirava um demônio: eis, sem dúvida, por que o criminararam de introduzir extravagâncias demoníacas. No entanto, não introduzia ele mais novidades do que todos aqueles que crêem na adivinhação e interrogam o vôo das aves, as vozes, os signos e as entranhas das vítimas: não supõem nas aves nem naqueles com que se encontram o conhecimento do que buscam, mas acreditam que por seu intermédio lho revelam os deuses; Sócrates também pensava o mesmo.*”

ou menos assim: “Sócrates é réu de corromper a juventude e de não crer nos deuses em que o povo crê e sim em outras divindades novas.”

O principal acusador de Sócrates foi Meleto, seguido por Ânito e Lícon. Segundo a afirmação de Sócrates, Meleto tomou as dores dos poetas; Ânito, as dores dos artesãos e dos políticos; e Lícon, a dos oradores (*Def. Sóc.*, 24a). Nominalmente, o principal acusador foi Meleto, de quem pouco se sabe; o acusador secundário era o igualmente ignoto Lícon. Ânito, por sua vez, era um prestigiado cidadão de Atenas, que, entre 403 e 397 a.C. foi estrategista, uma função de elevada responsabilidade na cidade (MARTENS, 2013: 116).

C. C. W. Taylor sustenta que o primeiro item da peça acusatória contra Sócrates fundamenta-se na suposta influência política do filósofo sobre aqueles de seus discípulos que haviam se tornado famosos por condutas antiatenienses ou antidemocráticas. Em virtude da má fama de Alcibíades, Crítias, Cármides e outros discípulos conhecidos de Sócrates, como Fedro e Erixímaco (ambos implicados, juntamente com outros do círculo socrático em um célebre escândalo religioso em 415 a.C.), seria muito plausível que a acusação de Meleto, Ânito e Lícon mencionasse os crimes deles para difamar Sócrates, imputando-lhe a corrupção da juventude. No ano de 403 a.C. foi aprovada uma lei proibindo que pessoas fossem acusadas de crimes cometidos anteriormente, mas isto não impedia a menção de eventos passados a fim de exemplificar o caráter do réu. Dessarte, é praticamente certo que a acusação de corromper a juventude possuía no caso de Sócrates uma dimensão política. No entanto, isso não permitiria concluir que as acusações especificamente religiosas não fossem também plausíveis ou que a suposta corrupção da juventude não tivesse em si mesma um aspecto religioso (TAYLOR, 2010: 23-24).

Por volta de 432 a.C. foi sancionada na Assembleia popular (ἐκκλησία), sob a proposta do adivinho profissional Diópeites a lei que condena a impiedade (ἀσέβεια), de acordo com a qual constitui crime grave divulgar doutrinas puramente físicas sobre a natureza dos astros “divinos” e negar a existência dos deuses. À vista disso, duvidar do sobrenatural e ensinar a astronomia eram crimes passíveis de perseguição penal. O filósofo Anaxágoras e o sofista Protágoras foram conhecidas vítimas dessa lei. Nos tempos inquietos após a Guerra do Peloponeso, a filosofia da natureza de Anaxágoras e a retórica dos sofistas pareceram a muitos atenienses corromper as convicções fundamentais que sustentavam a comunidade política, e uma vez que os processos de ἀσέβεια eram levados muito a sério, tanto Anaxágoras quanto Protágoras só puderam ser



salvos mediante a fuga. De fato, a atividade filosófica de Sócrates oferecia motivos para a associação do seu pensamento com o movimento sofista de sua época. Ele também havia se aproximado do partido oligarca pró-espartanos. Seus acusadores, por conseguinte, possivelmente ligaram ambas as coisas entre si e consideraram a atividade “ímpia” de Sócrates como responsável pela decadência de Atenas e pela vitória da oligarquia pró-espartanos. Apesar disso, ele permaneceu fiel às suas convicções filosóficas, e não se deixou desviar em virtude de um erro judicial (MARTENS, 2013: 119-122).

Com efeito, as acusações relativas a crimes religiosos ou capitais eram da competência do “arconte basileu”, um alto magistrado que, na condição de βασιλεύς, assumiu na Atenas democrática as funções da antiga realeza. A audiência principal acontecia diante de um tribunal de justiça (δικαστήριον) composto de 501 jurados, os quais eram definidos por sorteio com base numa lista de 6 mil voluntários, todos cidadãos atenienses escolhidos pela Assembleia popular (*Ibid.*, 2013: 117). Na primeira votação dos jurados Sócrates foi considerado culpado pela estreita maioria, faltando-lhe somente 30 votos para ser absolvido (*Def. Sóc.*, 36a); na votação decisiva sobre a pena de morte proposta pelos acusadores, Sócrates mais uma vez é condenado pela maioria dos jurados, provocados provavelmente por sua contraproposta que estipulava uma pena de apenas de 30 minas de prata (*Ibid.*, 38b). Aliás, a execução de Sócrates só ocorreu um bom tempo depois de sua condenação, pois era preciso esperar pelo retorno do navio, enviado todo ano à ilha de Delos, para agradecer a Apolo sua ajuda a Teseu na salvação dos reféns atenienses para fora do labirinto do Minotauro. E, durante a missão festiva, não era lícito que a cidade de Atenas fosse conspurcada por qualquer execução.

Antes de passar à análise do discurso judicial de Sócrates, convém lembrar as dúvidas levantadas por muitos estudiosos dos diálogos platônicos quanto à fidedignidade da defesa de Sócrates tal como apresentada por Platão no opúsculo homônimo. Como é sabido, paira sobre esse diálogo a suspeita de que, antes que restringir-se a reproduzir o discurso proferido pelo Sócrates histórico, ele encerraria também, e talvez fundamentalmente, formulações e argumentos de autoria do próprio Platão. De acordo com o exame de Ekkehard Martens, surgiram três posicionamentos distintos que procuraram oferecer uma resposta satisfatória para o problema em consideração. Num extremo haveria a hipótese de que todos os diálogos platônicos são o produto da invenção de Platão, de tal modo que o Sócrates histórico seria insignificante. No outro extremo,



haveria a hipótese de que o Sócrates de Platão seria sem qualquer restrição o Sócrates histórico. Finalmente, entre os dois extremos, haveria a hipótese que sustenta tanto a existência de diálogos socráticos quanto a existência de diálogos platônicos. Desse modo, conforme esta última hipótese, os diálogos de Platão estariam divididos em dois grupos distintos: os diálogos da fase inicial, e os diálogos da fase intermediária e tardia (MARTENS, 2013: 27-28).

R. M. Hare subscreve esta última hipótese e assegura que o primeiro grupo reuniria os diálogos propriamente socráticos. Estes teriam sido escritos nos anos que se seguiram à morte de Sócrates e apresentariam amiúde um caráter aporético, ou seja, sua conclusão seria um enigma (ἀπορία). São eles: *Defesa de Sócrates*, *Críton*, *Eutífron*, *A República* (Livro I), *Laques*, *Lísis*, *Cármides*, *Teages*, *Hípias Menor*, *Hípias Maior*, *Íon*, e *Alcebiades Maior*. No diálogo *Defesa de Sócrates*, que nos interessa mais de perto, Sócrates apresenta enigmas, em especial sobre virtudes e boas qualidades particulares, e sobre as relações destas entre si e com o conhecimento, e os enigmas nunca são resolvidos<sup>14</sup>. O segundo grupo pertenceria aos diálogos mais longos de Platão, os quais se caracterizariam pela exposição de doutrinas positivas e substantivas sobre a moralidade, a educação, a retórica, a política etc. Seriam eles: *Protágoras*, *Mênon*, *Górgias*, *O Banquete*, *Fédon*, os restantes livros de *A República*, *Crátilo*, *Leis*, *Parmênides*, *O Sofista*, *O Político*, *Teeteto*, *Filebo*, *Fedro* e *Timeu* (HARE, 2000: 35-36).

E, com o intuito de solucionar a tensão que opõe o Sócrates questionador e ignorante dos diálogos da fase inicial, ao Sócrates sábio e metafísico dos diálogos da fase madura de Platão, Gregory Vlastos reforça a distinção entre um Sócrates anterior, que seria histórico, e um Sócrates posterior, que seria o produto da imaginação de Platão. Para Vlastos, o filósofo Sócrates da primeira fase seria moral e ironista, enquanto que o filósofo Sócrates da fase posterior, seria dogmático e proponente de doutrinas metafísicas, a exemplo da doutrina dos dois mundos. Em sua obra *Socrates: Ironist and Moral Philosopher* ele procura analisar os diálogos de Platão a partir da visão crítica de Aristóteles, o qual atribui ao filósofo Sócrates uma posição toda própria, autônoma. Sendo assim, o Sócrates ironista e moralista dos diálogos platônicos da fase inicial seria positivamente histórico, enquanto que nos diálogos da fase intermediária e tardia, ele seria

---

<sup>14</sup> Um dos enigmas expostos por Sócrates diz respeito ao destino da alma humana depois da morte. Ele afirma que morrer é uma de duas coisas: ou a morte é igual a nada, e não sente nenhuma sensação de coisa alguma, como um sono em que o adormecido nada vê nem sonha; ou trata-se de uma mudança, uma emigração da alma para o Hades. Em face deste enigma Sócrates declara que independente do destino de sua alma depois da morte, é certo que para o homem bom não há nenhum mal (*Def. Sóc.*, 40c-41a; 41c).

apenas o porta-voz das doutrinas metafísicas de Platão (VLASTOS, 1991: 47-49). E, haja vista a hipótese segundo a qual é possível atribuir ao Sócrates dos diálogos da fase inicial de Platão certas posições autônomas, levemos a cabo a análise do diálogo *Defesa de Sócrates* a fim de compreendermos as concepções de Sócrates especificamente sobre a arte retórica.

Em sua introdução ao diálogo *Defesa de Sócrates* W. R. M. Lamb<sup>15</sup> aventa a elevada probabilidade de que o conteúdo essencial do discurso de Sócrates tenha sido pronunciado por este, embora não fosse originalmente tão sofisticado quanto o registro elaborado por Platão. Para corroborar o seu ponto de vista, Lamb propõe os seguintes argumentos, os quais serão suficientes como preparação para o assunto que fundamentalmente nos interessa: 1) o procedimento socrático na *Defesa de Sócrates* corresponde à maneira usual de Sócrates se expressar, conforme se depreende dos diversos relatos de Platão e de Xenofonte; 2) não existe nada de inconsistente no discurso de Sócrates com o que se conhece do seu pensamento, sobretudo em relação à doutrina de Platão; 3) finalmente, o registro da defesa de Sócrates refletiria o propósito de apresentá-lo sob uma luz verdadeira e favorável para a posteridade, e isto dificilmente poderia ser obtido através da publicação de uma ficção, aliás, muitos atenienses lembravam-se do que ocorrera com Sócrates no tempo da publicação do diálogo, o qual possivelmente não estava muito distante do julgamento do filósofo.

Em consonância com os argumentos acima, Ekkehard Martens sustenta que Platão teria escrito o diálogo *Defesa de Sócrates* para que seu mestre não caísse no esquecimento. A defesa filosófica de Sócrates não exclui que ele também quisesse defender objetivamente Sócrates das acusações apresentadas. Dessarte, Platão buscaria oferecer provas de que Sócrates não tinha nada a ver nem com a nova filosofia da natureza nem com a prática docente sofisticada. Além disso, ele queria demonstrar que Sócrates não havia sido partidário dos oligarcas, mas tentara estabelecer sobre uma nova base toda a política cotidiana, inclusive a democracia. Desse modo, a crítica de Sócrates à democracia no Livro VIII de *A República* não deveria ser atribuída ao Sócrates histórico, e sim entendida como uma concepção exclusiva de Platão. No entanto, se o Sócrates histórico de fato se defendeu da maneira peculiar apresentada por Platão, isto não poderia ser

---

<sup>15</sup> PLATO. *The Apology*, pp. 64-65.

verificado, mas certamente este teria reproduzido o conteúdo essencial do discurso daquele (MARTENS, 2013: 122-123).

Outrossim, conforme frisa George A. Kennedy, a *Defesa de Sócrates* não corresponde exatamente àquilo que Sócrates pronunciou, e os críticos têm variado grandemente quanto a seu parecer sobre o grau de invenção que se deve atribuir a Platão. Mesmo assim, são consideráveis os indícios para sustentar a hipótese de que o Sócrates histórico não pronunciaria um discurso em sua defesa nos moldes da técnica retórica empregada pelos oradores do seu tempo. Kennedy menciona o registro de Xenofonte em sua *Apologia de Sócrates* segundo o qual em virtude da influência do deus (δαίμόνιον) Sócrates teria se dirigido para o tribunal ateniense sem preocupar-se minimamente com a preparação de sua defesa, afirmação que se harmoniza perfeitamente com a de Platão. Kennedy também enfatiza que Xenofonte percebe que Sócrates poderia ter defendido a si mesmo de tal modo a persuadir efetivamente os juízes, mas por convicções morais não o teria feito. Aliás, um grande número de defesas publicadas a respeito de Sócrates depois de sua morte, bem como as tentativas de Platão no *Menexeno* e no *Fedro*, revelam que Sócrates poderia construir um bom discurso retórico se de fato o desejasse (KENNEDY, 1963: 149-150).

Nickolas Pappas salienta que os tribunais de Atenas não tinham juízes para instruir o processo e nenhum advogado profissional que representasse clientes. Primeiramente, aquele que trazia a acusação falava perante o júri identificando a lei que o réu havia supostamente transgredido e apresentando testemunhas para sustentar o seu caso. O réu, por sua vez, respondia com seu próprio discurso e suas testemunhas. E ambos os lados falava com restrições de tempo. Depois disso, o júri votava seu veredicto e, quando o réu era considerado culpado, votava uma segunda vez para determinar a sentença. Isto posto, tanto no tribunal como na Assembleia, a habilidade de falar persuasivamente poderia significar a diferença entre a vitória e a derrota, ou entre a vida e a morte. Daí a importância de especialistas em retórica. Em Atenas, os filhos das pessoas abastadas e poderosas estudavam a técnica retórica com os sofistas a fim de tornarem-se oradores persuasivos. E o que estes faziam, de um certo modo, não era verdadeiro nem honesto, mas mesmo assim funcionava (PAPPAS, 2017: 26-27).

Diógenes Laércio destaca na atitude de Sócrates em face do seu julgamento o desprezo à técnica retórica com vistas à persuasão da audiência, noção que será capital para a análise subsequente de seu discurso judicial. Conforme Laércio, Lísias teria

redigido uma excelente defesa para o julgamento de Sócrates, nos moldes da técnica retórica praticada pelos oradores mais hábeis. Lísias seguia aqui a prática corrente naquele contexto, em que, desprovidos de advogados, os acusados recorriam, para se defenderem, aos *logógrafos* (λογογράφος), isto é, indivíduos pagos para redigir a defesa que teria de ser pronunciada diante do tribunal. No caso presente, depois de ler toda a defesa elaborada por Lísias, Sócrates teria declinado ponderando que, a despeito da beleza do discurso, este não seria adequado a seu caso. Para Laércio, a composição de Lísias era evidentemente mais judicial do que filosófica e, por essa razão, Sócrates a teria rejeitado. A composição em apreço, que provavelmente obedecia com esmero os princípios usualmente empregados pelos oradores com o intuito de obter a persuasão do auditório, seria incongruente com o modo de vida do filósofo. Escreve Laércio sobre este assunto (*Vid. doutr. fil. il.*, II. 5. 40):

A declaração jurada, que ainda se conserva, tinha o seguinte teor de conformidade com Favorinos em sua obra *Metrôon*: “Esta acusação e declaração é jurada por Mêletos, filho de Mêletos de Pitos, contra Sócrates, filho de Sofroniscos de Alopece: Sócrates é culpado de recusar-se a reconhecer os deuses reconhecidos pelo Estado, e de introduzir divindades novas, e é também culpado de corromper a juventude. Pena pedida: a morte.” Depois de ter lido toda a sua defesa escrita por Lísias, o filósofo declarou: “Um belo discurso, Lísias, mas não é adequado ao meu caso.” Com efeito, a composição de Lísias era evidentemente mais forense que filosófica. Lísias retrucou: “Se se trata de um belo discurso, como pode faltar-lhe adequação ao teu caso?” Sócrates replicou: “Ora, belos mantos e calçados não me seriam também inadequados?”.

Além das fontes até aqui apresentadas, existe outro indício que corrobora a hipótese em consideração: um fragmento de papiro anônimo, preservado na cidade de Colônia, que contém parte de um diálogo entre Sócrates e uma pessoa sem nome, na cela de Sócrates após sua condenação, onde se pergunta ao filósofo a razão pela qual ele teria rejeitado todos os artifícios retóricos no seu discurso de defesa (TAYLOR, 2010: 36).

## 2.2 As características da retórica de Sócrates

Para o estudo da retórica, assim como para muitos outros importantes temas da obra de Platão, o diálogo *Defesa de Sócrates* oferece um ponto de partida fundamental. O discurso de defesa começa com as afirmações de Sócrates sobre os problemas envolvendo

a retórica. As pessoas com o domínio na arte da retórica são descritas por ele como terrivelmente engenhosas na fala, e os acusadores de Sócrates assim o caracterizaram em seu discurso diante o corpo judicial ateniense, composto com cerca de 500 cidadãos. Ele nega a acusação e a descreve como a mais vergonhosa das acusações feita por seus adversários, por isso eles serão refutados por seu próprio discurso judicial. Desse modo, em seu único discurso dirigido à multidão política da cidade de Atenas de que se tem registro, Sócrates começa com uma reflexão a respeito da relação entre a persuasão e a verdade, e chama a atenção de maneira enfática para a sua visão *sui generis* da retórica.

No próêmio de sua defesa (*Def. Sóc.*, 17a-18a), isto é, na introdução de seu discurso judicial, Sócrates caracteriza seus adversários como aqueles que jamais proferiram a verdade, mas somente coisas falsas. E apesar desses indivíduos nunca terem proferido a verdade Sócrates reconhece neles um talento, a saber, a capacidade de falar persuasivamente. Sócrates também declara que seus adversários são tão hábeis na capacidade de persuadir seus ouvintes que estão a ponto de persuadi-lo, uma vez que não é mais capaz de saber quem realmente é, porém, eles não teriam proferido nenhuma verdade (*Ibid.*, 17a).

Com efeito, a mentira persuasiva que Sócrates atribui a seus adversários, que, mesmo nunca tendo dito a verdade, conseguiram convencer seus ouvintes e quase o próprio Sócrates, consistia em fazer crer que este era formidável (*δεινός*) na arte de falar. Ele declara que irá desmentir com fatos que efetivamente não é um formidável orador, salvo se seus acusadores chamam de formidável a quem diz somente a verdade. E, é contra essa falsa imagem elaborada por seus adversários, os quais seriam mestres na arte de persuadir, que Sócrates vai se opor como aquele que diz a verdade, prescindindo de qualquer habilidade persuasiva. Desse modo, ele se posiciona diante dos seus adversários como sendo justamente aquele que diz a verdade, e a diz fora da arte da persuasão que é conhecida e praticada por aqueles que o acusam. Sócrates, então, se apresenta como aquele que está incumbido de expressar unicamente a realidade em total desprezo a toda técnica retórica (*Ibid.*, 17b):

Com efeito, não corarem de me haver eu de desmentir prontamente com os fatos ao mostrar-me um orador nada formidável, eis o que me pareceu o maior dos seus descaramentos, salvo se essa gente chama formidável a quem diz a verdade; se é o que entendem, eu cá admitiria que, em contraste com eles, sou um orador. Seja como for, repito-o, verdade eles não proferiram nenhuma ou quase nenhuma; de mim, porém, vós ides ouvir a verdade inteira. Mas não, por Zeus, Atenienses, não ouvireis discursos como os deles aprimorados em nomes e verbos, em estilo florido;

Prosseguindo em seu discurso, Sócrates declara que possui setenta anos de idade, que jamais foi citado diante de um tribunal, que jamais foi acusado, e que tampouco foi o acusador. Com isso, ao afirmar que nunca compareceu diante de um tribunal insinua que o discurso que proferirá em sua defesa não pertence às formas retóricas comumente praticadas diante das assembleias e dos tribunais. E, com o intuito de explicar mais claramente sua posição, Sócrates se utiliza da metáfora do “estrangeiro” (ξένο) para distinguir o seu discurso daquele de seus adversários (*Ibid.*, 17d):

Acontece que venho ao tribunal pela primeira vez aos setenta anos de idade; sinto-me, assim, completamente estrangeiro, sem dúvida me desculparíeis o sotaque e a linguagem de minha criação.

Sócrates afirma que nunca esteve acostumado com o gênero de eloquência dos mais hábeis oradores, uma vez que nunca esteve num local político e judicial das assembleias e dos tribunais, sendo um ξένο em relação a estes ambientes. Além disso, pode-se assegurar que o discurso de Sócrates representa o de um “estrangeiro” em virtude de certas atitudes que o distinguem dos demais oradores quando se trata de pronunciar um discurso.

Sócrates diz que a sua linguagem é a mesma que utiliza nas praças públicas, nos comércios, ou em qualquer outro local. Desse modo, a linguagem de Sócrates não estaria em descontinuidade (de vocabulário e de forma de construção) com a linguagem que se emprega cotidianamente, e esta característica constitui a primeira diferença entre sua linguagem e a dos demais oradores (*Ibid.*, 17c):

Faço-vos, no entanto, um pedido, Atenienses, uma súplica premente; se ouvirdes, na minha defesa, a mesma linguagem que habitualmente emprego na praça, junto das bancas, onde tantos dentre vós me tendes escutado, e noutros lugares, não a estranheis nem vos amotineis por isso.

Sócrates também declara que a linguagem que utiliza é tal que nada mais é que a série de palavras e sentenças que se apresentam à sua alma, por isso, ele procura falar de acordo com as expressões que surgem espontaneamente. A linguagem de Sócrates não faria, portanto, mais do que traduzir prontamente e sem nenhuma reconstrução, nem artifício retórico, o movimento natural do pensamento. Ela seria uma expressão espontânea do que lhe vai na alma, nos termos que lhe ocorrem (*Ibid.*, 17b-c).

Outra característica que Sócrates sustenta distingui-lo dos demais oradores consiste em se utilizar de uma linguagem que procura exprimir com toda fidedignidade exatamente aquilo que quem a profere acredita ser verdadeiro. Sócrates sustenta existir em suas palavras uma exata correspondência com o que ele supõe ser correto, por isso pode depositar confiança na justiça do que enuncia (*Ibid.*, 17c). Tal atitude pode ser definida simplesmente como *boa-fé*, que é tanto um fato psicológico como uma virtude moral. Como fato psicológico, é a conformidade dos atos e das palavras com a vida interior; e como virtude moral consiste no amor à verdade, em detrimento do *amor-próprio*. Pode-se assegurar, então, que a boa-fé representa uma crença fiel e uma fidelidade no que se acredita. Isto significa que Sócrates jamais pronunciaria um discurso cujo conteúdo fosse contrário às suas crenças pessoais somente para agradar seu auditório, para não o ofender, ou ainda para obter eficácia persuasiva, por isso, depois de ler toda a defesa elaborada por Lísias, ele simplesmente a descartou. Ele se recusa a enganar, a dissimular, a enfeitar ou a utilizar artifícios retóricos. Trata-se, pois, de amar a verdade mais do que a si mesmo, o que implica na coragem de pensar e de dizer tudo aquilo que é tido por verdadeiro.

Tendo em vista o proêmio de Sócrates, momento em que este expõe a maneira como pronunciará sua defesa, é possível sustentar que a retórica socrática possui três características essenciais: a linguagem cotidiana, comum, vulgar; a linguagem da maneira que se apresenta diretamente na alma; e a linguagem em coerência com o que se acredita ser verdadeiro. Sendo assim, utilizar-se da linguagem de todos os dias, sem floreios retóricos; proferir todas as ideias que emergem na alma; e somente afirmar o que se acredita ser verdadeiro, são os componentes indissociáveis da retórica socrática.

Sócrates sustenta que a linguagem tipicamente retórica é arquitetada, elaborada, e escolhida cuidadosamente para atingir uma finalidade muito específica, a saber, a persuasão dos ouvintes. Ademais, a linguagem retórica comum é dependente de certo número de princípios, regras e técnicas. Todavia, a linguagem que é inerente ao tipo de retórica defendida por Sócrates caracteriza-se pela simplicidade, em conformidade com o próprio movimento do pensamento, que sem ornamento é adequada ao que se refere, e é conforme ao que pensa e acredita quem a emprega. Essa linguagem, portanto, ao se dirigir à alma dos ouvintes, não emprega nenhuma técnica de persuasão.

Na sequência do seu discurso judicial Sócrates confessa que a razão pela qual jamais se apresentou anteriormente à Assembleia como orador para aconselhar seus



concidadãos e lhes oferecer suas opiniões foi que recebeu ordens para não o fazer. E quem lhe deu a ordem, ou, mais precisamente, a ordem para que não se envolvesse em assuntos políticos, foi o δαιμόνιον, isto é, sua divindade pessoal (*Ibid.*, 31d):

A razão disso em muitos lugares e ocasiões ouvistes em minhas conversas: uma inspiração que vem de um deus ou de um gênio, da qual Meleto fez caçoada na denúncia. Isso começou na minha infância; é uma voz que se produz e, quando se produz, sempre me desvia do que vou fazer, nunca me incita. Ela é que me barra a atividade política.

Fora precisamente o δαιμόνιον, diz Sócrates, quem o advertiu para não tentar dizer a verdade direta e imediatamente no âmbito da política ateniense. Não obstante, ele não pôde seguir à risca o conselho por ter sido obrigado a exercer em nome de sua tribo, a Antióquida, uma função de prítane, que não é uma função que alguém postule ou requeira, mas que é outorgada por sorteio e por rodízio das funções entre as diferentes tribos. E, depois da abolição temporária da democracia, durante a ditadura dos Trinta, Sócrates também foi incumbido de exercer uma função política. Em ambos os postos, ele insurgiu-se contra o que se pretendia constrangê-lo a fazer. Assim é que, quando prítane, não se importou com a opinião hegemônica no Conselho, que queria que fossem julgados coletivamente os capitães que depois da batalha das Arginusas não haviam recolhido os cadáveres dos soldados mortos. Sócrates não quis aceitar essa medida, que considerou uma ilegalidade, defendendo que os capitães deveriam ser julgados individualmente. E quando, em Salamina, os Trinta lhe ordenaram que prendesse Leão Salamínio, recusou-se, preferiu simplesmente ir para a casa a executar uma ordem que reputava ilegal.

Convém sublinhar que em ambos os casos Sócrates declara-se ciente do risco de ser morto em decorrência de suas convicções. Na condição de prítane, sustenta ele, deve enfrentar o perigo ao lado da lei e da justiça em vez de se colocar ao lado do Conselho por medo da prisão ou da morte (*Ibid.*, 32b-c):

Com efeito, Atenienses, jamais exerci um cargo público; apenas fiz parte do Conselho. Calhou que a prítania coube à minha tribo, a Antióquida, quando do processo dos dez capitães que deixaram de recolher os mortos da batalha naval; vós os queríeis julgar em bloco, o que era ilegal, como todos reconhecestes depois. Naquela ocasião fui o único dos prítanes que me opus a qualquer ação ilegal vossa, votando contra; os oradores estavam prontos a processar-me, a mandar-me prender; vós os incitáveis a isso aos brados. Embora! Achei de meu dever correr perigo ao lado da lei e da justiça, em vez de estar convosco numa decisão injusta, por medo da prisão ou da morte.



E, no que tange à ordem dos tiranos Sócrates declara que mostrou não com palavras, mas por atos, que prefere a justiça e a verdade à sua própria vida (*Ibid.*, 32d):

Nessa ocasião, de novo, por atos, não por palavras, demonstrei que à morte – desculpai a rudeza da expressão – não ligo mais importância que a um figo podre, mas a não cometer nenhuma injustiça ou impiedade, a isso sim dou o máximo valor. A mim, aquele governo, poderoso como era, não conseguiu forçar-me a uma injustiça; ao deixarmos a rotunda, os quatro seguiram para Salamina e trouxeram Leão, mas eu voltei para casa.

Pode-se assegurar, então, que para Sócrates, a retórica não se identifica simplesmente com uma técnica de discurso, ou com uma arte, mas com a própria vida. Em sua defesa, ele propõe comunicar o seu discurso numa linguagem ordinária, que se apresenta diretamente em sua alma, em coerência com o que acredita ser verdadeiro, e se for o caso, em prejuízo da própria vida. A propósito, a tarefa em apreço não foi confiada a Sócrates pelo δαίμόνιον o qual se limita a dar ordens negativas, mas pelo deus de Delfos, em relação à qual ele ligou sua existência, e pela qual recusa todo tipo de pagamento<sup>16</sup> (*Ibid.*, 21a-23b). Desse modo, é por ordem do próprio deus que Sócrates vai exortar (tanto na cidade quanto no tribunal) os seus ouvintes a não se preocuparem com as honras, com as riquezas ou com a glória, mas a se ocuparem de si mesmos (*Ibid.*, 30b). É inegável que Sócrates age como um retórico na medida em que procura influenciar os seus ouvintes, mas em vez de agradar e tentar obter a aprovação deles, ele abertamente procura exortá-los a cuidar de suas almas. Assim, o principal alvo do discurso de Sócrates não consiste em persuadir seus ouvintes, mas sim em encorajá-los a se tornarem pessoas mais virtuosas. Enfim, Sócrates faz do seu processo judicial um processo filosófico, pois entendia a si mesmo como um filósofo incumbido de despertar a cidade de Atenas para o

---

<sup>16</sup> De acordo com o relato de Xenofonte, Sócrates não aceitava dinheiro por seus ensinamentos, porque ao aceitá-lo ele se privaria de sua própria liberdade. De outra forma, ele estaria obrigado a conversar com todos os que podiam pagar pelos honorários, de modo que preferia ficar livre para gozar da companhia de qualquer pessoa que escolhesse. Sócrates também chegou a declarar que cobrar para ensinar seria o equivalente à prostituição, porquanto vender a mente não era algo melhor que vender o corpo. Sendo assim, a sabedoria era algo que devia ser partilhada gratuitamente entre os amigos e as pessoas amadas (*Mem.*, I. II. 6; I. VI. 13): “*Cria, com esta abstenção, melhor resguardar a própria liberdade, chamando de escravizadores de si mesmos os que reclamam salários por suas palestras, visto se imporem a obrigação de conversar com os que lhes pagam [...] Quem chatina com a beleza com que lha queira pagar se chama prostituído. Mas aquele que, conhecendo um homem amante da virtude, procura fazer-se seu amigo, consideram-no sensato. O mesmo sucede em relação à sabedoria: os que com ela traficam com quem lha queira pagar se chamam sofistas ou prostituídos. Aquele, porém, que reconhecendo em outrem um bom caráter lhe ensina tudo o que sabe de bem e se faz seu amigo, reputam-no fiel aos deveres do bom cidadão.*”

conhecimento de si e para o exercício das virtudes, à maneira de um inseto que procura picar um cavalo grande e de raça, mas um pouco lerdo (*Ibid.*, 30e).

Conforme já verificamos, Sócrates nega que seu discurso seja premeditado, isto é, previamente elaborado ou arquitetado para que tenha eficácia retórica. Ele também associa, por um lado, a artificialidade do discurso à persuasão e à mentira e, por outro, associa o seu discurso extemporâneo com a verdade e a justiça. Sendo assim, a persuasão (típica dos oradores) e a verdade são colocadas em contraste, pois Sócrates assegura que falar a verdade não significa que o júri será convencido e que a habilidade da retórica persuasiva com todos os seus ornamentos, pode até mesmo conduzir o júri a acreditar em mentiras injustas. Sócrates conclui a principal parte do seu discurso dizendo que não desfilará com sua família para obter a piedade dos jurados, mas confiará na justiça do que diz para receber sua absolvição. E termina seu pleito afirmando acreditar nos deuses como nenhum dos seus acusadores<sup>17</sup> (*Ibid.*, 34c-35d). Mesmo assim, a comissão encarregada de examinar o mérito da questão vota por sua condenação. Deveras, o próprio Sócrates julgava que seria condenado, razão pela qual a condenação não lhe causou surpresa. O que o surpreendeu foi o fato de que muitos votaram a favor de sua absolvição. Ele até observou que com a mudança de apenas 30 votos estaria absolvido (*Ibid.*, 36a-b). Se este é o caso, então, a divisão do júri em 500 membros foi a seguinte: 280 votos a favor da condenação e 220 a favor da absolvição. Sendo assim, se os 30 jurados que votaram a favor da condenação tivessem se pronunciado pela absolvição, Sócrates teria o equivalente a 250 votos de cada lado, e em Atenas em caso de empate o acusado era automaticamente inocentado (STONE, 2005: 217).

Além da defesa de Sócrates registrada por Platão, existe a de Xenofonte, que também era discípulo de Sócrates. É importante trazer à baila a versão de Xenofonte sobre o discurso judicial de Sócrates porque existem nela alguns elementos que corroboram

---

<sup>17</sup> Marina McCoy enfatiza que a defesa de Sócrates contra a acusação de descrença nos deuses poderia ter sido expressa em termos políticos e religiosos. Se ele houvesse argumentado que é um homem devoto demonstrando sua participação nos festivais cívico-religiosos, poderia ter facilmente persuadido os jurados que não era uma ameaça à cidade. Em vez disso, ele recorreu a uma estratégia inusitada – invocou exclusivamente ao oráculo de Delfos, já que seu principal objetivo não era mostrar que era um devoto de acordo com o padrão ateniense, o que poderia garantir sua absolvição, mas sim remodelar o conceito do que significa ser religioso. Esta estratégia foi arriscada porque ela exigia que os jurados entendessem a devoção de Sócrates em termos de sua prática de filosofia, o que não ocorreu. Na visão de Sócrates, a obediência ao oráculo já seria uma demonstração da verdadeira devoção, mas esta estaria de acordo com um padrão divino e não humano. Tal atitude poderia ser facilmente interpretada como uma manifestação de arrogância e desrespeito em relação aos jurados. Desse modo, o fato de Sócrates ter se elevado como uma pessoa numa missão divina, e como alguém que se considera o mais sábio de Atenas, teria contribuído significativamente para a sua condenação (MCCOY, 2010: 57-60).

algumas concepções até aqui expostas. Xenofonte relata que, ao ver Sócrates discorrer sobre assuntos completamente alheios ao seu processo, Hermógenes questiona a negligência deste em elaborar uma defesa nos moldes da técnica retórica comumente empregada pelos oradores. Em resposta, Sócrates afirma que o melhor meio de preparar uma boa defesa não seria através de estratégias retóricas, ou pela grandiosidade do discurso (*μεγαληγορίαν*), mas através de uma vida justa (*Apol. Sóc.*, I. 2-3). Hermógenes também denuncia que muitos juízes em Atenas, aborrecidos por determinadas defesas mal elaboradas, condenaram à morte muitos inocentes, e absolveram muitos culpados cuja linguagem teve o poder de suscitar o sentimento de piedade e lisonjear os ouvidos. Sócrates replica que por duas vezes tentou elaborar uma defesa à maneira dos oradores mais competentes, porém, sua divindade pessoal não o permitira (*Ibid.*, I. 4). Sendo assim, o *δαίμόνιον* teria dissuadido Sócrates a preparar uma defesa quando todos achavam que deveria por todos os meios buscar subterfúgios para obter a benevolência dos juízes e, por conseguinte, livrar-se da condenação (*Ibid.*, I. 8). Entretanto, ao sugerir aos juízes a prerrogativa de possuir a preferência dos deuses, Sócrates teria suscitado sua indignação e não sua benevolência e tal disposição emocional certamente contribuiu para a decisão final que condenou o filósofo (*Ibid.*, II. 14-15).

Convém salientar que a mesma atitude de desprezo que Sócrates nutre pela técnica retórica em favor da filosofia, presente nas fontes supramencionadas, aparece no diálogo de Platão chamado *Górgias*. Nesse diálogo, um dos interlocutores de Sócrates chamado Cálicles (que era discípulo de Górgias) critica naquele a excessiva dedicação à filosofia, dedicação que custa a Sócrates o preço de tornar-se inexperiente nas leis da cidade, nos discursos que se deve empregar nas relações públicas e privadas, nos prazeres e apetites humanos e nos costumes dos homens (*Górg.*, 484d). Cálicles também afirma que aquele que se dedica à filosofia, e não à retórica, mesmo dotado de ótima natureza, tornar-se-á efeminado e fugirá do centro da cidade e das ágoras, onde os homens se tornam distintos. Ele passará o resto da vida escondido a murmurar coisas pelos cantos junto a três ou quatro jovens, sem jamais proferir algo livre, valoroso e suficiente (*Ibid.*, 485d-e). Além do mais, Cálicles aventa que se alguém capturasse Sócrates e o encarcerasse sob a alegação de injustiça, ainda que Sócrates não a tivesse cometido, não teria nada de significativo para dizer em seu próprio favor, de modo que, quando chegasse ao tribunal, diante de um acusador extremamente mísero e desprezível, certamente morreria, uma vez que sem o domínio conveniente da técnica retórica ele seria incapaz de socorrer a si mesmo ou qualquer outra pessoa (*Ibid.*, 486b-c):

Pois se hoje alguém te capturasse, ou qualquer outro homem da sua estirpe, e te encarcerasse sob a alegação de que cometeste uma injustiça, ainda que não a tenhas cometido, sabes que não terias o que fazer contigo mesmo, mas ficarias turvado e boquiaberto sem ter o que dizer; quando chegasses ao tribunal, diante de um acusador extremamente mísero e desprezível, tu morrerias, caso ele quisesse te estipular a pena de morte. Ademais, como isto pode ser sábio, Sócrates, “que a arte, apossando-se de um homem de ótima natureza, torna-o pior”, incapaz de socorrer a si mesmo ou qualquer outra pessoa dos riscos mais extremos, despojado pelos inimigos de todos os seus bens e vivendo absolutamente desonrado na cidade? Para ser ainda mais rude, qualquer um poderia rachar a têmpera de um homem como esse sem pagar a justa pena.

Do que foi exposto até aqui, pode-se concluir que a diferença essencial entre Sócrates e os demais oradores, incluindo obviamente os sofistas, não consiste na separação entre a filosofia e a retórica, pois, conforme examinamos, Sócrates defende *sui generis* uma concepção filosófica da retórica. O uso que ele faz da retórica estaria, a seus olhos, a serviço das virtudes da justiça, da coragem e da devoção à divindade. Aliás, parte do argumento de Platão no diálogo *Defesa de Sócrates* visa estabelecer que as virtudes em apreço surgem e estão intrinsecamente relacionadas ao compromisso de Sócrates com a filosofia, a qual é tida por ele como um modo de vida, algo pelo qual ele estaria disposto a morrer inúmeras vezes (*Def. Sóc.*, 30b-c). Entretanto, aos olhos de Sócrates, os sofistas procediam amiúde como oportunistas e casuístas: oportunistas porque persuadiam sem se importar se a perspectiva em questão é verdadeira, visando somente a vitória a qualquer custo; e casuístas porque em relação a um determinado assunto os argumentos pró e contra poderiam ser veiculados pelo mesmo orador, conforme a utilidade e a conveniência. Para esse tipo de orador a persuasão não somente triunfa sobre a verdade, mas reina na ausência da verdade.

### 3 A arte retórica de Aristóteles e o discurso judicial de Sócrates

#### 3.1 O compromisso ético-político da persuasão retórica

Apesar de Sócrates reconhecer em seu discurso a eficácia persuasiva dos recursos retóricos empregados pelos oradores de sua época, nem por isso ele deixa de rejeitá-los, conforme enfatizado acima. Aristóteles, por sua vez, sustenta que os recursos retóricos jamais devem ser negligenciados por qualquer orador judicial, ponderando que a prática da arte retórica, com todos os seus ornamentos, não contradiz necessariamente a justiça e a verdade. Na visão de Aristóteles, ao argumento de que o uso injusto (*χρώμενος ἀδίκως*) da arte retórica pode provocar graves danos, pode-se objetar que o mesmo argumento pode se aplicar a todos os bens que existem – sobretudo os mais úteis aos seres humanos, como a força, a saúde, a riqueza e o talento militar – os quais, se utilizados adequadamente, poderão ser muito úteis para o benefício da cidade e, se utilizados de maneira inadequada, poderão causar àquela enorme prejuízo. Diz ele (*Ret.*, 1355b 4-10):

Se alguém argumentar que o uso injusto dessa faculdade da palavra pode causar graves danos, convém lembrar que o mesmo argumento se aplica a todos os bens, exceto à virtude, principalmente aos mais úteis, como a força, a saúde, a riqueza e o talento militar; pois, sendo usados justamente, poderão ser muito úteis, e, sendo usados injustamente, poderão causar grande dano.

De acordo com a definição elaborada por Aristóteles, a arte retórica consiste na capacidade de descobrir o que é adequado a cada caso com a finalidade de persuadir, e esta não é a função de nenhuma arte, porque cada uma das outras artes é apenas instrutiva e persuasiva nos campos de sua competência, mas a retórica parece ter a faculdade de descobrir os meios de persuasão sobre qualquer assunto (*Ibid.*, 1355b 32-42):

Entendemos por retórica a capacidade de descobrir o que é adequado a cada caso com o fim de persuadir. Esta não é seguramente a função de nenhuma outra arte; pois cada uma das outras é apenas 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 afetam 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.

Desse modo, a arte retórica não parece se identificar com a simples faculdade de persuadir<sup>18</sup>, mas essencialmente é a arte de encontrar os meios de persuasão que cada caso comporta. O orador não é capaz de persuadir qualquer pessoa acerca de qualquer assunto, mas pode sempre ver o que será persuasivo nas circunstâncias dadas, sem nada omitir. A atividade do médico, por exemplo, nada pode realizar para os doentes incuráveis, tampouco a estes pode prometer a cura, mas pode propiciar aos pacientes todas as oportunidades para curar-se. Similarmente, a atividade do orador consiste em descobrir os meios disponíveis para promover a persuasão, embora ele não seja capaz de persuadir a todos. Escreve Aristóteles (*Ibid.*, 1355b 11-19):

É, pois, evidente que a retórica não pertence a nenhum gênero particular definido, antes se assemelha à dialética. É também evidente que ela é útil e que a sua função não é persuadir mas discernir os meios de persuasão mais pertinentes a cada caso, tal como acontece em todas as outras artes; de fato, não é função da medicina dar saúde ao doente, mas avançar o mais possível na direção da cura, pois também se pode cuidar bem dos que já não estão em condições em recuperar a saúde.

Diferentemente do que parece propor Sócrates no proêmio de seu discurso judicial ao estabelecer a oposição entre a persuasão e a verdade, para Aristóteles, a persuasão ligada à técnica retórica, pode ser ética e politicamente útil (*χρήσιμος*). A arte da persuasão pode ser útil porque, em que pese a verdade e a justiça sejam por natureza mais fortes que seus contrários, se os juízos não se fizerem como convém, a verdade e a justiça serão necessariamente vencidas pelos seus opostos, e isto é censurável (*Ibid.*, 1355a 28-32). Por essa razão, o emprego das técnicas retóricas que visam a persuasão dos ouvintes, jamais deve ser negligenciado ou omitido por qualquer orador bem-intencionado.

Para Aristóteles, a verdade (*ἀλήθεια*) consiste sumariamente em afirmar aquilo que é e negar aquilo que não é. O falso (*ψεῦδος*), por sua vez, consiste em dizer que o ser não é ou que o não-ser é. Por conseguinte, quem diz de uma coisa que é ou que não é, ou afirmará o verdadeiro ou afirmará o falso (*Met.*, 1011b 25-28). Aristóteles também afirma que o ser verdadeiro e falso das asserções é função do modo como nelas se une ou separam suas partes, de sorte que estará na verdade quem considera separadas as coisas que, efetivamente, são separadas e unidas as coisas que, efetivamente, são unidas. Em

---

<sup>18</sup> Ao rejeitar a noção de que a retórica consiste *stricto sensu* na arte de persuadir, Aristóteles parece reportar-se à concepção defendida por Górgias no diálogo homônimo de Platão (*Górg.*, 453a) onde o sofista define a retórica como *πειθοῦς δημιουργός*, ou seja, como artífice da persuasão (*ῥητορικὴν ἥντινα τέχνην ἡγῆ εἶναι, καὶ εἶ τι ἐγὼ συνίημι, λέγεις ὅτι πειθοῦς δημιουργός*).

contrapartida, estará no erro quem considerar unido o que está separado ou separado o que está unido. Além disso, Aristóteles assevera que o entendimento do que uma coisa é precisa estar de acordo com o que de fato ocorre na realidade, e isto garantiria ou atestaria a apreensão do verdadeiro (*Sob. alm.*, 420b 27-28). Por exemplo, algo não pode ser considerado branco pelo fato de alguém simplesmente afirmar que é branco, mas pelo fato de ser branco na realidade, é possível afirmar que é branco, e isto implicaria na posse da verdade (*Ibid.*, 1051b 1-10).

Para o Estagirita, uma proposição é verdadeira se e somente se corresponder aos fatos, pois se for verdadeira, ela se verifica quer se afirme ou não que ela seja verdadeira. E, se ela é falsa, não se verifica quer se afirme ou não que ela seja falsa. Segundo essa perspectiva, a verdade seria uma forma de correspondência entre as representações de afirmação de fatos e os estados de coisas existentes, de modo que a relação produtora de verdade entre o discurso e as coisas, que articula o modo como estas fazem aquele ser verdadeiro, dependeria do correspondente ontológico. Assim sendo, a verdade filosófica consiste no reconhecimento da realidade ontológica, é dizer as coisas como efetivamente são, é afirmar aquilo que existe na realidade. No entanto, convém frisar que diante da inexequibilidade de se obter na prática retórica uma verdade absoluta, Aristóteles propõe contentar-se com o verossímil (εἰκός), pois ainda que não exista em relação a um determinado assunto a verdade absoluta, existe certamente algo mais seguro e mais verídico (*Met.*, 1008b 31-1009a 5). No âmbito da arte retórica, o εἰκός<sup>19</sup> é tanto o discurso que enuncia o estado de coisas, como o próprio estado de coisas. Por um lado é uma “proposição geralmente admitida”, isto é, um discurso, e por outro é “aquilo que sabemos que ocorre a maior parte das vezes”, que corresponderia aos fatos. Com efeito, o enunciado é verossímil porque emite a opinião dos homens ao testemunhar um fato provável, que pode ser tanto social como natural. Desse modo, o discurso retórico não está apartado do estado de coisas ou da realidade, pois se é possível um discurso verossímil, é por causa de um fato, que ocorre a maior parte das vezes, que neste caso recebe a denominação de provável (YAMIN, 2016: 149-153).

A justiça (δικαιοσύνη)<sup>20</sup>, por sua vez, designa uma disposição intermediária, uma reta medida. A justiça é, então, uma certa *posição intermédia* (μεσοτέες), mas não do

---

<sup>19</sup> O conceito aristotélico de εἰκός será ulteriormente objeto de um estudo à parte, mais pormenorizado, que incluirá uma análise comparativa entre as premissas retóricas e as premissas científicas.

<sup>20</sup> Em comparação com as demais virtudes éticas o Estagirita dedica especial atenção à justiça, a qual é concebida por ele não como um valor transcendente, como queria Platão, mas como uma virtude humana. Para tanto, ele distingue a justiça concebida num sentido mais amplo, de síntese de todas as virtudes (*Ét.*



mesmo modo que o são as demais virtudes éticas, como a temperança ou a coragem. A injustiça, inversamente, é determinada pela violação do princípio de proporção, pois se a justiça é uma posição intermédia, a injustiça (ἄδικος) corresponde aos dois limites extremos (*Ét. Nic.*, 1133b 30-1134a 2). E uma vez que a posição intermédia corresponde à virtude em geral, a justiça torna-se a virtude mais importante e admirável, a ponto de ser considerada por Aristóteles a mais completa (τέλειος) das virtudes (*Ibid.*, 1129b 5). A justiça é a mais completa porque o indivíduo que a possui tem o poder de a usar não apenas para beneficiar-se a si mesmo, mas também para beneficiar a cidade (*Ibid.*, 1129b 30-35). Desse modo, a ação justa em geral beneficia a todos, incluindo aqueles que a realizam, pois quando todos se empenham em fazer o que é justo e se esforçam para fazer as coisas mais justas, a comunidade ganhará tudo o que deve e cada indivíduo ganhará o maior dos bens, uma vez que é isto o que é a virtude. E ao escolher deliberadamente o uso da virtude mais completa por ela mesma, a pessoa virtuosa está deliberadamente escolhendo o que beneficia os outros, pois as ações que manifestam a justiça beneficiam tanto o agente que as realiza como todos os outros na comunidade política. A justiça, pois, é a única virtude que é um bem que pertence a outrem, uma vez que envolve uma relação com outrem<sup>21</sup>, ou seja, produz pela sua ação o que é de interesse para outrem, seja esse alguém um superior ou um igual. Inversamente, a injustiça é considerada o pior vício de todos, a mais completa perversão (ὄλη κακία), porque constitui um mal para o indivíduo que o possui e também para outrem (*Ibid.*, 1130a 5-10).

Outrossim, Aristóteles assegura que em relação às pessoas, a justiça é definida de duas maneiras, porquanto o que se deve e não se deve fazer é definido, ora em relação à comunidade, ora em relação a um de seus membros. Isto posto, é possível cometer a injustiça e praticar a justiça de duas maneiras: em relação a um determinado indivíduo e em relação à comunidade política. Pois, quem comete adultério ou fere alguém comete

---

*Nic.*, 1139b 30), à maneira de Platão, e a justiça como virtude particular. Esta é definida por Aristóteles como uma posição intermédia, mais precisamente como uma forma de igualdade, intermediando duas opostas desigualdades. Todavia, a igualdade pode existir entre desiguais, que nesse caso vai consistir numa igualdade de relações, ou seja, em uma certa proporção: ao se tratar de distribuir honras entre seres humanos com méritos desiguais, tal igualdade vai consistir no ato de dar a cada um conforme os seus méritos, que Aristóteles designa de *justiça distributiva* (*Ibid.*, 1131a 10-1131b 25). Ao se tratar de corrigir ofensas a igualdade vai consistir no ato de ressarcir a parte prejudicada em medida igual ao dano sofrido, que recebe o nome de *justiça corretiva* (*Ibid.*, 1131b 25-1132b 20). Ele também enfatiza a necessidade de retificar a justiça legal através da equidade, quando a universalidade da lei não for capaz de considerar os casos particulares a que se aplica, a qual recebe o nome de *justiça equitativa* (*Ibid.*, 1137b 1- 1138a 5).

<sup>21</sup> A noção de que a δικαιοσύνη é útil tanto para o indivíduo quanto para a cidade já está presente no pensamento de Platão (*Rep.*, 333d): “E, quando se tem de manter guardada uma foice, a justiça é útil tanto comunitária quanto individualmente.”



injustiça contra um dos indivíduos, mas os que não cumprem os seus deveres militares cometem-no contra toda a comunidade política (*Ret.*, 1373b 23-31). Aristóteles enfatiza também que a justiça parece ser a mais desejável das virtudes, por ser ela útil em todas as ocasiões, eventualmente dispensando outras. Ele pondera que, dentre duas coisas, aquela que, se todos a possuíssem, tornaria desnecessária a outra é mais desejável do que aquela que todos poderiam possuir e, mesmo assim, sentir falta da outra. Considerando-se o caso da justiça e da coragem (*ανδρεία*), se todos fossem justos, não haveria necessidade de coragem, ao passo que, se todos fossem corajosos, ainda assim haveria necessidade de justiça (*Tóp.*, 117a 35-40).

Tendo em conta que a verdade e a justiça são por natureza mais fortes que seus contrários, e sendo evidente que os recursos retóricos podem favorecer as causas injustas, então, muito mais eficazmente os mesmos recursos podem favorecer as causas justas. Assim, sob o ponto de vista do método retórico elaborado por Aristóteles, não somente Sócrates, mas também todo orador judicial deveria sem constrangimento se utilizar de todas as estratégias retóricas possíveis para livrar-se da condenação e estabelecer a verdade dos fatos. Na visão de Aristóteles, o orador é um homem que examina sua situação concreta e a ela aplica sua arte para fazer um inventário das possibilidades existentes a fim de obter a persuasão da audiência. Enquanto está ocupado com tal inventário, ele pode atuar sem nenhum compromisso ético, à maneira dos sofistas, posto que a retórica é uma arte moralmente neutra. No entanto, Aristóteles não adota essa postura para o seu método, pois para ele a arte retórica, para ser completa, precisa ter em conta premissas retiradas da ética e da política, ou seja, tais premissas devem expressar o compromisso do orador com a escolha moral (*προαίρεσις*).

Pode-se assegurar, então, que o compromisso ético da arte retórica – estabelecer a verdade e a justiça na cidade – justificaria o emprego de todos os expedientes disponíveis para obter a persuasão. Ademais, como observa E. M. Cope, a natural superioridade da verdade e da justiça sobre a falsidade e a injustiça culmina por pautar que o bom uso da arte retórica deve corroborar tal superioridade. Isto porque, visto que as decisões judiciais são sempre suscetíveis de serem influenciadas por argumentos falaciosos, cumpre à boa retórica trazer a verdade à luz, detectar e expor o engano e os sofismas, e debelar a perversão da verdade e da justiça. E, se porventura os maus oradores acabam prevalecendo sobre os oradores honestos é porque estes não conseguiram aproveitar-se do poderoso instrumento da técnica retórica. Enfim, se aqueles que têm a verdade e a

justiça ao seu lado são derrotados (tanto nos tribunais quanto nas assembleias), sua derrota se atribui à sua própria negligência em relação ao bom uso da arte retórica (COPE, 2006: 22-23).

Conforme já examinamos, a retórica constitui a contraparte da dialética, pois ambas se ocupam de questões mais ou menos ligadas ao conhecimento comum e não se relacionam a nenhuma ciência específica. Assim, todas as pessoas participariam de alguma forma de ambas as disciplinas, porque todas elas procuram eventualmente questionar e sustentar um argumento, defender ou acusar (*Ret.*, 1354a 1-7). Mas, apesar de ser uma faculdade (*δύναμις*) neutra, a dialética não deve ser empregada indiferentemente na defesa de teses opostas. Pelo contrário, ela deve estar a serviço da verdade, contra a sabedoria aparente dos sofistas que privilegiam a erística (*ἐριστική*) em vez da dialética, que fazem da arte do debate uma atividade que busca a vitória às custas da verdade (*Met.*, 1004b 15-25). Todavia, em adição à habilidade intelectual, a dialética também exige de seus praticantes uma disposição ética – o dialético tem de trazer consigo a prontidão de escolher o verdadeiro em detrimento do falso (*Tóp.*, 163b 10-20):

Além disso, como contribuição para o saber filosófico, o poder de discernir e trazer diante dos olhos as consequências de uma e outra de duas hipóteses não é um instrumento para se desprezar: porque então só resta escolher acertadamente entre as duas. Para uma tarefa desta espécie requer-se uma certa habilidade natural; aliás, a verdadeira habilidade natural consiste precisamente no poder de escolher o verdadeiro e rejeitar o falso. Os homens que possuem essa habilidade são capazes disso, pois, graças a um instintivo agrado ou desagrado em face de tudo que se lhes propõe, eles escolhem corretamente o que é melhor.

E, tendo em vista que a arte retórica é uma forma de argumentação comparável à dialética, é manifesto que a probidade moral que caracteriza o dialético também deve estar presente na atividade do orador. Dentre as aptidões que são inerentes à atividade do orador existe a capacidade de argumentar persuasivamente sobre coisas contrárias, mas ele nunca deve fazer uma e outra coisa, porque o orador jamais deve persuadir as pessoas a praticar o que é imoral. Aliás, a capacidade de argumentar persuasivamente sobre coisas contrárias é útil para que não escape ao orador o real estado da questão e para que seja possível refutar os argumentos daqueles que argumentam contra a justiça. Isto posto, o Estagirita concebe uma utilização eticamente boa da arte retórica por desejável e confia a ela o poder de fortalecer a virtude dos cidadãos (*Ét. Nic.*, 1179b 5-10). Outrossim, convém enfatizar que para Aristóteles seria um absurdo que a incapacidade de defesa física fosse

vergonhosa, e não o fosse a incapacidade de defesa verbal, tendo em vista que esta caracteriza mais o homem do que o uso da força física (*Ret.*, 1355a 35-41; 1355b 1-3):

Além disso, é preciso ser capaz de argumentar persuasivamente sobre coisas contrárias, como também acontece nos silogismos; não para fazer uma e outra coisa – pois não se deve persuadir o que é imoral – mas para que não nos escape o real estado da questão e para que, sempre que alguém argumentar contra a justiça, nós próprios estejamos habilitados a refutar os seus argumentos. [...] Além disso, seria absurdo que a incapacidade de defesa física fosse desonrosa, e não o fosse a incapacidade de defesa verbal, uma vez que esta é a mais própria do homem do que o uso da força física.

Além da disposição ética que indica que o orador jamais deve persuadir as pessoas a praticar o que é imoral, mas fortalecer a virtude da sua audiência, convém levar em consideração o seu caráter moral ( $\eta\theta\omicron\varsigma$ ), em conexão com as qualidades que o tornam persuasivo sem a necessidade de argumentos racionais. No que concerne ao  $\eta\theta\omicron\varsigma$  do orador, a persuasão se efetiva quando o discurso é realizado de tal forma a tornar o orador digno de crédito (*Ibid.*, 1356a 5-7), pois se orador parecer confiável, o público irá formar o juízo de que as proposições apresentadas são igualmente confiáveis. Assim, o público estará inclinado a transferir para o conteúdo do discurso a credibilidade ( $\alpha\zeta\iota\omicron\pi\iota\sigma\tau\omicron\nu$ ) pertencente ao caráter do orador, e isto ocorre amiúde nos assuntos em que não é possível obter nenhum conhecimento exato, mas margem para dúvidas (*Ibid.*, 1356a 7-10). Por certo, em decorrência da moralidade que exhibe para o seu auditório, o orador adquire um reservatório de argumentos e de respostas que veicula implicitamente. As virtudes éticas, a boa conduta e a confiança que o orador aparenta possuir conferem-lhe uma autoridade em relação aos assuntos que pronuncia, principalmente sobre assuntos de difícil solução. Dessarte, o  $\eta\theta\omicron\varsigma$ , que constitui a ética do orador, sua moralidade, se transforma num princípio de autoridade que em alguns contextos se torna um critério para elucidar uma questão controversa (MEYER, 2007: 34-36).

Aristóteles menciona a tese do filósofo Eudoxo acerca do bem, a qual se tornou persuasiva não tanto pelos argumentos que veiculava, mas pela virtude do seu caráter. Eudoxo pensava que o prazer era o bem, pelo fato de ver todos os seres, tanto racionais como irracionais, tenderem para ele, e porque em todas as coisas aquilo para que se dirige a escolha é sempre o melhor de tudo. O fato de tudo se movimentar numa mesma direção parecia indicar a ele que o prazer constitui o melhor de tudo para todos os seres. Sendo assim, seria o prazer o objetivo final que todos se esforçam por obter, razão pela qual ele

seria o bem supremo. Aristóteles enfatiza que essas concepções filosóficas tornaram-se convincentes mais pela excelência do caráter de Eudoxo do que pelo teor de sua argumentação, já que Eudoxo era tido por alguém extraordinariamente temperado, dando a impressão de falar, não enquanto amigo do prazer, mas como as coisas se passam verdadeiramente na realidade (*Ét. Nic.*, 1173a 10-20).

No entanto, isto não significa que o ἦθος do orador por si só seja suficiente para determinar a persuasão, pois é necessário que a confiança no discurso seja fundamentalmente o resultado da argumentação entimemática, e não de uma prévia opinião acerca do caráter do orador. Escreve Aristóteles sobre este assunto (*Ret.*, 1356a 5-15):

Persuade-se pelo caráter quando o discurso é proferido de tal maneira que deixa a impressão de o orador ser digno de fé. Pois acreditamos mais e bem mais depressa em pessoas honestas, em todas as coisas em geral, mas, sobretudo nas que não há conhecimento exato e que deixam margem para a dúvida. É, porém, necessário que esta confiança seja resultado do discurso, e não de uma opinião prévia sobre o caráter do orador; pois não se deve considerar sem importância para a persuasão a probidade do que fala, como, aliás, alguns autores desta arte propõem, mas quase se poderia dizer que o caráter é o principal meio de persuasão.

Além do mais, Aristóteles assegura existir três causas que tornam os oradores persuasivos sem a necessidade de demonstrações entimemáticas. E, a fim de que o orador conquiste a credibilidade de seu público ele deve possuir a prudência (φρόνησις), a virtude (ἀρετή) e a benevolência (εὐνοία). Quanto à φρόνησις deve o orador ser apto a dar conselhos razoáveis e pertinentes. Quanto à ἀρετή ele nunca deve dissimular o que pensa nem o que sabe. E, quanto à εὐνοία ele deve estar disposto a ajudar seu auditório. Aliás, o orador ainda deve refletir o caráter moral que o seu público espera, mesmo que não o tenha de verdade, pois seria moralmente censurável o fato de o orador simplesmente parecer prudente, virtuoso e benevolente sem realmente o ser; e não seria menos censurável se possuísse esses atributos morais sem aparentá-los publicamente (*Ibid.*, 1378a 9-22):

Três são as causas que tornam persuasivos os oradores e sua importância é tal que por elas nos persuadimos, sem necessidades de demonstrações. São elas a prudência, a virtude e a benevolência. Quando os oradores recorrem à mentira nas coisas que dizem ou sobre aquelas que dão conselhos, fazem-no por todas estas causas ou por algumas delas. Ou é por falta de prudência que emitem opiniões erradas ou então, embora dando uma opinião correta, não dizem o que

pensam por maldade; ou sendo prudentes ou honestos não são benevolentes; por isso, é admissível que embora sabendo eles o que é melhor não o aconselham. Para além destas, não há nenhuma outra causa. Forçoso é, pois, que aquele que aparente possuir todas estas qualidades inspirem confiança nos que o ouvem.

Note-se que o Sócrates do diálogo *Defesa de Sócrates* manifesta as características éticas assinaladas por Aristóteles: ele propõe comunicar o seu discurso em coerência com o que acredita ser verdadeiro, ou seja, sem dissimular o que pensa nem o que sabe; sua atitude consiste em ajudar seus ouvintes, já que procura encorajá-los a se tornarem pessoas mais virtuosas; e ao defender que os capitães da batalha das Arginusas deveriam ser julgados individualmente, demonstrou ser capaz de dar conselhos razoáveis e pertinentes, como todos reconheceram depois. Não obstante, Sócrates não obteve êxito no seu discurso judicial, por uma série de razões que oportunamente serão trazidas à baila.

Na *Política* Aristóteles declara que, por ser um animal social (πολιτικὸν ζῷον), o homem é o único que possui o dom da fala (λόγον δὲ μόνον ἄνθρωπος ἔχει τῶν ζῴων), o qual não deve ser identificado com os sons da voz, com que são agraciados também os animais. Os sons emitidos pelos animais são apenas a expressão de sensações agradáveis ou desagradáveis, ao passo que ao homem a natureza concedeu a capacidade de expressar por meio de sinais o sentimento do bem e do mal (ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ), do conveniente e do nocivo (συμφέρον καὶ τὸ βλαβερὸν), do justo e do injusto (δικαίου καὶ ἀδίκου), objetos para cuja expressão foi concedido o instrumento da fala (*Pol.*, 1253a 7-18):

Agora é evidente que o homem, muito mais que a abelha ou outro animal gregário, é um animal social. Como costumamos dizer, a natureza nada faz sem um propósito, e o homem é o único entre os animais que tem o dom da fala. Na verdade, a simples voz pode indicar a dor e o prazer, e outros animais a possuem (sua natureza foi desenvolvida somente até o ponto de ter sensações do que é doloroso ou agradável e externá-las entre si), mas a fala tem a finalidade de indicar o conveniente e o nocivo, e portanto também o justo e o injusto; a característica específica do homem em comparação com os animais é que somente ele tem o sentimento do bem e do mal, do justo e do injusto e de outras qualidades morais, e é a comunidade de seres com tal sentimento que constitui a família e a cidade.

Outrossim, o Estagirita assevera que o homem quando perfeito é o melhor dos animais, mas também é o pior de todos quando afastado da lei e da justiça, porquanto a injustiça é mais perniciosa quando armada. Deveras, o homem foi dotado de armas para serem bem usadas pela inteligência e pelo talento, mas também podem ser utilizadas no

sentido contrário (ὁ δὲ ἄνθρωπος ὄπλα ἔχων φύεται φρονήσει καὶ ἀρετῇ, οἷς ἐπὶ τὰναντία ἔστι χρῆσθαι μάλιστα). À vista disso, quando destituído de qualidades morais o homem é o mais impiedoso e selvagem dos animais. Por outro lado, a justiça constitui a base da sociedade, de modo que sua aplicação assegura a ordem na comunidade social por ser o meio de determinar o que é justo (*Ibid.*, 1253a 49-57). A arma (ὄπλον) referida por Aristóteles, a qual pode ser bem utilizada pela inteligência e pelo talento, não é outra coisa senão a capacidade natural de falar (λόγος), em conexão com os recursos persuasivos da arte retórica, posto que a capacidade de discursar é mais própria do gênero humano do que o uso da força física. Dessarte, os recursos retóricos devem ser habilmente empregados no discurso tendo em vista sua finalidade ética, porque, se o orador se recusar a empregá-los adequadamente, a injustiça poderá prevalecer sobre a justiça pela ineficácia em persuadir os ouvintes.

No início da *Ética a Nicômaco* Aristóteles assegura que toda arte<sup>22</sup> e todo processo de investigação, assim como todo procedimento prático e toda decisão, parecem dirigir-se para algum bem (ἀγαθός), por isso, o bem é concebido como aquilo por que tudo anseia (*Ét. Nic.*, 1094a 5). Ele continua assinalando uma diferença entre os fins (τέλῃ), porquanto uns seriam atividades, ao passo que outros seriam certos produtos que delas resultam para além delas. Entre os fins das ações humanas a serem levadas a cabo existe aquele que é buscado em virtude de si próprio; os demais fins são fins, mas apenas por causa do fim que é buscado por causa de si próprio, por isso esse fim não é um bem qualquer, mas é o bem supremo (*Ibid.*, 1094a 15-20):

Se, por conseguinte, entre os fins das ações a serem levadas a cabo há um pelo qual ansiamos por causa de si próprio, e os outros fins são fins, mas apenas em vista desse; se, por outro lado, nem tudo é escolhido em vista de qualquer outra coisa (porque, desse modo, prosseguir-se-ia até ao infinito, de tal sorte que tal intenção seria vazia e vã), é evidente, então, que esse fim será o bem e, na verdade, o bem supremo.

Na perspectiva de C. D. C. Reeve, o bem supremo é melhor do que qualquer outro bem e por ser o melhor de todos, implica que ele deve ser uma *atividade terminal*, ou seja, sem nenhum fim adicional merecedor de escolha ou o fim adicional de uma atividade

---

<sup>22</sup> A tradução da *Ética a Nicômaco* utilizada neste trabalho é de António de Castro Caeiro, o qual optou por traduzir a palavra “τέχνη” por “perícia” e não por “arte”, mas visto que esta palavra é mais familiar e é utilizada por muitos tradutores do *Corpus Aristotelicum*, optou-se pelo seu emprego em detrimento de “perícia”, salvo em alguns casos em que se utiliza a palavra “técnica”.

*não-terminal*. Mas se esse fim adicional fosse ele mesmo uma atividade não-terminal, ele não poderia ser o melhor, já que seu próprio fim adicional seria melhor do que ele. E se uma atividade terminal é merecedora de escolha, deve ser unicamente por causa dela mesma, porque ao contrário de uma atividade não-terminal ela não é merecedora de escolha por causa de um fim adicional. À vista disso, o bem supremo constitui uma atividade terminal que, sendo o fim da ciência maximamente arquitetônica da política, é o ápice da *hierarquia tética* (ou hierarquia entre os fins), única que inclui todos os outros fins ou bens merecedores de escolha (REEVE, 2014: 265-269).

Para o Estagirita, o bem supremo deve ser o objeto de estudo da mais *arquitetônica*<sup>23</sup> de todas as ciências (μάλιστα ἀρχιτεκτονικῆς), a qual deve ser capaz de projetar a partir de princípios fundamentais. Tal parece ser a ciência política, pois é ela mesma que determina quais são as ciências necessárias aos Estados e quais são aquelas que cada classe de cidadãos deve aprender, e até que ponto (*Ibid.*, 1094a 25-1094b 1). Com efeito, as atividades que alcançam o maior prestígio na cidade, como a estratégia militar, a economia e a retórica estão subordinadas à ciência política (*Ibid.*, 1094b 1-5), do mesmo modo como a arte de fazer lançadeiras está subordinada à arte de tecer, e a arte de fundir o bronze está subordinada à arte da escultura (*Pol.*, 1256a 5-7). Todavia, a ciência política faz uso não apenas das demais ciências que dizem respeito à ação<sup>24</sup>, mas também legisla a respeito do que se deve fazer e que coisas é necessário evitar. E, tendo em vista o bem humano, a ciência política envolve os fins das restantes ciências, porque o bem que cada indivíduo adquire e conserva para si é suficiente para se dar a si próprio por satisfeito, mas o bem que um povo e os Estados adquirem e conservam é mais nobre e mais próximo do que é divino. Escreve Aristóteles a este respeito (*Ibid.*, 1094b 5-10):

---

<sup>23</sup> Para Aristóteles, uma ciência é arquitetônica em relação a uma outra quando os fins da segunda são subordinados aos da primeira.

<sup>24</sup> A reflexão contida na *Ética a Nicômaco* pressupõe a distinção exposta na *Metafísica* (*Met.*, 1025b 20-30) entre as *ciências teóricas*, que são formas de conhecimento puramente contemplativo; as *ciências práticas*, que são formas de conhecimento do qual deriva uma ação útil; e as *ciências produtivas* que são formas de conhecimento que buscam o saber em vista de produzir certos objetos. Por dignidade as ciências mais elevadas são as primeiras, compostas pela *metafísica*, *física* e *matemática*. E, dentre estas a metafísica (também chamada de *filosofia primeira* ou *teologia*) é a mais sublime, porque indaga as causas e os primeiros princípios. Pertencem às ciências práticas a *política*, a *ética* e a *retórica*. Cada grupo se organiza em linhas hierárquicas, com uma ciência arquitetônica que fornece o objetivo das ciências subordinadas. Na *Ética a Nicômaco* Aristóteles assegura que a ciência política é a principal das ciências práticas por ser uma ciência arquitetônica. Todavia, ele faz aparentemente um rebaixamento da filosofia contemplativa, que por ser uma atividade essencialmente individual, pareceria ocupar uma posição inferior à ciência política, que tem por objeto o bem comum. No entanto, a ciência política somente é arquitetônica em relação às ciências práticas, que estão abaixo das ciências teóricas. Isto ocorre porque a ciência política jamais poderá ser uma ciência exata, que partiria de axiomas e princípios, como a matemática e a metafísica, pelo contrário, ela deve contentar-se em alcançar o máximo de exatidão que sua matéria permite.



Porque, mesmo que haja um único bem para cada indivíduo em particular e para todos em geral num Estado, parece que obter e conservar o bem pertencente a um Estado é obter e conservar um bem maior e mais completo. O bem que cada um obtém e conserva para si é suficiente para se dar a si próprio por satisfeito; mas o bem que um povo e os Estados obtém e conservam é mais belo e mais próximo do que é divino.

Decerto, para Aristóteles o bem em consideração não pertence somente ao indivíduo, mas é o bem de toda a cidade, pois o singular faz parte dela, por isso, a ciência que dele se ocupa constitui a ciência da cidade, quer dizer, a ciência política. Esta também é chamada de ciência arquetônica em relação a todas as outras artes ou ciências práticas, porque desempenha uma função diretiva nas relações entre todas na medida em que se ocupa do fim último.

De acordo com a análise de C. D. C. Reeve, a arte retórica tem por objetivo obter a persuasão, a economia doméstica a obtenção de riquezas, e as demais artes e ciências práticas visam alcançar os fins que a definem. Todavia, isto não quer dizer que as artes e as ciências não possam ser utilizadas para outros fins que não os seus fins naturais, só que quando o são elas estão sendo controladas por alguma outra coisa, que as utiliza para propósitos mais elevados. E como as artes e ciências têm essa característica, elas são adequadas para inclusão em hierarquias técnicas, que estão sob o domínio da arte mais arquetônica da ciência política, que prescreve e coordena todas as suas atividades com o propósito de promover a felicidade. Dessarte, a sabedoria ou ciência prática, da qual a ciência política é um ramo, seria um ponto inicial não só da ciência prática da ética, como também de todas as artes produtivas, de modo que constrói-se casas, confecciona-se calçados, acumula-se riquezas, pratica-se a medicina e persuade-se auditórios tendo em vista alcançar a felicidade, que é o fim definidor da sabedoria prática (REEVE, 2014: 127). Em virtude desta intenção, a sabedoria prática é tudo menos neutra nas relações com a realidade humana, pelo contrário, julga o valor desta última, examina o que nela é bom e o que é mau, a fim de aperfeiçoá-la.

É manifesto que a arte retórica, enquanto disciplina subordinada à ciência política, que é arquetônica em relação às demais ciências práticas, adquire a tarefa de auxiliar a atividade política no nobre fomento do bem comum, o qual só é exequível pelo fortalecimento das virtudes éticas. Sob a direção e o controle arquetônicos da ciência política, a ética, a retórica e demais artes e ciências são coordenados e harmonizados a

fim de melhor promover o bem humano, que no domínio da política identifica-se com a justiça (*Pol.*, 1283a 1-4):

Em todas as ciências e artes o fim é um bem, e o maior dos bens e bem no mais algo grau se acha principalmente na ciência todopoderosa; esta ciência é a política, e o bem em política é a justiça, ou seja, o interesse comum;

Com efeito, a vida na melhor cidade é regulada cuidadosamente pela ciência política, pois o mundo social que o cidadão herda deve ser projetado para desenvolver e fortalecer as virtudes éticas, bem como proporcionar o ambiente ideal para o exercício delas. Todavia, existem duas categorias de ouvintes para os quais mormente o discurso ético pode dirigir-se. Os ouvintes da primeira categoria possuem disposições naturais para a virtude ou simplesmente receberam uma boa educação. Para estes os discursos éticos podem ser úteis, visto que os ajudarão a transformar suas virtudes, naturais ou transmitidas pelo hábito, em virtudes racionais. Os ouvintes pertencentes à segunda categoria são escravos de suas próprias paixões, por isso o discurso ético para eles não terá nenhum proveito (*Ét. Nic.*, 1095a 3-10):

Ora, as áreas de saber em causa dependem dos sentidos fixados a partir da experiência das situações da vida e são estas mesmas situações da vida que, em última análise, constituem o seu próprio tema. Para mais, indo sempre atrás de suas paixões, ouvirá falar dessas matérias em vão e sem proveito, porquanto o objetivo final dessa investigação não é constituir um saber teórico, mas agir. E aqui não há nenhuma diferença se a juventude diz respeito à idade ou à natureza imatura do caráter. A deficiência não se constitui pelo tempo, mas por se viver exposto às paixões e se deixar ir atrás de cada uma delas, porque para pessoas desta natureza este saber não tem qualquer proveito, tal como não o terá para os que não tem domínio de si. Mas saber destas coisas trará uma grande vantagem para aqueles que fazem os seus desejos orientarem-se num determinado sentido e agem nessa conformidade.

No entanto, em relação aos ouvintes que são escravos de suas próprias paixões, em relação aos quais o discurso ético não possui nenhuma utilidade, cabe à comunidade política através de bons legisladores fomentar, pela coação de suas leis e pela coerção, os hábitos virtuosos. Convém sublinhar que a arte legisladora (*νομοθετικέ*) também constitui um importante ramo da ciência política, cujo escopo é formular leis prescritivas para promover a felicidade dos cidadãos, inculcando neles as virtudes éticas e dirigindo suas ações. Por isso, aquele que pretende, através da sua preocupação, tornar melhores os

homens, sejam muitos, sejam poucos, terá de tentar tornar-se um legislador competente (*Ibid.*, 1180b 24-26).

Na visão de Aristóteles, é função da ciência política assegurar a virtude dos cidadãos e, por conseguinte, sua felicidade, porque é impossível que uma cidade seja feliz se nela a honestidade estiver ausente. À vista disso, Aristóteles funda na atividade política a esperança de transformar tanto os homens quanto a cidade. Existe, pois, uma interconexão necessária da vida individual com a vida comunitária, que implica na relação íntima entre ética e política. E a conexão é tão estreita que o Estagirita é capaz de definir a tarefa de um governo político em termos exclusivamente éticos, pois o estadista ou o político (*πολιτικός*) precisa fundamentalmente realizar um certo caráter moral em seus cidadãos, uma disposição para a virtude e para a execução de ações virtuosas. Outrossim, o que as pessoas consideram ações virtuosas depende de hábitos que elas adquiriram no processo de ser socializadas e educadas, pois o que elas veem como geralmente justo é o que a sua constituição as educou para ver e fazer como tal. E se posteriormente receberem a educação adicional apropriada, e a constituição em que viveram for adequada elas aprenderão que praticar a virtude promove a felicidade daqueles que o fazem, bem como de todos os outros cidadãos da comunidade política. No entanto, para que isto ocorra, o *πολιτικός* deve ser capaz de persuasão retórica, de outro modo ele não conseguirá avançar em seus projetos ético-políticos. Aliás, até mesmo os tiranos não podem prescindir da persuasão e governar somente com base na coerção e na força. Mas se porventura o *πολιτικός* carece do conhecimento ou dos dons da retórica, ele pode recorrer à cooperação de um orador (profissional). Este, por conseguinte, deve estar ao seu lado, pronto para atuar como seu porta-voz (RORTY, 1997: 23-25).

Decerto, o primeiro princípio da ética aristotélica é o de que ela se dirige à consecução da felicidade para o indivíduo, a qual consiste *grosso modo* na atividade da alma de acordo com a virtude (*Ét. Nic.*, 1098a 15-19). No entanto, esta noção não diz respeito a um ideal inteiramente individualista, porque o ser humano é um animal cívico, mais social do que as próprias abelhas. Existe, portanto, uma íntima conexão entre a vida individual e a vida coletiva, que se consubstancia na conexão íntima entre ética e política.

O homem, com efeito, é o único animal que possui o dom da palavra cujo uso somente é lícito em concordância com as virtudes éticas. E uma vez que é vergonhosa a incapacidade de defesa verbal, os homens políticos devem desenvolver a capacidade de falar persuasivamente no mais elevado grau. Todavia, a obtenção dessa capacidade só é

possível através de uma τέχνη que estuda e ensina de maneira sistemática o que é adequado a cada caso com a finalidade de persuadir, qual seja, a arte retórica. Isto posto, se as atividades que alcançam o maior prestígio na cidade estão submetidas à ciência política cuja finalidade é o bem humano, então a arte retórica, a qual se cobre com a figura da política (*Ret.*, 1356a 34-35), se transfigura num poderoso instrumento para promover o bem da comunidade política, pois, conforme verificamos, sua função ético-política consiste em trazer a verdade à luz, detectar e expor os sofismas, e combater a perversão da verdade e da justiça.

Pode-se asseverar, então, que Aristóteles compromete o discurso retórico em perspectiva prática ao fim último do ser humano, qual seja, a felicidade (εὐδαιμονία). E, com base nesse comprometimento, a arte retórica pertenceria instrumentalmente à ética e à ciência política. A retórica é um tipo de ciência auxiliar da ética e da política, porque ela não visa simplesmente a persuasão (atividade não-terminal), mas contribuir para o *bem agir* tanto na vida privada quanto na vida pública (atividade terminal), ou seja, ela visa a εὐπραξία, que é o equivalente à felicidade e o mesmo que o bem viver em geral (*Ét. Nic.*, 1140b 10-11).

### 3.2 A ineficácia persuasiva do discurso judicial de Sócrates

Observamos que pela divisão do discurso em partes (τάξις), cujo escopo é possibilitar a demonstração entimemática, o orador faz o auditório encaminhar-se pelas vias e pelas etapas que escolheu, guiando-o para o objetivo proposto na exposição (πρόθεσις). No que se refere ao proêmio (προοίμιον) o Estagirita estabelece que é o começo do discurso e serve como preparação do caminho que se segue depois, e sua função essencial consiste em tornar o auditório benevolente, dócil e atencioso, pois tanto mais interesse existirá pelo discurso quanto mais for relevante, causar surpresas, despertar admiração e for agradável<sup>25</sup>. Sendo assim, através do proêmio o orador deve conquistar a boa disposição do auditório, ele pode até suscitar a sua ira, mas contra os adversários, e

---

<sup>25</sup> Marco Fábio Quintiliano enfatiza que a função essencial do προοίμιον – tornar o auditório benevolente, dócil e atencioso – também precisa ser levada em consideração nas demais partes do discurso, mas principalmente no princípio, porque ela propicia a entrada no ânimo dos juízes, sem a qual não é possível avançar passo algum para adiante (*Inst. orat.*, II. I).

nunca contra si, e pode torná-lo ora atento, ora descontraído. Escreve Aristóteles sobre este assunto (*Ret.*, 1415a 44-50; 1015b 1-3):

Os elementos que se relacionam com o auditório consistem em obter a sua benevolência, suscitar a sua cólera, e, por vezes, atrair a sua atenção ou o contrário. Na realidade, nem sempre é conveniente pôr o auditório atento, razão pela qual muitos oradores tentam levá-lo a rir. Todos estes recursos, se se quiser, levam a uma boa compreensão e a apresentar o orador como um homem respeitável, pois a este os auditores prestam mais atenção. São também mais atentos a temas importantes, a coisas que lhes digam respeito, às que os encham de espanto, às agradáveis.

O proêmio cumpre também a função de ornamentar o discurso, o que dá a impressão de que o mesmo não foi preparado às pressas (*Ibid.*, 1415b 54-56). E, no que tange à maneira pela qual o orador poderá obter a benevolência dos ouvintes, dispondo-os afetivamente para aderirem às teses a serem veiculadas, Aristóteles estabelece alguns princípios: jamais refutar os seus erros; fazer gracejos sempre que possível; elogiar suas boas qualidades; não repreender suas faltas e imperfeições; interessar-se por seus interesses; considerá-los honestos; e demonstrar alegria por sua companhia, entre outras coisas. Enfim, cabe ao orador nessa parte crucial do discurso agir com uma certa dose de bajulação<sup>26</sup> (*Ibid.*, 1381a 12-16; 1381b 17-20).

---

<sup>26</sup> Embora Aristóteles sustente que o orador (ρήτωρ) necessita comportar-se diante do seu auditório com uma certa dose de bajulação (κολακεία), sua atitude não deve confundir-se com a de um *demagogo* (δημαγωγός). Em sua visão, ambos procuram produzir pelo discurso certas disposições nos ouvintes em vista de persuadi-los, mas enquanto o ρήτωρ visa o bem comum, o δημαγωγός aspira somente a popularidade e o domínio sobre as massas. Longe de opor-se aos hábitos dos ouvintes, o δημαγωγός os reproduz e os lisonjeia, porque é um verdadeiro adador do povo (*Pol.*, 1305a 1-29). Ele também se apoia na tipologia dos caracteres dos ouvintes e no apelo às emoções, não para aconselhar seu auditório sobre o que é mais útil ou conveniente para a cidade, mas simplesmente para se fazer aplaudir. Ele ainda tenciona manipular a opinião do auditório, mas só o faz tornando-se um hábil adador, pronto para lhe comunicar tudo aquilo que tem o desejo de ouvir. E tal atitude culmina amiúde no domínio tirânico sobre o auditório, já que o δημαγωγός torna-se soberano sobre a opinião das massas (*Ibid.*, 1292a 21-34). Aliás, para Norberto Bobbio, é com Aristóteles que o termo “demagogo” adquire um significado negativo, cuja práxis ele descreve nos seguintes termos (BOBBIO, 2008: 318): “Assim, era chamado demagogo, na Antiga Grécia, aquele que, sendo homem de Estado ou hábil orador, sabia conduzir o povo. É com Aristóteles que o termo adquire um significado negativo em teoria política [...] Um tipo de ação é o utilizado por alguém que, explorando particulares situações histórico-políticas, dirigindo-se para os seus próprios fins, incita e guia as massas populares, subjugando-as graças a particulares capacidades oratórias e psicológicas, freqüentemente instintivas, que lhe permitem interpretar os humores e as exigências mais imediatas, juntando a estas qualidades dotes carismáticos incomuns [...] Quando, porém, nos governos populares a lei está subordinada ao arbítrio de muitos, surgem os demagogos, que abrando e adulando as massas, exasperando seus sentimentos destruidores, distraíndo-as do seu compromisso político [...] Conseguem assim consolidar o próprio poder com a eliminação de toda e qualquer oposição. Aristóteles define, portanto, o demagogo como um ‘adador do povo’.”

Entretanto, conforme já examinado, no seu discurso judicial, Sócrates não se importou minimamente com as orientações em apreço, nem no proêmio, onde estas deveriam ser observadas com mais proeminência, tampouco no desenvolvimento de sua defesa, pois ele se propõe a falar a verdade de maneira espontânea, sem uma preparação prévia, mesmo arriscando-se a não agradar os ouvintes. No proêmio de sua defesa ele ignora o estratagema retórico de agradar os ouvintes pelo elogio de suas boas qualidades, evitando ao máximo repreender suas faltas. Em vez de apresentar um discurso ornamentado e agradável com a finalidade de obter a benevolência dos ouvintes, Sócrates atrai para si a ira desses, pois exorta-os a cuidar de suas almas, mesmo correndo o risco de ser derrotado no tribunal. Com efeito, no seu discurso ele age como um orador, já que procura influenciar os seus ouvintes, mas em vez de agradar e tentar obter a aprovação deles, ele procura explicitamente exortá-los a serem virtuosos. Dessarte, o principal objetivo do seu discurso não consistiu em persuadir seus ouvintes, mas sim em encorajá-los à prática das virtudes.

Sócrates também se recusa a apelar para o sentimento de piedade de seus ouvintes, seja suplicando o perdão com copiosas lágrimas, seja se aproveitando dos seus amigos para livrar-se das acusações, seja por algum outro estratagema retórico. Isso porque, como já visto, ele rejeita a ideia de desonrar a si mesmo usando-se de “meios injustos” para vencer o julgamento, e retém como princípio apenas o convencimento dos jurados a partir somente da exposição da verdade. E, apesar de correr grande perigo, Sócrates diz que não fará o que muitos oradores fazem, como trazer os filhos para exibi-los diante do tribunal com o intuito de lograr a absolvição por meio da clemência. Para ele, apelos emocionais dessa natureza seriam incompatíveis com sua reputação e com o seu modo de vida (*Def. Sóc.*, 34c-34d):

Algun de vós talvez se indigne com a recordação do seu caso, se ele próprio, às voltas com uma lide, embora menos grave que esta, teve de pedir, de suplicar aos juizes com lágrimas copiosas, de trazer, para melhor movê-los à piedade, os filhos, outros parentes, muitos amigos, ao passo que eu – não é? – não vou fazer nada disso, apesar de estar correndo, como posso imaginar, o extremo perigo. [...] portanto, Atenienses, tenho parentes e filhos; estes são três, um já taludo e dois pequeninos. Não obstante, não trouxe nenhum deles aqui com o fito de vos pedir absolvição. [...] mas em face da honra, minha, vossa e de toda a cidade, eu considero uma nódoa aquele procedimento na minha idade e com a reputação adquirida. [...] Evidentemente, se com a força da persuasão de minhas súplicas, vos levasse ao perjúrio, eu vos estaria levando a não crer nos deuses e, com tal defesa, simplesmente me estaria acusando de não crer em deuses.

Em sua versão sobre o discurso de defesa de Sócrates, Xenofonte enfatiza a preocupação de Sócrates em sustentar que jamais fora ímpio para com os deuses, nem injusto para com os homens, mas que longe de pensar rebaixar-se com súplicas de piedade a fim de escapar da condenação à morte, pelo contrário, desde logo se persuadira haver chegado a hora de morrer (*Apol. Sóc.*, 2. 22). Cômico de que poderia apelar para as emoções dos juizes com o intuito de obter a absolvição, Sócrates prefere, porém, não depreciar a si mesmo, como procediam, em sua opinião, a maioria dos oradores judiciais do seu tempo. É manifesto, portanto, que tanto o Sócrates de Platão quanto o de Xenofonte, reputa como indigna e imoral a ênfase dada ao aspecto afetivo da arte retórica, praticada por todos os oradores do seu tempo, que visa influenciar a opinião dos ouvintes pela emotividade.

Aristóteles, por seu turno, apresenta aos que pretendem ser bons oradores a maneira que considera eficaz para estimular nos ouvintes o sentimento de piedade (ἔλεος). No capítulo 8 do segundo livro da *Retórica*, ele defende o uso desse expediente com base na ponderação de que o orador deve transformar a emoção experimentada num recurso útil para induzir os juizes dos ouvintes em direção àquilo que é eticamente conveniente. Desse modo, se a finalidade da arte retórica é obter um julgamento favorável para a causa que defende, e se as emoções constituem o agente da mudança dos juizes dos seres humanos, então, a arte retórica, em conformidade com sua função de fazer a justiça e a verdade prevalecer sobre seus contrários, deve apelar para o sentimento de piedade dos ouvintes. E a maneira pela qual o orador será capaz de suscitar o sentimento de piedade nos seus ouvintes consiste basicamente no conhecimento da definição de piedade, dos padrões de estímulos que acompanham essa emoção, e na capacidade de mobilizar essas noções nos discursos.

Segundo ele, a piedade é definida como sendo o sentimento de pesar em face de um mal destrutivo e penoso que acomete alguém que não merece, e esse sentimento é gerado em alguém a partir do juízo que este faz de que qualquer indivíduo, ele inclusive, ou algum de seus entes queridos, está sujeito a sofrer o mesmo mal. É a capacidade psicológica para sentir o sofrimento de outra pessoa caso estivesse na mesma situação penosa vivenciada por ela. Ademais, o sentimento de piedade é mais facilmente suscitado no indivíduo quando os males que são temidos atingem pessoas que estão próximas (*Ret.*, 1385b 17-29):



Falaremos agora do tipo de coisas que são dignas de piedade, quem tem piedade e em que disposições experimentamos esse sentimento. Vamos admitir que a “piedade” consista numa certa pena causada pela aparição de um mal destruidor e aflitivo, afetando quem não merece ser afetado, podendo também fazer sofrer a nós, ou a algum dos nossos, principalmente quando esse mal nos ameaça de perto. É evidente que, por força das circunstâncias, aquele que está a ponto de sentir piedade se encontra numa situação de tal ordem que há de pensar que ele próprio, ou alguém da sua proximidade acabará por sofrer algum mal, idêntico ou muito semelhante ao que referimos na nossa definição.

Os indivíduos também sentem piedade em relação àqueles que têm pais, filhos, ou esposas, por serem os pais, filhos e esposas em certa medida partes da própria pessoa e estarem desse modo sujeitos a diversos males (*Ibid.*, 1385b 41-43); e sentem piedade ainda em relação àqueles em que identificam qualquer relação de semelhança, como a idade, o caráter, as qualidades, a dignidade, o nascimento, entre outras relações de semelhança factíveis (*Ibid.*, 1386a 34-37). Assim delimitados aqueles por quem se sente em geral piedade, Aristóteles passa a buscar que eventos suscitem essa emoção e conclui serem aqueles que ocasionam dor ou pena, tais como diferentes tipos de morte, violências, doenças, agressões, e coisas semelhantes (*Ibid.*, 1386a 4-8). Aristóteles arremata considerando que a piedade se intensifica quando se percebe que a vítima da circunstância penosa ou dolorosa é uma pessoa honrada, a qual sofre o mal imerecidamente (*Ibid.*, 1386b 7-10).

Aristóteles passa então a tratar dos dispositivos por meio dos quais o orador pode reforçar o apelo emocional à piedade, ressaltando o poder dos gestos, da voz, e da indumentária. Ele observa que, ao expor diante dos olhos dos ouvintes o mal, faz com que este pareça mais próximo. E, para comover mais vivamente a assistência, ele sugere a seguinte estratégia retórica: exibir para os ouvintes algum objeto passível de suscitar o sentimento de piedade, como por exemplo, as roupas dos que sofreram grande calamidade (*Ibid.*, 1386a 44-47). Em sintonia com essa tese aristotélica, Chaïm Perelman sublinha o fato de que o orador ao selecionar certos elementos e apresentá-los ao auditório já implica a importância e a pertinência deles no discurso. Isto ocorre porque semelhante escolha confere a esses elementos uma *presença*. A presença de um objeto qualquer tem o condão de despertar a imaginação e sensibilidade dos ouvintes, e constitui assim um fenômeno psicológico essencial na argumentação. Para Perelman, certos mestres de retórica, incluindo Aristóteles, preconizam, para emocionar o auditório, o recurso a objetos concretos, como a túnica ensanguentada de César que Antônio brandiu perante os

romanos, como os filhos do réu que são levados perante os juízes para suscitar-lhes o sentimento de piedade e coisas deste jaez (PERELMAN, 2014: 132-133). Pode-se concluir que mesmo esse estratagema retórico é rejeitado por Sócrates, que, em prejuízo de sua própria defesa, recusa-se a exibir seus filhos com abundantes lágrimas, trazer parentes ou muitos amigos diante do tribunal ateniense, como um expediente para tentar obter a absolvição por meio da piedade da audiência.

De acordo com Aristóteles, as emoções são aquilo que, ao provocar uma alteração nos seres humanos, fazem com que eles divirjam em seus juízos na medida em que elas comportam dor e prazer (*Ret.*, 1378a 29-31). À vista disso, convém considerar que o conteúdo do discurso por si só é incapaz de fomentar a persuasão, porque no discurso retórico não basta observar abstratas regras lógicas e racionais, mas é preciso envolver também as emoções dos ouvintes, porquanto, se estes não estiverem afetivamente dispostos a aderir a uma determinada tese, os argumentos e fatos, considerados isoladamente, não influenciam na tomada de decisão. Dessarte, para existir a persuasão é imprescindível emocionar, dispor as emoções da assistência de modo a aceitar o que intenta transmitir o orador pelo seu discurso, porque o mérito do orador não reside somente na sua capacidade de oferecer razões, mas também em emocionar e mover os ouvintes para onde ele o deseja. Escreve Aristóteles sobre este assunto (*Ibid.*, 1377b 27-37):

Uma vez que a retórica tem por objetivo formar um juízo (porque também se julgam as deliberações e a ação judicial é um juízo), é necessário procurar não só que o discurso seja demonstrativo e digno de crédito, mas também que o orador mostre possuir certas disposições e prepare favoravelmente o juiz. Muito conta para a persuasão, sobretudo nas deliberações e, naturalmente nos processos judiciais, a forma como o orador se apresenta e como dá a entender as suas disposições aos ouvintes, fazendo com que, da parte destes, também haja um determinado estado de espírito em relação ao orador.

Outrossim, na visão de Aristóteles, os fatos não se apresentam sob o mesmo ponto de vista a quem ama e a quem odeia, nem são iguais para o homem que está irado ou para o calmo, ou são completamente diferentes ou diferem segundo critérios de grandeza. Assim, quem ama acha que o juízo que deve emitir sobre quem é julgado é de inocência ou de pouca culpabilidade, e quem odeia acha justamente o contrário (*Ibid.*, 1377b 40-44). Isto posto, a interpretação dos fatos e, por conseguinte, a tomada de decisão, depende amiúde da maneira como o orador predispõe emocionalmente os ouvintes, porque se estes estiverem ligados afetivamente ao orador, seja por um sentimento de piedade, ou mesmo

de amizade, ainda que este tenha cometido um crime, pode vir a ser inocentado. O oposto também é verdadeiro, e a este respeito a condenação de Sócrates parece ser paradigmática, pois ainda que as declarações feitas pelo filósofo fossem verdadeiras, as mesmas foram recebidas de maneira desfavorável em virtude do sentimento de hostilidade que o próprio Sócrates suscitou nos juízes. A este respeito, Xenofonte declara que em sua defesa Sócrates falando de si mesmo com tamanha sobranceira perante o tribunal atçou o ciúme e contiçou a disposição dos juízes não para absolvê-lo, mas para condená-lo (*Apol. Sóc.*, IV. 32 ).

Observamos na *Defesa de Sócrates* que a linguagem retórica de Sócrates é a mesma que ele utiliza nas praças públicas, nos comércios, ou em qualquer outro local, por isso não estaria em descontinuidade de vocabulário e de forma de construção com a linguagem que se emprega cotidianamente. Nesse sentido, a visão de Aristóteles sobre a maneira como se deve pronunciar um discurso contrasta terminantemente com o estilo extemporâneo praticado por Sócrates.

Em sua análise da expressão enunciativa (λέξις) desenvolvida por Aristóteles no terceiro livro da *Retórica* (2-12), Maria F. S. Francisco destaca esse aspecto ao sustentar que, embora a semelhança de objeto entre o discurso retórico e o ordinário determine uma proximidade estilística fundamental entre eles em termos da escolha de palavras, a expressão retórica distingue-se da linguagem comum. Haja vista que a fala do orador precisa desempenhar funções próprias, ausentes da linguagem comum, deve igualmente lançar mão de recursos estilísticos próprios. A despeito da expectativa do público por um discurso espontâneo, que manifeste o sincero e imediato modo de pensar do orador, este perderia toda possibilidade de ser persuasivo caso se limitasse a falar espontaneamente. Desse modo, o resultado de uma fala natural, como o faria alguém que não detém conhecimento da técnica retórica (que parece ser o caso de Sócrates) seria a ausência de força expressiva e, por conseguinte, de comunicação com o público. Deveras, a função própria da expressão enunciativa consiste em trabalhar sobre o conteúdo, de modo a comunicar ao público aquilo que por si mesmo poderia não ser observado. Todavia, a linguagem ordinária, precisamente por ser demasiado familiar, pouco pode atender às necessidades específicas do falar a um público determinado como o da assembleia e do tribunal. Assim, em face de uma audiência inculta, numerosa e dotada de variadas dificuldades (como a compreensão, a fixação da atenção, e o discernimento auditivo e visual) uma fala não-técnica estaria pouco munida para chegar a comunicar algo e

persuadir. E, a fim de solucionar esse tipo de dificuldade Aristóteles acrescenta a segunda exigência a ser satisfeita pela λέξις: a *desfamiliarização* ou a exploração do estranho no plano do discurso. O afastamento em relação às formulações da linguagem ordinária, o rompimento da expectativa do ouvinte e o efeito surpresa, meios pelos quais se produz a *desfamiliarização* ou o *estranhamento*, conferem ao discurso retórico o poder de se comunicar com seu público próprio, na medida em que tornam o que se diz expressivo e capaz de captar sua atenção. Esta captação é o resultado da produção de uma certa espécie de prazer decorrente do inesperado, já que o diferente, o que foge ao ordinário tende a suscitar prazer. Aliás, o prazer é uma das dimensões mais importantes da expressão enunciativa e sempre com a função de resolver as dificuldades de acompanhamento do discurso por parte do público. Isto posto, o ouvinte deve ter a impressão de um discurso algo mais grave e solene que o discurso ordinário, o que ocasionaria os efeitos da *desfamiliarização*: a expressividade, a atenção e o prazer (FRANCISCO, 1999: 30-31).

Com efeito, segundo os parâmetros do método retórico desenvolvido pelo Estagirita, Sócrates poderia ser considerado um orador judicial justo e veraz, mas ao mesmo tempo ineficiente, porque, em sua defesa, em vez de agradar os seus jurados, faz justamente o oposto ao declarar que são convencidos facilmente de inverdades (*Def. Sóc.*, 18b); que acreditam serem mais sábios do que realmente são (*Ibid.*, 21d-23a); que merecem reprimendas e questionamentos (*Ibid.*, 29e-30a; 30e); que não são facilmente convencidos da verdade (*Ibid.*, 38a-b); que não agradará ou obedecerá aos jurados, mas somente ao deus de Delfos (*Ibid.*, 29d); ele insinua que os jurados não são moralmente idôneos ao afirmar que um homem bom não sobreviverá por muito tempo na cidade (*Ibid.*, 32e); ele ainda assevera que continuaria com as mesmas ações, mesmo que tivesse de enfrentar a morte muitas vezes (*Ibid.*, 30b-c); finalmente, ele foge à regra ao propor como sua contrapenalidade refeições gratuitas no Pritaneu, como convém a um herói (*Ibid.*, 36c-d), ao invés de pleitear o exílio ou multas, como era comum acontecer. Depois disso, o júri vota pela condenação, e o discurso de Sócrates após a votação os exaspera tanto, que mesmo alguns dos que votaram pela absolvição se retratam e votam pela execução.

Apesar de utilizar uma linguagem cotidiana, espontânea, em coerência com o que se acredita ser verdadeiro, Sócrates foi ineficiente para persuadir, já que não estava interessado na técnica retórica, nem agradar os seus ouvintes, tampouco apelar para as emoções, mas restringia-se a tentar instruí-los sobre os valores da sabedoria e das virtudes (*Ibid.*, 36c). Em nenhum momento do seu discurso Sócrates procura lisonjear os jurados,

pelo contrário, de propósito os irrita com o intuito de despertá-los para a importância de se preocupar com a virtude e o conhecimento, em prejuízo de outros assuntos. Desse modo, o principal objetivo de Sócrates ao expor o seu discurso consiste em encorajar os jurados a se tornarem melhores cidadãos e não tem interesse em obter exclusivamente um veredicto de inocência. Isto não significa que ele não desejasse vencer o caso, mas a vitória no tribunal não constituía o objetivo principal.

É manifesto que Sócrates estava disposto a fazer algum esforço para persuadir os juízes. No seu discurso de defesa principal ele apresenta a versão popularmente mais persuasiva de sua vida como missão divina. Ele não se limita apenas a desenvolver argumentos para mostrar que seu modo de vida é na verdade o sumo bem humano. Ele também afirma de modo categórico àqueles que o condenaram à morte que poderia ter forjado argumentos que o absolvessem. Isto posto, o que causou a condenação do referido filósofo não foi o fato de estar em falta com discursos, mas sua relutância em dizer e fazer tudo aquilo que concebia ser vergonhoso no tipo de retórica praticada no seu tempo; bem como sua convicção de que não se pode usar qualquer artimanha para evitar a morte, seja no campo de batalha ou no tribunal, de modo que ele possuía a capacidade retórica para persuadir sua audiência, mas escolheu não usá-la.

Aristóteles a este respeito adota uma perspectiva diametralmente contrária à de Sócrates, pois, ao contrário deste, considera que a vitória no contexto de uma disputa jurídica não pode ter um caráter secundário, porque seria absurdo que a incapacidade de defesa física fosse desonrosa, e não o fosse a incapacidade de defesa verbal, haja vista que esta caracteriza mais o homem do que a força física. Dessarte, o orador precisa empregar todos os recursos retóricos disponíveis para atingir os seus objetivos, incluindo o apelo às emoções dos ouvintes. Não obstante, Aristóteles não está fazendo qualquer concessão aos sofistas, para os quais é possível, em relação ao mesmo assunto, defender sem quaisquer escrúpulos o pró e o contra. Pelo contrário, é justamente para que a justiça e a verdade prevaleçam na cidade que se faz necessário empregar todos os recursos de que dispõe o orador para persuadir os seus ouvintes, posto que o instrumento da fala, concedido aos homens pela natureza, somente é lícito em conexão com a virtude. E, se os maus oradores acabam prevalecendo sobre os bons é porque estes não conseguiram aproveitar-se adequadamente do poderoso instrumento da arte retórica, de modo que sua derrota se atribui à sua própria negligência em relação ao bom uso desta arte.

Em síntese, como consequência da escolha de falar a verdade sem ornamento, isto é, depurando o discurso das estratégias retóricas empregadas por seus contemporâneos, Sócrates não obteve êxito algum em persuadir a sua audiência, sendo por isso condenado à morte. Em vez de agradar e procurar obter a aprovação dos ouvintes, apelando para os seus sentimentos, o que era muito comum e até apropriado nos tribunais, Sócrates subordina o discurso somente à verdade dos fatos, em consonância com a vontade do deus de Delfos, e não hesita em ofender sua audiência. Enfim, ele não se importou com os resultados do seu discurso, mas unicamente com a veracidade de seu conteúdo, e esta atitude ocasionou inevitavelmente a sua condenação.

## 4 A concepção retórica de Platão no diálogo *Fedro*

### 4.1 A retórica filosófica de Platão

Antes do seu encontro com Sócrates (que teria ocorrido provavelmente em 408 a.C.), Platão estudara pintura, e escrevera poesias, cantos líricos e tragédias, e por certo interessou-se pela filosofia de Heráclito e Parmênides, mas o contato com Sócrates, quando tinha cerca de 20 anos, transformou radicalmente sua vida como homem e como pensador. Posteriormente, ao condenar Sócrates à morte, os atenienses fizeram mais do que realizar um ato injusto. Pois ao perpetrar esse ato, suscitaram profunda revolta no jovem Platão, assim contribuindo para precipitar definitivamente sua vocação filosófica. Platão passou então a dedicar-se com mais afinco à exposição e ao desenvolvimento das ideias de Sócrates. A propósito, são vários os diálogos platônicos que testemunham o impacto da morte de Sócrates sobre seu autor: a *Defesa de Sócrates*, ou defesa em seu julgamento; o *Crítion*, no qual Sócrates apresenta os motivos para não ter fugido de Atenas depois da condenação, o que poderia ter ocorrido sem dificuldade; o *Eutífron*, no qual Sócrates dialoga com o vidente Eutífron sobre o que é a piedade, na iminência do seu julgamento; e o *Fédon*, no qual Sócrates passa as últimas horas de sua vida em defesa da imortalidade da alma.

A concepção de filosofia, tal como é expressa nos diálogos de Platão, nasceu certamente por frequentar Sócrates, de modo que toda a sua obra procura expor a verdadeira filosofia de Sócrates, que é o personagem central de quase todos os seus diálogos. Mas, apesar de procurar expor a filosofia de Sócrates, em disputa com outros interlocutores, Platão de fato apresenta sua própria filosofia, pois sua fidelidade ao ensino de Sócrates não consiste tanto em repetir a sua doutrina, mas em reafirmar a validade do método de investigação socrático. E, haja vista a concepção de Platão acerca da arte retórica expressa no diálogo *Fedro*, o qual provavelmente foi escrito na fase intermediária do seu pensamento<sup>27</sup>, pode-se assegurar que não somente a filosofia de Sócrates, mas

---

<sup>27</sup> Para Giovanni Casertano, Platão teria escrito o diálogo *Fedro* no período entre 387 e 367 a.C., ou seja, entre os 41 e os 61 anos, juntamente com os diálogos *Mênon*, *Fédon*, *Eutidemo*, *Banquete*, *Crátilo* e *A República* (CASERTANO, 2011: 8).



também sua retórica (manifesta no seu discurso judicial) significou para aquele, pelo menos nos seus aspectos essenciais, um cânone a ser seguido.

O diálogo *Fedro* é comumente dividido em duas partes. A parte *erótica* (*Fed.*, 227a-259d), a qual começa com a leitura e a crítica de um discurso de Lísias, que aí é apresentado como o chefe da mais influente escola de retórica de Atenas. O discurso de Lísias, que é proferido por Fedro (*Ibid.*, 231a-234c), defende a tese paradoxal de que é melhor usufruir dos prazeres eróticos sem efetivamente entregar-se ao amor. Para sustentar essa tese, ele alega que os que não amam permaneceriam senhores de si, não seriam censurados por uma má conduta e estariam isentos dos sofrimentos que amiúde acometem os apaixonados. Nessa parte do diálogo Platão confronta Lísias com dois discursos de Sócrates sobre o mesmo tema, a saber, o valor de *eros* (ἔρως). O objetivo desses discursos é mostrar como a partir das falsas premissas de Lísias sobre *eros* se pode tratar melhor do que ele o mesmo assunto. No primeiro discurso, Sócrates (*Ibid.*, 237b-241d) defende *grosso modo* que o amor é um desejo desprovido de razão que arrasta o amante para o prazer da beleza dos corpos; e no outro discurso (*Ibid.*, 244a-257b), Sócrates expõe a teoria de que o amor é uma loucura concedida pelos deuses para o benefício dos homens, uma vez que por meio dela será possível atingir a verdade. Dessarte, alguns intérpretes afirmam que o tema do amor é a preocupação principal do diálogo. Correto ou não, esse diagnóstico não vela a importância desse diálogo para quem deseja compreender como Platão concebe a natureza da retórica. Como veremos a seguir, esse tema também é destaque no diálogo, tendo inclusive ensejado Werner Jaeger a identificar a retórica como o assunto por excelência do *Fedro* (JAEGER, 2003: 1256).

Na segunda parte do diálogo (*Fed.*, 259e-279c), a qual nos interessa mais de perto, Platão expõe os defeitos da retórica e dos sistemas retóricos em vigor no seu tempo, para poder destacar na sequência os méritos da dialética socrática como condição prévia de uma verdadeira retórica. O escopo de Platão é tirá-la de persuasores superficiais especializados, demonstrando que, aplicada adequadamente e baseada no conhecimento da verdade, é coextensiva com a filosofia. Nesse sentido, o *Fedro* pode ser compreendido como veículo de uma nova concepção de Platão a respeito da arte retórica, visto contrastar com o que lemos no diálogo *Górgias*<sup>28</sup>, em que a retórica é sumariamente rejeitada, sob

---

<sup>28</sup> Para Giovanni Casertano, o diálogo *Górgias* foi escrito entre 395 e 388 a.C., isto é, entre os seus 33 e 40 anos, período em que escreveu os seus primeiros diálogos: *Defesa de Sócrates*, *Críton*, *Íon*, *Eutífron*, *Cármides*, *Laques*, *Lísias*, *Hípias Maior*, *Hípias Menor*, *Protágoras* e o livro I de *A República* (CASERTANO, 2011: 8).

a consideração de que seria a suma de uma cultura que não se baseia na verdade, mas na mera aparência. Nesse diálogo Platão nega simplesmente que a retórica seja uma arte, isto é, um discurso fundado num conhecimento científico, e concebe-a como uma simples prática empírica, que objetiva exclusivamente a persuasão dos ouvintes, sem qualquer preocupação com o conhecimento (*Górg.*, 462b-c). O objetivo de tal retórica não é o bem, mas somente o deleite e o prazer, por isso ele a define como uma espécie de κολακεία, ou seja, de adulação (*Ibid.*, 462e-463a). Ele ataca a retórica existente, basicamente, no que tange à justiça: a retórica busca o prazer mediante a adulação, em vez de almejar o bem genuíno por meio da justiça. Ele também a compara com a culinária e a cosmética que estão voltadas para o prazer do corpo, que seriam imitações baratas da medicina e da ginástica, as quais estariam preocupadas com o verdadeiro bem, tanto do corpo como da alma (*Ibid.*, 463b-464c).

Outrossim, o diálogo *Fedro* tem lugar entre duas pessoas fora das muralhas da cidade de Atenas (*Fed.*, 227a), em contraste com a grande reunião perante a qual Sócrates conversa com Górgias e os demais no diálogo homônimo. A discussão sobre a retórica no *Fedro* surge em conexão com discursos sobre ἔργος. Os assuntos substanciais aqui discutidos são amplamente privados, com apenas breves referências a algo político. A propósito, no *Fedro*, Sócrates está longe de rejeitar longos discursos, como o faz de maneira ostensiva no *Górgias* (*Górg.*, 449c-d), pois descreve a si mesmo como um amante de discursos e profere um discurso muito mais longo do que qualquer outro exposto no *Górgias*. No *Fedro* não se discute explicitamente a questão do poder da retórica, mas suas próprias observações ao desenvolver uma genuína arte retórica, parecem visar fazê-la mais confiavelmente efetiva. E quando desenvolve sua própria noção de retórica, não se limita à retórica política, mas propõe uma arte universal da *psicagogia* (ψυχαγωγία), a qual visa conduzir a almas dos ouvintes à prática das virtudes. Assim, a verdadeira arte retórica não seria algo contrário à dialética, mas precisaria ser desenvolvida por alguém com habilidade dialética, que tenha estabelecido, em relação às almas humanas, suas ações e paixões, todas as definições e divisões analíticas de acordo com as articulações naturais dos objetos necessários ao desenvolvimento de uma genuína arte retórica. E a este respeito, o filósofo teria uma manifesta vantagem na execução dessa tarefa. Aliás, a divindade não está menos presente no *Fedro* do que no *Górgias*, pelo contrário, está ainda mais presente, pois sua atuação é uma condição para o filósofo contemplar o verdadeiramente belo.

Pode-se assegurar, então, que ao escrever o diálogo *Fedro*, Platão reabilita a arte retórica, mas entendendo-a como uma prática a serviço da dialética, que consiste no próprio método da filosofia, o qual capacita o orador a pensar e a falar (*Fed.*, 266b); uma retórica do verdadeiro e não do verossímil, que não procura agradar às multidões, mas somente os deuses (*Ibid.*, 273e). À vista disso, Platão concebe duas retóricas distintas: a dos sofistas em geral, que não é genuína arte, mas simples adulação; e a filosófica que não passa de expressão da filosofia, sem conteúdo próprio e sem autonomia. Depois da apresentação do panorama geral do que interessa ao estudo da concepção retórica de Platão no diálogo *Fedro*, importa uma análise mais pormenorizada do seu conteúdo.

Com efeito, após ter reservado uma parte inicial do diálogo para criticar Lísias e, por extensão, todos os oradores, por não falarem nem escreverem bem, e sobretudo por priorizarem o conhecimento do verossímil, Sócrates procura apresentar a Fedro uma justificação filosófica da retórica. No início da segunda parte do diálogo em apreço o personagem Sócrates expõe a Fedro o seu propósito de examinar quais condições são necessárias para proferir e escrever um bom discurso. E a primeira condição indicada por Sócrates para se proferir e escrever um discurso com perfeição é que o orador conheça a verdade sobre o assunto de que irá tratar (*Ibid.*, 259e):

Ora era nosso propósito examinar, neste momento, qual o critério para proferir e escrever um discurso com perfeição ou sem ela; pois passemos a fazê-lo [...] Porventura não é necessário, para se falar bem e com perfeição, pressupor na mente do falante o conhecimento da verdade sobre o assunto a tratar?

Para Sócrates, o conhecimento que o orador deve possuir para proferir um bom discurso não deve limitar-se às opiniões que aparentam ser verdadeiras para as multidões, conforme sugere Fedro, mas o orador deve conhecer a realidade do que é justo, bom e belo (*Ibid.*, 260a):

A respeito disso meu caro Sócrates, ouvi dizer o seguinte: quem se quer tornar orador não tem necessidade de conhecer o que realmente é justo, mas o que aparente sê-lo à multidão que deve julgar; não o que na realidade é bom e belo, mas quanto dá essa aparência, já que daí deriva a persuasão, e não da verdade.

Isto posto, a primeira condição estabelecida por Sócrates em relação ao bom discurso é que o orador deve ter um entendimento discursivo da verdade sobre o assunto que tenciona discutir. O bom orador não deve se apropriar das crenças do que pensam os

homens em geral sobre o que é justo, bom e belo, mas é forçoso, antes de pretender comunicar alguma palavra, que ele conheça a essência dessas virtudes.

Convém ainda frisar que o ponto de partida do diálogo *Fedro*, em seu exame temático da retórica, não difere da retórica sofisticada do diálogo *Górgias*. Em ambos, Sócrates duvida que a retórica seja uma verdadeira τέχνη, mas no *Fedro*, em vez de menosprezar *simpliciter* a retórica como uma prática voltada para a bajulação dos ouvintes (*Górg.*, 463b), ele recomenda não maltratar, mas perdoar aqueles que, por não conhecerem a dialética, tornam-se incapazes de definir o que pode ser a retórica (*Fed.*, 269b).

No *Górgias* Sócrates também critica a retórica praticada por seus contemporâneos, considerando-a uma prática irracional e um saber aparente. Isso porque, segundo ele, ela dispensaria o orador de conhecer aquilo sobre o que discursa, na medida em que lhe proporcionaria a habilidade de meramente parecer conhecer à multidão para a qual discursa. Sócrates acrescenta que no tocante a todas as artes, o orador e a retórica (praticada por Górgias) se encontram na condição de não conhecer as coisas em si mesmas, mas apenas descobrir algum mecanismo persuasivo de modo a parecer à multidão ignorante conhecer mais do que aquele que possui genuíno conhecimento (*Górg.*, 459b-c). Segundo Sócrates, a retórica não deve ser concebida como uma arte que impõe aos ouvintes certas opiniões, que ensina a compor belos discursos a fim de deixar vitoriosa a causa ruim e enfraquecer a boa, mas deve ser psicagógica, ou seja, um guia da alma para que se alcance a verdadeira beleza e justiça, que é o núcleo de todo ensinamento genuinamente filosófico.

Eis o que testemunha também o diálogo *A República*. Na célebre *alegoria da caverna* (*Rep.*, 514a-517c) Platão equipara as sombras na caverna às questões em disputa judicial. E uma vez que as disputas legais atenienses eram famosas pela sua retórica (*Fed.*, 272d-e), Platão identifica todas as sutilezas da técnica retórica com as imagens que mais comumente atraem a atenção do público. Para ele, por todas as suas vidas, as pessoas levam em conta simples alegações sobre questões importantes, e cada performance retórica que, por atrair mais atenção para a forma do discurso do que para o seu conteúdo, tende a deixar a sua audiência mais ignorante do que sábia. Desse modo, os prisioneiros da alegoria da caverna que tentam enxergar as sombras, e disputam por elas, representam todos aqueles cidadãos que acreditam no que os oradores lhes dizem.

Sócrates sustenta que amiúde a persuasão dos ouvintes está intrinsecamente relacionada com o apelo às crenças das multidões, com aquilo que aparenta ser bom, belo e justo, em detrimento do conhecimento da verdade. Esta advertência tem em vista sobretudo os mercenários (ἕκαστος τῶν μισθαρνούντων ιδιωτῶν) a quem o povo chama de sofistas, os quais não têm outro objetivo de ensinamento senão veicular as opiniões que o vulgo expressa nas assembleias, refletindo também seus prazeres e suas paixões, e a isso designam de sabedoria (*Rep.*, 493a). Pois, quando o orador desconhece o bem e o mal, e ao se apoiar somente no que aparenta ser bom para as multidões, em conexão com o conhecimento de suas inclinações naturais, pode exaltar o mal como se fosse o bem, e a consequência dessa atitude será inevitavelmente nefasta para a cidade (*Fed.*, 260c):

Pois, quando um orador que desconhece o bem e o mal encontra uma cidade em igual situação e tenta persuadi-la, não já fazendo o elogio da “sombra de um asno”, como se de um cavalo se tratasse, mas exaltando o mal como se fosse o bem; quando, depois de estudar as inclinações da multidão, a convencer a praticar o mal em vez do bem, depois disto, que fruto julgas tu que a retórica possa colher das sementes que lançou?

Vê-se por aí que, para Sócrates, há um tipo de “arte retórica” espúria, falsa, ilegítima, e um outro que constitui uma verdadeira arte de falar (ἔτυμος τέχνη), a qual necessariamente está vinculada à verdade (ἀληθείας ἦφθαι). E a maneira pela qual o orador será capaz de comunicar a verdade no seu discurso, em detrimento das opiniões que aparentam ser verdadeiras às multidões, dependerá exclusivamente do cultivo da filosofia (καλλίπαιδά τε Φαῖδρον πείθετε ὡς ἐὰν μὴ ἰκανῶς φιλοσοφήσῃ). Escreve Platão a este respeito (*Fed.*, 261a):

Vinde pois, nobres criaturas, e convencei Fedro, pai da bela progénie, de que, se não cultivar a filosofia como deve ser, nunca será capaz de falar coisa alguma.

Sócrates separa a filosofia da retórica apresentando-as como se a ordem de preparação para o bom discurso fosse o prévio domínio de verdades filosóficas. A exposição que Sócrates faz da filosofia e da retórica evidencia que ambas as disciplinas são distintas. A filosofia seria a disciplina principal e a retórica a secundária, pois seria a filosofia a disciplina que fornece à retórica todas as condições para que esta se torne uma arte legítima. Sócrates não separa a descoberta da verdade pela filosofia da sua apresentação em discursos, de modo que a retórica constitui uma mera manifestação

pública da filosofia, um veículo de verdades filosóficas, destituída de conteúdo próprio e heterônoma. Ele ainda afiança que o orador que não cultivar a filosofia e, por conseguinte, não possuir o conhecimento da verdade, mas persistir em caçar as opiniões das multidões, transformará a retórica numa coisa ridícula, destituída de arte (*Ibid.*, 262c):

Por conseguinte, meu amigo, a arte da palavra, quem não conhecer a verdade mas ande à caça de opiniões fará dela, de certo modo, coisa ridícula, desprovida de arte.

Sócrates acrescenta que todo discurso deve ser como um organismo vivo, de tal maneira que as partes de um discurso devem guardar um ordenamento interno em relação ao todo. Um bom discurso deve, pois, exibir uma harmonia em suas partes, em que cada uma contribui com algo para a estrutura geral do todo. O orador deve considerar como cada parte coopera para a estrutura geral de seu argumento, ao mesmo tempo em que mantém a discussão vigorosa e energética. Portanto, para que a retórica se torne uma arte, o assunto que se discute deve primeiro ser entendido como um todo (*Ibid.*, 264c):

Poderás, pelo menos admitir, creio eu, que todo o discurso deve ser constituído como um organismo vivo, com corpo próprio, que não seja acéfalo ou ápodo, mas possua tronco e membros, escritos de forma a convir entre si e ao seu todo.

Intrinsecamente articulada a essa concepção orgânica do discurso, e talvez um desdobramento dela, é a necessidade de que o orador reúna em uma única ideia as ideias ou convicções que antes estavam difusas em todas as direções, de tal modo que, ao estabelecer cada definição, resulte claro qualquer assunto que se queira explicar. Tal reunião em uma unidade conferirá ao discurso clareza e consistência (*Ibid.*, 265d). Sócrates oferece como exemplo sua definição de amor (ἔρως). Ele define o amor como a força da paixão, separada da razão, que domina a opinião e se dirige ao prazer da beleza, especialmente a beleza do corpo (*Ibid.*, 238c):

Ora, quando um desejo, desprovido de razão, é arrastado para o prazer da beleza e prevalece sobre a reflexão que tende para a justiça; quando, além disso, robustecido vigorosamente por desejos análogos que tendem para a beleza corporal, se torna senhor absoluto, tal desejo toma o nome dessa força e passa a chamar-se amor.

Sócrates considera que, se tanto o orador quanto o público tiverem em mente uma clara noção das fronteiras do assunto a ser tratado no discurso, será menor a probabilidade de confusão na comunicação entre eles. Se um orador quiser empregar ἔρως para designar

o amor pelo bem, e seu público, em contrapartida, definir ἔρωσ como luxúria, então, provavelmente haverá desentendimento. Todavia, a menção que Sócrates faz à clareza e à consistência sugere um interesse que supera a mera concordância entre o orador e sua assistência. Sócrates quer o próprio orador consistente a respeito do seu assunto e capaz de compreender a forma que o unifica. Portanto, se a retórica deve ser uma τέχνη o orador deve circunscrever o que integra uma definição, deixando então de fora o que não faz parte dela, ou seja, deve precisar os limites do que uma coisa é.

Na visão de Sócrates, o orador também deve entender a natureza da coisa como um todo de modo a incluir o que realmente pertence a ela e excluir o que não pertence. Ele diz que se deve juntar em uma única ideia as várias realidades dispersas em muitos pontos para que, pela definição de cada unidade, seja possível tornar evidente o assunto sobre que se deseja ensinar em cada caso (*Ibid.*, 265d):

Um consiste em reduzir a uma ideia única, que se possa abarcar de um relance, as várias realidades dispersas por muitos pontos, para que, pela definição de cada unidade, se possa tornar evidente o tópico sobre que se deseja ensinar em cada caso. Foi o que ainda agora se fez a propósito do Amor, de que demos a definição: quer a tenhamos apresentado bem, quer mal, possibilitou pelo menos ao discurso expor os factos duma forma clara e coerente.

Todavia, muito além dessa definição insipiente, que visa a princípio expor os fatos de uma maneira clara e coerente, podendo ser remodelada conforme a investigação filosófica se aprofunda, o orador deve aspirar compreender as coisas de acordo com a *Ideia* (ιδέα), partindo da multiplicidade das sensações para uma unidade que é inferida pela reflexão filosófica. E esta atividade chama-se *reminiscência* (ἀνάμνησις) das realidades que outrora a alma do filósofo contemplou, quando seguia no cortejo de um deus (*Ibid.*, 249b-c):

Mas a alma que jamais observou a verdade nunca atingirá a forma que é a nossa. E isto porque deve o homem compreender as coisas de acordo com o que chamamos *Ideia*, que vai da multiplicidade das sensações para a unidade inferida pela reflexão. A tal acto chama-se *reminiscência* das realidades que outrora a nossa alma viu, quando seguia no cortejo de um deus, olhava de cima o que nós agora supomos existir e levantava a cabeça para o que realmente existe. Por isso é justo que apenas a inteligência do filósofo seja provida de asas, já que com a recordação está continuamente absorvido, na medida do possível, nas coisas a cuja contemplação um deus deve a sua divindade.



No diálogo *A República*, Sócrates concebe as Ideias como entidades reais, existindo independentemente dos indivíduos, as quais a alma do filósofo deseja contemplar. O filósofo seria aquele que não se entrega à multiplicidade das impressões sensoriais, nem se deixa levar durante sua vida pela instabilidade das simples opiniões, mas orienta a sua alma para a unidade do que existe. E, acerca do justo e do injusto, do bem e do mal, de todas as Ideias, o que se dirá será o mesmo, ou seja, cada uma delas é uma, mas aparecendo por toda parte ser múltipla, devido a comunhão que elas mantêm com as ações e com os corpos entre si (*Rep.*, 476a). À vista disso, somente o filósofo possuiria um conhecimento no verdadeiro sentido dessa palavra, porque mediante a multiplicidade dos fenômenos é capaz de contemplar a imagem universal e imutável das coisas – a Ideia. E, a partir de tal contemplação ele pode dizer o que é justo e belo por si, enquanto que as opiniões das multidões a respeito dessas coisas oscilam na penumbra entre o *não-ser* e o verdadeiro *ser* (*Ibid.*, 469c-d). Além disso, são raros os que são capazes de buscar as Ideias, como o próprio belo em si, e contemplá-las em sua essência (*Ibid.*, 476c).

Para Giovanni Casertano, o esforço filosófico de Platão nos seus diálogos baseia-se na tentativa de fundar objetivamente a nítida contraposição entre o verdadeiro e o falso, e tal fundação somente é possível admitindo a existência das Ideias, que são *entes ideais* que independem da subjetividade dos discursos. Assim, comunicar o verdadeiro significa construir um discurso (retórico) que reflita a existência desses entes ideais, independentes do fluxo dos fenômenos e das sensações, portanto, não contraditórios, de modo que as Ideias imóveis são o critério para medir a mobilidade; o eterno serve para medir o temporal; o objetivo, o subjetivo; o ser, o devir. É justamente isso que faz o filósofo e o dialético (CASERTANO, 2010: 43).

É importante destacar que na maior parte dos diálogos platônicos as Ideias são *valores morais* que fundam os juízos sobre as coisas da vida humana. Trata-se de procurar na vida do indivíduo e da cidade a tríade de valores que aparece de uma ponta a outra dos diálogos (*Eutífron*, *Críton*, *Teeteto*, *Primeiro Alcibiades*, *Político*, e *Fedro*), quais sejam, o *justo*, o *belo* e o *bom*. Estes conceitos e muitos outros, têm existência à parte da mente humana, como critérios independentes e imutáveis aos quais se devem reportar as percepções e as ações humanas. Dessarte, Sócrates exige que o orador seja capaz de apreender a Ideia da justiça, da beleza e do bem, com o objetivo de coletá-la em uma unidade antes de proferir o seu discurso. Pode-se dizer, então, que Sócrates estabelece um

elevadíssimo padrão para o orador que deseja cumprir os requisitos de uma verdadeira arte, noutros termos, Sócrates exige que o orador seja efetivamente um filósofo.

Tendo em vista a exigência estabelecida por Platão no *Fedro*, segundo a qual o orador deve necessariamente ser um filósofo, em conexão com as características e a atuação do filósofo em sua cidade ideal exposta no diálogo *A República*, concluir-se-á que somente uma diminuta classe de homens ilustrados estará apta a exercer a arte retórica. Conforme o registro de Platão, somente por volta dos 30 anos, um grupo seletivo de indivíduos que se mostrou capaz em todos os campos da educação anterior, como a ginástica, a dança, os jogos para o aprendizado dos rudimentos da matemática e da leitura, a poesia, as artes marciais, o treino militar, a geometria, a aritmética, a astronomia e a música (*Rep.*, 522c-e; 525b; 526c; 537b-c), pode estar habilitado ao estudo da dialética por um período de 5 anos (*Ibid.*, 537c-d). Assim, o ápice destas aprendizagens é a dialética, que culmina no conhecimento do bem ( $\alpha\gamma\alpha\theta\acute{o}\varsigma$ ), de modo que ela constitui a coroação de todos os estudos. Todavia, os futuros dialéticos precisam possuir naturezas bem dotadas de muitas qualidades: diligência, amor pela verdade, temperança, coragem e magnificência (*Ibid.*, 535d-536b). Após os 35 anos eles podem servir nos cargos inferiores da cidade, civis e militares, durante 15 anos (*Ibid.*, 539e-540a). E, somente aos 50 anos os melhores dentre eles são compelidos a voltar os olhos da alma para o verdadeiro bem revezando-se pelo resto da vida na organização da cidade, dos cidadãos e de si mesmos, tendo sempre por modelo a Ideia do bem (*Ibid.*, 540a-b):

Chegados aos cinquenta anos, os que sobreviveram e, em tudo e de todos os pontos de vista, foram os primeiros nos trabalhos e nas ciências já devem ser conduzidos ao seu termo final e forçados a abrir os olhos da alma e a contemplar aquilo que, por si mesmo, fornece a luz para todos. Tendo em vista o próprio bem, servindo-se dele como modelo, deverão manter em ordem a cidade, os que a habitam e a si mesmos, durante o resto da vida, cada uma por sua vez, dedicando à filosofia a maior parte de seu tempo. Quando, porém, chegar sua vez, cada um suportará o peso da ação política e exercerá o governo em favor da cidade, não porque isso é algo honroso, mas algo inevitável.

No que concerne à educação dos filósofos, Platão estabelece que se deva submetê-los ao mais excelente e rigoroso estudo (*Ibid.*, 503b-e). Mas, ao ser pressionado a explicar esta afirmação, ele lança mão de uma série de imagens para sugerir a Ideia de bem, que constitui o auge da investigação filosófica: a relação dos seres humanos com a Ideia de bem se assemelha à relação dos prisioneiros em uma caverna com o sol (*Ibid.*, 514a-517c). A alegoria da caverna descreve o processo do filósofo que consegue elevar-se do mundo

sensível pela contemplação das Ideias. E é justamente esta contemplação que lhe permitirá depois descer novamente ao mundo concreto para guiar os outros homens conforme a Ideia suprema de bem. Mas por ser muito difícil definir o que é a Ideia de bem, Platão tenta elucidá-la por meio da imagem do sol. Platão estabelece, então, uma analogia entre o sol e o bem: tal como o sol mesmo dando vida, cor e nutrição a todas as coisas na terra, a todos os objetos sensíveis, não se identifica com eles, da mesma forma o bem propicia a verdade e a faculdade de conhecer, dá a todos os seres cognoscíveis a sua existência e o seu ser, mas não se identifica com nenhum deles, pelo contrário, transcende-os por sua dignidade e potência. E por ser o princípio mais elevado, a melhor coisa do mundo e a mais real, a Ideia de bem promete justificar o governo exercido por filósofos.

Assim, a menos que alguém seja capaz de dar uma explicação da Ideia do bem, distingui-la de tudo o mais, e possa sobreviver a todas as objeções como se estivesse numa batalha, procurando examinar as coisas não conforme a opinião, mas de acordo com a essência, e passar por tudo isso com sua explicação ainda intacta, não poderá ser dito que ele conhece o bem propriamente dito ou qualquer outro bem (*Ibid.*, 534c-d). Isto posto, aquele que domina a prática filosófica de procurar os princípios mais gerais por detrás dos fenômenos particulares conhecerá a Ideia de bem, que explica em que consiste a bondade de tudo o mais, de modo que, sem o conhecimento dessa Ideia não se pode pensar coerentemente sobre questões morais, e não se pode planejar um padrão moral para a vida humana (*Ibid.*, 505a-b).

Com efeito, os poucos indivíduos que resistirem aos rigorosos testes impostos aos que pretendem ser governantes, e destacarem-se nos trabalhos e nas ciências sendo, por conseguinte, privilegiados por poderem contemplar as Ideias, serão os únicos capazes de determinar que tipo de vida é virtuoso, a educação mais adequada à formação moral e intelectual dos cidadãos, bem como a melhor maneira de proferir um bom discurso. E quando se trata de discursos, deve-se admitir que existem especialistas, assim como ocorre na construção de navios, na medicina, ou em qualquer outra arte.

No diálogo *Protágoras*, Platão enfatiza que quando nas assembleias procura-se deliberar sobre assuntos de construção, os arquitetos são chamados para opinar sobre o edifício a ser levantado, e o mesmo se aplicaria na construção de navios (*Prot.*, 319b-c). No diálogo *Crítion* esta noção também aparece quando Sócrates descreve um especialista

hipotético que atuaria no domínio da moral como um médico em relação ao corpo humano. Sendo assim, um especialista deve ser obedecido independentemente das opiniões de não especialistas, e somente aquele merece ser ouvido (*Crit.*, 47a-48b). Platão procura estender a validade dessa noção ao uso do discurso retórico no seio da cidade, por isso ele rejeita a pretensão democrática de fazer do discurso retórico algo universalmente partilhado, pois na deliberação acerca da administração da cidade, qualquer indivíduo poderia emitir suas opiniões, mesmo não possuindo competência alguma nos assuntos ético-políticos (*Prot.*, 319d).

No entanto, o critério de validade de um discurso não deve relacionar-se com uma regra majoritária qualquer, pois a arte retórica será antes de mais nada um assunto que compete aos filósofos. Em relação a este assunto, Werner Jaeger sublinha que o objetivo visado no diálogo *A República* consiste na educação do futuro governante, enquanto que no diálogo *Fedro* a ênfase consiste na formação do orador e do escritor. E o que ambas as obras comungariam seria a exigência de uma espécie de formação integral do espírito. Assim, a ideia central do diálogo *A República* seria literalmente repetida no programa de uma formação filosófica do orador, elaborada no diálogo *Fedro*. Para chegar a essa meta, Platão estabelece um percurso longo e trabalhoso. É sempre para a meta mais elevada, nunca a mais baixa, que a filosofia educacional de Platão se encaminha; e vistas as coisas dali, não há caminho mais curto nem mais cômodo para quem quiser cumprir plenamente a missão de ser um bom orador. Aliás, não há a mínima dúvida de que é em sentido ético que Platão concebe tal missão, de modo que o rodeio filosófico seria inevitável, ainda que se julgasse elevada demais essa meta (JAEGER, 2003: 1270).

Embora Platão estabeleça rigorosas condições para a formação do orador, ele encontra no passado de Atenas o *protótipo* de bom orador na figura do estadista e estrategista Péricles. No *Fedro* o personagem Sócrates reconhece o interesse de Péricles pelas ciências<sup>29</sup>, e o considera a perfeita representação do orador porque antes de adquirir a excelência na arte do discurso ele teria se dedicado a sublimes especulações filosóficas. Péricles seria o mais perfeito de todos na arte retórica, porque todas as artes que são grandes exigem loquacidade e altas especulações sobre a natureza das coisas. Na verdade, foi justamente isso que Péricles, além dos seus dotes naturais, soube adquirir. E tendo

---

<sup>29</sup> Ao redor de Péricles se reuniram filósofos e sofistas de toda espécie, de passagem pela cidade de Atenas. Os filósofos Anaxágoras e Zenão de Eleia, e o sofista Protágoras, foram os mais eminentes. Além destes, ele conviveu intimamente com grandes arquitetos, escultores, músicos e tragediógrafos (CASERTANO, 2010:18).

encontrado Anaxágoras, Péricles embebeu-se de sublimes especulações e atingiu a natureza do espírito e da inteligência, assuntos de que Anaxágoras muito se ocupava, extraindo da filosofia tudo o que lhe fosse útil para o exercício da arte retórica (*Fed.*, 269e-270a).

#### 4.2 A retórica e o método dialético

Sócrates deveras reduz a retórica à filosofia e concebe a essência da boa retórica como dialética (διαλεκτική). Ele relaciona a boa retórica com a necessidade de investigar a natureza do assunto em questão, e a imagem de um corpo vivo serve para ligar a ordem natural com a ordem do discurso. Não se pode, por exemplo, separar artificialmente a disposição das partes de um animal sem destruí-lo. Semelhantemente, Sócrates diz que o arranjo de um discurso não pode ser totalmente separado da reunião (συναγωγή) e divisão (διαίρεσις) adequadas de seu conteúdo de acordo com a natureza. Dessarte, a dialética constituiria um elemento central para a boa retórica, pois o bom orador deve, segundo ele, ter a capacidade de separar os assuntos em espécies, segundo as articulações naturais, sem causar roturas em nenhuma parte, diferente do que faria um mau açougueiro (*Ibid.*, 265e). Assim, para dizer o que alguma coisa é, convém indicar seu gênero, referindo-a a classe de coisas na qual se reuniu tudo o que a ela se assemelha, procedendo-se na sequência à divisão do gênero em espécies, recortando o que distingue uma da outra. E Sócrates denomina aqueles que procedem desse modo de dialéticos (*Ibid.*, 266c):

Dessas divisões e sínteses eu mesmo, Fedro, sou um apaixonado, a fim de ser capaz de falar e de pensar. E se eu julgar qualquer outro capaz de observar a unidade e a pluralidade nascida daquela, a esse eu perguntarei *no encaço dos seus passos, como se fora um deus*. Ora, aos que são capazes de o fazer, eu chamo-lhes, pelo menos até este momento, dialéticos – se os nomeio retamente ou não, um deus o sabe.

Aos olhos de Sócrates, o processo de dividir e de reunir conduz à aprendizagem do falar e do pensar. O dialético (διαλεκτικός) é aquele capaz de realizar isso numa perspectiva de unidade e multiplicidade. A dialética, no seu exercício de perguntar e responder, de dividir e de aproximar as partes, chega à verdade das coisas. Assim, ela busca a verdade, enquanto que a retórica preocupa-se apenas com a relação entre o orador

e o público. E uma vez que a retórica precisa retirar os seus conteúdos da filosofia, que a submete “despoticamente” privando-a de autonomia, a genuína retórica até poderia ser chamada de dialética.

A dialética, que pode ser assimilada ao método da divisão (διείρεσις), consiste na técnica de investigação conjunta realizada mediante a colaboração de duas ou mais pessoas, segundo o procedimento de perguntar e responder. A dialética constitui o ápice a que pode chegar a investigação conjunta e compõe-se basicamente de dois momentos. Remeter as coisas dispersas para uma ideia única e em definir a ideia de tal modo que possa ser veiculada a todos, a exemplo da definição geral de amor esboçada por Sócrates, que consiste num desejo desprovido de razão (loucura) que arrasta o amante para o prazer da beleza. E dividir novamente a ideia em suas espécies seguindo suas interações naturais, evitando fragmentar suas partes. No que tange à definição de amor, Sócrates reúne duas coisas que antes não estavam relacionadas, a saber, a loucura que advém aos homens em virtude do descontrole dos próprios apetites (*Ibid.*, 237d-238c), e a loucura que é inspirada pelos deuses (*Ibid.*, 244a-c), e ao identificar duas formas de loucura Sócrates distinguiu nesta segunda classe outros quatro tipos específicos, os quais ulteriormente serão analisados (*Ibid.*, 265b).

A esse respeito, é oportuno trazer à baila a análise de Pierre Hadot sobre a formação dialética na Academia. Ele ressalta que essa formação era absolutamente necessária na medida em que os discípulos de Platão eram destinados a desempenhar seu papel na cidade, pois numa civilização que tinha por centro o discurso político, era preciso formar indivíduos para um perfeito domínio da palavra e do raciocínio. No entanto, a dialética platônica não se reduziria a um exercício puramente lógico, mas correspondia a um exercício espiritual que exige dos interlocutores uma espécie de *ascese*. Aliás, não se trata de uma luta entre dois indivíduos na qual o mais hábil imporá seu ponto de vista, mas de um esforço realizado em comum por dois interlocutores que desejam estar de acordo com as exigências racionais do discurso sensato. Hadot também enfatiza que os sofistas pretenderam formar os jovens para a vida política, mas Platão quis fazer isso dotando-os de um saber bem superior àquele que os sofistas poderiam ofertar, de um saber que, de uma parte, estaria fundado sobre um método racional rigoroso e, de outra, seria inseparável do amor do bem e da transformação interior do homem. Dessa forma, Platão não pretendia simplesmente formar políticos e oradores hábeis, mas verdadeiros filósofos (HADOT, 2014: 94).

Hadot acrescenta que a dialética praticada na Academia de Platão era uma técnica de discussão submetida a regras precisas. Uma “tese” era apresentada, ou seja, uma proposição interrogativa do tipo: pode-se ensinar a virtude? Um interlocutor atacava a tese e outro a defendia. O primeiro atacava interrogando, ou seja, apresentando ao defensor da tese questões habilmente escolhidas a fim de induzi-lo a admitir proposições contrárias à tese proposta, enquanto que o próprio interrogador não teria uma tese (*Ibid.*, 2014: 98). No entanto, a dialética ensinava não somente a atacar, mas também a responder com o intuito de frustrar as armadilhas do interrogador (*Ibid.*, 2014: 99). Além disso, a dialética exigia que os interlocutores pretendessem efetivamente dialogar, por isso já não é um dos interlocutores que impõe sua verdade ao outro, pelo contrário, o diálogo ensina a se colocar no lugar do outro, e a superar, se for o caso, o próprio ponto de vista. Assim, os interlocutores seriam capazes de descobrir por eles mesmos, e neles mesmos, uma verdade independente deles, na medida em que se submetessem a uma autoridade superior (*Ibid.*, 2014: 100).

Prosseguindo na elucidação da dialética, é pertinente destacar a exposição que Platão faz desse método de investigação filosófica, no mais proeminente dos seus diálogos<sup>30</sup>. Ele afirma que só se pode determinar o caráter ou a natureza da dialética em relação com os demais tipos de saberes humanos. Primeiramente, ele compara a dialética com as chamadas τέχναι, ou disciplinas empíricas, as quais dizem respeito às opiniões e anseios dos homens e servem para produzir algum objeto ou para cuidar do que provém de produtos naturais ou artificiais (*Rep.*, 533b):

Isso pelo menos, disse eu, ninguém nos contestará, se dissermos que nenhum outro método tenta, sistematicamente, apreender em cada coisa o que ela é. Ao contrário, todas as outras artes se referem a opiniões e desejos dos homens, ou estão todas elas voltadas para processos de geração ou composição ou para cuidados com produtos naturais ou artificiais.

Platão também compara a dialética com todas as disciplinas matemáticas. Ele afirma que as disciplinas matemáticas, como a geometria e as que dela derivam, em certa

---

<sup>30</sup> De acordo com Giovanni Casertano, o diálogo *A República* pode ser considerado a obra mais capital de Platão, pois nele estão presentes todos os temas e problemáticas da filosofia platônica, da teoria das Ideias à teoria da alma etc., embora sejam tratados sob uma perspectiva política; e depois do diálogo *Leis* é o mais extenso. Além disso, o diálogo em apreço é uma obra a que Platão dedicou muitos anos de sua vida de escritor e filósofo: entre 360 e 348 a.C., isto é, entre os 68 e 80 anos, ele revê, reescreve em parte e debruça-se sobre o diálogo, e segundo um antigo relato, no momento de sua morte, foi encontrada junto à sua cama uma tábua na qual estava a transcrever e a modificar o próêmio de *A República* (CASERTANO, 2011: 6; 9).



medida, se aproximam do verdadeiro ser, porém, só o alcançam como em sonhos, pois seriam incapazes de contemplá-lo despertas. O seu princípio, com efeito, é algo que elas ignoram, e tudo o mais que se conecta com as matemáticas estaria entretecido por uma certa ignorância (*Ibid.*, 533c), por isso a mera aproximação (ὁμολογία) das matemáticas com o ser não poderia a rigor ser chamada de ἐπιστήμη, ou seja, não seria um conhecimento filosófico *stricto sensu*. Dessarte, somente a dialética proporcionaria um conhecimento das coisas éticas e políticas, e um conhecimento mais seguro do que as disciplinas matemáticas poderiam oferecer.

Outrossim, a dialética constitui a ciência que arrasta e leva para o alto o olho da alma que está enterrado num pântano bárbaro, e para este propósito serve-se das matemáticas como um instrumento auxiliar, ou como uma espécie de propedêutica (*Ibid.*, 533d). Aliás, o saber conferido por Platão à dialética é tão superior ao saber matemático, quanto ao conteúdo do ser, como as coisas reais do mundo sensível o são quanto às suas sombras ou imagens refletidas. O dialético, portanto, é aquele que compreende a essência de cada coisa, pois, do mesmo modo, ele deve estar em condição de discernir a Ideia do bem distinguindo-a de todas as outras, ou seja, separar o bem em si das diversas coisas que são mormente chamadas boas (*Ibid.*, 534c-d):

Então, acontece o mesmo a respeito do bem. Se alguém não for capaz de definir pela razão a ideia do bem, distinguindo-a de todas as outras e, como num combate, passando através de todas as objeções, não estiver disposto a não refutá-las segundo a opinião, mas segundo a essência, não atravessar todas as dificuldades como uma razão inabalável, se for essa a postura dele, não afirmarás que ele não conhece nem o próprio bem nem algum outro bem. Mas, se apreende uma imagem do bem, é pela opinião que a apreende, não pela ciência, e a vida de agora passa-a sonhando e cochilando, sem despertar antes de chegar ao Hades e lá dormir completamente.

Platão sustentava tanto na Academia como nos seus diálogos da maturidade, que a compreensão dos fenômenos que ocorrem no mundo físico depende da hipótese da existência de uma realidade superior que somente pode ser conhecida pela alma do filósofo, constituída de *arquetipos eternos*, a saber, as Ideias, dos quais o mundo concreto seria o simulacro imperfeito e perecível. Todavia, através da dialética, que constitui o método por excelência da filosofia, é possível ascender do mundo físico, que é percebido pelos órgãos dos sentidos e objeto apenas de opiniões múltiplas e mutáveis, à contemplação dos modelos ideais, que são os objetos da verdadeira ciência.

Constatamos até aqui que a dialética constitui um elemento central para a boa retórica, mas existe outro aspecto igualmente importante, que consiste no conhecimento que o orador deve possuir a respeito da alma humana (*ψυχή*). O orador que pretende ensinar a arte da palavra com rigor a qualquer pessoa deve estar apto a demonstrar a essência do objeto a que vai aplicar os seus discursos, qual seja, a alma humana (*Fed.*, 270e). Desse modo, o orador deve compreender a natureza da alma, não à maneira dos sofistas, mas com rigorosa exatidão (*ἀκριβεία*); deve conhecer se a alma é simples ou multiforme; e o que ela tem a capacidade de fazer e de sofrer, tanto como um todo quanto em suas partes<sup>31</sup>. Noutros termos, o orador deve mostrar qual seja a ação que, por sua natureza, a alma está apta a exercer sobre outras coisas e, por conseguinte, qual a influência que pode sofrer por parte destas (*Ibid.*, 271a):

É então evidente que Trasímaco e todo aquele que se esforce por ensinar a arte oratória devem começar por descrever a alma com toda a exatidão e por fazer ver se por ventura ela constitui uma coisa una e homogênea ou se, à maneira do corpo, é multiforme. Eis o que chamamos mostrar a natureza de alguma coisa.

Depois de classificar tanto as almas quanto os discursos, o orador deve adequar cada tipo de alma com cada tipo de discurso explicando as razões pelas quais uma alma é necessariamente persuadida pelos discursos de certo tipo e não de outro (*Ibid.*, 271a-b):

Em segundo lugar, descreve de que modo costuma o objeto produzir ou sofrer qualquer ação e sob o efeito de quê. [...] Em terceiro, após ordenar os gêneros de discursos, os gêneros da alma e suas modalidades, deve referir todas as relações causais, ajustando os gêneros de uns aos da outra e mostrando com que discursos e devido

---

<sup>31</sup> A menção no *Fedro* às partes da alma pode ser melhor compreendida em relação com um dos temas centrais do livro IV do diálogo *A República*, no qual Platão divide a alma humana em três partes, cada uma possuindo uma faculdade específica. Escreve Platão a este respeito (*Rep.*, 436a-b): “Mas já que fica difícil saber se realizamos cada atividade graças a mesma faculdade ou, sendo elas três, usamos cada uma delas para uma atividade diferente, isto é, se aprendemos com uma, irritamo-nos graças a outra faculdade que temos e nós ainda com uma terceira desejamos os prazeres da comida e da geração de filhos e tudo o mais que tem afinidade com estes atos, ou se, com a alma inteira, fazemos cada um desses atos, quanto nos pomos em ação”. Com efeito, a primeira faculdade da alma é *concupiscente*. A alma concupiscente é irracional, está situada no baixo ventre, e busca a comida, a bebida, o sexo e os prazeres de maneira geral. No entanto, estas inclinações que são irracionais podem ser dominadas através da educação moral e resultar na virtude da *temperança*. A segunda faculdade da alma é *irascível*, e está situada no peito, porquanto se irrita e se enraivece contra tudo quanto possa vir a ameaçar a segurança do corpo. A alma irascível é responsável pela proteção do corpo e, semelhantemente à alma concupiscente, é irracional. No entanto, através da educação moral a inclinação da alma irascível à agressividade pode resultar na virtude da *coragem*. Finalmente, a terceira faculdade da alma é *racional*, situada na cabeça, é a faculdade do conhecimento. É a parte espiritual e imortal da alma, sua função ativa superior, e é essa parte da alma que deve exercer domínio sobre as demais partes. Isto posto, para que seja possível a obtenção da *justiça*, que constitui para Platão a virtude fundamental, tanto para o cidadão quanto para a cidade, é necessário que a alma racional domine a alma concupiscente e a alma irascível.

a que causa uma alma se deixa necessariamente persuadir e outra desobedece.

O orador deve, pois, estar apto para classificar o gênero dos discursos e das almas, mostrar as influências que estas sofrem e as causas dessas influências. Precisa também saber comparar cada gênero do primeiro grupo com cada um do segundo e ensinar por qual tipo de discurso cada gênero de alma é necessariamente persuadido, destacar as causas dessa persuasão, e as causas pelas quais os outros gêneros não se deixam persuadir. Assim, o poder de persuasão do orador se evidenciaria pela *psicagogia* (ψυχαγωγία), ou seja, pela faculdade de governar as almas (*Ibid.*, 261b) donde decorre que aquele que deseja tornar-se orador necessariamente deve conhecer quantas formas existem na alma (τὸν μέλλοντα ῥητορικὸν ἔσεσθαι ἀνάγκη εἰδέναι ψυχὴ ὅσα εἶδη ἔχει). Estas formas são em certo número e têm suas próprias qualidades, por isso os homens possuem caracteres distintos (*Ibid.*, 271d).

Depois de realizada a classificação das almas, deverá o orador fazer a distinção de cada tipo de discurso em suas diferentes qualidades, porquanto existem homens que são persuadidos por certos discursos enquanto que os mesmos discursos não produzirão nenhum efeito na alma de outrem. Assim, os ouvintes com um determinado estado de espírito ou dotados de caráter firme só podem ser levados a agir em determinado sentido, por meio de recursos oratórios escolhidos de acordo com sua maneira de ser. Por essa razão, descobrir os fundamentos psicológicos de toda a influência sobre os homens é uma das incumbências do bom orador (*Ibid.*, 271d):

Então, uma vez definidas essas, o número de espécies de discursos é o mesmo, e cada um com características específicas. Por isso uns homens, sob a ação de determinados discursos e por determinado motivo, tornam-se obedientes a certas convicções; outros, porém, com natureza diferente, não se deixam persuadir pelas mesmas razões.

É manifesto que o orador precisa influir sobre a alma humana, porém, não é tanto sobre o mero ornato formal do discurso que a verdadeira arte retórica versa, é antes sobre a ψυχαγωγία, porquanto se quiser dirigir adequadamente o auditório, o orador deve conhecer o mundo da alma humana com todas as suas emoções e com todas as suas forças. Além disso, Platão não se contenta com a exigência teórica de elaborar um sistema universal de categorias psicológicas em vista do seu uso na arte retórica, mas ele insiste na aplicação prática desses conhecimentos nos casos concretos e de maneira determinada (JAEGGER, 2003: 1268-1269).

Depois que o orador tiver dominado todos esses assuntos é necessário aplicar o conhecimento adquirido num contexto específico. Sócrates enfatiza a noção de “tempo exato” (καιρός) para aplicar esse conhecimento, pois se o orador não empregar o discurso correto no momento oportuno todo o conhecimento retórico não terá nenhuma utilidade. Assim, tendo em vista o benefício de sua audiência, o orador deve saber quando falar, mas também quando não dizer nada. É possível assegurar, então, que Sócrates não está interessado somente no conhecimento intelectual de um determinado assunto e da natureza da alma humana, mas também no conhecimento prático que consiste em como aplicar as diversas noções necessárias para a formação do bom orador em contextos específicos (*Fed.*, 272a). De acordo com a análise de Marina McCoy sobre o diálogo *Fedro*, a atenção de Sócrates ao καιρός, o momento certo, e ao modo como ele fala mostra sensibilidade à natureza situada do conhecimento humano. Se o καιρός inclui uma noção de improviso, em como responder ao público no momento mais adequado, Sócrates seria um verdadeiro mestre de improvisação. Não obstante, Sócrates está sempre orientado para as Ideias (ou Formas), ou seja, as verdades imutáveis às quais é atraído e às quais ele espera atrair os seus interlocutores, de modo que a atenção de Sócrates ao καιρός reflete seu amor e sua preocupação com aqueles. Isto posto, o seu uso na retórica não é orientado somente à persuasão de seu interlocutor, de modo a acreditar nele, mas ao amor e à busca das Ideias. O amor verdadeiro pelo público requer amá-lo o suficiente para conduzi-lo além de si mesmo como orador ou escritor em direção às Ideias. À vista disso, a retórica filosófica pode ser considerada uma ponte entre as Ideias eternas e imutáveis, e a compreensão parcial e limitada da verdade, que caracteriza a natureza situada do conhecimento humano (MCCOY, 2010: 211).

Em resumo, para se ter domínio da arte retórica, nos moldes aventados por Sócrates, deve-se cumprir os seguintes requisitos: compreender a verdade sobre o assunto em questão, tanto o todo quanto a articulação de suas partes; compreender com exatidão natureza da alma humana; saber como conduzir uma audiência específica à verdade; proferir um discurso claro e vigoroso de acordo com a natureza do material; e finalmente, é necessário que a combinação de todos esses elementos sejam eficazmente aplicados no momento mais adequado.

Além do mais, convém sublinhar um traço da personalidade de Sócrates que se destaca tanto no diálogo *Defesa de Sócrates* (*Def.*, *Sóc.*, 31c-d) quanto no diálogo *Fedro* (*Fed.*, 238e-241d), qual seja, a influência de sua divindade pessoal (δαίμόνιον) sobre sua maneira de pronunciar um discurso e sobre sua maneira de agir. Logo após a pronúnciação

do seu primeiro discurso (*Ibid.*, 238e-241d) Sócrates declara a Fedro que no momento em que se preparava para atravessar o rio, manifestou-se nele o costumeiro “sinal divino” que amiúde o proíbe de fazer o que tem em mente (*ἀεὶ δέ με ἐπίσχει ὁ ἄν μὲλλω πράττειν*). Nesse contexto, o δαϊμόνιον não deixou Sócrates partir antes de se purificar, como se tivesse cometido uma impiedade (ἡμαρτηκότα) contra a divindade. A impiedade mencionada por Sócrates refere-se ao primeiro discurso proferido por este a Fedro no qual aquele não havia exposto adequadamente as qualidades de *Eros* que é uma divindade, pois se *Eros* é filho da deusa Afrodite (*Ibid.*, 242c-243a), então, *Eros* é um ser divino<sup>32</sup>. Assim, Sócrates deixa para trás a etapa de tratar o amor como uma afecção humana doentia e inicia-se uma nova etapa para revelar o amor como uma das quatro dádivas da loucura advinda dos deuses. Esta segunda etapa chama-se *palinódia* (παλινωδία), termo que remonta à forma de purificar-se posta em prática por Estesícoro, o qual evitou ser punido com a cegueira compondo versos de retratação (*Ibid.*, 243a-b).

Marina McCoy destaca que na *palinódia* Sócrates segue estreitamente a abordagem de Estesícoro em seu próprio discurso, tanto em seu estilo lírico quanto no modo em que ele se dedica a um tema épico. Sócrates faz alusão a uma história contada por Estesícoro, de quem se diz acometido de cegueira após escrever uma história caluniadora contra Helena de Troia. Ele teria obtido sua visão somente depois de contar uma segunda versão na qual afirmava que apenas o fantasma de Helena foi levado a Troia. Sócrates também descreve seu próprio discurso como uma renúncia a seu primeiro discurso, no qual critica o amor. O primeiro discurso de Sócrates corretamente identifica os males de amantes egoístas, preocupados com sua própria satisfação. O erro deste primeiro discurso é que ele era muito simplório e difamava *Eros*, que é um ser divino (MCCOY, 2010: 190).

Além disso, McCoy sublinha que a *palinódia* mostra que Sócrates usa seu discurso para conduzir a alma de Fedro para o amor. Sócrates também não se esquivava de empregar uma linguagem erótica com Fedro. Assim, desde os primeiros momentos dramáticos do diálogo *Fedro* Sócrates sugere que ele pode estar tentando seduzir Fedro. Todavia, a sedução de Sócrates em relação a Fedro tem o escopo de reorientar o amor que este tem pelos discursos em direção às Ideias e à filosofia, de modo que a sedução não é de natureza

---

<sup>32</sup> No diálogo *A República* Platão apresenta basicamente o mesmo ponto de vista acerca dos deuses. Para ele, os deuses devem ser representados não como a causa de todas as coisas que acontecem, mas somente das coisas boas (*Rep.*, 379a-380c); os deuses não mudam, não assumem formas múltiplas, tampouco enganam os homens (*Ibid.*, 380d-382a); eles não mudam nem enganam os outros, nem com aparições, nem com palavras, nem com o envio de sinais em vigília ou em sonho (*Ibid.*, 382e); e quando se fala dos deuses é necessário que os discursos que se fazem enfatizem somente suas altas qualidades morais, por exemplo, de Hades não se pode falar que tem falta de coragem, pois se ele é um deus deve ser representado como destemido em relação à morte (*Ibid.*, 386a-b).

sensível ou carnal. Os discursos de Sócrates levam em consideração o amor de Fedro pelos discursos em seu uso de estilo que supera o discurso de Lísias. E cada discurso, por seu turno, tem por objetivo afastar Fedro do amor pelos discursos em si e aproximá-lo do amor pelas Ideias. O uso que Sócrates faz da linguagem erótica para falar sobre filosofia estimula Fedro a considerar o familiar anseio de amor sexual por outra pessoa numa ligação com as Ideias. Sócrates ainda sugere que, se Fedro cogitar que já conhece a extensão do desejo erótico por outra pessoa, ele ainda não mergulhou nas profundezas do amor, pois a sua descrição da profundidade do amor filosófico constitui um desafio a Fedro a vivenciá-lo por si mesmo (*Ibid.*, 2010: 193-195).

Com efeito, a tese geral da palinódia de Sócrates consiste em provar que a loucura (*μανία*) não é simplesmente um mal, pois há grandes bens advindos aos seres humanos mediante a loucura por dádiva divina (*θεία μέντοι δόσει διδομένης*). E a loucura inspirada pelos deuses se manifesta de quatro maneiras distintas: na profecia (e na adivinhação), dádiva de Apolo; na revelação da cura de certas doenças, dádiva de Dioniso; na poesia, dádiva das Musas; e finalmente, na contemplação das Ideias, dádiva de Eros (que é a precondição para o verdadeiro discurso retórico). Desse modo, o amor para Sócrates é uma possessão, uma loucura divina, o que postula a necessidade de um deus, uma força transcendente.

De acordo com Sócrates é no estado de loucura que a profetisa de Delfos e as sacerdotisas de Dodona têm proporcionado à Hélade inúmeros benefícios, tanto no âmbito privado como no público (*Fed.*, 244b). Outrossim, é no estado de loucura que alguns indivíduos dedicam-se à indagação do futuro por meio de aves e de outros sinais procurando para a opinião humana conhecimento e informação (*Ibid.*, 244c). Sócrates também declara ser um tipo de adivinho (*μαντικός*), ou seja, um sujeito inspirado pela divindade (*Ibid.*, 242c):

Sou na verdade um adivinho, não muito hábil, é certo, mas à maneira das pessoas que conhecem mal as letras; contudo, para mim chega. Eu tenho já consciência perfeita da minha falta. Sem dúvida, amigo, que a alma possui também esse poder mântico, pelo menos em parte, já que, ainda há pouco, algo me perturbou, quando pronunciava o discurso, e como que me fez recear, para dizer como Íbico:

A segunda forma de loucura mencionada por Sócrates é aquela que revela a cura de certas doenças que recaem sobre certas famílias por inveja dos deuses, prescrevendo ritos de expiação ou de purificação (*Ibid.*, 244e).

Outra forma de loucura se manifesta na poesia, pois quando a inspiração divina encontra uma alma delicada e pura desperta-a e arrebatada levando-a a expressar-se em odes e outras formas de poesia embelezando as inúmeras ações dos antigos e educando as futuras gerações (*Ibid.*, 245a).

Finalmente, o quarto tipo de loucura manifesta-se quando o filósofo percebe a beleza sensível, como a beleza dos corpos, e se recorda da verdadeira beleza, da beleza enquanto Ideia (*Ibid.*, 249d). Portanto, para Sócrates, a contemplação das Ideias é a melhor de todas as possessões divinas e a de melhor origem tanto para o que a possui como para quem dela compartilha (*Ibid.*, 249d-e):

Ora é aqui que leva todo o desenvolvimento sobre o quarto tipo de loucura – pela qual o homem, quando vê a beleza de cá e recorda da verdadeira beleza, é provido de asas e, munido delas, arde no desejo de voar; sem forças bastantes, no entanto, olha para cima à maneira de uma ave, descarta os assuntos terrenos e recebe então a acusação de se encontrar em estado de loucura. Leva ela assim à conclusão de que, em si mesma, é a melhor de todas as possessões divinas e a de melhor origem, tanto para o que a possui como para quem dela compartilha;

No entanto, não é fácil para qualquer um lembrar-se das realidades suprassensíveis a partir dos objetos terrenos, pois em relação às diversas virtudes, como a justiça, a sabedoria, etc., não se encontra seu esplendor nas imagens da Terra. É com dificuldade, à custa de órgãos obscuros e recorrendo às representações desses objetos, que poucos iniciados conseguem contemplar as Ideias (*Ibid.*, 250b). Por essa razão, os objetos supremos do conhecimento, a saber, as Ideias, não são perfeitamente contempladas por qualquer ser humano. Somente os deuses podem contemplá-las com facilidade, e a maioria dos seres humanos pouco vê delas, por isso a prática da arte retórica, a qual pressupõe o conhecimento das Ideias, não pode constituir um empreendimento qualquer (*Ibid.*, 272b). Enfim, a genuína arte retórica não é acessível a qualquer um que simplesmente estude em manuais de retórica admiráveis artificios (*παγκάλων τεχνημάτων*) tais como a maneira de apelar para as emoções dos ouvintes; a maneira de dividir o discurso em várias partes; de pronunciá-lo de forma concisa (*βραχυλογιῶν*); e de se utilizar do estilo figurado (*εἰκονολογιῶν*). Escreve Platão a este respeito (*Ibid.*, 268c-269b):

E que sucederia, se agora alguém se aproximasse de Sófocles e de Eurípedes e lhes dissesse que sobre matérias de pouca monta sabia compor longas tiradas, e falas muito reduzidas a respeito de assuntos de grande importância; mover, quando o desejar, à piedade ou



inversamente causar terror e ameaça; e também outras do mesmo género – e se julgasse que, ensinando esses processos, transmitia a capacidade de compor tragédias? [...] Porventura, não responderia Sófocles do mesmo modo a quem lhes fizesse, a ele e a Eurípedes, ostentação de conhecimentos preliminares da tragédia, mas não da tragédia? E Acúmeno, a quem declarasse conhecer os preliminares da medicina mas não a medicina? [...] E que pensaremos de “Adrasto da voz de mel” ou de Péricles, se ouvíssemos os tão admiráveis artifícios que agora mesmo acabamos de referir – braquilogias, estilo figurado e tantos outros expedientes que passamos em resenha e declaramos necessitarem de ser examinados em plena luz.

Convém sublinhar que Sócrates não reduz o valor de nenhuma das técnicas acima, em vez disso, ele afirma que elas são incompletas sem a genuína arte retórica, que depende do domínio do método dialético. Ele sugere que tais técnicas são insuficientes, do mesmo modo que qualquer um chamaria de louco um homem que afirmasse ser um médico depois de ler sobre como baixar a febre, ou um homem que dissesse ser músico porque consegue alcançar as notas mais altas ou mais baixas. Desse modo, uma pessoa que estudou em manuais técnicas retóricas, apenas estudou os pré-requisitos da retórica, e não a retórica propriamente dita.

#### 4.3 O desprezo de Platão pela retórica do verossímil

Com efeito, Platão rejeita no *Fedro* a verossimilhança (εἰκός) como fonte da argumentação retórica por serem opiniões aceitas pelo coletivo, o que tornaria o orador num simples bajulador, pois ele se inclinaria a explorar o desejo pelo prazer que é intrínseco à natureza humana. Tal prazer limita-se ao âmbito da opinião (δόξα), uma vez que seu fundamento não está na Ideia que é una e estável, mas nos sentidos instáveis e múltiplos. Além de criticar Lísias por não falar nem escrever bem, também é alvo da crítica platônica o orador Isócrates, o qual se posiciona explicitamente contra as teorias de Platão. Para Isócrates, a moral e a política estariam limitadas tão somente ao âmbito da δόξα, pois para ele não existiria qualquer possibilidade de aquisição de conhecimento (ἐπιστήμη) relativo ao domínio das ações práticas, nomeadamente as políticas. E ao contrário de Platão, Isócrates não assume que o conhecimento (como o compreende

aquele) é um bem a ser adquirido mediante a educação filosófica, porque o mesmo não proveria as necessidades das ações humanas<sup>33</sup>.

Mas, se é manifesto que Platão despreza a opinião, menos ainda faz concessão à opinião da maioria, e isto porque ela se identifica com valores e crenças que se baseiam no consenso social. Além do mais, Platão não admite a verossimilhança porque sua admissão se configuraria num instrumento sofisticado aplicado com dupla finalidade, ora para garantir a comunicação, assegurando valores já conhecidos e aceitos, ora para impor-se, fazendo crer que o veiculado constitui-se um saber autêntico. Nesse sentido, o Sócrates do *Fedro* afasta-se substancialmente de Lísias, de Isócrates e dos sofistas em geral ao dar prioridade às Ideias como as verdadeiras condutoras das almas. Os bons oradores, então, devem apenas imitar, em maior e menor grau, a verdade e a beleza que pertencem mais completamente a elas. À vista disso, as teses de Sócrates sobre a existência das Ideias revela um compromisso autêntico de sua parte com a verdade, em detrimento das expressões individuais ou culturais dessas verdades, que seriam espúrias. Noutros termos, a boa retórica e a boa filosofia não podem fundamentar seus argumentos no consenso social, pois ambas tendem a buscar uma existência real à parte das crenças e valores compartilhados pela maioria dos cidadãos.

Todavia, os escritores de manuais de retórica criticados por Sócrates sustentam que não é necessário conhecer a verdade a respeito dos atos justos ou bons e acerca dos homens que são o que são por natureza ou por educação. Eles também asseguram que nos tribunais não interessa absolutamente a ninguém a verdade das coisas, mas simplesmente o que seja persuasivo. E tal poder de persuasão residiria no provável, a que deve aplicar-se quem deseja falar com arte, porquanto existem casos em que de modo algum convém referir fatos que realmente aconteceram, se não se deram de forma verossímil. Os oradores, portanto, devem falar de verossimilhanças tanto na acusação quanto na defesa, e de modo geral, ao discursar, é preferível que procurem o provável em desfavor do verdadeiro, porque é a probabilidade que, presente no discurso, abre caminho a toda arte (*Ibid.*, 272d-273a).

---

<sup>33</sup> De acordo com Isócrates, não é possível à natureza humana adquirir o tipo de conhecimento através do qual saberíamos o que se deve fazer ou dizer. Não obstante, ele considera sábios aqueles que pela opinião descobrem o que é o melhor, e filósofos aqueles que se ocupam com aquilo por meio do que obterão tal tipo de sabedoria o mais rápido possível (*Ant.*, 271): “ἐπειδὴ γὰρ οὐκ ἔνεστιν ἐν τῇ φύσει τῇ τῶν ἀνθρώπων ἐπιστήμην λαβεῖν ἢν ἔχοντες ἂν εἰδεῖμεν ὅ τι πρακτέον ἢ λεκτέον ἐστίν, ἐκ τῶν λοιπῶν σοφοὺς μὲν νομίζω τοὺς ταῖς δόξαις ἐπιτυχάνειν ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ τοῦ βελτίστου δυναμένου, φιλοσόφους δὲ τοὺς ἐν τούτοις διατρίβοντας ἐξ ὧν τάχιστα λήψονται τὴν τοιαύτην φρόνησιν.”

Em vez de procurarem a verdade, os escritores de manuais de retórica contentavam-se fundamentalmente com o verossímil e o provável, mas Sócrates não procura convencê-los da necessidade de dizer a verdade, pois, como procede frequentemente, coloca-se no ponto de vista dos adversários, para neste campo lhes demonstrar que também para eles o conhecimento da verdade é indispensável. Assim sendo, a descoberta do εἰκός em que mormente se baseia a argumentação retórica, pressupõe o conhecimento da verdade, porque o εἰκός não é outra coisa senão o que aparece semelhante à verdade (*Ibid.*, 273d).

Dentre os escritores de manuais censurados por Sócrates o siracusano Tísias merece especial destaque. Tísias foi discípulo de Córax (que é considerado o fundador da arte retórica) e mestre dos famosos sofistas Lísias e Górgias. Para Tísias, a probabilidade seria mais digna de estima do que a verdade (Τεισίαν δὲ Γοργίαν τε ἐάσομεν εὐδαιν, οἱ πρὸ τῶν ἀληθῶν τὰ εἰκότα εἶδον ὡς τιμητέα μᾶλλον). Ele também fazia com que os argumentos pequenos parecessem grandes e os grandes parecessem pequenos, em virtude da força da palavra (*Ibid.*, 267a). Tísias ainda defendia que o verossímil surge amiúde no espírito da maioria (πολλοῖς), devido à semelhança com a verdade (*Ibid.*, 273d). Entretanto, para Sócrates, unicamente a verdade deve ser objeto de investigação e de veiculação, e não somente nos limites da filosofia, mas também no âmbito da arte retórica. Isto posto, a retórica que não declara efetivamente a verdade, não faria outra coisa senão caçar opiniões, e constituir-se-ia numa prática ridícula e não numa autêntica arte.

Vê-se que Platão persiste no antagonismo entre dois tipos de retórica: uma retórica que visa declarar a verdade, a essência das coisas; e outra que visa somente produzir aparências e criar ilusões. A primeira deve estar pautada na verdade indubitável, pois aquele que pronuncia determinada tese deve conhecer cabalmente aquilo do que vai falar, pois, conforme já examinado, a primeira condição estabelecida por Sócrates para o bom discurso é que o orador conheça a verdade sobre o assunto que tenciona discutir (*Ibid.*, 259e).

Fedro contraporá a essa tese uma perspectiva diferente: a existência de uma retórica cuja base não é a verdade, mas a verossimilhança. Ele argumenta que cabe à audiência decidir se o discurso retórico é eficaz ou não, porque – observa ele – o orador deve conhecer, não a realidade do que é justo, bom ou belo, mas sim o que parece aos ouvintes, já que são estes, afinal, que irão emitir o juízo de valor sobre o que foi dito (*Ibid.*, 260a):

A respeito disso meu caro Sócrates, ouvi dizer o seguinte: quem se quer tornar orador não tem necessidade de conhecer o que realmente é justo, mas o que aparente sê-lo à multidão que deve julgar; não o que na realidade é bom e belo, mas quanto dá essa aparência, já que daí deriva a persuasão, e não da verdade.

Para Sócrates, em contrapartida, o orador que ignora em estado de vigília ou em sono, a noção de justo ou injusto, de mau ou de bom, não pode escapar nunca à censura que merece, ainda que a multidão o louve (*Ibid.*, 277e). Sócrates rejeita a concepção de Fedro sob o argumento de que no âmbito da retórica a demonstração baseada na verossimilhança deve ceder lugar à demonstração baseada unicamente na verdade. E, se o único critério através do qual o discurso retórico torna-se legítimo é a verdade, então, não convém ao orador determinar, segundo seus interesses, a natureza dos assuntos tratados no discurso, mas deve sempre o orador pronunciar a verdade independentemente se a mensagem agrade ou não sua audiência. Ainda que o discurso conduza os ouvintes a odiar o orador pelo teor das palavras que profere, esta atitude deve caracterizar todo aquele que se propõe a esta atividade. A retórica digna do filósofo, aquela que conquistaria, por suas razões, os próprios deuses, deve ser condicionada pela verdade e não pelo consenso social. O orador, portanto, jamais deve preocupar-se em agradar os homens, mas somente os deuses, e proferir um discurso digno deles (*Ibid.*, 273e; 274b; 274c):

E este resultado não pode adquirir nunca sem muita aplicação, que quem for sensato deve exercitar, não com vista a falar e conviver com os homens, mas para se tornar capaz duma linguagem e duma conduta que sejam o mais possível do agrado dos deuses [...] Sabes na verdade qual é o melhor meio de agradar a divindade em matéria de discursos, quer na prática quer na teoria? [...] No entanto, se conseguíssemos descobri-la por nós mesmos, acaso precisaríamos ainda nos preocupar com as opiniões dos homens?

Um dos defeitos específicos da prática retórica censurada por Platão nos seus diálogos consiste na tendência a agradar os homens. Ele rejeita essa noção em favor da tese de que é necessário falar e agir a fim de agradar somente a divindade. No diálogo *Leis*, num explícito contraste com a doutrina do *homem-medida* de Protágoras, Platão defende que deus é a medida de todas as coisas, não o homem (ὁ δὲ θεὸς ἡμῖν πάντων χρημάτων μέτρον ἂν εἶη μάλιστα, καὶ πολὺ μᾶλλον ἢ πού τις, ὧς φασιν, ἄνθρωπος). Assim, para ser amado pelos deuses, todo homem terá necessariamente de tornar-se semelhante a eles, e isto na medida das suas possibilidades (*Leis*, 716c). Convém

sublinhar a este respeito a pertinente análise de Barbara Cassin, segundo a qual, a retórica defendida por Platão no *Fedro* possuiria uma tarefa sem dúvida infinita, uma vez que ela se aplica a todos e a tudo, que ela não existe sem o conhecimento da verdade e dos entes, e que seu momento-chave seria a τέχνη διαλεκτική. De tal forma que um homem sensato jamais deveria se esforçar para falar e agir em relação com os homens, mas para poder fazer discursos que têm o favor dos deuses e agir tanto quanto possível de forma a obter o favor deles. Assim, em sua relação com o divino a arte retórica seria o nome do projeto pedagógico infinito da filosofia, até mesmo para o próprio filósofo, de tal modo que a retórica do *Fedro* até poderia ser identificada com a própria filosofia (CASSIN, 2005: 155).

Segundo Platão, o discurso retórico que não exprime o que a coisa necessariamente é também deixa de ser uma prática moral, e se afasta do dom dos deuses que avalia com certeza os homens, suas ações e aquilo que os cerca. De dom divino – a recordação da Ideia do justo, do belo e do bom, que constitui a mais sublime das possessões divinas – o discurso torna-se um simples instrumento de poder, sobretudo para os sofistas que pela sedução dos seus discursos, atraem os favores das multidões. O projeto de Platão tenciona restaurar, com uma justificação filosófica, uma crença em critérios absolutos e verdades permanentes e invariáveis existindo à parte da alma humana e não afetadas por fenômenos sensíveis e ações individuais. E acompanha-se isso por uma visão do mundo como produto da inteligência divina. A retórica filosófica de Platão exposta no *Fedro* se oporia à neutralidade da linguagem proposta pelos sofistas, e estabeleceria como ideal uma *linguagem normativa*, a qual seria capaz de realizar a união entre a ética e a retórica. Assim, a diferença entre a retórica filosófica e a retórica sofística é normativa: a retórica sofística é moralmente deficiente porque não busca conduzir as multidões às Ideias, ao passo que a retórica de Platão sempre se nutre da preocupação com seus interlocutores, uma preocupação que em última instância se mostra em suas tentativas de aproximá-los das Ideias, que são valores morais que fundam os juízos sobre as coisas da vida humana. Por essa razão, os discursos escritos, qualquer que seja o assunto, não merecem crédito algum se neles inexistente a intenção de instruir moralmente os ouvintes, tendo em vista apenas a persuasão (*Fed.*, 278a):

O que considerar que existe necessariamente uma dose abundante de divertimentos dos discursos escritos, qualquer que seja o assunto, e que nenhum deles, em verso ou em prosa, merece grande atenção ao ser escrito ou ao ser pronunciado, como fazem os rapsodos, sem espírito crítico e sem intenção de instruir, mas visando apenas a persuasão; que na realidade os melhores desses discursos constituem

um meio de suscitar a recordação em quem já sabe. O que considerar pelo contrário, que os destinados ao ensino, feitos para instruir e realmente escritos na alma, a respeito do justo, do belo e do bom, são os únicos que mostram clareza, perfeição e merecem o nosso esforço.

Em conexão com este assunto, convém reportar-se ao que Platão escrevera no diálogo *Górgias*: Sócrates pergunta ao sofista Górgias se a persuasão que a retórica produz nos tribunais e nas aglomerações, a respeito do justo ou do injusto, é a que gera crença (ou opinião) sem o saber ou a que gera o saber. A resposta de Górgias é categórica no sentido de sustentar que a persuasão retórica não é geradora de saber mas de crença. Isto posto, a arte retórica de Górgias seria simplesmente artífice da persuasão que infunde crença, mas não ensina nada a respeito do justo e do injusto. Por isso, o orador não estaria apto a ensinar nos tribunais e nas demais aglomerações a respeito do justo e do injusto, mas somente a fazê-los crer, uma vez que ele não seria capaz de ensinar a tamanha multidão, em pouco tempo, coisas tão valiosas (*Górg.*, 454e-455a).

Tendo em vista a concepção retórica de Górgias exposta acima, os oradores não teriam por objetivo alcançar o supremo bem, a fim de que os cidadãos sejam melhores ao máximo em virtude de seus discursos, pelo contrário, eles deveriam devotar-se para o deleite dos ouvintes, negligenciando o interesse geral em vista do particular. A despeito de tudo isso, Sócrates admite a possibilidade de uma boa retórica, ou seja, uma retórica voltada não para o deleite dos ouvintes, mas para o seu benefício (*Ibid.*, 503b; 504e):

Isso basta! Se é dúplice, uma parte dela seria adulação e oratória pública vergonhosa, ao passo que a outra seria bela, que se dispõe para tornar melhores ao máximo as almas dos cidadãos e as defende dizendo o que é melhor, seja isso mais aprazível ou menos aprazível aos ouvintes. Mas retórica como essa jamais viste; ou melhor, se pode nomear um rétor desse tipo, por que não me disseste quem ele é? [...] Ele terá sua mente continuamente fixa nesse escopo, a fim de que a justiça surja nas almas de seus concidadãos e da injustiça se libertem, a fim de que a temperança surja e da intemperança se libertem, a fim de que toda e qualquer virtude surja e o vício parta.

Em outro passo do diálogo em apreço, Sócrates declara para Polo que a retórica só será útil para a cidade se estiver vinculada com a defesa da justiça, independente dos prejuízos que poderão ocorrer com o orador em virtude de sua coragem de acusar de injustiça os amigos, os parentes ou ainda sua pátria (*Ibid.*, 480b-d):

Pois bem, para a defesa da injustiça, quer de sua própria injustiça, dos parentes, dos amigos, dos filhos ou de sua própria pátria, a retórica não nos é minimamente útil, Polo, a não ser que alguém conceba seu uso em sentido contrário: deve-se acusar

antes de tudo a si mesmo, e então os familiares ou outro amigo qualquer, sempre que se cometa alguma injustiça; ao invés de ocultá-lo, deve-se trazer à luz o ato injusto, a fim de pagar a justa pena e se tornar saudável; deve-se constranger a si mesmo e aos demais a não se acovardarem, mas a se apresentarem, de olhos cerrados, correta e corajosamente [...] deve-se ser primeiro a acusar a si próprio e aos demais familiares, e utilizar a retórica com este escopo, a fim de que, uma vez fúlgidos os atos injustos cometidos, se livrem do maior mal, da injustiça.

Ainda no diálogo *Górgias*, Sócrates sugere a Cálicles que o fato de ser expulso da cidade ou, na situação limite perder a própria vida, não é uma vergonha para o orador que se propõe falar a verdade para seus ouvintes. O mais vergonhoso não é ter a têmpera rachada injustamente ou ter a bolsa ou o corpo lacerados, mas o pior e mais vergonhoso é cometer a injustiça (*Ibid.*, 508d-e). Sendo assim, independente dos efeitos do discurso, dos seus resultados práticos, o orador deve acusar, se for necessário, não somente a si mesmo, mas também os familiares, os amigos ou qualquer outra pessoa, sempre que se cometa alguma injustiça.

Verificamos no início do capítulo 2 que o Sócrates da *Defesa de Sócrates* – histórico, questionador, moral e ironista – atua como um retórico na medida em que procura persuadir os seus ouvintes, mas em vez de agradar e tentar obter a aprovação deles, ele procura explicitamente encorajá-los a se tornarem pessoas mais virtuosas. Sócrates, então, faz do seu processo judicial um processo filosófico, pois entendia a si mesmo como um indivíduo incumbido de despertar a cidade de Atenas para o conhecimento de si e para a prática das virtudes, tarefa que lhe foi confiada pelo deus de Delfos, em relação à qual ele ligou sua existência. Outrossim, Sócrates propõe comunicar o seu discurso judicial numa linguagem ordinária, que se apresenta diretamente em sua alma, em coerência com o que acredita ser verdadeiro, e se for o caso, em detrimento da própria vida. A propósito, em duas ocasiões Sócrates revela o risco de ser morto em decorrência de suas convicções filosóficas. Na condição de prítane enfrentou o perigo ao lado da lei e da justiça em vez de se colocar ao lado do Conselho por medo da prisão ou da morte. E no tocante à ordem dos tiranos ele declara que mostrou não com palavras, mas por atos que a morte não tem a menor importância quando esta se contrapõe à justiça e à verdade. Divisamos ainda, que tanto para o estudo da retórica como para muitos outros importantes temas da obra de Platão, o diálogo *Defesa de Sócrates* constituiu um ponto de partida fundamental. Pode-se assegurar, então, que o discurso que Sócrates proferiu em sua própria defesa diante do tribunal de Atenas forneceu, na medida do possível, as



primeiras indicações para a compreensão da posição de Platão acerca da arte retórica, expressa sobretudo nos diálogos *Fedro* e *Górgias*. A partir de agora, analisar-se-á a concepção retórica de Aristóteles e seu contraste em relação à concepção retórica de Platão, bem como as presumíveis razões pelas quais o Estagirita teria se afastado do pensamento de seu mestre.

## 5 A retórica de Aristóteles e seu contraste com a retórica de Platão

### 5.1 A distinção aristotélica entre ciência e arte retórica

Considerando-se que houve no pensamento retórico de Aristóteles duas fases distintas, quais sejam, a fase juvenil, intimamente ligada à filosofia de Platão, e a fase que refletiria a maturidade do seu pensamento, a qual teria recebido forte influência da sofística, pode-se assegurar que a arte retórica de Aristóteles situa-se equidistante tanto em relação à posição dos sofistas quanto à posição de Platão. Em relação aos sofistas, ele rejeita explicitamente o relativismo ético, porque o orador jamais deve persuadir seus ouvintes acerca do que é imoral, mesmo sendo capaz de fazê-lo. Portanto, a fim de preservar a retórica da sofística e para que a política seja devidamente protegida do relativismo, o Estagirita atribui à arte retórica uma função ético-política. Em relação a Platão, o Estagirita rejeita a identificação pura e simples do discurso retórico com a verdade (*ἀλήθεια*) substituindo-a pela verossimilhança (*εἰκός*), pois em sua visão quem se quer tornar orador não tem necessidade de conhecer o que realmente é, mas o que aparente sê-lo à multidão que deve julgar. Deveras, o interesse de Aristóteles pela retórica leva-o a concebê-la sob duas perspectivas, que correspondem a dois compromissos distintos, mas coexistentes no interior do amplo campo das preocupações humanas: a defesa da verdade e da justiça na cidade; e a admissão e veiculação das crenças geralmente aceitas pelo conjunto dos cidadãos. Esses dois compromissos se afiguram *grosso modo* no núcleo da conciliação entre a concepção retórica de Platão e a dos sofistas.

Aristóteles opõem-se aos sofistas, para os quais tudo é relativo, admitindo que existe uma ciência inteiramente exata. E, assim como Platão, ele admite uma ciência que, por via demonstrativa, parta do verdadeiro para chegar ao verdadeiro, mas ao mesmo tempo ele objeta que a ciência mais exata tenha relevância para persuadir certos auditórios, aos quais falta a devida instrução filosófica. Dessarte, no discurso retórico não é preciso veicular verdades filosóficas ou científicas, ao invés disso, é preciso utilizar noções que são acessíveis aos ouvintes comuns. Isto posto, é mister compreendermos o que substancialmente distingue a concepção retórica de Platão, elaborada sobretudo no diálogo *Fedro*, da concepção retórica de Aristóteles, exposta nos três livros da *Retórica*.

No seu tratado sobre a arte retórica o Estagirita procura neutralizar o antagonismo entre a verdade e a verossimilhança, que caracteriza a concepção platônica exposta no diálogo *Fedro*, mediante a separação de dois domínios legitimamente autônomos – o domínio da filosofia (φιλοσοφία) ou da ciência (ἐπιστήμη), que para Aristóteles são termos equivalentes<sup>34</sup>, e o domínio da retórica (ῥητορική). Convém lembrar que no *Fedro* Platão também separa a filosofia da retórica. Ambas as disciplinas seriam distintas, porém, não seriam autônomas. Para ele, a filosofia seria a disciplina principal e a retórica a secundária, uma vez que é a filosofia que fornece à retórica todas as condições para tornar-se uma legítima arte. No entanto, para Aristóteles, tanto a filosofia (cujo objeto é a verdade) como a retórica (cujo objeto é a verossimilhança ou a probabilidade) adquirem legitimidade no seu campo próprio de atuação sem que haja qualquer oposição entre elas. Sendo assim, Aristóteles reabilita a arte retórica ao integrá-la numa visão sistemática do mundo, onde ela ocupa o seu lugar, sem ocupar o lugar todo, como queriam os sofistas, tampouco submete-a inteiramente à égide da filosofia, como queria Platão. Enfim, a arte retórica de Aristóteles seria uma disciplina distinta e autônoma, e a despeito de ser uma arte (τέχνη) e uma faculdade (δύναμις), e até mesmo um tipo de conhecimento (ἐπιστήμη), posto que também procura conhecer pela causa (αἰτία), ela certamente não se confunde com a sofística, nem com a filosofia.

É manifesto que a filosofia tem por finalidade descobrir a verdade, e não é à toa que Aristóteles a designa como “ἐπιστήμην τῆς ἀληθείας”, ou seja, “a ciência da verdade” (*Met.*, 993b 20). A retórica, por sua vez, preocupa-se com aquilo que pensam os homens em geral, com as crenças compartilhadas pelo consenso social, tendo como objetivo a persuasão. A filosofia busca o conhecimento universal e necessário, enquanto que a retórica volta-se para o particular plausível, e como tal, aceito pela maioria dos homens. Na condição de uma disciplina prática, a retórica deve preocupar-se em conhecer os particulares, pois a ação humana tem a ver com os particulares e não com os universais. E apesar de não saber muitas coisas em geral, o orador pode atuar de maneira mais eficaz do que os sábios no que respeita às questões ligadas às ações humanas (*Ét. Nic.*, 1141b 15-20). Aliás, a retórica versa sobre questões que são em certa medida da competência comum de todos os homens, por isso a sua atuação se exerce no campo conflitivo das opiniões humanas. Platão, entretanto, estabelece um elevadíssimo padrão para o orador

---

<sup>34</sup> Para C. D. C. Reeve, Aristóteles aplica com frequência o termo “φιλοσοφία” a qualquer ciência que mire a verdade e não a ação. Nesse sentido, todas as ciências teóricas em geral contariam como ramos da φιλοσοφία, a qual seria mais ou menos equivalente ao termo “ἐπιστήμη” (REEVE, 2014: 296).

que deseja cumprir os requisitos de uma verdadeira arte: ele exige que o orador seja efetivamente um filósofo. Sendo assim, o orador que não cultivar a filosofia e não possuir o conhecimento universal e necessário relativo à verdade, mas insistir em valorizar as opiniões das multidões, transformará a retórica numa prática ridícula, desprovida de valor artístico.

Pode-se assegurar que Aristóteles (o qual foi o mais autêntico discípulo de Platão, visto que partiu de suas aporias e procurou superá-las) leva em consideração todas as objeções de seu mestre contra a retórica nos diálogos *Górgias* e *Fedro*. Ele até procura cumprir algumas de suas exigências, mas como é natural, o faz apenas de modo parcial. Isto ocorre porque as exigências de Platão, especialmente no diálogo *Fedro*, incorrem no postulado de que os verdadeiros oradores precisam ser genuínos filósofos. No entanto, comprometido com a crítica de uma ciência unitária, o Estagirita rejeita a estratégia platônica no sentido de construir uma coextensão entre a filosofia e a retórica. Em vez disso, ele atribui uma capacidade específica à retórica, que pode ser aprendida por todos os cidadãos, em termos de uma democratização, e não apenas por poucos iniciados, após um longo percurso formativo. Dessarte, todas as pessoas participariam em certa medida da retórica, porque todas elas (seja por acaso ou por hábito) mormente procuram discutir e sustentar teses, realizar a própria defesa e acusar os outros.

Com efeito, nos assuntos em que os sofistas estavam interessados, o ponto de vista aristotélico parece estar de muitas formas mais próximo ao deles que ao de Platão. É manifesto que o Estagirita partilha da perspectiva teleológica de Platão, pois embora tivesse abandonado a transcendência das Ideias platônicas, continua acreditando na existência de substâncias ou essências permanentes correspondendo aos termos universais. Outrossim, ele faz a distinção categórica entre os fins e, por conseguinte entre os métodos, da pesquisa científica de um lado e a inquirição dos problemas ligados às ações humanas de outro. Em relação à pesquisa científica, deve-se exigir os mais rigorosos padrões de exatidão, porém, estes seriam inadequados para o estudo da arte retórica, que é empreendido não para fins teóricos, mas para fins práticos. E no âmbito da ética, o abandono das normas ou modelos morais absolutos de Platão teve consequências de longo alcance, porquanto tornava possível a distinção entre teoria e prática, conhecimento científico e ação, que para o pensamento platônico são coisas indissociáveis.

A noção de que a filosofia e a retórica possuem legitimidade no seu respectivo campo de atuação, a primeira tendo por finalidade a verdade, enquanto que segunda a probabilidade, assoma no registro histórico de Diógenes Laércio de maneira bem definida. Este atribui a Aristóteles a asserção de que a filosofia divide-se em duas grandes partes: a *prática* e a *teórica*. A primeira incluiria a ética e a política, à medida em que a segunda incluiria a física e a lógica. Ele ainda explicita que a lógica, a qual não seria uma ciência independente, mas um instrumento para as demais ciências, tem uma dupla finalidade: a *probabilidade* e a *verdade*. E, para cada uma dessas finalidades Aristóteles utilizaria duas faculdades: a dialética e a retórica para a probabilidade; a análise e a filosofia para a verdade, sem nada negligenciar do que leva à descoberta, ao juízo ou à utilidade. À descoberta ele teria dedicado os *Tópicos*, os *Metódicos* e numerosas proposições através das quais é possível dispor de argumentos prováveis para resolver certos problemas. Para os juízos ele teria composto tanto os *Primeiros* quanto os *Segundos Analíticos*. Mediante os *Primeiros Analíticos* julgar-se-iam as premissas, e através dos *Segundos Analíticos*, provar-se-iam as conclusões. E, acerca do uso prático Aristóteles teria deixado os preceitos sobre controversas, sobre o procedimento mediante perguntas e respostas, sobre refutações sofisticas, sobre silogismos e muitas outras coisas (*Vid. doutr. fil. il.*, V. 1. 28-29).

Tendo em conta a separação aristotélica de dois domínios legitimamente autônomos, o da filosofia e o da retórica, convém compreendermos *grosso modo* a natureza do conhecimento científico a fim de compará-lo ulteriormente com o tipo de premissa que fundamenta os argumentos retóricos. Conforme a análise de Robin Smith, Aristóteles aborda o conhecimento científico nos *Segundos Analíticos* num sentido preciso, sentido para o qual ele usa a palavra “ἐπιστήμη”. *Επιστήμη* seria um corpo de conhecimentos sobre determinado assunto, organizado num sistema demonstrativo cujo modelo são as disciplinas matemáticas da aritmética e da geometria, que no seu tempo eram apresentadas como séries sistemáticas de deduções partindo de primeiros princípios básicos<sup>35</sup>. Dessa maneira, o conceito central dos *Segundos Analíticos* consiste na

---

<sup>35</sup> Para Enrico Berti, a maior parte dos exemplos e termos dos quais Aristóteles se serve nos *Segundos Analíticos* são extraídos da geometria, significando que esta ciência representa o modelo de conhecimento científico por ele teorizado. Para Berti, a geometria foi a primeira ciência descoberta pelos gregos, e a única que alcançou, no tempo do Estagirita, um estatuto epistêmico quase definitivo, principalmente pelo impulso que recebera no seio da academia platônica por obra de matemáticos como Eudoxo, Teeteto e o próprio Platão. Ademais, não seria casual que a realização plena das indicações contidas nos *Segundos Analíticos* encontre-se nos *Elementos* de Euclides, não porque este dependa de Aristóteles, ao qual é posterior em alguns anos, mas também porque ele simplesmente sistematizou uma geometria já existente no tempo de Aristóteles, a qual teria sido elaborada em grande medida por Eudoxo (BERTI, 1998: 10).

demonstração (*ἀπόδειξις*), que é uma espécie de dedução. Uma explicação do conhecimento que resulta de demonstrações seria simplesmente uma explicação do que é conhecer as premissas, e o conhecimento da conclusão seguiria automaticamente. Assim, ter conhecimento científico de *p* é conhecer por que *p* é verdadeiro, é saber a resposta à questão “por que *p* é o caso?”. Tal resposta terá a forma “porque *q* e *r*, do que decorre *p*”. Para que a resposta seja adequada as premissas *q* e *r* precisam ser verdadeiras e a conclusão *p* tem de seguir-se delas. Isto posto, uma *ἀπόδειξις* tem de ser um argumento válido com premissas verdadeiras que se sabe serem verdadeiras (BARNES, 2009: 81-82).

Aristóteles assevera nos *Segundos Analíticos* que pensamos conhecer cientificamente alguma coisa, não à maneira dos sofistas, quando pensamos conhecer tanto a causa em função da qual uma coisa é, como também que não é possível que ela seja de outra maneira. Tal concepção parece excluir qualquer conhecimento de fatos meramente contingentes. Segue *ipsis litteris* a célebre asserção de Aristóteles a respeito da natureza do conhecimento científico (*Seg. Anal.*, 71b 9-15):

Julgamos conhecer cientificamente uma coisa qualquer, sem mais (e não de modo sofisticado, por concomitância), quando julgamos conhecer, a respeito da causa pela qual a coisa é, que ela é causa disso, e que não é possível ser de outro modo. É evidente que conhecer cientificamente é algo deste tipo; pois, tanto os que não conhecem julgam estar assim dispostos, como também os que conhecem assim se dispõem de fato; por conseguinte, é impossível que seja de outro modo aquilo de que, sem mais, há conhecimento científico.

Tendo em consideração a passagem supracitada é manifesto que Aristóteles atribui ao conhecimento científico duas características fundamentais. O conhecimento científico de um objeto qualquer envolve o conhecimento de sua causa (*αἰτία*), que deve ser entendida como a razão, a explicação de um fato, de um comportamento ou de uma propriedade. O conhecimento científico também envolve a necessidade (*ἀνάγκη*) de suas conclusões, ou seja, a impossibilidade de que, quando se conhece cientificamente um certo estado de coisas, estas sejam diferentes de como são conhecidas. Essas características, por conseguinte, são asseguradas pela demonstração ou pelo silogismo científico, que tem lugar quando as premissas são verdadeiras, primeiras, imediatas, mais cognoscíveis que a conclusão, anteriores a ela e causas dela (*Ibid.*, 271b 16-19). O conhecimento científico, portanto, não pode ser constituído por simples experiências, as quais se relacionam com fatos contingentes, ou seja, fatos que poderiam ser de uma

maneira ou de outra, mas deve ser identificado com aquilo que é necessário. E, uma proposição é necessária quando em hipótese alguma pode ser concebida de modo diferente (*Ibid.*, 74b 5; 74b 13):

Visto que o conhecimento demonstrativo provém de princípios necessários (pois aquilo que se conhece cientificamente não pode ser de vários modos) [...] Com efeito, devemos afirmá-lo ou deste modo, ou estabelecendo como princípio que a demonstração é necessária, ou seja: se algo está demonstrado, não é possível que seja de outro modo; portanto, é preciso que tal silogismo proceda de itens necessários.

Em conexão com a definição de conhecimento científico exposta nos *Segundos Analíticos* o Estagirita explicita na *Ética a Nicômaco* que todas as afirmações verdadeiras têm de ser eternas, porque não pode haver conhecimento genuíno de coisas que podem ser modificadas ou destruídas. Para ele, os objetos de conhecimento científico possuem intrinsecamente uma constituição necessária, por isso são eternos, ou seja, não são gerados nem destruídos (*Ét. Nic.*, 1139b 23-25). Todavia, convém frisar que o caráter de necessidade da ciência compreendida em sentido aristotélico é amiúde indicado através da afirmação de que ἐπιστήμη constitui o conhecimento de coisas que existem sempre, o que não significa que todos os objetos da ciência sejam substâncias eternas, mas que são eternos os nexos entre certos objetos e certas propriedades suas, das quais se obtém ciência. O nexo entre o triângulo e a propriedade de ter a soma dos ângulos internos igual a dois retos é eterno. O triângulo tem sempre essa propriedade, ou seja, qualquer triângulo em qualquer situação a tem (BERTI, 1998: 5). E, assim como todo conhecimento científico parece ser suscetível de ser ensinado, também o que é objeto de conhecimento científico é suscetível de ser aprendido. Outrossim, o conhecimento científico é uma disposição com capacidade demonstrativa, mas se não tiver os princípios tão bem conhecidos quanto a conclusão, não poderá ser considerado como tal, mas apenas acidentalmente (*Ét. Nic.*, 1139b 25-35):

Além do mais, assim como todo conhecimento científico parece ser suscetível de ser ensinado, também o que é objeto de conhecimento científico é suscetível de ser aprendido. Todo o ensino se faz a partir daqueles conhecimentos que se adquiriram previamente, tal como dissemos nos *Analíticos* [...] O conhecimento científico é uma disposição com capacidade demonstrativa – a qual acresce como definição tudo aquilo que dissemos nos *Analíticos*. Quando alguém adquire de algum modo uma determinada convicção e os princípios se lhe tornaram conhecidos, esse alguém adquiriu um conhecimento científico. Se, porém, não tiver os princípios tão bem conhecidos quanto a conclusão, poderá ter um conhecimento científico mas



apenas acidentalmente. Foi deste modo definido o que é o conhecimento científico.

De acordo com C. D. C. Reeve, a demonstração no sentido estrito, ou seja, a *ἀπόδειξις*, é encontrada somente nas *ciências teóricas*, cujos pontos iniciais e teoremas aplicam-se com necessidade incondicional, pois nelas o entendimento é dos termos e definições, que são primários na ciência, os quais são imutáveis e eternos. Por essa razão, as demonstrações das ciências em questão devem ser de natureza estrita e incondicional. No entanto, Reeve enfatiza a existência de demonstrações práticas, pertencentes às *ciências práticas*, as quais são de natureza menos estrita, posto que são aplicáveis a coisas que ocorrem em sua maior parte, mas não necessariamente. Desse modo, quando se atribui à demonstração prática um papel que é restrito às coisas particulares, ela é caracterizada como não voltada para o que ocorre sempre, porquanto seu escopo é a ação particular a ser realizada nas circunstâncias concretas (REEVE, 2014: 208-209).

Com efeito, a ciência política, a ética e a retórica, em comum com outras ciências práticas e produtivas, tratam daquilo que ocorre no mais das vezes (*ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ*) e, assim chegam a conclusões que também são do mesmo tipo. Assim, muitos princípios ético-políticos norteadores das ações humanas, mesmo sendo verdadeiros em sua maior parte, trazem a possibilidade de exceções. Por exemplo, Aristóteles sustenta que na maior parte dos casos é um dever maior dar a contrapartida pelos favores recebidos do que favorecer os amigos. Outrossim, é um dever maior pagar as nossas dívidas aos nossos credores do que emprestar dinheiro a algum amigo. Todavia, nem isso deve ser sempre assim em todas as circunstâncias, pois não é possível distinguir uma coisa ou outra de uma forma rigorosamente científica (*Ét. Nic.*, 1164b 30-35). Dessarte, é preciso reconhecer que os princípios ético-políticos são aplicados em sua maior parte, mas não necessariamente.

Olivier Reboul ressalta que na visão de Aristóteles a retórica é uma arte situada abaixo da filosofia e das ciências exatas, as quais são demonstrativas e atingem verdades necessárias, que como os teoremas só podem ser o que são, possibilitando compreender e prever. No entanto, a arte retórica só pode alcançar o verossímil, ou seja, aquilo que acontece no mais das vezes, mas que poderia acontecer de outra forma. Reboul acrescenta ainda que existem para Aristóteles dois mundos. O mundo divino (supralunar), que é cognoscível pela razão demonstrativa, a qual é capaz de conhecer tanto o divino invisível, quanto o divino visível, ou seja, os astros, que são objetos da astronomia matemática, posto que seus movimentos são necessários. Por serem necessários são também

perfeitamente calculáveis e previsíveis. E, o mundo terreno (sublunar) onde existem a mudança, o acaso, a contingência, a imprevisibilidade, no qual a ciência perfeita nunca é possível, onde existe o provável, o verossímil. Por essa razão, este mundo seria mormente aberto à ação humana, onde a previsão é mais ou menos provável, as decisões mais ou menos justas, no qual é mister contentar-se com provas mais ou menos convincentes e com opções mais ou menos razoáveis (REBOUL, 2004: 40-41).

Aristóteles, assim como Platão antes dele, preocupou-se primordialmente com uma compreensão científica do mundo que envolvesse o conhecimento pelas causas, e tal conhecimento também teria por objeto o que não pode ser de outra maneira. Não obstante, é inequívoco que as condições em apreço são demasiadamente restritivas. No que concerne à arte retórica, Aristóteles assevera que não é conveniente ao orador veicular no seu discurso proposições científicas, porquanto ainda que possuísse a ciência mais exata ele não seria capaz de persuadir um auditório não especializado. A comunicação da verdade científica tornar-se-ia inútil para um auditório composto de pessoas comuns. Portanto, o discurso científico só é adequado para o ensino, enquanto que as provas por persuasão e os raciocínios retóricos são formados de premissas comumente aceitas pelas multidões (*Ret.*, 1355a 32-39):

Pois o discurso científico é próprio do ensino, e o ensino aqui é impossível, visto ser necessário que as provas por persuasão e os raciocínios se formem de argumentos comuns, como já tivemos ocasião de dizer nos *Tópicos* a propósito da comunicação com as multidões.

Considerando-se o ponto de vista de Aristóteles de que o ensino seria adequado somente no contexto específico da ciência e não no da retórica, Enrico Berti sustenta que a situação concreta na qual pensa Aristóteles ao teorizar sobre a *ciência apodíctica* seria aquela constituída por um cientista, que possuindo o domínio de uma determinada ciência, se propõe a expô-la a outros, ou seja, a ensiná-la. O discurso científico seria essencialmente um monólogo, ainda que direcionado aos ouvintes, pois estes não teriam nada a dizer e deveriam somente aprender, ou seja, ser auxiliados a ver com clareza aquilo que é obscuro. Desse modo, demonstrar cientificamente significaria mostrar a verdade de alguma coisa a quem a ignora, e isto significaria ensinar no sentido mais rigoroso do termo (BERTI, 1998: 11). É manifesto pois o caráter essencialmente didático dos silogismos apodícticos, os quais, mesmo sob uma condição de possível diálogo, como exatamente é o ensino, constituem por excelência um monólogo, porque o discente

precisa confiar no docente (*Ibid.*, 1998: 30-31). E, uma vez que a demonstração apodíctica seja realizada, por exemplo, que a soma dos ângulos internos de um triângulo equivale a dois retos, ela não poderá jamais ser concebida pelo ouvinte de modo diferente, a não ser que este entre em contradição consigo mesmo.

No entanto, os assuntos tratados pela arte retórica, diferente do que ocorre na ciência ou nas demais artes, podem receber uma solução diferente, ou seja, podem ser de uma maneira ou de outra, porquanto no âmbito do discurso retórico delibera-se amiúde sobre ações e todas elas apresentam em comum a ausência de qualquer necessidade. A propósito, os temas mais importantes sobre os quais todos os oradores deliberativos oferecem conselho em público são basicamente cinco: finanças, guerra e paz, defesa nacional, importações e exportações, e legislação<sup>36</sup>.

A deliberação (βούλευσις) não diz respeito a nenhum conhecimento científico, pois quem está a passar por um processo de deliberação não procura saber nada acerca de coisas que já conhece (*Ét. Nic.*, 1142a 31-1142b 1). A βούλευσις é uma forma de aconselhamento, porque aquele que está em processo deliberativo (a despeito do resultado da deliberação) procura mediante o cálculo de probabilidades (λογίζεσθαι) a melhor solução (*Ibid.*, 1142b 15). Outrossim, nada do que já ocorreu no passado poderá ser objeto de deliberação, por exemplo, ninguém pode ainda decidir se a cidade de Troia terá sido destruída. Desse modo, ninguém é capaz de deliberar a respeito do que já aconteceu, mas somente sobre o futuro e o que é possível (*Ibid.*, 1139b 5-10). Isto ocorre porque o ato tipicamente deliberativo só é possível diante de fatos que admitem mais de uma solução, já que não é possível deliberar senão a respeito das questões que são manifestamente

---

<sup>36</sup> Conforme Aristóteles, o orador que se dispôr a dar conselhos sobre finanças precisa conhecer os recursos que tem a cidade e qual o seu valor, de tal modo que, se algum for omitido, fazer a reposição e, se algum for insuficiente, o aumentar. Deve ainda conhecer todas as despesas da cidade com o intuito de eliminar o que é supérfluo e reduzir o que for excessivo. A respeito da guerra e da paz, ele precisa conhecer o poder da cidade, quanta força já possui e a quanta pode chegar; a natureza das forças que tem à sua disposição e as que pode acrescentar; conhecer com que povos se pode esperar fazer a guerra, a fim de manter a paz com os mais fortes e deflagrar a guerra contra os mais fracos; e se os recursos militares da cidade são iguais ou desiguais aos dos vizinhos. Quanto à defesa do país o orador não pode ignorar o modo como este é guardado, mas conhecer o número e a espécie das tropas que o defendem, e os lugares onde se localizam as fortalezas. Acerca das provisões, ele precisa conhecer quantos e quais os gastos suficientes à cidade; que alimentos são produzidos no seu solo e os que são importados; e que exportações e importações são necessárias, tendo em vista os possíveis tratados e acordos. E, sobre a legislação é indispensável que ele saiba quantas são as formas de governo, o que convém a cada uma, e por quais razões se corrompem; é útil ainda para a legislação que ele não conheça somente qual é a forma de governo conveniente, mas também conhecer as dos outros países; e são úteis os relatos de viagens, porque neles pode-se aprender as leis dos povos (*Ret.*, 1359b 33-1360a 44).

suscetíveis de receber duas soluções contrárias. Escreve Aristóteles sobre este assunto (*Ret.*, 1356b 43-1357a 1-9):

Pois também esta não forma silogismos de premissas tomadas ao acaso (ainda que assim pareça aos insensatos) mas das que o raciocínio requer, e a retórica forma-os da matéria sobre que estamos habituados a deliberar. A função desta consiste em tratar das questões sobre as quais deliberamos e para as quais não dispomos de artes específicas, e isto perante um auditório incapaz de ver muitas coisas ao mesmo tempo e de seguir uma longa cadeia de raciocínios. Nós deliberamos sobre as questões que parecem admitir duas possibilidades de solução, já que ninguém delibera sobre as coisas que não podem ter acontecido, nem vir a acontecer, nem ser de maneira diferente; pois, nesses casos, nada há a fazer.

Conforme a análise de Pierre Aubenque sobre a βούλευσις, não se delibera sobre todos os assuntos, mas somente sobre aqueles que dependem da ação humana, o que excluiria os seres imutáveis e eternos (da ciência). A deliberação envolveria tudo aquilo que é obra do homem, e em oposição a Platão, Aristóteles aventaria a incompatibilidade entre a ciência e a iniciativa humana, que seria a consequência da separação de seus domínios. Para Aubenque, a ciência diz respeito ao necessário, enquanto que a atividade inteligente do homem concerne, senão ao acaso, pelo menos a um domínio intermediário entre a necessidade e o acaso – as coisas que acontecem frequentemente, cujo resultado é incerto e comportam indeterminação. Dessarte, a deliberação representaria a via humana, ou seja, aquela de um homem que não é completamente sábio nem ignorante, num mundo que não é absolutamente racional nem absurdo (AUBENQUE, 2003: 174-175; 188).

Outrossim, a deliberação seria da ordem da opinião, de um saber aproximativo como o é o seu objeto, e fundado nesse saber, nenhuma deliberação pode ser considerada infalível. O homem de bom conselho anuncia o que é possível e o que não é, mas não pode fazer com que esse “possível” seja necessário. À vista disso, ainda que a deliberação seja a melhor ou a mais razoável, sempre comportará o risco do insucesso. Todavia, o que justificaria humanamente a deliberação, apesar da sua falibilidade, é que uma ação ideal e científica com a qual sonhava Platão não parece ser possível em virtude da resistência das mediações rebeldes da matéria e da imprevisibilidade do tempo (*Ibid.*, 2003: 184).

A verdade com a qual a retórica está comprometida não se relaciona a estados de coisas necessários, mas àqueles que também podem comportar-se diferentemente e sobre os quais são possíveis somente proposições válidas no mais das vezes (ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ).

E, tal domínio contém exatamente as coisas sobre as quais se tem de entrar em conselho consigo mesmo ou com os demais cidadãos da sociedade. Isto posto, o âmbito da arte retórica é o da deliberação, e nesse domínio predomina o verossímil, já que não se delibera sobre aquilo que é evidente, mas sobre fatos incertos, que podem realizar-se através das ações humanas, como a vitória numa guerra e coisas desse jaez.

De fato, só é possível deliberar sobre coisas que é possível influenciar mediante as ações humanas, razão pela qual ninguém delibera sobre coisas eternas, como o sistema solar ou a incomensurabilidade da diagonal e do lado do quadrado. Também não se delibera sobre as coisas que estão sempre num movimento regular, a exemplo dos solstícios e do nascer do sol (*Ét. Nic.*, 1112a 20-25). Pode-se estudar esses assuntos contemplativamente, mas é manifesto que elas não podem ser afetadas pela deliberação ou pela escolha humana. A deliberação diz respeito às coisas que, embora seguindo em geral certas linhas definidas, não têm resultados previsíveis. Algumas coisas não admitem de modo algum ser de outro jeito, porque, como eternas e imutáveis, elas são incondicionalmente necessárias. Todos os assuntos ligados à matemática, à astronomia, ou à teologia não estão dentro da esfera da deliberação. E sobre estes assuntos, ninguém com algum entendimento iria deliberar, embora um tolo ou um louco pudesse fazê-lo. Aliás, não se delibera sobre os fins, mas somente sobre os meios: um médico jamais delibera se efetuará ou não a cura de seu paciente, o orador não delibera se persuadirá ou não os seus ouvintes, ou um político se vai ou não produzir uma boa legislação, mas eles se ocupam dos meios a partir dos quais poderão atingir seus objetivos (*Ibid.*, 1112b 12-15).

Convém ainda levar em consideração que do ponto de vista da comunicação com as multidões, o discurso retórico deve apoiar-se nos valores comuns, nas opiniões geralmente aceitas, como expedientes legítimos a fim de obter a persuasão, porém, Aristóteles não deixa de reconhecer que, em termos absolutos, a verdade é sempre superior em relação à opinião (*Ret.*, 1365a 47-1365b 1). No entanto, nos contextos em que é mister a deliberação, o emprego da argumentação retórica torna-se crucial para encontrar a solução mais adequada em face de um impasse qualquer. Sendo assim, numa situação destituída de evidência, onde não é possível uma demonstração científica, nem qualquer previsão exata, a arte retórica possui a função de fazer a defesa de um determinado ponto de vista e esclarecer aqueles que devem formular a decisão definitiva, a saber, os juízes de um tribunal ou os membros de uma assembleia. A este respeito, Luiz

Rohden declara que uma das utilidades da arte retórica consiste na tentativa de fundamentar decisões práticas que podem orientar em diferentes sentidos o agir humano, pois na condição de um tipo de racionalidade, a retórica compõem-se do universo do persuasivo em que os temas ético-políticos são organizados dentro de uma “arquitetura razoável” em que há diferentes possibilidades para o agir humano. A atividade retórica, portanto, vincula-se ao universo da deliberação e do realizável. Aliás, no âmbito da retórica, seria inútil investigar o bem humano em si, conforme preconiza o projeto platônico, mas é necessário considerar o bem enquanto referido a um público em particular, cujo aspecto foi negligenciado por Platão e é desconsiderado pela racionalidade apodíctica (ROHDEN, 1997:167; 169).

Para Aristóteles, todos os silogismos (científico, dialético e retórico) são formados de premissas semelhantes. Das premissas de que se formam os entimemas, umas serão necessárias, mas a maior parte é apenas frequente. Assim, os silogismos retóricos (ῥητορικοὶ συλλογισμοί) mormente derivam de *probabilidades* (εἰκότων) e de *sinais* (σημείων) enquanto que os silogismos científicos são formados a partir de premissas necessárias (*Ibid.*, 1357a 34-43):

[...] e como as coisas que acontecem à maioria e são possíveis apenas se podem provar mediante silogismos formados de premissas semelhantes, tal como as necessárias se concluem das necessárias (o que também sabemos pelos *Analíticos*), é evidente que, das premissas de que se formam os entimemas, umas serão necessárias, mas a maior parte é apenas frequente. E uma vez que os entimemas derivam de probabilidades e sinais, é necessário que cada um destes se identifique com a classe de entimema correspondente.

Pode-se assegurar, então, que a arte retórica está longe de ser uma ciência exata, que partiria de axiomas e princípios, cujas conclusões seriam sempre necessárias, longe disso, o seu processo de inferência deve limitar-se ao seu próprio material: as probabilidades e os sinais. Na maior parte dos casos, as argumentações retóricas não possuem caráter de ciência, ou seja, de verdade necessária. Por isso se um orador escolhe as premissas dos seus argumentos de modo a defrontar-se com verdadeiros princípios ele já não faz mais retórica, mas ciência. Ademais, o discurso científico é um monólogo, de modo que os ouvintes nada teriam a dizer, devendo somente aprender, ao passo que este processo não ocorreria no discurso retórico, o qual se abre às perspectivas individuais de cada ser humano. Por essa razão, o orador que ultrapassa os limites da retórica e invade o campo da ciência ao demonstrar suas teses através de silogismos regulares e conclusões

necessárias, perde a característica de orador e transforma-se num homem de ciência ou num filósofo.

Na *Ética a Nicômaco* Aristóteles explicita que a investigação sobre determinados assuntos, sobretudo os ligados às ações humanas, apenas será adequada se contiver tanta exatidão (ἀκριβής) quanto comportar o assunto, de modo que não se deve exigir precisão em todos os raciocínios, nem é necessário procurar o mesmo grau de rigor para todas as áreas científicas, nem para todas as artes. Isto posto, no âmbito da arte retórica convém contentar-se com a indicação da verdade aproximadamente em linhas gerais, e falar de coisas que são verdadeiras ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ, ou seja, no mais das vezes, e não em termos absolutos. Além disso, é próprio daquele que passou por um processo de educação buscar a precisão em cada gênero de coisas, mas somente na medida em que a admite a natureza do assunto. Dessarte, é evidente que não seria menos insensato aceitar um raciocínio provável da parte de um matemático do que exigir demonstrações científicas de um orador<sup>37</sup>. Escreve Aristóteles sobre este assunto (*Ét. Nic.*, 1094 b 20-30):

Damo-nos, portanto, por satisfeitos se, ao tratarmos desses assuntos, a partir de pressupostos que admitem margem de erro, indicarmos a verdade *grosso modo*, segundo uma sua caracterização apenas nos traços essenciais. Pois, para o que acontece apenas no mais das vezes, com pressupostos compreendidos apenas *grosso modo* e segundo uma caracterização nos seus traços essenciais basta que as conclusões a que chegarmos tenham o mesmo grau de rigor. Do mesmo modo, é preciso pedir que cada uma das coisas tratadas seja aceite a partir dessa mesma base de entendimento. É que é próprio daquele que passou por um processo de educação requerer para cada passo particular de investigação apenas tanto rigor quanto a natureza do tema em tratamento admitir. Na verdade, parece um erro equivalente aceitar conclusões aproximadas a um matemático e exigir demonstrações a um orador.

Com efeito, quando as coisas numa determinada área, sobretudo em relação às situações concretas da ação humana, aplicam-se em sua maior parte, parece que a verdade sobre elas precisa ser veiculada nos seus traços essenciais, em vez de rigorosamente (*Ibid.*, 1104a 1-3). Nesse caso, o tratamento de um assunto nos seus traços essenciais parece ser a função do grau de rigor que o assunto impõe à ciência que o aborda. Na arte

---

<sup>37</sup> Semelhantemente, o Estagirita contrapõe na *Metafísica* dois tipos opostos de discurso, quais sejam, o matemático, caracterizado por um rigor absoluto, e outro, facilmente identificável com aquele da arte retórica, destituído de rigor e caracterizado pelo uso de exemplos e testemunhos poéticos (*Met.*, 995a 5-10): “Ora, alguns não estão dispostos a ouvir se não se fala com rigor matemático; outros só ouvem quem recorre a exemplos, enquanto outros ainda exigem que se acrescente o testemunho de poetas. Alguns exigem que se diga tudo com rigor; para outros, a contrário, o rigor incomoda, seja por sua incapacidade de compreender os nexos do raciocínio, seja por aversão às sutilezas. De fato, algo do rigor pode parecer sutileza; e por isso alguns o consideram um tanto mesquinho, tanto nos discursos quanto nos negócios.”



retórica (bem como na ciência política e na ética) discute-se sobre coisas que se aplicam ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ, razão pela qual essas disciplinas são tratadas em linhas gerais e não com o rigor científico que caracteriza as ciências exatas. Todavia, este tratamento, longe de ser uma falha corrigível em uma ciência, parece ser um sinal de sua probidade intelectual, ou seja, do entendimento de que seu grau de rigor deve corresponder ao seu próprio objeto. Dessa maneira, constitui uma marca de falta de instrução esperar maior rigor em uma ciência do que o seu assunto permite.

Outrossim, Aristóteles assegura que o verdadeiro homem de ação política (πολιτικός), deve de alguma forma, conhecer a alma humana, mas não no sentido rigoroso do termo, conforme aventava Platão, mas ele deve apenas conhecer um conhecimento teórico dela, nos seus aspectos gerais, apenas na medida adequada para fins legislativos, uma vez que o conhecimento mais rigoroso demandaria mais esforço do que o seu propósito requer (*Ibid.*, 1102a 1-10). Desse modo, não cabe ao homem de ação política investigar com rigor científico a natureza da alma humana, porque tal incumbência cabe ao filósofo. A mesma concepção aplicar-se-ia ao orador, pois este deve conhecer a alma humana, bem como outras matérias, somente na medida em que é útil para os propósitos da persuasão.

Aristóteles estabelece nos *Tópicos* que uma definição é uma frase ou proposição que significa a essência de uma coisa (*Tóp.*, 102a 1). No entanto, ele enfatiza na *Retórica* que as definições propostas para serem utilizadas nos argumentos retóricos são suficientes para a finalidade de persuadir se não forem obscuras nem tecnicamente rigorosas (*Ret.*, 1369b 39-41). A retórica, por certo, não pode descer aos detalhes e determinar com absoluta precisão, exatidão ou rigor o que é belo, justo e bom em toda e qualquer circunstância ou em qualquer caso particular, mas deve indicar o que é belo, justo e bom em geral. A distinção entre os níveis de precisão na abordagem da retórica e da ética, a título de exemplo, pode ser encontrada no contraste entre o modo como Aristóteles procede na definição de virtude (ἀρετή) na *Retórica* e na *Ética a Nicômaco*.

Na *Retórica* a ἀρετή consiste, de um lado, no poder de produzir e conservar os bens, e de outro, na faculdade de prestar muitos e relevantes serviços de toda sorte e em todos os casos. Os elementos da virtude são a justiça, a coragem, a temperança, a magnificência, a magnanimidade, a liberalidade, a mansidão, a prudência e a sabedoria. E as maiores virtudes são necessariamente as que são mais úteis aos outros, uma vez que a virtude é a faculdade de fazer o bem. Por isso, se honram principalmente os justos em vez dos

corajosos, visto que aqueles são úteis não somente no período da guerra, mas também no período de paz (*Ibid.*, 1366b 1-8).

Na *Ética a Nicômaco*, além de aprofundar as noções acima indicadas, Aristóteles assegura que a ἀρετή é um hábito voluntário, que consiste num meio-termo (μεσότης) estabelecido pela razão, e como a estabeleceria um homem dotado de prudência (*Ét. Nic.*, 1107a 1-4). Desse modo, a virtude ética seria uma disposição do caráter escolhida antecipadamente, a qual está situada no meio, e é definida relativamente aos agentes morais. E, a situação do meio existe entre dois vícios: o excesso (ὑπερβολή) e o defeito (ἔλλειψις). Aliás, sem muito rigor e aprofundamento, em comparação com a *Ética a Nicômaco*, Aristóteles define a justiça na *Retórica* simplesmente como a virtude pela qual cada um possui os bens em conformidade com a lei, e a injustiça o vício pelo qual se retém o que é dos outros, em detrimento da lei (*Ret.*, 1366b 10-13).

Conforme a apreciação de E. M. Cope sobre este assunto, existiria na *Ética a Nicômaco* (Livro II, cap. 6) uma completa descrição de todos os pontos e características essenciais pelas quais a virtude é distinta de outros estados intelectuais e morais, porém, na *Retórica* (Livro I, cap. 9) as definições seriam superficiais e incompletas. Ele também enfatiza que a mesma definição de prazer exposta na *Retórica* com o intuito de persuadir o auditório (Livro I, cap. 11) seria rejeitada na *Ética a Nicômaco* (Livro X, cap. 3). Além disso, o mesmo aconteceria em outras obras de Aristóteles: na análise feita acerca dos tipos de governos na *Política* (livro III) e na *Retórica* (Livro I, cap. 8); e na definição de πάθη que é encontrada em *Sobre a Alma* (Livro I, cap. 1, 15) e na *Retórica* (Livro II, cap. 1). Enfim, Cope justifica as dessemelhanças em apreço mediante a hipótese de que as definições retóricas só visam descrever as coisas como elas são na comunicação e no intercâmbio entre os homens, por isso devem ser adequadas para o propósito da persuasão, enquanto que as definições científicas se esforçam por penetrar na verdadeira natureza das coisas e estabelecer a sua essência (COPE, 1867: 13).

## 5.2 Entimema: o silogismo retórico

Para Aristóteles, um silogismo (συλλογισμός) é um argumento em que, certas coisas tendo sido estabelecidas, algo diferente dessas coisas estabelecidas

necessariamente resulta em decorrência delas (*Anal. Ant.*, 24b 13-15). Para C. D. C. Reeve, as coisas estabelecidas são as premissas do argumento, ao passo que o resultado necessário constitui sua conclusão. Tais argumentos consistem em uma *premissa maior*, uma *premissa menor* e uma *conclusão*, em que as premissas têm exatamente um único *termo médio* em comum e a conclusão contém apenas os outros dois termos extremos, quais sejam, o *termo menor* e o *termo maior*. O termo predicado da conclusão é o termo maior, oriundo da premissa maior; seu sujeito é o termo menor, oriundo da premissa menor. O termo médio deve ser sujeito de ambas as premissas, predicado de ambas as premissas ou sujeito de uma e predicado da outra (REEVE, 2014: 91-92).

Semelhantemente à definição exarada nos *Analíticos Anteriores*, o Estagirita define o silogismo nos *Tópicos* como o discurso em que, estabelecidas certas coisas, outras coisas diferentes se seguem necessariamente das primeiras. O silogismo é uma *ἀπόδειξις*, ou seja, uma demonstração científica, quando suas premissas são verdadeiras, primeiras, imediatas, mais cognoscíveis que a conclusão, anteriores a esta e que sejam causas dela. Assim, o silogismo científico tem lugar quando as premissas são verdadeiras, isto é, quando elas exprimem o que efetivamente são as coisas, não sendo possível existir ciência de um estado de coisas que não existe. Quando são primeiras e imediatas, ou seja, quando são indemonstráveis, pois se as premissas devessem ser sempre demonstradas *ad infinitum* seria impossível a ciência. As premissas devem ser a causa da conclusão, porque ter ciência de algo significa conhecer pelas causas. Devem ser anteriores para poder ser a causa da conclusão, e ainda devem ser mais conhecidas que esta. Escreve Aristóteles a este respeito (*Seg. Anal.*, 71b 19-24):

Assim, se o conhecer cientificamente é como propusemos, é necessário que o conhecimento demonstrativo provenha de itens verdadeiros, primeiros, imediatos, mais cognoscíveis que a conclusão, anteriores a ela e que sejam causas dela. Pois é deste modo que os princípios serão de fato apropriados ao que se prova. É possível haver silogismo mesmo sem tais itens, mas não é possível haver demonstração. Pois tal silogismo não poderia propiciar conhecimento científico.

No que tange ao silogismo dialético (*διαλεκτικός συλλογισμός*), que é semelhante ao retórico, as suas premissas não são verdadeiras e primeiras, mas são *endoxais*, ou seja, apoiam-se nas *ἔνδοξα*, que *grosso modo* são as opiniões geralmente aceitas. Todavia, são verdadeiras e primeiras aquelas coisas nas quais se acredita em virtude de nenhuma outra coisa que não seja elas próprias, pois acerca dos primeiros princípios da ciência, é

descabido buscar mais além o porquê e as razões dos mesmos. Aliás, cada um dos primeiros princípios deve impor a convicção da sua verdade em si mesmo e por si mesmo (*Tóp.*, 100a 28-100b 20). Ἐνδοξα, por sua vez (*Ibid.*, 100b 22-24), são aquelas opiniões que todo mundo admite, ou a maioria das pessoas, ou os filósofos, e dentre estes os mais notáveis e eminentes (Ἐνδοξα δὲ τὰ δοκοῦντα πᾶσιν ἢ τοῖς πλείστοις ἢ τοῖς σοφοῖς, καὶ τούτοις ἢ πᾶσιν ἢ τοῖς πλείστοις ἢ τοῖς μάλιστα γνωρίμοις καὶ ἐνδόξοις).

Depois das breves considerações sobre o silogismo científico e o silogismo dialético, convém analisarmos mais detidamente o silogismo retórico. Este, conforme já esboçado, foi desenvolvido por Aristóteles na *Retórica*, e é denominado de entimema (ἐνθύμημα), cujas premissas são derivadas das proposições que veiculam probabilidades e sinais (τὰ δ' ἐνθυμήματα ἐξ εἰκότων καὶ ἐκ σημείων). A probabilidade (εἰκός) é definida por Aristóteles como aquilo que geralmente acontece, mas não absolutamente, antes versa sobre coisas que podem ser de uma maneira ou de outra, e relaciona-se no que concerne ao provável como o universal se relaciona com o particular (*Ret.*, 1357a 45-48). Todavia, segundo o dicionário de Henry George Liddel e Robert Scott (*A Greek-English Lexicon*), a palavra grega “εἰκός” pode ser traduzida tanto pelo adjetivo “verossímil” (*likelihood*), como por “provável” (*probable*), e muitos tradutores assim procederam, empregando distintamente ora uma, ora outra, sem se aperceberem que ambas as palavras podem ser utilizadas no mesmo contexto, rementendo-se ao termo original grego “εἰκός”, mas com significados diferentes: a primeira (verossímil) designaria uma *concepção lógica* enquanto que a segunda (provável) uma *concepção ontológica*.

Em sua análise do fundamento do discurso verossímil na retórica de Aristóteles, A. M. Yamin argumenta que a oscilação da tradução da palavra εἰκός, que ora é traduzida por verossímil, ora por provável, explica-se pela oscilação entre o plano do discurso e o plano dos fatos. Assim como é possível falar de discurso e fato verdadeiros, também é possível falar de discurso e fato εἰκός. E uma vez que não haveria dois termos diferentes para discurso e fato verdadeiros, emprega-se o mesmo termo para discurso verossímil e fato provável. Para Yamin, o εἰκός é tanto o discurso que enuncia o estado de coisas, como o próprio estado de coisas: por um lado é uma “proposição geralmente admitida”, ou seja, um discurso, um juízo, e por outro é “aquilo que sabemos que acontece a maior parte das vezes”, que corresponderia aos fatos. Um discurso é verossímil porque está de acordo com o que realmente acontece a maior parte das vezes em um determinado domínio. O discurso εἰκός não é, de forma alguma, independente do estado de coisas, pois

se é possível um discurso εἰκός, verossímil, é em virtude da possibilidade de um fato, isto é, aquele que acontece a maior parte das vezes, que neste caso recebe a designação de provável. Além disso, o εἰκός é definido como uma proposição geralmente admitida, o que significa que não é qualquer coisa regular que dá lugar ao εἰκός, já que ele faz parte do universo cultural, ou de crenças geralmente admitidas num determinado contexto social. Desse modo, palavras verossímeis serão aquelas que correspondam à regularidade própria do universo político ao qual pertence aquele auditório particular. No entanto, na medida em que o εἰκός não se limita ao plano do discurso, mas relaciona-se com as coisas que de fato acontecem, nada impede que as coisas que ocorrem no domínio da natureza sejam consideradas εἰκός, posto que também ocorrem com regularidade. À vista disso, o εἰκός, enquanto discurso, é o enunciado *endóxico* que veicula um evento que acontece a maior parte das vezes, assim como também é o próprio evento, de modo que, se esse enunciado é verossímil é porque ele enuncia a opinião dos homens ao testemunhar um evento provável, que pode ser tanto social quanto natural (YAMIN, 2016: 149-153).

Com o fim de lograr maior esclarecimento sobre o significado da palavra εἰκός no pensamento retórico de Aristóteles, cabe ainda salientar a visão de Roland Barthes sobre a matéria. Para este, o εἰκός designaria uma *ideia geral* que repousa no conceito que os homens criaram através de experiências e induções imperfeitas. No verossímil aristotélico existiriam, então, dois núcleos. O primeiro núcleo expressaria a ideia de geral, enquanto se opõe à ideia de universal. O universal seria necessário e constituiria um atributo da ciência. O geral, por sua vez, significaria o não-necessário; seria um geral humano determinado estatisticamente pela opinião do maior número. O segundo núcleo expressaria a *possibilidade de contrariedade*. Efetivamente, o entimema é recebido pelo público como um silogismo certo, pois parece partir de uma opinião, em que ele pode acreditar como absolutamente certo. Mas, no que tange à ciência, o verossímil admitiria o contrário, porque nos limites da experiência humana e da vida moral, que se relacionam diretamente com o εἰκός, o oposto sempre seria possível (COHEN, 1975: 192-193):

Mas, relativamente à ciência, o verossímil admite o contrário: nos limites da experiência humana e da vida moral, que são as do *eikos*, o oposto nunca é impossível: não se pode prever, de maneira certa (científica), as resoluções de um ser livre: “quem goza de boa saúde verá o dia de amanhã”, “um pai ama seus filhos”, “um roubo cometido na casa, sem arrombamento, terá sido obra certamente de um familiar”, etc., está certo, mas o contrário é sempre possível. O analista, o retórico, sente bastante a força dessas opiniões, mas honestamente as mantém à distância, introduzindo-as por um *esto (seja)* que lhe tira a responsabilidade aos olhos da ciência, em que o contrário jamais é possível.

À vista disso, pode-se determinar que o εικός sumariamente significa que tendo em vista a impossibilidade de se obter uma verdade universal e necessária é preciso contentar-se com o verossímil, isto é, com aquilo que parece provável, por ser compartilhado pela maioria das pessoas. Desse modo, quando não se pode ter acesso à verdade científica, convém ficar satisfeito com aquelas opiniões que todo mundo admite, ou a maioria das pessoas, ou os filósofos, e dentre estes os mais notáveis e eminentes (que Platão ordenava descartar em benefício da ciência). Pois, quando não se pode fazer uma demonstração pelos silogismos científicos que partem de premissas admitidas ou demonstradas a conclusões necessárias, deve-se ficar satisfeito com os silogismos retóricos que partem de premissas verossímeis para conclusões também verossímeis.

No silogismo retórico, além das proposições que veiculam probabilidades, existem aquelas que veiculam sinais (σημεία). O sinal, com efeito, é um indício de que algo aconteceu ou existe e supõe a relação entre dois fatos. Se a relação entre os fatos for estimada necessária, o sinal recebe o nome de *tecmérion* (τεκμήριον), do contrário a conclusão se reduz a uma simples possibilidade. Dentre os sinais, Aristóteles distingue a premissa que é verdadeira e necessária – o τεκμήριον – da premissa que apesar de ser verdadeira não é necessária (*Ret.*, 1357a 37). No tocante a esta última Aristóteles afirma não existir nome peculiar que traduza sua diferença em relação ao τεκμήριον, mas pode-se afirmar que ela expressa um indício mais ambíguo, mais incerto que o τεκμήριον. Por exemplo, a marca de sangue na roupa de algum suspeito supõe um homicídio, mas não com absoluta certeza, pois o sangue pode proceder de um sangramento no nariz ou de um sacrifício (COHEN, 1975: 193). Os sinais não necessários são aqueles que, não sendo por si só suficientes a tirar toda a dúvida, mas juntos com outros indícios possuem muita força probatória. Desse modo, o sangue parece ser um forte sinal de homicídio, mas porque o tal sangue pôde ter caído nas roupas do suspeito, ou da vítima, ou do nariz, ou coisa que o valha, não se segue necessariamente que, quem tem as roupas ensanguentadas cometeu um assassinato.

Para Aristóteles, o τεκμήριον se evidencia quando se julga impossível refutar o que foi enunciado. É um indício que se caracteriza por um tipo de necessidade, em contraste com um indício possível, o qual pode ser de uma maneira ou de outra. O τεκμήριον é o indício certo, o sinal necessário e indestrutível, aquele que é e não pode ser de outra forma.

O τεκμήριον, então, implica que o nexos que liga dois fatos é de natureza necessária<sup>38</sup>. Aristóteles lança mão de dois exemplos para elucidar o significado de τεκμήριον como sinal necessário: “é sinal de uma pessoa estar doente o ter febre”; ou “de uma mulher ter dado à luz o ter leite”. Tais proposições aproximam-se muito daquelas que inauguram o silogismo científico, embora se fundamentem numa universalidade de experiência. Isto posto, o τεκμήριον é um indício que possui efetivamente o caráter de necessidade, e por essa razão é irrefutável (*Ret.*, 1357 b 3-9; 16-21):

Destes sinais, os necessários são argumentos irrefutáveis, os não necessários não têm nome peculiar que traduza a diferença. Chamo, portanto, necessários àqueles sinais a partir dos quais se pode formar um silogismo. E, por isso, é argumento irrefutável o que entre os sinais é necessário, pois quando se pensa que não é possível refutar uma tese, então pensa-se que se aduz um argumento concludente ou irrefutável [tekmérion], como se o assunto já estivesse demonstrado e concluído; [...] O outro, o sinal necessário, é como alguém dizer que é sinal de uma pessoa estar doente o ter febre, ou de uma mulher ter dado à luz o ter leite. E, dos sinais, este é o único que é um tekmerion, um argumento concludente, pois é o único que, se for verdadeiro, é irrefutável.

E, a fim de ilustrar uma proposição possível em contraste com uma proposição necessária Aristóteles se utiliza de outro exemplo: “um sinal de que os sábios são justos é que Sócrates era sábio e justo”. Este é um sinal, mas refutável, pois embora seja verdade o que se diz, não é possível demonstrar de maneira inexorável que os sábios sejam justos. Aristóteles ainda fornece o seguinte exemplo: “é sinal de febre ter a respiração rápida”. Para ele, mesmo que esta proposição seja verdadeira é passível de refutação, porque a despeito da febre pode a respiração ser ofegante (*Ibid.*, 1357b 14-18).

Outrossim, diferente da espécie de silogismo ligada à demonstração científica, o entimema é um silogismo incompleto, truncado, já que não possui tantas partes, nem estas são tão distintas como no silogismo científico. De acordo com Aristóteles, para concluir que Dorieu recebeu uma coroa como prêmio da sua vitória, basta dizer que foi vencedor em Olímpia, sem que haja necessidade de acrescentar à Olímpia a menção da coroa, porque os ouvintes já saberiam. Portanto, se alguma das premissas retóricas for bem

---

<sup>38</sup> De acordo com Marco Fábio Quintiliano, o τεκμήριον se distingue em três tempos: passado, presente e futuro. “Uma mulher, que pariu, necessariamente teve trato com homem”. Este sinal seria do tempo passado. “É necessário haver ondas, quando ventos fortes caem sobre o mar”. Este sinal seria do tempo presente. Enfim “há de morrer infalivelmente aquele, cujo coração está ferido”. Este sinal pertenceria ao futuro (*Inst. orat.*, I. VII. § II).



conhecida pelo público, nem sequer é necessário enunciá-la, porque o próprio ouvinte a supre. Escreve Aristóteles a este respeito (*Ibid.*, 1357a 18-28):

De sorte que é necessário que o entimema e o exemplo se ocupem de coisas que podem ser para a maior parte também de outro modo: o exemplo como indução e o entimema como silogismo e em geral menos do que as do silogismo primário. Porque, se alguma dessas premissas for bem conhecida, nem sequer é necessário enunciá-la; pois o próprio ouvinte a supre. Como, por exemplo, para concluir que Dorieu recebeu uma coroa como prêmio da sua vitória, basta dizer: pois foi vencedor em Olímpia, sem que haja necessidade de acrescentar à Olímpia a menção da coroa, porque toda a gente o sabe.

Com efeito, além da função de veicular probabilidades e sinais o entimema possui outra importante característica: a premissa maior, a premissa menor, ou até ambas as premissas, podem estar subentendidas na argumentação retórica, sem nenhum prejuízo para a persuasão (MEYER, 2007: 72). A admissão prévia de alguma premissa pode ser classificada em *três ordens* distintas, segundo a premissa suprimida: o entimema de primeira, de segunda e de terceira ordens. O entimema de primeira ordem ocorre quando a premissa maior do silogismo não é enunciada. O entimema de segunda ordem ocorre quando a premissa suprimida é a premissa menor. E, no entimema de terceira ordem, tanto a premissa maior quanto a premissa menor são suprimidas (SOARES, 2003: 103). Tendo como exemplo, o entimema de primeira ordem pode ser elucidado através do seguinte argumento: “a justiça é uma virtude, por isso é boa”. A premissa maior “toda a virtude é boa” foi suprimida deste argumento cuja disposição formal, conforme o esquema da primeira figura do silogismo sob o modo BARBARA<sup>39</sup> seria a seguinte: “toda a virtude é boa; toda a justiça é virtude; logo, toda justiça é boa”. A propósito, este tipo de silogismo é o que Aristóteles considera o protótipo dos silogismos válidos, também chamado de “silogismo perfeito” (*Anal. Ant.*, 26b 37).

---

<sup>39</sup> A figura de um silogismo é definida em função da posição do termo médio nas duas premissas (maior e menor). E, como o termo médio não pode entrar na conclusão, sua posição se restringe somente às premissas, nas quais pode ocupar o lugar de sujeito ou predicado. Desse modo, existem três figuras válidas do silogismo segundo a exposição de Aristóteles nos capítulos 4 a 6 do primeiro livro dos *Analíticos Anteriores*. No tocante à primeira figura do silogismo o termo médio ocupa a posição de sujeito na premissa maior e predicado na premissa menor, cujos modos válidos, dependendo da quantidade e da qualidade das proposições, podem ser de quatro maneiras: BARBARA, CELARENT, DARII e FERIO. A segunda figura do silogismo consiste em possuir o termo médio como predicado em ambas as premissas cujos modos são CESARE, CAMESTRES, FESTINO e BAROCO. Finalmente, a terceira figura do silogismo consiste em possuir o termo médio como sujeito em ambas as premissas cujos modos são, DARAPTI, DISAMIS, DATISI, FELAPTON, FESAPO e FERISON.

É manifesto que o entimema é um silogismo, mas um silogismo imperfeito, posto que pode suprimir uma das duas premissas ou até ambas. Todavia, se o entimema é um silogismo imperfeito, isso só pode ocorrer no âmbito da lógica formal, pois no âmbito da comunicação com as multidões cujo escopo é a persuasão, ele permanece irretocável. Portanto, no âmbito do discurso retórico, os raciocínios completos e formalmente elaborados, que veiculassem aos ouvintes todas as premissas de um argumento, além de serem enfadonhos, correriam o risco de cair no ridículo, haja vista que algumas delas seriam óbvias. Aliás, utilizam-se as premissas ausentes que são óbvias no cotidiano pela linguagem natural e não somente no discurso retórico e, reiterá-las poderiam cansar inutilmente os interlocutores.

Com o escopo de se obter melhor esclarecimento sobre a estrutura lógica do entimema, seria proveitoso o exame minucioso da maneira pela qual algumas premissas são subentendidas no âmbito de um discurso retórico. Forbes I. Hill analisa uma série de entimemas tal como poderiam surgir num discurso retórico em comparação com silogismos cujas premissas não são subentendidas. Ele assim procede a fim de mostrar que as regras formais da lógica no interior da argumentação entimemática corresponde às regras formais da silogística em geral exposta por Aristóteles nos *Analíticos Anteriores*. Segue o exemplo de entimemas alvitado por Hill: “Por que deveríamos marchar até Queroneso e combater contra Filipe? A própria conservação; esta é a razão. Porque se não fizermos ele vencerá nossos aliados um atrás do outro até que restemos somente nós para lutar”. Segundo Hill, ao se colocar todas as premissas que estão subentendidas nestes entimemas, sob a forma dos silogismos válidos, expressa por Aristóteles nos *Analíticos Anteriores*, então, os entimemas se desdobrariam nos seguintes termos: “Todos os meios de autoconservação constituem o maior dos bens para Estado. Possuir aliados é um dos meios de autoconservação. Logo, possuir aliados é um dos maiores bens para o Estado. Possuir aliados constitui um dos maiores bens para o Estado. Filipe é um homem que destruirá nossos aliados. Portanto, Filipe é um homem que destruirá um dos maiores bens para o Estado. Todos os homens que querem destruir um dos maiores bens para o Estado são homens que devemos combater. Filipe é um homem que quer destruir um dos maiores bens para o Estado. Sendo assim, Filipe é um homem que devemos combater” (MURPHY, 1989: 45-47).

A disposição dos argumentos na forma geral do silogismo permitiu-nos examinar a validade estrutural que se encontra nas “entrelinhas” da exortação ao combate exposto

no primeiro caso pelos entimemas, porém, sua exposição completa, como já frisado, não seria exequível num discurso efetivo. Além disso, com base nas regras formais estabelecidas por Aristóteles nos *Analíticos Anteriores*, as quais foram verificadas sumariamente no desdobramento dos entimemas, foi possível assegurar que os argumentos entimemáticos são logicamente válidos.

### 5.3 A relevância persuasiva da opinião geral e da adaptação à mentalidade do auditório

Além dos aspectos do entimema até aqui considerados, convém ainda destacar que ele consiste num tipo de raciocínio desenvolvido unicamente para o nível da mentalidade do público, tendo como ponto de partida suas próprias crenças e valores. É um raciocínio voltado para ouvintes comuns, os quais não obtiveram um treinamento específico em lógica formal, nem em filosofia, por isso não estariam em condições de abarcar com um único olhar muitos assuntos e raciocinar a partir de coisas distantes. A retórica, portanto, trata de questões sobre as quais se delibera e para as quais não existem artes específicas, e isto perante um público insipiente, que seria incapaz de ver muitas coisas ao mesmo tempo ou de seguir uma longa cadeia de raciocínios (*Ret.*, 1356b 43-47). Dessarte, não seria apropriado ao orador empregar no seu discurso uma extensa cadeia de silogismos, pois seus ouvintes são pessoas simples, e as premissas a serem empregadas precisam ser admitidas por todos (*Ibid.*, 1357a 1-18).

Para M. F. Burnyeat, a função da arte retórica consiste em falar de assuntos passíveis de deliberação, em relação aos quais não existem especialistas ou peritos para determinar qualquer coisa com precisão, cujos resultados são incertos e podem ser determinados pela decisão humana. Além do orador não ser um especialista sobre as questões a serem decididas, ele se dirige para uma audiência de pessoas que não podem facilmente seguir uma longa sucessão de raciocínios, por isso, uma das atribuições da retórica consiste em ajustar o discurso às limitações intelectuais da audiência. Portanto, o “bom entimema” é aquele que pode ser efetivamente compreendido por uma audiência de limitada capacidade mental (RORTY, 1997: 100).

E. M. Cope enfatiza que no âmbito da argumentação entimemática tudo deve ser inteligível e popular, sem longas cadeias de raciocínio que as pessoas comuns não podem

seguir, sendo também dispensável o uso de definições rigorosamente exatas. No entanto, é imprescindível que o orador leve em consideração as premissas que são popularmente admitidas e reconhecidas, em detrimento do emprego de axiomas ou princípios das ciências exatas e especiais, as quais requerem treinamento e estudo específicos. Sendo assim, no discurso retórico devem ser utilizados apenas princípios gerais, comuns a todo o raciocínio, aceitos e compreendidos por todas as pessoas (COPE, 1867: 12).

Jonathan Barnes salienta que na retórica de Aristóteles a audiência e o assunto determinam conjuntamente a espécie de argumento que o orador deve empregar. No que concerne à audiência, é necessário levar em consideração que os discursos retóricos são ouvidos, não lidos, e os ouvintes não são compostos de lógicos sutis. Por essa razão, os argumentos de um orador têm de ser curtos e simples, podendo omitir o material que a assistência suprirá sem dificuldade. Além do que, o orador precisa persuadir uma audiência efetiva, por isso seus argumentos devem basear-se nas proposições que esta provavelmente acreditará e aceitará. E, a respeito do assunto, os oradores não argumentam sobre questões técnicas, ou seja, eles não tentarão provar teoremas geométricos ou coisas deste jaez. Os oradores não estão preocupados com o que é conhecimento firme e certo, mas com o que os homens pensam em geral, pois no mundo da ação, não existem regras sem exceção, e as coisas não acontecem de maneira invariável. Portanto, as premissas do argumento de um orador devem consistir predominantemente de proposições que possuem validade no mais das vezes, mas não absolutamente (BARNES, 2009: 342).

Por certo, o entimema é um tipo de dedução, mas é uma dedução de valor concreto, feita para uma apresentação popular, em oposição a uma dedução abstrata e analítica, própria do ensino científico. É um raciocínio de fácil manejo entre homens incultos, porque visa produzir a persuasão e não uma ἀπόδειξις, ou seja, uma demonstração de natureza científica. Isto posto, diferentemente do silogismo científico, o entimema não possui por fundamento premissas verdadeiras e primeiras, mas premissas verossímeis, e algumas delas são subentendidas no discurso retórico.

Em contraste com a tese defendida por Platão no *Fedro* o Estagirita sustenta que o conhecimento que o orador deve possuir para proferir um bom discurso deve limitar-se às opiniões que aparentam ser verdadeiras e úteis para as multidões. Nesse sentido, convém sublinhar que Aristóteles, o qual na sua juventude condenou a retórica isocrática por não ser uma genuína arte, aproxima-se agora, em alguns aspectos, do pensamento retórico de Isócrates.

A filosofia platônica *grosso modo* é um estudo teórico, que se dedica a investigações de toda sorte, mediante o método dialético, cujo escopo é conhecer a verdadeira essência de certas ideias abstratas. Todavia, no pensamento de Isócrates, tais ideias não se relacionam às questões mais relevantes para a cidade, quer dizer, as questões políticas. A filosofia isocrática, portanto, volta-se para a prática discursiva, fundamenta-se no estudo das opiniões, e sua finalidade suprema é a formação dos jovens atenienses para a vida política democrática (SCHIAPPA, 1999: 174). Não obstante, cabe frisar que a distinção geralmente traçada por Platão entre as palavras “δόξα” e “ἐπιστήμη”, a primeira significando “opinião”, e a segunda “conhecimento”, não é precisamente aquela feita por Isócrates. A concepção isocrática de δόξα não constitui uma opinião leviana ou irresponsável, traço que é fortemente criticado nos sofistas, os quais mereceriam todo o desprezo por se dedicarem às disputas erísticas em detrimento da busca pela verdade (*Contr. Sof.*, 1), mas é uma noção baseada na experiência prática dos homens e na vivência dos fatos (*Ant.*, 184). Noutros termos, é o que se pode designar de opinião compartilhada, o bom senso ou a ponderação vigente na vida comum. Ademais, a δόξα é um tipo de juízo que lida com as contingências incertas de qualquer situação humana que se apresente (*Ibid.*, 184). Nessa perspectiva, a δόξα não representaria qualquer opinião sem qualificação, mas ao mesmo tempo estaria longe de ser uma ciência exata.

Aristóteles, com efeito, sustenta que a massa do povo possui, em sua capacidade coletiva, qualidade de virtude e mesmo de prudência que a torna, no mais das vezes, capaz de exercer com suas opiniões melhor julgamento do que a minoria. E, sobre este assunto Aristóteles discorda categoricamente de Platão, o qual não atribuía nenhum mérito, nem via nenhuma utilidade no julgamento popular. Platão também rejeita no *Fedro* a verossimilhança como fonte da argumentação retórica por serem opiniões aceitas pelo coletivo, o que transformaria o orador num mero bajulador. Desse modo, na visão platônica o bom orador não deve se apropriar das crenças do que pensam os homens em geral sobre o que é justo, bom e belo, mas é necessário que ele conheça a essência dessas virtudes.

No entanto, o Estagirita sempre considera bom (ἀγαθός) o que a maioria deseja, assim como o que parece digno de ser disputado, pois o que todos desejam é sem dúvida bom, e a “maioria” representaria “todos” (*Ret.*, 1363a 8-10). Para ele, o que todos preferem é melhor do que o que nem todos preferem, e o que a maioria prefere é melhor do que o que prefere a minoria (*Ibid.*, 1364b 48-50). E, o que as pessoas sensatas, todas,

muitas, a maioria, ou as mais qualificadas, julgariam ou têm julgado como um bem ou um bem maior, corresponderia necessariamente à realidade, senão em absoluto pelo menos na medida da sensatez com que emitiram o seu juízo (*Ibid.*, 1364b 13-17). Além disso, Aristóteles sustenta que o orador ou qualquer outra pessoa dotada de prudência, deve no mais das vezes acatar as palavras e opiniões (cientificamente) não demonstradas de pessoas mais experientes e mais idosas, ou de pessoas com sabedoria prática, não menos que a prestada a declarações e opiniões demonstradas. Porquanto, as pessoas mais experientes agem como se tivessem obtido pela experiência um olho com o qual veem corretamente (*Ét. Nic.*, 1136b 10-15).

Ao explicar na *Ética a Nicômaco* o conceito de felicidade, Aristóteles incorpora intencionalmente elementos de outras crenças sobre ela, crenças que amiúde podem ser consideradas populares. Estas, por serem atraentes para a maioria ou para os sábios, contam como *ἔνδοξα* sobre a felicidade, que o seu método de investigação (método doxástico) deve respeitar. Aliás, a ciência prática é um tipo de saber menos rigoroso do que a ciência teórica, de modo que uma demonstração suficiente naquele campo consiste em identificar as proposições compatíveis com as opiniões compartilhadas por todos ou pela maioria. Embora o Estagirita não identifique a felicidade exclusivamente com a virtude, a prudência, o prazer ou as riquezas, ele deixa explícito que qualquer definição da felicidade precisa levar em consideração as crenças geralmente aceitas sobre a matéria. Algumas dessas são mantidas por muitos e são antigas, ao passo que outras são mantidas por alguns poucos homens de boa reputação, de modo que nenhuma delas falha completamente sobre o significado da felicidade, pelo contrário, acerta pelo menos numa parte ou até na maior parte (*Ibid.*, 1098b 23-30). Desse modo, em contraposição a Platão o Estagirita reabilita as opiniões compartilhadas pela maioria, as quais podem tanto ser aceitas e veiculadas no âmbito do discurso retórico, em que o rigor científico está ausente, como podem ser utilizadas como fonte da investigação científica na forma de conhecimento preliminar.

Outrossim, no capítulo 23 do segundo livro da *Retórica* Aristóteles elenca 31 *lugares-comuns* (*τόποι κοινοί*), que são tipos de argumentos que podem ser facilmente localizados, visto que foram devidamente memorizados pelo orador com o intuito de serem empregados em todas as circunstâncias possíveis. Os lugares-comuns também podem ser aplicados em questões de direito, de física, de política e demais disciplinas. O 11º lugar-comum exposto por Aristóteles diz respeito ao apelo às *ἔνδοξα*, ou seja, às

crenças geralmente aceitas, as quais são consideradas pelo Estagirita como um importante recurso persuasivo. Este recurso, deveras, é obtido de um juízo sobre um caso idêntico, igual ou contrário, principalmente se for um juízo de todos os homens e de todos os tempos; se não for de todos, pelo menos da maior parte deles; ou dos sábios, de todos eles, ou da maior parte; ou ainda das pessoas de bem (*Ret.*, 1398b 26-30).

O fato das *ἔνδοξα* serem as premissas das argumentações retóricas fica mais claro quando Aristóteles fala de argumentações que não são persuasivas, indicando, por conseguinte, as características daquelas que o são. Para ele, é possível formar silogismos e tirar conclusões tanto de coisas antes estabelecidas pelo silogismo (científico) como de premissas de que não se formou silogismo, mas que o requerem por não serem comumente aceitas. Destas duas linhas de raciocínio, a primeira cadeia de silogismos é necessariamente difícil de seguir devido à sua extensão, enquanto que a segunda não é persuasiva pelo fato de não derivar de premissas sobre as quais existe acordo ou que participam da opinião comum (*Ibid.*, 1357a 10-18). Pode-se assegurar, então, que as argumentações retóricas são persuasivas simplesmente por estarem fundadas nas crenças ou opiniões geralmente aceitas.

A despeito disso, é preciso levar em consideração que os oradores não devem falar tomando como ponto de partida da argumentação retórica todas as opiniões, como se todas elas fossem igualmente válidas, mas somente as certas e determinadas, por exemplo, as opiniões dos juizes ou as opiniões daqueles que gozam de reputação (*Ibid.*, 1395b 43-45). À vista disso, Aristóteles rejeita as opiniões contrárias ao senso comum como legítimas fontes da argumentação retórica, ou seja, ele rejeita aquilo que recebe o nome de *paradoxo* (*παράδοξος*).

Com efeito, se a *ἔνδοξα* consiste no que parece ser verdadeiro a todo o mundo, ou à maioria das pessoas, ou ainda aos indivíduos mais competentes, a noção de *παράδοξος* representa justamente a perspectiva contrária. O *παράδοξος* designa todas as proposições que são contrárias à opinião da maioria, ao senso comum ou ao sistema de crenças a que se faz referência (ABBAGNANO, 2003: 742). Por exemplo, a defesa de Helena de Troia empreendida por Górgias no *Elogio de Helena*, mulher unanimemente reputada má e injusta (*El. Hel.*, § 2); ou ainda a defesa de uma causa considerada por todos injusta e fazê-la prevalecer sobre uma causa justa, como procede Fidípides na comédia *As Nuvens* que, bem instruído pela arte retórica, acha-se autorizado a bater no pai e sustenta, através



de sutis argumentos, que não hesitaria em fazer o mesmo com sua mãe (*Nuv.*, 1405-1415; 1440).

Na obra *Dos Argumentos Sofisticos* o Estagirita orienta tanto o dialético como o orador a induzir o adversário a cair em afirmações paradoxais, ou seja, afirmações contrárias à opinião geral (*Arg. Sof.*, 172b 10-173a 30), porém, se eles forem forçados a enunciar algum tipo de paradoxo, devem fazê-lo com a maior cautela, acrescentando que “assim parece”, pois dessa forma evitam dar a impressão de que foram refutados ao afirmar um paradoxo (*Ibid.*, 176a 25-27). No entanto, em situações especiais o paradoxo pode ser o objeto de uma prova dialética se, por exemplo, ela for sustentada por um sábio reputado no assunto. É justamente o que ocorre com a negação da falta de domínio (*ἀκρασία*) por parte de Sócrates, que apesar de contrariar o que é geralmente aceito, é tomada seriamente por Aristóteles. A teoria de Sócrates contestava completamente a de Aristóteles, pois para aquele não havia sentido a noção de “falta de domínio”, de tal modo que ninguém agiria contra a noção que tem do que é o melhor de tudo, mas quando assim procede, faria simplesmente por ignorância. Entretanto, na visão de Aristóteles, esta teoria seria paradoxal por estar manifestamente em contradição com os fatos da vida (*Ét. Nic.*, 1145b 25-28).

Aristóteles também declara que os oradores não devem tirar conclusões a partir de premissas necessárias, mas das premissas que são pertinentes na maior parte das vezes (*Ret.*, 1396a 1-5). Por essa razão, os oradores incultos seriam mais persuasivos do que os cultos diante das multidões, porque amiúde enunciam premissas comuns e gerais (*Ibid.*, 1395b 37-43):

É esta a razão pela qual os oradores incultos são mais persuasivos do que os cultos diante das multidões; como dizem os poetas, os incultos são mais inspirados pelas musas diante da multidão. Com efeito, os primeiros enunciam premissas comuns e gerais, os segundos se baseiam no que sabem e no que está próximo do seu auditório.

Em oposição ao que preconiza Platão no diálogo *Fedro* o Estagirita afirma que o orador não precisa conhecer a realidade ou a essência do que é justo, bom e belo, ou coisas deste jaez, nem possuir um entendimento discursivo da verdade sobre o assunto que tenciona discutir. Pelo contrário, nos limites da arte retórica é necessário que o orador contente-se com a indicação da verdade aproximadamente em linhas gerais, e fale de coisas que são verdadeiras na maioria das vezes e não absolutamente. Além do que, na visão de Platão a genuína arte retórica não deve ser concebida como uma técnica que

impõe aos ouvintes certas opiniões, que ensina a compor belos discursos com o intuito de deixar vitoriosa a causa ruim e enfraquecer a boa, mas deve ser um guia da alma para que se alcance a verdadeira beleza e justiça. Em certa medida, Aristóteles subscreve a função psicagógica da arte retórica defendida por Platão, qual seja, a função de guiar a alma dos cidadãos para a prática das virtudes, porém, sua psicagogia não pressupõe o conhecimento universal e necessário, que somente o filósofo seria capaz de apreender, mas justamente aquilo que é negado por Platão, qual seja, a opinião geral (*Arg. Sof.*, 175a 30-33):

Em primeiro lugar, pois, assim como dizemos que às vezes é preferível provar as coisas com plausibilidade a fazê-lo com verdade, também às vezes devemos dar solução aos argumentos de acordo com a opinião geral e não de acordo com a verdade.

Aristóteles assegura nos *Tópicos* que se alguém atua com pretensões filosóficas, precisa ter em vista a verdade, mas os que atuam segundo a dialética (e a retórica), precisam ter em vista, não mais a verdade, mas a opinião geral (*Tóp.*, 105b 30-32). Isto significa que tanto a dialética quanto a retórica, que utilizam como premissas de suas argumentações as *ἔνδοξα*, não pretendem estabelecer a verdade nos moldes da ciência, mas apenas argumentar no plano da opinião. As *ἔνδοξα* não valem como critério para o estabelecimento do que é verdadeiro, mas certamente como uma pressuposição, com base na qual se prova a verdade de proposições. Desse modo, todo debate dialético e todo discurso retórico tem de começar com pontos de vista que os interlocutores e os ouvintes partilham uns com os outros. E, se a finalidade da arte retórica é obter um juízo favorável ao conteúdo do discurso, e se o discurso científico é impossível de ser compreendido pela maioria dos ouvintes, então, torna-se imprescindível ao orador descer ao nível intelectual do auditório e fundamentar seu discurso na opinião pública, do contrário, ele não será capaz de persuadir acerca daquilo que é justo e verdadeiro.

Os filósofos, como só procuram investigar a verdade, e isto tratando com outros filósofos, entram amiúde em discussões sutis e miúdas, até apreender a última evidência e convicção. Os oradores, porém, precisam adaptar os seus discursos às ideias dos ouvintes e falar no mais das vezes diante de homens inteiramente insipientes, de modo que se estes não forem aliciados com o prazer e algumas vezes afetados com as emoções, não será possível persuadi-los sobre aquilo mesmo que é justo e verdadeiro. Por essa razão, todo o objeto da persuasão é relativo aos ouvintes e é de acordo com suas opiniões que o orador deve ajustar o seu discurso.

Tendo em vista a necessidade do orador descer ao nível intelectual do auditório, satisfazê-lo e, por conseguinte, persuadi-lo sobre aquilo que é justo e verdadeiro, Aristóteles leva em consideração o emprego da *máxima* (γνώμη). Ele define a máxima como uma afirmação geral que não se aplica a aspectos particulares, mas ao universal, não a todas as coisas, mas às que envolvem as ações humanas (*Ret.*, 1394a 29-35). Aristóteles declara que a máxima é de grande utilidade nos discursos retóricos, em virtude da mente tosca (φορτικότητα) dos ouvintes, que ficam contentes quando alguém, falando em termos gerais, vai de encontro às opiniões que eles sustentam sobre assuntos particulares. E quando Aristóteles utiliza o termo “φορτικότητα” ele pretende indicar o espírito rude, a vulgaridade e a falta de cultura dos ouvintes de um discurso público (*Ibid.*, 1395b 1-9).

Para Aristóteles, as máximas prestam um grande auxílio aos oradores públicos por duas razões principais. A primeira é a vaidade grosseira dos ouvintes, que sentem prazer quando o orador, falando em geral, vai ao encontro das opiniões que cada um sustenta individualmente. Assim, o orador deve conjecturar quais são as coisas que os ouvintes têm subentendidas e falar dessas coisas em geral. Por exemplo, caso o ouvinte tivesse de tratar com maus vizinhos ou maus filhos, o orador oportunamente deveria enunciar as seguintes máximas: “nada mais insuportável que a vizinhança” ou “nada mais estúpido do que ter filhos”. A segunda razão seria a mais importante, pois confere ao discurso um caráter ético ao exprimir de forma geral as intenções daquele que as veicula, de modo que, se as máximas são honestas, também farão que o caráter do orador pareça honesto (*Ibid.*, 1395b 1-23).

Convém sublinhar que a segunda função da máxima pode ser um elemento complementar à prova psicológica ligada ao caráter do orador (ἦθος), segundo a qual a persuasão se efetiva quando o discurso é proferido por um orador que goze de prestígio, pois, se ele parecer confiável, o auditório irá formar o juízo de que as proposições apresentadas são igualmente confiáveis. A utilização adequada da máxima, por sua vez, reforçaria o ἦθος do orador no sentido inverso, ou seja, através de máximas honestas cuidadosamente escolhidas e comunicadas ao público o caráter do orador pareceria honesto.

A metáfora retórica também atesta com precisão o princípio segundo o qual a estrutura da expressão enunciativa se explica inteiramente pelo fato de estar voltada para um público pouco capaz de bom discernimento, por isso a metáfora constitui a única

aprendizagem possível a todos e sem dúvida a que se efetiva com relativa facilidade. A metáfora, então, é ela própria uma instrução porque não exige grandes esforços intelectuais do público e proporciona igualmente satisfação. Aliás, é prazerosa a própria sensação de atividade que acompanha a busca de resolução do enigma envolvido na metáfora, como dizer que “um homem de bem é um quadrado”, posto que ambos significam alguma coisa perfeita (*Ibid.*, 1411b 30-33). Sendo assim, em virtude do baixo nível intelectual do público, a demonstração entimemática deve estar acompanhada do prazer, cuja função auxiliar é neutralizar as várias dificuldades dos ouvintes.

Aristóteles sublinha que o que é mais agradável é maior que o menos agradável, já que todos os seres humanos buscam o prazer e por ele se deixam seduzir, e este seria o critério que amiúde o senso comum utiliza para identificar o bem humano (*Ibid.*, 1364b 29-32). E uma vez que a retórica precisa ter em vista a opinião geral, o uso da metáfora ou de qualquer outro recurso estilístico deve levar em consideração a tendência natural dos seres humanos à obtenção do prazer. A capacidade de suscitar o prazer é precisamente o que faz da metáfora um recurso estilístico de sucesso entre o público. Ela é apta para neutralizar suas dificuldades de compreensão, fixação da atenção e indisposição em relação ao discurso. Dessarte, a expressão enunciativa na retórica de Aristóteles procura por diferentes meios o prazer do auditório, pois com aqueles que apresentam dificuldade em aprender, a dimensão do prazer constitui para o que ensina um aliado indispensável (*Ibid.*, 1410b 13-20):

Uma aprendizagem fácil é, por natureza, agradável a todos; por seu turno, as palavras têm determinado significado, de tal forma que as mais agradáveis são todas as palavras que nos proporcionam também conhecimento. É certo que há palavras que nos são desconhecidas, embora as conheçamos no seu sentido “apropriado”; mas sobretudo a metáfora que provoca tal.

Isto posto, a metáfora retórica possui dois aspectos que estão intrinsecamente ligados, os quais favorecem substancialmente a persuasão: ela serve como um eficiente recurso didático e como via para se obter a atenção do auditório por estar relacionada com o prazer. Aliás, seu uso seria muito apropriado no proêmio, ou seja, na parte do discurso que visa fundamentalmente seduzir o auditório e conquistar imediatamente sua simpatia, tornando-o dócil, benevolente e atencioso.

O importante na argumentação retórica não é saber o que o próprio orador considera verdadeiro ou persuasivo, mas qual é o parecer daqueles a quem o discurso se dirige.

Nenhum orador poderia descuidar do esforço de adaptação ao auditório, uma vez que o bom orador precisa pautar sua argumentação no consenso geral. Por isso, ao auditório cabe o papel principal para determinar tanto a qualidade da argumentação como o comportamento dos oradores. Todavia, ao aceitar que a opinião da maioria possa ser veiculada pelo discurso retórico, Aristóteles não está subscrevendo a concepção dos sofistas, os quais, em sua maioria, identificavam a retórica com o verdadeiro saber, mas apenas separando o âmbito da filosofia, onde se busca a verdade, do âmbito da retórica cujo ponto de partida não é a verdade, mas a opinião geral. E à maneira de Platão, ele admite uma ciência que, por via demonstrativa, parta de premissas verdadeiras para chegar à conclusões verdadeiras, mas ao mesmo tempo ele rejeita que a ciência mais exata tenha alguma importância na persuasão de um auditório composto de ouvintes comuns. Portanto, o discurso retórico não deve pautar-se em axiomas e princípios, que caracterizam as ciências exatas, as quais visam atingir verdades necessárias, mas deve considerar como fontes legítimas para levar a cabo a persuasão os valores comuns e as opiniões dignas de confiança.

Com efeito, a diferença entre as premissas científicas e as premissas retóricas consiste no fato de que as primeiras valem por força de si mesmas, ou seja, independem de qualquer reconhecimento exterior, como o consenso do auditório, enquanto que as segundas valem por força do reconhecimento que lhe é atribuído da parte de todos, da maioria, dos mais sábios ou dos filósofos. As *ἔνδοξα* são premissas ou opiniões, não quaisquer opiniões, mas somente as autorizadas, as importantes, as qualificadas, às quais se deve dar credibilidade, por isso não precisam ser verdadeiras no sentido estrito do termo, mas devem ser compartilhadas, reconhecidas e aceitas por todos, senão por todos, ao menos pela maioria. À vista disso, as opiniões que são candidatas, por assim dizer, ao título de *ἔνδοξα* estão dispostas em ordem de autoridade decrescente. É manifesto que nem todas as opiniões são *ἔνδοξα*, mas, se a respeito de um assunto qualquer existir uma opinião aceita por todos, esta será a princípio considerada uma *ἔνδοξα*; e se não existir uma opinião aceita por todos, mas apenas pela maioria das pessoas, a *ἔνδοξα* será esta; e caso não haja uma opinião aceita pela maioria delas, é a opinião dos mais sábios que deve ser aceita como *ἔνδοξα*; se não existir uma unanimidade entre os sábios, a opinião da maioria deles deve ser considerada *ἔνδοξα*; se porventura a opinião não for aceita pela maioria deles, é a opinião dos filósofos que deve ser aceita como *ἔνδοξα*; e se não existir unanimidade entre eles, é a opinião dos filósofos mais eminentes que precisa ser considerada como tal.

Aristóteles persiste no valor daquilo que denomina “opiniões dignas de confiança”, porque uma coisa que constitua objeto de crença de todos os homens ou da maioria deles, ou pelo menos de todos os homens inteligentes, ou da maioria deles, é digna de confiança, e merece que se diga algo a seu favor. E, o que fundamenta em termos epistemológicos esta concepção consiste no fato de que para o Estagirita os homens por sua própria natureza tendem ao saber (*Met.*, 980a 20). Mas, além dessa tendência natural que impele o ser humano ao saber, ele afirma que todas as coisas na natureza (φύσις) parecem estar organizadas com vistas a um τέλος, ou seja, a um fim ou cumprimento de alguma coisa (de onde deriva a expressão teleologia). Por isso, a explicação de qualquer evento do mundo, tanto no aspecto natural como no artificial, consistiria em aduzir o fim ou *causa final* para o qual esse evento se dirige.

Com efeito, Aristóteles declara que a natureza não faz coisa alguma mesquinamente, como os cuteleiros de Delfos quando produzem suas facas, mas cria cada coisa com um único propósito, de modo que cada instrumento é feito com perfeição (*Pol.*, 1252b 11-14). Noutro passo da mesma obra, ele afirma que a natureza não faz coisa alguma sem uma finalidade ou em vão, de modo que há um propósito para tudo o que existe (*Ibid.*, 1256b 37-38). E, na obra *Partes dos Animais* ele estabelece sua concepção teleológica da natureza de maneira categórica, aventando que as causas finais ocorrem tanto nas obras da natureza como nas produções artísticas (*Part. An.*, 369b 15-27):

Mais ainda, uma vez que constatamos a existência de causas diversas nos processos naturais, caso por exemplo do objectivo e da origem de uma mudança, é preciso também determinar qual delas é naturalmente a primeira e qual a segunda. A primeira parece ser aquela que implica o “para quê” de um processo, ou seja a sua razão de ser, que é um princípio comum às produções artísticas e às da natureza. É só depois de determinar, o médico, pela reflexão, o que seja a saúde, e o arquitecto, pela constatação, o que seja uma casa, que um e outro podem explicar as razões e as causas das iniciativas que tomam e o porquê das suas opções. Mas há um objectivo mais forte e uma maior perfeição nas obras da natureza do que nas de qualquer arte.

Jonathan Barnes sustenta que na passagem acima das *Partes dos Animais* Aristóteles estabelece de maneira bem definida o que recebe o nome de “concepção teleológica da natureza”, segundo a qual a explicação pelas causas finais ocorrem tanto nas obras da natureza como nos produtos da habilidade humana. A explicação em termos de causas finais, seria também uma explicação em termos do “bem”, porque se as aves nadadoras, como os patos, têm pés com membranas natatórias em vista da natação, então,

é bom para as aves ter pés com membranas natatórias. Aliás, as causas finais são primordiais porque se identificariam com “a explicação da coisa”, de modo que ser nadador é parte da essência do pato, e uma explicação adequada do que é ser um pato requer a referência a nadar. Desse modo, as causas finais não seriam impostas à natureza por considerações teóricas, mas seriam observações da natureza (BARNES, 2005: 118).

A concepção teleológica de Aristóteles parece ser uma consequência do princípio de Anaxágoras de que a *Inteligência* (νόος) é a causa ordenadora do mundo, e se a Inteligência ordena todas as coisas ela o faz do melhor modo possível (*Met.*, 984b 15-18). Disso resulta que a natureza não iria conceder aos homens o desejo pelo saber e tornar impossível a sua realização, haja vista que a natureza não realiza coisa alguma em vão. Assim, se é natural o desejo epistêmico também é possível sua realização. E, apesar da investigação pela verdade constituir uma tarefa difícil de realizar, principalmente quando as pessoas procuram apreendê-la de maneira isolada, não é possível que todos falhem tentativa (*Ibid.*, 993a 30-993b 5):

Sob certo aspecto, a pesquisa da verdade é difícil, sob outro é fácil. Prova disso é que é impossível apreender adequadamente a verdade e igualmente impossível não apreendê-la de modo nenhum: de fato, se cada um pode dizer algo a respeito da realidade, e se, tomada individualmente, essa contribuição pouco ou nada acrescenta ao conhecimento da verdade, todavia, da união de todas as contribuições decorre um resultado considerável. Assim, se a respeito da verdade ocorre o que é afirmado no provérbio “Quem poderia errar uma porta?”, então, sob este aspecto ela será fácil; ao contrário, poder alcançar a verdade em geral e não nos particulares mostra a dificuldade da questão.

Para o Estagirita, a aquisição da verdade é árdua, e lento o progresso da ciência. O primeiro passo é o mais difícil, porque não se dispõe de nada que possa guiar a investigação, mas posteriormente o progresso torna-se mais fácil. De fato, enquanto indivíduos contribui-se pouco para a massa crescente do conhecimento, mas coletivamente isto é realizável. Além do mais, os seres humanos têm uma inclinação natural para a verdade e a maior parte das vezes são capazes de alcançá-la (*Ret.*, 1355a 19-21).

Com base nas noções apresentadas sobre a tendência natural do ser humano para o conhecimento e a possibilidade cognoscitiva de alcançá-lo, pode-se assegurar que as pessoas em geral quando acreditam em alguma coisa, ou quando dão o seu assentimento a uma determinada crença, seria já um indício de que a mesma é mais verdadeira que



falsa e, por conseguinte, digna de ser considerada uma ἔνδοξα. Esta perspectiva aparece de maneira explícita numa passagem da *Ética a Eudemo* na qual Aristóteles declara que pelo fato de todos os homens possuírem algo de apropriado em relação à verdade, o consenso entre eles não seria apenas a condição necessária, mas também um indício quase suficiente da verdade, por isso, qualquer investigação racional precisa partir dos fenômenos como testemunhos e exemplos (μαρτυρίοις καὶ παραδείγμασι χρώμενον τοῖς φαινομένοις), quer dizer, dos juízos ou das opiniões geralmente aceitas (*Ét. Eud.*, 1216b 26-35). Portanto, uma afirmação que pode ser repetida por todas as pessoas ou pela maioria delas deve corresponder ao que tem de ser, ou seja, é certamente um princípio geral, não sendo possível que este indício seja um erro cometido por todas as pessoas.

Jonathan Lear enfatiza que na visão de Aristóteles todas as crenças representam uma “estocada na verdade”, ou seja, representam uma aproximação em relação à verdade. E, haja vista que as crenças são formadas à base de interação com o mundo, Aristóteles acharia muito improvável ou raro que uma crença qualquer seja completamente equivocada e não encerre qualquer elemento de verdade. Aliás, não somente o conhecimento se acumularia com os humildes esforços de pensadores e pesquisadores, como também até as falsas crenças seriam normalmente formadas a partir de noções razoáveis. Esta seria uma das razões pelas quais Aristóteles acreditava ser necessário investigar as crenças dos homens, mesmo as mais imprecisas, pois vendo-se como eles tropeçam seria possível obter um apanhado mais claro da verdade (LEAR, 2006: 21).

Em concordância as noções apresentadas, Otfried Höffe sustenta que quanto mais Aristóteles relaciona-se com as visões correntes, tanto mais vê nelas um parâmetro de verdade. Às opiniões universalmente partilhadas ele atribuiria uma suposição de verdade, uma vez que todos os seres humanos trazem em si algo que está em relação com a verdade, e como totalidade elas não poderiam desviar-se da verdade. No entanto, algumas vezes as opiniões dos especialistas contradizem aquelas da maioria, e para a exigida escolha, Aristóteles aduziria como critério a ampla divulgação, uma certa medida de fundamentação, a idade condigna e o suporte através das opiniões de autoridades reconhecidas. E, apesar das opiniões reconhecidas serem amiúde verdadeiras, elas ainda permaneceriam obscuras e imprecisas, o que não impediria o Estagirita de recusar em algumas ocasiões a opinião da maioria. Por exemplo, a opinião corrente identifica a felicidade com algo visível como o prazer, a riqueza ou a honra, mas ele a concebe como a vida dedicada à atividade teórica. Pode-se assegurar, então, que o pensamento de

Aristóteles estaria fortemente ligado ao senso comum, mas a um tipo de senso comum que é qualificado e aberto à crítica (HÖFFE, 2008: 90-92).

De acordo com Aristóteles, o discurso retórico comporta três elementos, quais sejam, o orador, o assunto de que se fala, e o ouvinte. Existe, então, uma relação indissociável entre o orador, o ouvinte e o conteúdo do discurso, e estes três elementos formam uma unidade, mas é o ouvinte (ἀκροατής) que constitui o fim para o qual todos os esforços do orador precisam dirigir-se (*Ret.*, 1358a 47-51). Assim, ao vincular os fatores referentes ao orador e ao ouvinte, o Estagirita atribui à retórica uma função sumamente interpessoal de cujos componentes depende igualmente o vigor persuasivo do discurso. E, no âmbito da persuasão, o εἰκός representa um fator crucial, pois ele se abre à comunidade política na medida em que se fundamenta nos valores compartilhados pela maioria dos cidadãos, razão pela qual Aristóteles inclui a retórica no âmbito da ciência política (*Ibid.*, 1356a 25-34).

Entretanto, conforme a concepção retórica de Platão, ao ser neutralizada a via do εἰκός, estará também neutralizada toda e qualquer participação tanto do emissor quanto do receptor do discurso. Desse modo, toda concessão feita ao ouvinte será interpretada por Platão como imposição descabida de um ponto de vista, como prestidigitação enganadora ou pura adulação. Mas, para Aristóteles, o orador, o ouvinte e o assunto do discurso constituem realidades indissociáveis, determinando unitariamente a mensagem global. E, a esses três elementos correspondem outros tantos tipos de πίστεις ἔντεχνοι, ou seja, aquelas provas que podem ser fornecidas pelo método retórico – umas referentes ao ἦθος ou ao caráter do orador; outras a respeito do πάθος, que consiste na disposição afetiva em que se coloca o ouvinte; e finalmente as que se referem ao λόγος, ou seja, as provas que se relacionam com o próprio discurso enquanto demonstra ou parece demonstrar alguma coisa. Isto posto, Aristóteles enfatiza tanto a relação fundamental tripartite de orador, conteúdo do discurso e ouvinte, quanto os chamados três meios de persuasão, ἦθος, πάθος e λόγος. Em sua parte específica, ele também aborda o objeto dos três gêneros de discurso público, συμβουλευτικός, δικανικός e ο ἐπιδεικτικός, juntamente com o seu lugar na vida pública e com o seu fim último. Além do que, ele considera as condições psicológicas, éticas e políticas, com cujo auxílio um orador pode despertar a capacidade de juízo da assistência e obter sua aprovação.

Pode-se assegurar, então, que no sistema retórico de Aristóteles o homem ocupa o centro, não o homem enquanto ser individual, mas o homem que tem suas crenças

compartilhadas por seus concidadãos, a saber, o homem político. E, conforme as premissas verossímeis são chanceladas pelo grupo social, configuram-se num patrimônio cultural compartilhado por todos. Assim, no âmbito da arte retórica tanto o desenvolvimento como o ponto de partida da argumentação pressupõem o acordo ou o consenso do auditório, pois do princípio ao fim, a análise da argumentação versa sobre o que é possivelmente admitido pelos cidadãos.

É manifesto que a perspectiva “antropocêntrica” da arte retórica defendida por Aristóteles é diametralmente oposta à concepção “teocêntrica” presente tanto na concepção retórica de Sócrates (na *Defesa de Sócrates* de Platão e na *Apologia de Sócrates* de Xenofonte) como na que é exposta de maneira incontestável por Platão no diálogo *Fedro*.

No seu discurso judicial Sócrates declara que a ordem para que não se envolvesse em assuntos políticos foi dada pelo δαίμόνιον, ou seja, por sua divindade pessoal. Ele também propõe comunicar o seu discurso de defesa numa linguagem ordinária, que se apresenta diretamente em sua alma, em coerência com o que acredita ser verdadeiro, e esta tarefa teria sido outorgada pelo deus de Delfos. Ele ainda assegura que por duas vezes tentou elaborar uma defesa à maneira dos oradores mais competentes, porém, sua divindade pessoal não o permitiu. Desse modo, a arte retórica para Sócrates não deve depender do que é admitido pelos cidadãos, tampouco deve comprometer-se em agradá-los, pelo contrário, deve depender do que interessa à divindade e, por conseguinte, agradá-la acima de tudo.

No que tange a Platão, a retórica genuína é aquela que conquistaria, por suas razões, os próprios deuses. Por essa razão, o orador jamais deveria preocupar-se em agradar os homens, mas somente os deuses, e proferir um discurso digno da divindade, o qual deve ser condicionado pela ἀλήθεια e não pelo εἰκός. Outrossim, ele registra no *Fedro* que o δαίμόνιον não deixou Sócrates partir antes de se purificar, como se tivesse cometido uma impiedade contra a divindade. A impiedade atribuída a Sócrates refere-se ao primeiro discurso proferido por este a Fedro no qual aquele não havia exposto adequadamente as qualidades de Eros, que é uma divindade. Ademais, a contemplação das Ideias, que é uma dádiva concedida por Eros, na forma de uma possessão ou loucura divina, constitui a precondição para o verdadeiro discurso retórico.

Werner Jaeger subscreve a tese de que a atitude de Platão acerca da arte retórica é essencialmente teocêntrica. Todavia, essa teoria não seria exclusiva do *Fedro*, pois também estaria presente em outros de seus diálogos. Para ele, Platão demonstra no *Fedro* a necessidade do saber para o retórico, salientando que a descoberta do εἰκός em que se baseia quase sempre a argumentação retórica, pressupõe o conhecimento da verdade. O εἰκός, então, não seria outra coisa senão o que aparece semelhante à verdade. E como Platão reconhece, a verdadeira finalidade da retórica não consistiria em falar para agradar aos homens, mas sim em agradar a Deus. É a teoria conhecida de a *A República*, do *Teeteto* e das *Leis*. À vista disso, todas as aporias das suas obras anteriores desembocariam na atitude rigorosamente teocêntrica que caracteriza a paideia de sua última fase (JAEGER, 2003: 1271).

Mediante a atuação dos filósofos Platão cogita apagar e redesenhar na cidade os costumes dos homens até que sejam criados os caracteres humanos o mais possível de acordo com o θεῖος παράδειγμα, ou seja, o *modelo divino*, que ele elaborou pelo discurso de Sócrates no decorrer do diálogo *A República*. O filósofo, à maneira de um pintor (ζῳγράφος), após apanhar na cidade e nos caracteres humanos, como se fosse um quadro, deve por conseguinte purificá-los; depois disso convém que ele trace o esquema da constituição; para que em seguida, com mistura e diluição, formar a tez humana (ἀνδρείκελον) das várias ocupações, de aspecto divino e semelhante aos deuses (*Rep.*, 501a-c):

[...] jamais uma cidade será feliz se não a desenharem pintores que sigam o modelo divino [...] Tomariam, disse eu, a cidade e os costumes dos homens e, como se fosse um quadro, começariam fazendo-a limpa, tarefa não muito fácil [...] Em seguida, penso eu, ao se porem ao trabalho, voltariam amiúde de olhos para os dois lados, para aquilo que, por natureza, é justo, belo, temperante ou tem qualidades semelhantes, e para aquilo que estivessem criando no meio dos homens, misturando e temperando cores a partir das ocupações deles para chegar ao tom da tez humana, tomando como base aquilo que, quando existente entre os homens também Homero chamou de divino e semelhante aos deuses [...] E ora, creio apagariam um traço, ora incluiriam outro, até conseguirem fazer que os caracteres humanos fossem, tanto quanto possível, agradáveis aos deuses.

Visto que para Platão o critério através do qual o discurso retórico torna-se legítimo é sua vinculação com o modelo divino, então, não compete ao orador determinar, segundo seus interesses particulares, a natureza dos assuntos tratados no discurso, mas deve sempre pronunciar a verdade, em detrimento das crenças compartilhadas pelos ouvintes. Mas para isto ser possível o orador deve compreender as coisas de acordo com as Ideias,

que partem da multiplicidade das sensações para uma unidade (conceito universal) que é inferida pela reflexão filosófica. Assim, os conceitos universais contidos em todo conhecimento humano existem como Ideias, ou seja, como entidades eternas e imutáveis, que existem separadas das coisas particulares e oferecem a estas o seu modelo, coisas essas que obtêm o seu ser por participação (μέθεξις) nas Ideias. Estas, portanto, são aqueles modelos ideais das coisas particulares que não dispõem apenas de uma realidade própria, mas de uma realidade no sentido estrito do termo, que existem independentemente da opinião dos indivíduos, e que as almas filosóficas desejam contemplar acima de qualquer coisa.

Conforme analisamos anteriormente, Platão exige que o orador seja capaz de apreender as Ideias antes de proferir o seu discurso, pois o orador que ignora a essência do que é justo ou injusto, mau ou bom, não pode escapar nunca à censura que merece, ainda que a multidão o louve. Mas, é com grande dificuldade que poucos iniciados conseguem contemplar as Ideias. E, à maneira das diversas artes e ciências, Platão exige que existam especialistas altamente capacitados em matéria de discurso, razão pela qual ele rejeita a pretensão da democracia de fazer do discurso retórico algo universalmente partilhado.

Outrossim, Platão critica a democracia pelo fato dela sempre pressupor o desacordo entre os cidadãos, não como um mal temporário a ser superado numa unanimidade futura (como tenciona o empreendimento dialético), mas como uma condição inerente à própria sociedade democrática. Para ele, nenhum valor permanente poderia predominar em tal sociedade, já que os cidadãos por possuírem a *παρρησία*, ou seja, o direito de livre expressão, podem concordar somente em discordar; eles têm a licença para fazer o que querem; e ainda podem organizar o modo de vida que mais lhes agrade (*Ibid.*, 557b). O regime democrático é comparado por Platão a um manto multicolorido, com muitas flores bordadas, capaz de seduzir crianças e mulheres, mas é somente belo na aparência, porque esta forma de governo que privilegia a liberdade, é bordada com todo tipo de caráter, de modo que os cidadãos não recorrem a nenhum valor comum e não estimulam qualquer virtude pública (*Ibid.*, 557c). Pelo contrário, com soberba a democracia tende a neutralizar o estudo necessário para a formação do bom governante, que desde a infância deve envolver-se somente com belas atividades (*Ibid.*, 558b). Além do mais, a própria concepção de um governante superior aos cidadãos, que seja capaz de transmitir pelo seu discurso a noção do justo, do belo e do bom, constituiria algo repugnante num regime

democrático, que por sua própria natureza é isento de chefes (*Ibid.*, 558c). Sendo assim, na visão de Platão, o critério de validade de um discurso não deve relacionar-se com uma regra majoritária qualquer, como a opinião da maioria, pois a arte retórica deve ser antes de mais nada um assunto da competência de filósofos.

Entretanto, para Aristóteles, a arte retórica não é o patrimônio exclusivo de uma elite de especialistas ou filósofos, longe disso, ela se abre às perspectivas individuais de cada ser humano, configura-se num instrumento de afirmação da liberdade de expressão, valoriza o jogo de interesses e motivações humanos e também destaca o caráter interpessoal do discurso. Para Aristóteles, a persuasão retórica é melhor que o uso da força física, e a retórica é por excelência a “arte democrática” a qual não pode, quer em sua forma deliberativa, quer em sua forma judicial, desenvolver-se sob um regime autoritário ou tirânico, razão pela qual ele enfatiza que o nascimento da arte retórica na Sicília coincidiu com a expulsão dos tiranos (*Ret.*, 1402a 23-24). Aliás, Aristóteles explicita que ordinariamente a maioria das pessoas exerce a retórica, mesmo que ao acaso ou mediante a prática que resulta do hábito. A retórica, portanto, não pode ser uma prática exclusiva de poucos especialistas, visto que os cidadãos comuns já participam dela (mesmo desconhecendo seus princípios e regras gerais), na medida em que procuram eventualmente questionar e sustentar um argumento, defender ou acusar.

No diálogo *Fedro* o filósofo Platão subordinou a arte retórica à filosofia. Aristóteles, por sua vez, separou uma da outra apresentando-as como disciplinas distintas e complementares. E, diferente de Platão, o interesse de Aristóteles não se limitou a apresentar uma conexão entre o discurso retórico e a verdade das proposições, porém, levou em consideração a dimensão da comunicação e do uso público da linguagem. Isto posto, a referência do discurso não se encontra em objetos ideais, transcendentais e acessíveis a uma pequena classe de privilegiados, mas constitui-se pelas opiniões ou pelo conjunto das crenças da comunidade, as quais configuram-se tanto na matéria prima como no critério da argumentação retórica.

Decerto, as crenças da comunidade possuem para Aristóteles um papel fundamental na argumentação retórica, porque esta não tem por objetivo expor a verdade científica, mas a verossimilhança, a qual só é válida naquilo que concebe o auditório. A arte retórica de Aristóteles é adaptada ao nível intelectual dos ouvintes, ao senso comum, à opinião corrente, por isso convém aos produtos da cultura de massa em que impera as crenças que o público julga verdadeiras. Porquanto, ainda que o orador possua a ciência mais exata

não seria capaz de persuadir com ela um auditório composto por pessoas comuns (*Ibid.*, 1355a 32-34). Desse modo, parece ser mais útil veicular aquilo que o público acha verdadeiro, mesmo que seja cientificamente impreciso, do que expor o que na realidade é cientificamente verdadeiro e ser rejeitado pela opinião pública. Pode-se assegurar, então, que o poder persuasivo da arte retórica está limitado às opiniões oficiais existentes e as crenças que prevalecem numa determinada sociedade. Essa dimensão da realidade política ou social como limitante do poder da retórica é o que fundamenta a asserção de Sócrates no diálogo *Defesa de Sócrates*, de que uma maneira de persuadir sua audiência seria mais fácil do que a outra, embora esta outra expresse a verdade dos fatos. Portanto, as crenças existentes numa sociedade são tão cruciais para a persuasão pública, que nem o mais habilidoso orador seria capaz de persuadir seus ouvintes contrariando explicitamente crenças arraigadas de maneira poderosa e profunda.

Examinamos até aqui a concepção platônica acerca da arte retórica, assim como o seu contraste em relação à concepção retórica sustentada por Aristóteles. Dessa avaliação foi possível ressaltar subjacentemente algumas noções que aproximam o pensamento retórico de Aristóteles da sofística, sobretudo a noção de que os argumentos retóricos devem ser formados de opiniões comuns, tendo em vista a comunicação com as multidões. Todavia, a partir do próximo capítulo, analisar-se-á a concepção retórica dos sofistas Górgias e Protágoras e, por conseguinte, sua contraposição relativamente a Aristóteles. Esta investigação não visa somente evidenciar a discordância entre Aristóteles e a sofística, mas trazer à baila, em termos mais definidos, os pontos nos quais o Estagirita se aproxima do seu mestre, mormente em relação à função ético-política da arte retórica, cujo corolário será a visão de um quadro mais completo da tese que tencionamos demonstrar.



## 6 A concepção retórica dos sofistas Górgias e Protágoras

### 6.1 Aspectos gerais do movimento sofista

De acordo com G. B. Kerferd, certos aspectos da vida de Atenas, na segunda metade do século V a.C., poderiam sugerir que estava ocorrendo uma mudança bastante fundamental em direção a uma sociedade na qual o que as pessoas pensavam e falavam começava a ser mais relevante do que os próprios fatos reais. Assim, a mentalidade que teria emergido no século V a.C. baseava-se na compreensão de que a relação entre o discurso e o fato real estava longe de ser um acontecimento simples. E, apesar de ser provável que os pensadores do século em apreço estivessem preparados para aceitar que há e deve haver sempre uma relação entre os dois, havia um crescente entendimento de que o que está envolvido no conhecimento humano não é simplesmente a apresentação dos fatos em palavras, mas antes uma representação das coisas (KERFERD, 2003: 135).

Convém ainda considerar que nessa época a cidade de Atenas havia conquistado o domínio político, e exercia também uma espécie de hegemonia cultural sobre toda a Hélade, por isso tornou-se rapidamente um centro cultural para onde convergiram muitos pensadores que aspiravam por notoriedade, incluindo os sofistas (σοφισταί). Estes vieram de toda parte do mundo grego e alguns continuaram a viajar por toda parte em função de sua atividade profissional. Todavia, a maioria se dirigiu para Atenas, a qual representou o verdadeiro centro do movimento sofista por pelo menos sessenta anos (*Ibid.*, 2003: 31-32). Mas antes de prosseguirmos no exame do movimento sofista é pertinente a análise sumária do significado etimológico da palavra “sofista”.

Segundo W. K. C. Guthrie, a palavra “sofista” (σοφιστής), que significa literalmente “sábio”, a qual até o século V a.C. não tinha adquirido um sentido pejorativo, se aplicava aos sete sábios (σοφοί) da tradição grega<sup>40</sup> cuja sabedoria consistia sobretudo na arte prática de estadista. As palavras gregas σοφός e σοφία que mormente são traduzidas por “sábio” e “sabedoria” foram usadas desde os tempos mais antigos para designar uma qualidade intelectual ou espiritual. Este sentido passou facilmente para o de

---

<sup>40</sup> Na lista oferecida por Platão a respeito dos sete sábios da tradição grega, menciona-se Pítaco de Mitilene, Periandro de Corinto, Tales de Mileto, Sólon de Atenas, Quilon de Esparta, Cleóbulo de Lindos e Bias de Priene (*Prot.*, 343a).

conhecedor geral ou prudente. Nesse sentido, as palavras “σοφιστής” e “σοφός” por muito tempo foram consideradas como sinônimas. Σοφιστής também se aplicava muitas vezes a poetas, pois no modo de ver dos gregos, instrução prática e conselho moral constituíam a função precípua do poeta. Todavia, no século V a.C. a palavra começou a ser usada para escritores em prosa em contraste a poetas, quando a função didática veio a se exercer cada vez mais por este meio. Por conseguinte, um σοφιστής é aquele que escreve e ensina porque tem especial perícia ou conhecimento para comunicar-se, mas sua σοφία é eminentemente prática, quer nos campos da conduta e política quer nas artes técnicas. Não obstante, os atenienses tendiam a desconfiar de intelectuais versados, professores e coisas deste jaez, cujas qualidades sintetizam-se na palavra δεινότης com o adjetivo δεινός. Degenerando, como acontece com as palavras, no uso popular δεινότης se torna vinculada com σοφός para significar astuto ou esperto, principalmente aquele que é perito em discursos e na argumentação. Sendo assim, temos a partir de século V a.C. o adjetivo δεινός ligado expressamente a σοφιστής para ser sentido como insulto, cuja esperteza é utilizada para objetivos errados (GUTHRIE, 2007: 31-36).

A segunda metade do século V a.C. foi o tempo em que se produziu, por parte dos sofistas, uma reação contra toda especulação física. Eles teriam deflagrado uma verdadeira rebelião contra a distância e a incompreensibilidade do mundo tal como os físicos o representavam, e iniciado as investigações sobre os assuntos ligados à vida humana. Para Guthrie, isto teria ocorrido porque as teorias dos filósofos da natureza não eram satisfatórias, nem particularmente críveis, porquanto o que eles chamavam de “natureza real das coisas” era algo extremamente remoto em relação ao mundo concreto no qual as pessoas viviam. À vista disso, a natureza do mundo real resultava de pouca importância para indivíduos que tinham de lidar todos os dias com um mundo completamente distinto (*Id.*, 2010: 74). Importa ainda considerar que apesar da oposição dos sofistas em relação às especulações dos primeiros filósofos, eles não constituíram uma escola filosófica particular. Na verdade, eles eram sobretudo mestres ambulantes, que se orientavam para os assuntos práticos da vida, motivados pelas crescentes oportunidades para tomar parte na vida política; pela insatisfação cada vez maior a respeito das doutrinas dos filósofos da natureza; e pelo crescente ceticismo acerca da validade do ensino religioso tradicional, com suas representações dos deuses toscamente antropomórficos (*Ibid.*, 2010: 77).

Os sofistas, com efeito, não podem ser considerados membros de uma escola, posto que eram muito individualistas para admitir um mestre fundador de quem seriam seguidores. Ademais, como todo conhecimento implica na aprendizagem que depende das circunstâncias, do mestre e do discípulo, não se poderia transformar a sofística num corpo doutrinário transferível de geração a geração. Os sofistas não formaram uma corrente filosófica, mas certamente constituíram uma profissão, a qual teria o seguinte aspecto em comum: a natureza essencialmente prática dos seus ensinamentos. Aliás, um assunto em especial que pelo menos todos os sofistas praticavam e ensinavam em comum era a retórica ou arte do λόγος. Um claro exemplo da natureza prática dos ensinamentos dos sofistas é a anedota atribuída por Platão ao sofista Hípias, o qual teria se apresentado no jogos olímpicos levando coisas que ele mesmo havia fabricado (*Hip. Men.*, 368b-c):

Sócrates – Adiante, pois, Hípias! Deixa-me levar-te a fazer um exame semelhante em todas as ciências, para te assegurares de que em nenhuma se passam as coisas de maneira diferente! Ora, tu és, entre todos os homens, o mais sábio nas mais numerosas artes, como um dia ouvi gabares-te na Ágora, quando diante das bancas do mercado, descrevias a extensão do saber que possuis! Tu afirmavas ter uma vez vindo a Olímpia, trazendo sobre o corpo coisas feitas por ti próprio, sem excepção: primeiro – pois é por aí que começavas – o anel que trazias era da tua lavra; em seguida o sinete, obra tua também; e a tua raspadeira e a tua ânfora de azeite, eram também fabricadas pelas tuas mãos. Depois, os sapatos que levavas, eras tu que tinhas moldado o couro; o teu manto, eras tu quem o tinha tecido, tal como a tua túnica. O que, enfim, em verdade, no juízo de todos, era o facto mais desconcertante e um testemunho probatório de um saber sem limites, era o cinto que tinhas na tua túnica, semelhante, dizias tu, às faixas mais sumptuosas da Pérsia, entrançado pelas tuas mãos! Não é tudo: tinhas vindo, declaravas, com um arsenal de poemas, versos épicos, tragédias, ditirambos, e uma variedade de composições oratórias em prosa.

Conforme a análise de Werner Jaeger, desde o princípio a finalidade do movimento educacional comandado pelos sofistas não era a educação do povo, mas a dos chefes. Eles foram os primeiros intelectuais a fazerem do “conhecimento” uma profissão, pois ofereciam aulas de retórica e conhecimentos gerais (poesia, música, dialética e gramática) aos jovens cidadãos da classe dirigente de Atenas que pretendiam dedicar-se à carreira política (JAEGER, 2003: 339; 342). Os sofistas ofereciam o seu conhecimento aos filhos dos aristocratas abastados ou dos novos ricos, por isso o que estavam aptos a oferecer não era, de forma alguma, uma contribuição para a educação das massas, uma vez que ofereciam um produto caro para os que estavam buscando fazer carreira na política e na vida pública em geral. A despeito disso, uma das consequências da educação oferecida por eles foi superar os privilégios da antiga educação, a qual era acessível somente aos

que tinham “sangue divino”, ou seja, a partir da sofística a educação formal não se limitava mais à nobreza de sangue, mas também se estendia a todos que podiam pagar (*Ibid.*, 2003: 337). E, tendo em vista que a finalidade principal da educação oferecida pelos sofistas consistia em preparar homens para uma carreira na política, uma parte essencial da educação oferecida por eles incidia no treinamento do discurso persuasivo.

Giovanni Casertano sublinha que os institutos da democracia ateniense representavam o espaço político no qual se mediavam as tensões e lutas econômicas e sociais da sociedade grega, de modo que tal mediação política obrigava novas exigências e habilidades – a exigência de homens capazes de sustentar e de fazer prevalecer uma tese, impondo-a à maioria da assembleia e, por conseguinte, a exigência de homens que possuem uma técnica do discurso não mais ligada a uma determinada classe social. À vista disso, os sofistas se apresentavam como os “novos mestres” que poderiam satisfazer a essa nova exigência do saber falar, que não consistia numa exigência exclusivamente retórica, mas possuía um claro valor político e social (CASERTANO, 2010: 17).

A habilidade dos sofistas no domínio da arte retórica permitia, sem dúvida, conquistar uma vasta clientela entre os jovens atenienses desejosos de galgar o posto de magistrados nas assembleias, onde se tomavam as decisões políticas, e diante dos tribunais, onde ocorriam as acusações e as defesas (onde também era necessário censurar ou louvar). Assim, a importância da persuasão em Atenas na segunda metade do século V a.C. explicaria o grande êxito obtido pelos sofistas. No entanto, é certo que as qualidades essenciais de um homem de Estado não poderiam ser adquiridos pelo treinamento, porque são inatos o tato, a presença de espírito e a previsão. Por outro lado, pode-se desenvolver o dom de pronunciar discursos convincentes e oportunos, porquanto, no Estado democrático, as assembleias públicas e a liberdade da palavra tornaram-se imprescindíveis os dotes oratórios. Dessarte, toda a educação política dos chefes devia basear-se na eloquência, que se converteu na formação básica do orador, por isso é compreensível o fato de ter surgido uma classe inteira de educadores que publicamente ofereceram, por dinheiro, o ensino da virtude, que no contexto da *época clássica* era concebida sobretudo como aptidão intelectual e oratória (JAEGER, 2003: 340).

Não obstante, o poder atribuído à retórica no século V a.C. não teria sido exclusivamente uma descoberta da geração dos sofistas, visto que sua importância era já conhecida de Homero, e nenhum dos primeiros poetas subestimava a importância de sua própria atividade no emprego das palavras. Mas, a teoria acerca da retórica foi em grande

medida uma criação do período sofista. E, ao lado da sofística, que para Jaeger constitui um fenômeno meramente pedagógico, a retórica representaria um fenômeno de cunho político, que se orienta praticamente para o Estado, razão pela qual o ῥήτωρ continuaria ainda na época clássica a ser o nome para designar o estadista, que num regime democrático precisaria ser um orador (*Ibid.*, 2003: 650).

Outrossim, os sofistas eram todos estrangeiros (μέτοικος) residentes em Atenas, por esse motivo estavam excluídos da vida pública e dos direitos garantidos pela posse da cidadania, razão pela qual não tiveram nenhuma oportunidade de tornarem-se figuras políticas, o que efetivamente foi compensado pelo ensino que ofertavam. Platão refere-se a isso no diálogo *Defesa de Sócrates*, onde Sócrates afirma que os sofistas são muito bons fazedores de discursos políticos, mas o seu hábito de andar de cidade em cidade, e não possuir uma moradia fixa, constitui uma desvantagem quando se refere ao ensino de assuntos de cidadania. Além disso, os sofistas exigiam notáveis somas de dinheiro por seus ensinamentos, a exemplo de Eveno de Paros, que cobrava o equivalente a cinco minas por suas aulas (*Def. Sóc.*, 19e-20b).

Convém enfatizar que o ensino constituía na Grécia um modo respeitável de ganhar a vida, de modo que não havia nenhum preconceito contra ganhar a vida como tal. Os poetas eram pagos por seus trabalhos, e de artistas e intelectuais se esperava que fossem pagos por sua atividade e também por ensiná-la aos outros. Portanto, a rejeição que os sofistas sofreram parece ter-se voltado para a espécie de assunto que eles professavam ensinar, que na visão de W. K. C. Guthrie consistia especialmente na instrução da virtude (GUTHRIE, 2007: 41). G. B. Kerferd também compartilha desse ponto de vista ao sustentar não era o fato dos sofistas cobrarem honorários que desagradava a maioria, mas o fato de venderem instrução em sabedoria e virtude a todo tipo de gente, simplesmente por dinheiro. E o que agravava mais a situação consistia em que eles vendiam “sabedoria” e “virtude” a todos, sem nenhuma discriminação, posto que ao cobrarem honorários abriam mão do direito de escolher seus alunos. Esta seria, pois, a fonte da poderosa atração exercida pelos sofistas em Atenas e, talvez, a principal causa do ódio que fomentou os ataques dos autores de comédias, os processos judiciais e, finalmente, a morte do próprio Sócrates (KERFERD, 2003: 47-48). Até mesmo Isócrates, num de seus famosos discursos, critica tal aspecto da atividade dos sofistas ao declarar que eles foram tão longe em sua falta de escrúpulos que tentam persuadir os jovens de que, se estudassem apenas com eles, saberiam o que fazer na vida e, por meio desse conhecimento, se

tornariam felizes e prósperos. Além disso, embora os sofistas se estabeleçam como mestres e distribuidores de bens tão preciosos, não se envergonham de pedir a seus alunos um preço de três ou quatro minas (*Contr. Sof.*, 3).

Para W. K. C. Guthrie, é manifesto que os sofistas não formaram uma vertente filosófica definida, mas no seu entendimento isto não significa que suas reflexões não possuíam *grosso modo* um conteúdo filosófico. Para ele, os sofistas compartilharam algo que com propriedade pode chamar-se uma atitude filosófica: o ceticismo e a desconfiança a respeito da possibilidade do conhecimento absoluto, que era o resultado natural do impasse a que havia chegado a filosofia natural. Todos eles, com efeito, sustentavam a ausência total de valores e princípios absolutos, e desprezavam todas as considerações teológicas. Na perspectiva deles, toda ação humana se baseava unicamente na experiência, a qual era mormente determinada por sua utilidade e eficácia. Além do mais, as noções de sabedoria, de justiça e de bondade eram concebidas como meros nomes (GUTHRIE, 2010: 78-79; 83).

Outrossim, não podendo eliminar o dilema eleático, que forçava uma escolha entre o ser e o tornar-se, a estabilidade e o fluxo, a realidade e a aparência, os sofistas acabaram por abandonar a ideia de uma realidade permanente por detrás das aparências, em favor do fenomenismo, do relativismo e do subjetivismo extremos. Eles compartilhavam da perspectiva filosófica geral do empirismo, e com este o ceticismo comum sobre a possibilidade do conhecimento certo. Eles sustentavam esta perspectiva em virtude da inadequação e falibilidade das faculdades humanas, bem como da ausência de uma realidade estável para ser conhecida. Todos igualmente acreditavam na antítese entre natureza e convenção. Divergiam ainda na avaliação do valor relativo de cada uma, mas nenhum deles sustentava que leis, costumes e crenças religiosas eram inabaláveis por estarem enraizados numa ordem natural imutável (*Idem*, 2007: 49).

Seguindo a mesma perspectiva interpretativa, Giovanni Casertano enfatiza que aquilo que na obra dos sofistas veio à luz pela primeira vez com clareza foi a consciência da relatividade dos valores – a consciência de que não é mais possível falar em termos de verdade absoluta, nem é mais aceita a velha figura do sábio investido de um saber divino, cuja sabedoria deve ser transmitida aos mortais. Depois do advento da sofística, a relação entre o homem e a realidade que o circunda e, por conseguinte, a própria vida humana, com suas tensões e organizações, não são mais concebidas num esquema fixo e imutável. A experiência relativista dos sofistas faz nascer também um novo sentido para a sabedoria

oficial, de modo que as cogitações físicas, astronômicas e médicas, retomadas dos antigos sábios, tornam-se menos abstratas e mais aderentes à vida concreta do homem. Os antigos, portanto, não representam mais o texto da sabedoria oficial, dos quais é preciso haurir com reverência noções e preceitos de vida. Pelo contrário, a sabedoria do homem não é mais a absorção passiva de uma tradição e dos seus ensinamentos, mas sua utilização na consciência da diversidade das épocas, dos costumes, das situações, no processo contínuo da vida humana, que é ao mesmo tempo relativa e devida somente às forças do homem. E para a formação dessa consciência relativista, contribuiu fortemente o amor dos sofistas pelas viagens e as descobertas de povos e costumes distintos, fator constante da cultura grega, mas que foi fortemente potenciado no período das guerras persianas (CASERTANO, 2010: 19-20).

Todavia, antes da conclusão da tônica sobre a posição epistemológica dos sofistas acerca da possibilidade do conhecimento humano, é pertinente o exame das considerações gerais de Victor Brochard sobre o assunto. Brochard sustenta que a passagem do dogmatismo mecanicista e materialista para o ceticismo se explica sem dificuldade. Os filósofos pré-socráticos completamente ocupados com suas investigações físicas, teriam constatado a insuficiência da experiência sensível, mas sua confiança ingênua na razão não chegou a ser abalada. A diversidade dos resultados aos quais eles chegaram teria inspirado a desconfiança em seus sucessores, e os espíritos penetrantes não tardariam a compreender que se pode dirigir contra a própria razão argumentos análogos aos que arruinaram a confiança inicialmente concedida aos dados dos sentidos. No entanto, os filósofos pré-socráticos teriam parado no meio do caminho, enquanto que os sofistas avançaram na crítica do conhecimento. À vista disso, os sofistas teriam sido pioneiros em manifestar uma postura cética diante do conhecimento; eles certamente abriram o caminho para os demais céticos, mas não foram capazes de formar uma escola filosófica. Brochard destaca ainda que os sofistas quando falavam e agiam como se não houvesse a possibilidade de apreender a verdade não se dedicavam a oferecer as razões teóricas para sustentar sua dúvida cética, por isso o seu ceticismo se caracterizava por ser eminentemente prático, porque pensavam mais em explorá-lo do que em explicá-lo. Assim, a asserção de que a verdade é incognoscível teria sido tomada pelos sofistas como um axioma que não se discute. Eles teriam negligenciado a compreensão dos princípios que fundamentam o ceticismo, buscando apenas suas aplicações práticas, tais como confundir os interlocutores, arruinar os adversários e ganhar as causas mais nefastas.



Ademais, os argumentos céticos seriam apresentados pelos sofistas sem nenhuma ordem e sem nenhum cuidado quanto ao método (BROCHARD, 2009: 29; 33).

É manifesto que a filosofia, desde a sua origem com Tales de Mileto, é permanentemente animada pela controvérsia, e todo novo avanço teórico representa amiúde uma reação contra as ideias anteriores (*Met.*, 983b 19-21). Pode-se verificar esta atitude tanto em Platão quanto em Aristóteles, sobretudo em relação à filosofia moral e política, que na sua época estava envolta, por influência da sofística, numa atmosfera de ceticismo. E foi com o intuito de combater tal posicionamento epistemológico, o qual parecia ser intelectualmente errôneo e moralmente pernicioso, que os filósofos em apreço consagraram suas vidas. Giovanni Casertano sublinha que no século V a.C. o termo “sofista” é utilizado em Atenas num sentido mais técnico, indicando determinada figura de sábio, de intelectual, porém, no século IV a.C. o termo adquire, especialmente por influência de Platão e Aristóteles, um sentido mais exato e próprio, distinguindo-se do termo “filósofo”, e obtendo por conseguinte uma caracterização negativa, a qual teria sido conservada até os dias atuais. Ele enfatiza, com efeito, que ser sofista é sinônimo de homem sagaz, pronto para sustentar uma tese, indiferentemente, bem como a tese contrária; ardiloso, mais ou menos pedante e mais ou menos de má-fé; homem que “adultera” discursos com excessivas sutilezas, que se agarra teimosa e arrogantemente a toda palavra ou conceitos expressos por seu interlocutor e sobre cada um deles tem o que falar, pelo mero prazer de contradizer; homem fraudulento, que recorre a todos os truques e artimanhas da linguagem para ter sucesso na discussão, ou simplesmente para ser aplaudido pelo auditório; por fim, ser sofista é ser um homem aborrecedor, que não tem nada a dizer e que apesar disso não faz outra coisa senão falar (CASERTANO, 2010: 9).

A hostilidade de Platão em relação aos sofistas é notória e sempre foi reconhecida. Em todos os diálogos platônicos flui sempre, de maneira explícita ou implícita, frequentemente oculta por uma sofisticada ironia, uma tenaz polêmica contra os sofistas. No diálogo *Górgias* ele distingue de um lado, uma série de *atividades científicas*, chamadas de τέχναι cujos objetivos são o mais alto grau de virtude em cada uma das suas próprias esferas e, de outro lado, diversas *atividades empíricas* (ἐμπειρίαν ἔγωγέ τινα). Estas, na verdade, não são científicas, posto que não estão baseadas em princípios racionais e são incapazes de dar explicações, pelo contrário, elas só objetivam ao agradável em vez da virtude, e fazem isso sendo complacentes com as expectativas e os desejos das pessoas (χάριτός τινος καὶ ἡδονῆς ἀπεργασίας). As atividades empíricas são, portanto, imitações enganadoras de genuínas atividades científicas. E no âmbito geral de

preocupação com a alma humana (ψυχή), Platão inclui a declaração de normas de comportamento, e isso ele considera uma genuína τέχνη, e o que difere disso corresponde a uma atividade espúria conhecida como sofística (*Górg.*, 462b-465e).

No diálogo *A República* Platão descreve os sofistas como uma espécie de “domadores” que dedicam toda a vida a estudar os caprichos do “animal grande e robusto” (οἰόνπερ ἄν εἰ θρέμματος μεγάλου καὶ ἰσχυροῦ), que seria a representação metafórica das multidões. Eles conhecem suas reações e desejos; como devem aproximar-se dele e tocá-lo; quando e por que ele se torna mais agressivo e mais dócil; qual a razão do tom que dá a cada um dos seus urros; e a que tom de voz se amansa ou enfurece. E a estas noções os sofistas chamam de sabedoria, e põem-se a ensiná-la, desconhecendo por completo o que aquelas opiniões e aqueles desejos têm na realidade de belo ou feio, de justo ou de injusto. Além disso, eles sempre seguem as opiniões do grande animal, chamando de bom o que o alegra e de mau o que o aflige, justificando-se depois que tudo isto é necessário porque é assim que sucede na realidade. Portanto, a adaptação aos caprichos das multidões constitui para os sofistas a pauta suprema da conduta política. E, esta adaptação exclui a possibilidade de uma autêntica educação dos cidadãos, orientada conforme os valores imutáveis e eternos do belo, do bom e do justo, que somente o filósofo é capaz de apreender (*Rep.*, 493a-c).

Verifica-se no pensamento de Aristóteles uma atitude muito semelhante à de Platão, dado que para aquele a arte do sofista consiste em aparente sabedoria. Para o Estagirita, os dialéticos e os sofistas têm o mesmo aspecto do filósofo, porém, a sofística é uma sabedoria apenas aparente. Outrossim, a dialética e a sofística dirigem-se ao mesmo gênero de objetos aos quais se dirige a filosofia, mas a filosofia difere da primeira pelo modo de especular e da segunda pela finalidade da especulação. A dialética move-se às cegas nas coisas que a filosofia conhece verdadeiramente, enquanto a sofística se reduz a um conhecimento aparente, não real (*Met.*, 1004b 15-25). E, na obra *Dos Argumentos Sofísticos* Aristóteles descreve o sofista como alguém que ganha muito dinheiro com a sabedoria aparente e não real, porque para ele é mais proveitoso parecer sábio do que sê-lo realmente. A arte sofística consiste, então, num simulacro da sabedoria sem qualquer vinculação com a realidade, e o sofista é aquele que faz comércio de uma sabedoria aparente. Além do que, é essencial para o sofista desempenhar em aparência o papel de um homem sábio em lugar de sê-lo efetivamente (*Arg. Sof.*, 165a 20-25).

## 6.2 Górgias: a retórica como artífice da persuasão

A despeito das críticas que Aristóteles teceu contra a sofística, convém lembrar sua declaração de que através de alguns sofistas, como Górgias, Protágoras e Trasímaco, a arte retórica pôde atingir dimensões consideráveis, de modo que os grandes oradores do seu tempo seriam os beneficiários de uma longa sucessão de homens que a aprimoraram até que atingisse a forma corrente. Todavia, a arte retórica não foi uma invenção dos sofistas, nem nasceu em Atenas, mas na Sicília grega, por volta de 465 a.C. depois da expulsão dos tiranos (Gelão e Hierão), e sua origem é judiciária. Os cidadãos despojados pelos tiranos em apreço reclamaram seus bens, e à guerra civil seguiram-se diversos conflitos judiciários. Corax, que era discípulo do filósofo Empédocles, e seu próprio discípulo chamado Tísias, publicaram uma coletânea de preceitos práticos que continha exemplos para as pessoas que recorressem à justiça. E, uma vez que naquela época não havia advogados, os litigantes recorriam aos logógrafos, que eram como escrivães públicos, que escreviam as queixas que eles teriam de ler diante do tribunal. Nesse contexto de disputas jurídicas, os retores teriam oferecido aos logógrafos e litigantes um instrumento de persuasão que alegavam ser infalível, a ponto de ser capaz de persuadir qualquer um sobre qualquer assunto (REBOUL, 2004: 2).

Todavia, através do sofista Górgias de Leontini surge uma nova fonte da retórica, qual seja, estética e propriamente literária. Nascido em 385 a.C., ele também era siciliano e discípulo de Empédocles. Em 327 a.C. ele teria visitado Atenas como embaixador, e sua eloquência teria encantado os atenienses de tal modo que teve de prometer-lhes o seu retorno. Górgias foi considerado um dos fundadores do discurso epidíctico, o qual criou para esta finalidade uma prosa eloquente, multiplicando as figuras de linguagem que a tornam uma composição erudita e ritmada, tão bela quanto a poesia. Aliás, suas figuras de linguagem são tanto de palavras, como assonâncias, rimas, paranomásias e ritmo da frase, quanto de sentido e pensamento, como perífrases, metáforas e antíteses (*Ibid.*, 2004: 4). E as melhores informações a este respeito encontram-se plasmadas numa obra de Górgias escrita em forma de declamação retórica chamada *Elogio de Helena* (Ἐλένης ἐγκώμιον).

A obra gorgiana *Elogio de Helena* é um excelente exemplo de como as análises dos sofistas alcançaram uma sutileza e riqueza de articulações não somente no âmbito da

lógica, mas também no âmbito da investigação psicológica e no da explicação dos comportamentos práticos dos seres humanos. Sumariamente, a obra procura demonstrar a posição privilegiada do λόγος, ou seja, do discurso retórico, não só em relação a realidade das coisas, mas também em relação a realidade dos seres humanos, dos seus prazeres, das suas dores e de todos os seus sentimentos. O propósito inicial da obra consiste em libertar Helena de Troia da culpa por ter feito o que fez ao deixar seu lar, sua filha e seu marido para ir até Troia com Páris; mostrar que os que a condenam estão falando falsamente; e ao indicar a verdade, neutralizar a ignorância deles. Escreve Górgias a este respeito (*El. Hel.*, § 2 ):

Cabe ao mesmo homem dizer também o que convém, com justiça, e convencer do erro os que criticam Helena, mulher em relação à qual tornou-se uníssona e unânime tanto a crença que ouvem os poetas, quanto a fama de seu nome, que se tornou memória de infortúnios. Eu anseio, oferecendo com o discurso uma explicação e revelando a verdade, suprimir a responsabilidade dela, que tem erradamente uma má reputação, e suprimir a ignorância, denunciando os que, enganados, a criticam.

O acento na “verdade” na passagem acima é enfático, e revela que não há, em Górgias, a intenção de negar a existência do fato concreto, haja vista que só pode existir o engano em relação ao que realmente existe. Isto posto, Górgias aventa quatro possíveis explicações para o comportamento de Helena, que era considerado ignóbil pela opinião geral: o decreto dos deuses e da necessidade; o sequestro à força; a persuasão pelo poder do discurso; e o resultado da força da paixão. No primeiro caso, os deuses representariam uma força mais poderosa que o homem, resultando daí que são eles os culpados e não o ser humano que naturalmente é mais fraco. Por natureza não seria o mais forte a ser dominado pelo mais fraco, mas o mais fraco pelo mais forte. E, se o mais forte deve dominar, então, ao mais fraco só restaria obedecer. O divino, portanto, seria mais forte que o homem, tanto pela força como pela sabedoria, por isso convém atribuir a responsabilidade à Fortuna e ao divino e libertar, por conseguinte, Helena da ignomínia (*Ibid.*, § 6).

No segundo caso, seria necessário ter pena da mulher em vez de censurá-la, e condenar o bárbaro que a teria sequestrado, pois se Helena foi arrebatada à força, ilegalmente submetida e injustamente tratada com insolência, é evidente que agiu ilegalmente quem a arrebatou, enquanto ela, sendo raptada e ultrajada, obteve indevidamente uma má fortuna. Assim, seria o bárbaro o merecedor da condenação, tanto

pelo discurso e pela lei, quanto por sua ação, e ao ser submetida à força, privada da pátria e afastada dos amigos Helena deveria inspirar a piedade em vez da difamação (*Ibid.*, § 7).

Algumas dificuldades, porém, podem ser levantadas na terceira situação quando é o discurso (λόγος) que persuade, e a resposta é desenvolvida, um tanto longamente por Górgias. A solução de Górgias parece ser dupla. Em primeiro lugar Górgias argumenta que se o discurso a persuadiu e sua alma enganou, não seria difícil, defendê-la e, por conseguinte, liberá-la da responsabilidade, visto que o λόγος seria como um grande e soberano senhor que, com um corpo pequeníssimo e invisibilíssimo, é capaz de operar diviníssimas ações (*Ibid.*, § 8). A propósito, o poder de persuasão atribuído por Górgias à arte retórica também é reconhecido por Sócrates, o qual declara que de acordo com o sofista, a arte retórica revelar-se-ia como um poder quase divino (*Górg.*, 456a). Outrossim, Górgias enfatiza o enorme poder do λόγος, que se manifestaria pelas experiências emocionais que produz tanto pela poesia como pela maestria da prosa – um estremecimento de medo repleto de espanto, uma compaixão que provocaria abundantes lágrimas, e um sentimento de nostalgia que entraria no espírito dos que a ouvem (*El. Hel.*, § 9-10):

É necessário também demonstrar, pela opinião, aos ouvintes: considero e designo toda poesia como discurso metrificado. Um estremecimento de medo repleto de espanto, uma compaixão que provoca lágrimas abundantes, um sentimento de nostalgia entra no espírito dos que a ouvem. A alma é afetada (uma afecção que lhe é própria), através das palavras, pelos sucessos e insucessos que concernem a outras coisas e outros seres animados. Mas passemos de um a outro discurso. Pois os mágicos e sedutores cantos, através das palavras, inspirados pelos Deuses, produzem prazer afastando a dor. Pois o poder do mágico canto, que nasce com a opinião da alma, encanta-a, persuade-a e modifica-a por fascinação.

Giovanni Casertano salienta que esta passagem do *Elogio de Helena* apresenta os dois aspectos do λόγος gorgiano: o aspecto natural e aspecto técnico. De um lado, ele é natural porque pertence por natureza à espécie do homem, mas de outro, é técnico porque não possuindo uma consistência física comparável à das outras coisas constitui uma realidade não menos verdadeira do que as outras, e seria ainda mais real que as outras na vida do homem. Nesse sentido, mediante o discurso, a alma sofre uma forma própria de sofrimento, que é artificial, construída com arte, como na poesia ou em qualquer discurso que se dirige a outrem. A despeito disso, não é por sua superficialidade que ele é menos verdadeiro ou real do que as demais coisas que existem no mundo. Todas as paixões

humanas, como alegria e dor, dependem do discurso. Ele é aquilo que faz ser as coisas que não são, justamente porque é aquilo que leva à consciência do homem o significado das coisas nas quais ele está imerso. Por isso, ele é também um grande e soberano senhor, porque o homem não pode viver sem significados (CASERTANO, 2010: 96-97).

Haveria para Górgias uma outra maneira pela qual o λόγος é capaz de agir sobre a alma humana. Para ele, a maioria dos homens é incapaz de recordar o que de fato aconteceu, ou de investigar o presente, ou de adivinhar o futuro. De modo que, na maioria das questões, os homens usam a opinião (δοξα) como um conselheiro para suas almas. A δοξα, porém, não é confiável e pode fazer a pessoa tropeçar e cair com consequências danosas para si mesma. Todavia, o λόγος é capaz de agir persuasivamente sobre a δοξα, porque a δοξα não é conhecimento (ἐπιστήμη) e, por essa razão, seria fácil de mudar (*El. Hel.*, § 11):

Quantos persuadiram e persuadem outros tantos a propósito de outras tantas coisas forjando um falso discurso! Se, pois, todos, sobre todas as coisas, tivessem tanto a memória das coisas passadas quanto a noção das coisas presentes e as presciências das coisas futuras, o discurso não seria o mesmo para os que agora não podem facilmente nem lembrar o passado nem examinar o presente nem predizer o futuro. De modo que os muitos, sobre muitas coisas buscam com a alma a opinião conselheira. A opinião, sendo incerta e inconstante, lança a incertos e inconstantes sucessos os que a ela se confiam.

É preciso levar em consideração que as práticas da retórica de Górgias se baseavam numa concepção relativista acerca do conhecimento, semelhante a de Protágoras e por ela se justificavam, porquanto, se houvesse uma verdade universalmente válida que se pudesse comunicar a outrem, então, tal verdade devia ser transmitida por estar apoiada numa evidência absoluta. Assim, somente o conhecimento baseado numa prova irrefutável poderia se opor ao poder inerente à persuasão, mas na condição de cético Górgias aventava não existir algo desta natureza, razão pela qual na maioria dos assuntos os homens têm apenas δόξα e não ἐπιστήμη. Eles vivem num mundo onde a δοξα é suprema e não existe um critério mais elevado através do qual se possa verificar o contrário. Isto deixa o orador, que é exímio na arte da persuasão (tanto privada como pública), no controle de todo o campo da experiência humana, já que a δόξα por ser incerta e inconstante sempre pode mudar. Górgias ainda declara que o modo de ser da persuasão de maneira alguma se parece à necessidade (ἀνάγκη), mas certamente tem o mesmo poder (δύναμις). Isto ocorre porque o discurso persuasivo ao agir sobre a alma, é capaz de

constrangê-la tanto a crer nas coisas enunciadas quanto a concordar com as coisas feitas (*Ibid.*, § 12). À vista disso, o efeito do discurso é sempre a persuasão, mas a maioria das pessoas conserva firmemente na alma não a verdade, mas apenas a opinião, de modo que é fácil dominá-la com o discurso, da mesma forma que com violência física dominam-se os corpos. E se é verdade que é o λόγος quem dá significado àquilo que o homem é e faz, é necessário pois que os homens aprendam a usá-lo adequadamente.

O ensino retórico de Górgias não se restringia à forma e ao estilo, mas referia-se também a substância do que se dizia. Para ele, a verdade seria individual e temporária, e não universal e permanente, já que a verdade para o homem consiste simplesmente em que podia ser persuadido pelo λόγος, e seria possível persuadir qualquer um sobre qualquer coisa. E a fim de justificar sua concepção de que a opinião é incerta e inconstante, e a persuasão aliada a palavras modela a mente dos homens como quiser, Górgias aduziu três exemplos. Primeiramente, ele menciona os que discutem os corpos celestes, a saber, os meteorologistas (μετεωρολόγοι), ou os cientistas naturais, que acreditando possuir o segredo do universo, substituem uma opinião por outra, removendo uma e formando outra em seu lugar, e fazem com que as coisas que não se veem, às quais faltam credibilidade, se tornem aparentes aos olhos da opinião. O segundo exemplo consiste no caso em que o λόγος está em debate com outro λόγος, como as disputas que ocorrem nas assembleias (λόγων ἀγῶνας) onde um discurso, pela habilidade de sua composição, não pela verdade de suas afirmações, ao mesmo tempo delicia e persuade uma grande multidão de ouvintes. E, em terceiro lugar, os combates dos discursos dos filósofos (φιλοσόφων λόγων), nos quais a rapidez do pensamento se evidencia ao modificar facilmente a crença da opinião (*Ibid.*, § 13).

Com efeito, o resultado a que chega Górgias é que o poder do λόγος em relação à condição da alma é comparável ao poder inerente a uma droga (φάρμακον), pois é manifesto que diferentes drogas têm diferentes efeitos sobre o corpo. Algumas curam doenças, e outras põem fim à vida, do mesmo modo também, entre as palavras, umas afligem, outras encantam, outras amedrontam, outras estabelecem confiança nos ouvintes, outras, através de sórdida persuasão, envenenam e enganam a alma (*Ibid.*, § 14). Desse modo, o discurso para Górgias é como um φάρμακον, ou seja, não é nem bom nem mau em si mesmo, nem verdadeiro nem falso, de modo que a bondade do discurso depende necessariamente do uso que se faz dele, visto que ele sempre tem um efeito sobre a alma, assim como o φάρμακον sobre o corpo.



A comparação da persuasão com o termo “φάρμακον” sugere que Górgias deseja distinguir dois tipos de persuasão, ou seja, uma boa e outra má. Seria, então, a má persuasão que operou no caso de Helena levando-a a abandonar sua família e seguir Páris. Tal concepção se ajusta perfeitamente com a posição atribuída a Górgias por Platão no diálogo *Górgias* – a retórica para Górgias seria simplesmente uma arte que pode ser usada para produzir tanto a crença falsa como a crença verdadeira, embora ele e seus defensores, no diálogo em apreço, defendam que ela não deve ser empregada para propósitos imorais. Górgias também propõe que enquanto mestre de retórica, ele transmite a sua arte a seus discípulos para ser empregada de maneira justa, embora eles possam empregá-la de maneira contrária. Contudo, isso seria de responsabilidade moral do orador, o qual deve responder por suas próprias ações, e não do mestre que lhe transmitiu a arte retórica, através da qual ele comete injustiça (*Górg.*, 457a-c):

Pois eles lhe transmitiram o uso justo dessas coisas contra inimigos e pessoas injustas para se defender, e não para atacar, ao passo que seus transgressores usam a força e a arte incorretamente. Assim, ignóbeis não são os mestres, tampouco culpada e ignóbil é a arte por tal motivo, mas as pessoas que não a usam corretamente, como presumo. O mesmo argumento também vale para a retórica: o rétor é capaz de falar contra todos e a respeito de tudo, de modo a ser mais persuasivo em meio à multidão, em suma, acerca do que quiser; porém nem mesmo por esse motivo ele deve furta a reputação dos médicos – pois seria capaz de fazê-lo – nem a de qualquer outro artífice, mas usar a retórica de forma justa, como no caso da luta. E se alguém, julgo eu, tornar-se rétor e cometer, posteriormente, alguma injustiça por meio desse poder e dessa arte, se deve odiar, expulsar ou matar quem os usou incorretamente, e não quem os ensinou.

No início do *Elogio de Helena* Górgias afirma que sua intenção não é outra coisa senão indicar a verdade, pois para ele a boa ordem da cidade consistiria na coragem dos seus cidadãos (Κόσμος πόλει μὲν εὐανδρία); a boa ordem do corpo, a beleza (σώματι δὲ κάλλος); a boa ordem da alma, a sabedoria (ψυχῇ δὲ σοφία); a boa ordem da ação, a virtude (πράγματι δὲ ἀρετή); e a boa ordem do discurso, a verdade (λόγῳ δὲ ἀλήθεια). Entretanto, o contrário dessas coisas resultaria na desordem na cidade. Assim, em relação a um homem e a uma mulher, a um discurso e a uma ação, a uma cidade e a um negócio de Estado, é necessário tanto honrar pelo elogio público aquele que o merece quanto infligir repreensão ao que é indigno, uma vez que é erro e ignorância reprovar as coisas louváveis e louvar as coisas criticáveis (*El. Hel.*, § 1).

A despeito disso, Górgias fala do λόγος que persuade a alma produzindo engano (ἀπατή), e da persuasão que é bem sucedida porque moldou um λόγος falso. Para ele, a

persuasão age por engano, porque se o discurso persuadiu Helena e enganou sua alma, não seria difícil, quanto a este assunto, defendê-la e, por conseguinte, isentá-la da responsabilidade. Dessarte, pode-se entender que na visão de Górgias a única maneira pela qual a persuasão age na opinião é por engano. O λόγος seria então um grande e soberano senhor, capaz de operar diviníssimas ações, sendo possível através dele suscitar o medo, a calma, a alegria, afastar a dor e estimular a compaixão (*Ibid.*, § 8).

Conforme a análise de G. B. Kerferd é possível compreender o verdadeiro significado de ἀπατή no pensamento de Górgias levando em consideração o que é dito na segunda e na terceira partes do seu tratado chamado *Sobre a natureza*. Na segunda parte Górgias afirma que mesmo se as coisas existirem, não poderão ser conhecidas, pensadas ou apreendidas pelos seres humanos. E, na terceira parte, ele afirma que mesmo que pudessem ser apreendidas, ainda assim não poderiam ser comunicadas a uma outra pessoa. Isto ocorreria porque o meio através do qual as pessoas se comunicam é o discurso, o qual jamais poderá se identificar com os objetos externamente subsistentes, que existem na realidade. Sendo assim, aquilo que se comunica a uma outra pessoa nunca são as coisas existentes na realidade, mas apenas um λόγος, e este é sempre outra coisa diferente das coisas em si mesmas (KERFERD, 2003: 139). Isto posto, se para Górgias as coisas não existem, ou não são cognoscíveis, nem comunicáveis, ele estaria por esse motivo apregoando a onipotência do λόγος, o qual não estaria mais submetido a nenhum critério extrínseco e do qual nem mesmo se pode dizer que é falso, de sorte que no conhecimento humano o que está envolvido não é simplesmente a apresentação dos fatos em palavras, mas uma representação subjetiva das coisas existentes na realidade.

De acordo com a interpretação de Kerferd, o sofista Górgias teria introduzido uma espécie de fosso entre o λόγος e as coisas às quais ele se refere (πράγματα), que chegariam aos seres humanos de uma fonte externa a eles. Assim, tal fosso deve ser compreendido pelo fato de o λόγος (pelo menos quando exposto em sons vocais, audíveis) não ser ele mesmo algo da mesma categoria das πράγματα. Em vez disso, as coisas chegariam aos seres humanos de fora deles mesmos, mediante um órgão do sentido diferente daquele pelo qual recebemos as impressões visuais, razão pela qual, o λόγος jamais teria a função de exibir o objeto externo, tal como é na realidade (*Ibid.*, 2003: 167-168). Uma vez reconhecido o fosso, compreender-se-ia então muito facilmente o sentido em que todo discurso envolve uma falsificação da coisa à qual se refere: o λόγος jamais seria capaz de reproduzir a realidade em si mesma, a qual estaria irreparavelmente fora dele. Além disso,

essa doutrina lançaria luz sobre a afirmação do parágrafo 11 do *Elogio de Helena*, no qual Górgias afirma que se os homens possuíssem mesmo o conhecimento, o λόγος não seria visivelmente similar à aquilo do qual eles possuem o conhecimento (*Ibid.*, 2003: 140). E, na medida em que Górgias declara a intenção de reproduzir fielmente a realidade, ao mostrar que os que condenam Helena estão falando falsamente e ao indicar a verdade, neutralizar a ignorância deles (*El. Hel.*, § 2), isto não passaria de ἀπατή, daí que todo discurso que objetiva persuadir é nada mais nada menos que puro engano.

É manifesto que Górgias acreditava na existência de um mundo real, objetivo, que amiúde é concebido como a verdade ou aquilo que é verdadeiro. A apreensão desse mundo real se identificaria efetivamente com o conhecimento, mas o estado cognitivo mais comum seria δόξα e não ἐπιστήμη, ao passo que o λόγος, que seria mais poderoso que a δόξα, teria o poder ilimitado de influenciá-la. Ambos seriam falsos em contraste com a verdade e o conhecimento, mas é possível apelar dos enganos do λόγος e da δοξα para o conhecimento e a verdade. O efeito desse apelo, embora propiciasse algum conhecimento, não eliminaria o incurável caráter falso do λόγος, visto que ele jamais poderia exprimir a realidade que pretende expor.

Na perspectiva de Górgias, a distinção entre o nível da realidade e o nível do discurso sobre a realidade não expressa uma relação de estrita correspondência, já que ela acontece apenas num dos níveis, ou seja, no nível do discurso. É sempre e somente o discurso que determina a relação entre a linguagem e a realidade, diferenciando-os e conectando-os. Poder-se-ia dizer (invertendo a concepção aristotélica acerca da verdade), que algo não pode ser considerado branco pelo fato de ser branco na realidade, mas simplesmente por ser afirmado por alguém que assim o percebe. À vista disso, não seria possível determinar a realidade de algo de maneira independente do λόγος, de modo que a afirmação ou negação da realidade de algo, o inevitável atribuir predicados a algum objeto, por exemplo, que “a neve é branca”, dependem sempre das percepções subjetivas acerca da realidade. Estas percepções não seriam neutras, pois exprimiriam sempre a perspectiva individual de cada sujeito sobre a realidade, justamente porque são a representação em palavras das coisas. Pode-se assegurar, então, que Górgias procura demonstrar que existe um verdadeiro fosso entre as coisas e a percepção, assim como entre a percepção e o discurso, razão pela qual, as palavras não teriam qualquer correspondência com as coisas que vez por outra elas imitam.

A despeito da inconsonância entre a realidade, a percepção e o discurso, as palavras para Górgias podem persuadir os outros a mudar suas opiniões, o que confere um poder quase ilimitado ao discurso retórico. Este, por conseguinte, é capaz de imprimir o ser às coisas que não são, levar à consciência do homem o significado das coisas, alterar tanto as emoções como as opiniões daqueles que o ouvem e submeter os ouvintes ao poder do orador. Ele ainda pode persuadir a alma, constringendo-a tanto a crer nas coisas enunciadas quanto a concordar com as coisas feitas. Dessarte, Górgias define a arte retórica como *πειθοῦς δημιουργός*, ou seja, como *artífice da persuasão* (Górg., 453a):

Agora sim, Górgias, tua indicação parece-me muito mais propínqua à qual arte consideras ser a retórica, e se compreendo alguma coisa, afirmas que a retórica é artífice da persuasão, e todo seu exercício e cerne convergem a esse fim. Ou tens algo mais a acrescentar ao poder da retórica, além de inculcar na alma dos ouvintes a persuasão?

Enquanto artífice da persuasão a retórica é capaz de persuadir mediante o discurso os juízes no tribunal, os conselheiros no Conselho, os membros da Assembleia, e em toda e qualquer reunião que seja uma reunião política. E, através dela é possível submeter os ouvintes ao poder do orador, a ponto deste ter o médico como escravo, e como escravo o treinador (*Ibid.*, 452e):

A meu ver, ser capaz de persuadir mediante o discurso os juízes no tribunal, os conselheiros no Conselho, os membros da Assembleia na Assembleia e em toda e qualquer reunião que seja uma reunião política. Ademais, por meio desse poder terás o médico como escravo, e como escravo o treinador. Tornar-se-á manifesto que aquele negociante negocia não para si próprio, mas para outra pessoa, para ti, que tens o poder de falar e persuadir a multidão.

Além do mais, para Górgias, se porventura algum médico fosse incapaz de persuadir um doente qualquer a seguir cabalmente suas orientações, como por exemplo, cortar ou cauterizar algum membro enfermo, o orador hábil já não teria tal dificuldade, e isto só seria possível através do domínio da arte retórica. E no caso de um orador e um médico que se dirigissem a uma cidade e lá se requeresse uma disputa entre eles através do discurso, sobre quem deveria ser eleito médico, certamente seria o orador e não o médico a obter a vaga pleiteada (*Ibid.*, 456c):

Ah! Se soubesses de tudo, Sócrates: todos os poderes por assim dizer, elas os mantêm sob sua égide. Vou te contar uma grande prova disso: muitas vezes eu me dirigi, em companhia de meu irmão e de outros médicos, a um doente que não queria tomar remédio nem permitir ao médico que lhe cortasse ou cauterizasse algo; sendo o médico incapaz de persuadi-lo, eu enfim o persuadi por meio de nenhuma outra arte

senão a da retórica. E digo mais: se um rétor e um médico se dirigirem a qualquer cidade que quiseres, e lá requerer uma disputa entre eles mediante o discurso, na Assembleia ou em qualquer outra reunião, sobre quem deve ser eleito como médico, quem se apresentará jamais será o médico, mas será eleito aquele que tenha o poder de falar, se assim ele o quiser. E se disputasse com qualquer outro artífice, o rétor, ao invés de qualquer um deles, persuadiria as pessoas a elegerem-no; pois não há nada sobre o que o rétor não seja mais persuasivo do qualquer outro artífice em meio à multidão. Esse é o tamanho e o tipo de poder dessa arte.

Em sua explanação acerca da arte retórica, Górgias a apresenta como uma disciplina separada e distinta das demais áreas do conhecimento humano. Para ele, um orador não deveria estar preocupado com o conhecimento técnico dos assuntos de seus discursos, pois apesar de não conhecer a arte da medicina, poderia facilmente persuadir um paciente desobediente às ordens de seu médico<sup>41</sup>. Desse modo, não seria necessário o domínio de um conhecimento técnico sobre um assunto específico no qual o orador objetivasse a persuasão. Pelo contrário, o orador saberia como produzir a persuasão nos ouvintes independente de qualquer conhecimento especializado. E, se o médico e o orador são capazes de persuadir, o resultado prático seria o mesmo em seus ouvintes, com a diferença de que o orador é mais eficiente em atingir seu objetivo.

Com efeito, Górgias não nega que o conhecimento técnico exista, mas sim a existência de uma conexão necessária entre o conhecimento e a persuasão. E, quando Sócrates no diálogo em apreço avança que os especialistas numa determinada arte são os melhores para dar conselhos sobre a construção de um porto ou de uma muralha, Górgias argumenta que são os oradores que sempre têm êxito para persuadir a Assembleia a aprovar as leis mais relevantes, e jamais os especialistas (*Ibid.*, 455b-c). Para ele, os estaleiros, as muralhas de Atenas e o aparelhamento dos portos seriam o resultado do conselho de Temístocles e de Péricles e não dos artífices (*Ibid.*, 455e). Aliás, Górgias não se utiliza de raciocínios para provar sua tese sobre a onipotência do discurso, mas de exemplos que seriam suficientemente fortes para questionar a pretensão dos especialistas e refutá-la.

Embora Górgias reconheça que médicos e outros especialistas tenham conhecimento, parece que tanto o Górgias do *Elogio de Helena* quanto o personagem

---

<sup>41</sup> Górgias teria sido discípulo de Empédocles, que o levou a dedicar-se às artes do discurso persuasivo e da medicina. O seu irmão Heródico também era médico, de modo que pretendeu ajudar a medicina utilizando seus poderes de persuasão sobre os pacientes recalcitrantes de seu irmão, bem como de outros médicos (GUTHRIE, 2007: 251).

forjado por Platão no diálogo *Górgias*, concordam que o conhecimento especializado é irrelevante quando se trata da eficácia da persuasão. Por essa razão, Górgias pode declarar que por meio do poder da retórica é possível submeter tanto o médico como o treinador à condição de escravos. Isto significa que todos os especialistas que não possuem a habilidade retórica são menos poderosos do que aqueles que sabem como persuadir as multidões (*Ibid.*, 452e). As decisões políticas, então, não seriam tomadas por especialistas, porque quem realmente decide não são os especialistas, mas aqueles que, em virtude de sua habilidade persuasiva são capazes de fazer-se ouvir e arbitrar. Werner Jaeger salienta a este respeito que Górgias não se sentiria capaz de definir a retórica senão pelos seus efeitos persuasivos. Assim, a tentativa de defini-la a partir de um conteúdo material, como se pode fazer com outras disciplinas que igualmente se servem da palavra como meio, fracassaria, porque a retórica seria somente palavra e arte da palavra, a qual tenderia a persuadir por meio da forma oratória (JAEGER, 2003: 650).

Com o propósito de compreendermos a concepção retórica de Górgias, analisamos até aqui algumas de suas doutrinas expostas no *Elogio de Helena* e nas doxografias exaradas por Platão no diálogo *Górgias*. Cabe examinarmos adiante, seguindo o mesmo procedimento, as doutrinas do sofista Protágoras.

### 6.3 Protágoras: a técnica dos argumentos opostos e o relativismo

De acordo com o registro histórico de Diógenes Laércio, o sofista Protágoras era um mestre itinerante, originário da cidade de Abdera, que ensinava a arte de persuadir e conhecimentos gerais, o que lhe garantia fabulosas quantias de dinheiro a título de honorários. No entanto, ele teria sido mais arrojado que o sofista Górgias, pois ao chegar na cidade de Atenas teria declarado a seguinte profissão de fé agnóstica: “περὶ μὲν θεῶν οὐκ ἔχω εἰδέναι οὔθ’ ὡς εἰσὶν, οὔθ’ ὡς οὐκ εἰσὶν: πολλὰ γὰρ τὰ κωλύοντα εἰδέναι, ἢ τ’ ἀδηλότης καὶ βραχὺς ὢν ὁ βίος τοῦ ἀνθρώπου”, segundo a qual, não existiriam meios de saber se os deuses existem ou não existem, uma vez que são muitos os obstáculos impeditivos de tal conhecimento, como a obscuridade do assunto e a brevidade da vida humana. Em virtude dessa declaração ele teria sido banido de Atenas e suas obras queimadas na praça do mercado (*Vid. doutr. fil. il.*, IX. 8. 52-53).

Quando Protágoras declara que não se pode afirmar que os deuses existem nem que não existem, apelando primeiramente para a obscuridade do assunto, provavelmente ele está falando da impossibilidade de fazer um discurso sobre os deuses em virtude de uma ausência de experiência. Sobre os deuses nada se pode falar porque o seu eventual ser não se transforma num objeto de experiência imediata e sensível, de modo que qualquer discurso sobre eles não seria de fato evidente. E a referência à brevidade da vida humana é uma concessão puramente exterior às opiniões e crenças tradicionais, fato comum em Protágoras, que em seus discursos se utilizava também dos mitos para veicular suas ideias éticas e políticas. No entanto, quando ele declara que não sabe se os deuses existem ou não existem, não está efetivamente negando sua existência, o que configuraria o crime de impiedade (ἀσέβεια), pela qual ele foi condenado, mas apenas suspendendo qualquer julgamento sobre a questão. Não obstante, parece que os atenienses interpretaram o fato de Protágoras dizer não saber nada acerca da existência dos deuses como um modo menos explícito, mas igualmente claro, de afirmar saber que os deuses não existem.

Ainda segundo Diógenes Laércio, o sofista Protágoras teria sido o primeiro indivíduo a afirmar que em relação a qualquer assunto existem duas afirmações contraditórias, e argumentava em concordância com este princípio. Ele teria sido o primeiro a exigir cem minas a título de honorários; a distinguir os tempos e os verbos; a destacar a importância de aproveitar o momento oportuno; a organizar debates oratórios; a ensinar os contendores o uso dos sofismas; a relegar a plano secundário a significação dos termos, atendo-se unicamente ao jogo de palavras; a criar as discussões erísticas; e a descobrir o método de aprovar e refutar um mesmo tema proposto. Ele também teria distinguido quatro tipos de discursos: a narração, a pergunta, a resposta, a enumeração, a súplica e a invocação, que sustentou serem as bases fundamentais do discurso. Também existiriam no seu tempo alguns textos conservados que eram atribuídos a Protágoras, tais como *Da arte erística*; *Da luta*; *Das ciências*; *Do Estado*; *Da ambição*; *Das virtudes*; *Da ordem antiga das coisas*; *Dos que habitam no Hades*; *Sobre as más ações do homens*; *Preceitos*; *Dos discursos forenses mediante honorários*; e *Antilogias* em dois livros (*Ibid.*, IX. 8. 52-53).

No que tange à afirmação de que em relação a qualquer assunto existem duas afirmações contraditórias ou dois argumentos opostos (δισσοὶ λόγοι) e de que é possível aprovar e refutar um mesmo tema proposto, Protágoras queria dizer com isso que se pode tomar qualquer lado de uma questão e defendê-la com igual convicção. É manifesto que



desde que os homens começaram a argumentar sempre existiram argumentos opostos. Aristóteles até declara que todas as pessoas, em certa medida, questionam e sustentam argumentos, defendem ou acusam (*Ret.*, 1354a 5-7), porém, o que caracteriza o pensamento protagórico, não é simplesmente a ocorrência de argumentos opostos, mas o fato de que ambos os argumentos (pró e contra) podem ser veiculados pelo mesmo orador, sem se levar em consideração o absurdo de negar o princípio lógico de *não-contradição*.

No diálogo *Fedro* Platão censura esta prática chamada por ele de *antilógica* (ἀντιλογική), a qual consiste em fazer com que a mesma coisa seja vista, pelas mesmas pessoas, ora possuindo um predicado, ora possuindo o predicado contrário, a exemplo do justo e do injusto. Para Platão, o executor da ἀντιλογική seria capaz de fazer com que a mesma coisa apareça às mesmas pessoas, umas vezes justa, outras injusta. Nos discursos na Assembleia ele seria capaz de fazer que as mesmas coisas pareçam à cidade algumas vezes boas e outras vezes más (*Fed.*, 261d). Todavia, a ἀντιλογική ou a arte de combater com palavras aprovando ou refutando um mesmo tema proposto, não se limitaria apenas aos tribunais e à Assembleia mas abrangeria todo gênero oratório. Aliás, a ἀντιλογική possibilitaria a uma pessoa tornar cada coisa semelhante a qualquer outra (*Ibid.*, 261e).

No diálogo *A República* Platão estabelece uma clara distinção entre a ἀντιλογική e a dialética (διαλεκτική) ao assegurar que falta ao executor da ἀντιλογική uma característica que é essencial ao debate filosófico, qual seja, a capacidade de discutir com base na divisão objetiva das coisas em espécies, uma vez que a ἀντιλογική procede somente com base em contradições verbais (*Rep.*, 454a). E no *Protágoras*, ele atribui ao sofista Protágoras a crença de que qualquer discussão equivale a uma “luta de palavras”, (λόγων ἀφικόμην) da qual um deve sair como vitorioso e outro o derrotado, em detrimento do ideal expresso por Sócrates da investigação em comum, um auxiliando o outro para que ambos possam chegar mais facilmente ao conhecimento da verdade (*Prot.*, 335a).

Tal “luta de palavras” também recebe o nome de *erística* (εριστική), que pode ser caracterizada como a habilidade em refutar e sustentar ao mesmo tempo teses contraditórias, cujo objetivo é somente a persuasão dos interlocutores. O sucesso da εριστική está intrinsecamente vinculado à habilidade retórica, de sorte que vence a discussão o mais forte em argumentos e não necessariamente aquele que veiculasse argumentos verdadeiros. Na visão de Chaim Perelman, em oposição ao ponto de vista erístico, a discussão dialética consiste no instrumento ideal para chegar a conclusões

objetivamente válidas, pois nela supõe-se que os interlocutores não se preocupam senão em mostrar e provar todos os argumentos, a favor ou contra, atinentes às diversas teses em presença. Desse modo, ao ser levada a bom termo, a discussão dialética deveria conduzir os interlocutores a uma conclusão inevitável e unanimemente admitida. Entretanto, no debate erístico cada interlocutor só aventaria argumentos convenientes para sua tese e só se preocuparia com os argumentos contrários se lhe fossem favoráveis, ora para refutá-los ora para limitar-lhes o alcance. O interlocutor com posição tomada é sempre parcial, tanto por ter tomado posição como por já não poder fazer senão a parte dos argumentos pertinentes que lhe é favorável, os quais aparecerão no debate se o adversário os aventar. Compreende-se, então, que a discussão dialética se apresenta como uma busca sincera pela verdade, ao passo que no debate erístico cada qual se preocupa sobretudo com o triunfo de sua própria tese (PERELMAN, 2014: 41-42).

Com base nas duas referências em apreço acerca do significado de ἀντιλογική no pensamento platônico, pode-se concluir que o termo designa de um lado a prática sofisticada de defender indiferentemente teses que são contrárias, e de outro, o combate verbal cujo objetivo principal é vencer o adversário sem qualquer compromisso com a apreensão da verdade. Todavia, convém levar em consideração que apesar de haver uma longa tradição nos estudos platônicos, de tratar as palavras antilógica e erística como simplesmente intercambiáveis, G. B. Kerferd sustenta que esta interpretação é um tanto ou quanto imprecisa<sup>42</sup>.

Existe um fragmento conhecido como *Discursos Duplos* (Δισσοὶ λόγοι), que foi datado do início do século IV a.C. cujo autor é desconhecido (SPRAGUE, 1968: 155-167). Apesar disso, o fragmento em apreço certamente possui um caráter sofista, e

---

<sup>42</sup> Conforme a análise de G. B. Kerferd, Platão frequentemente usa os termos “εριστική” e “ἀντιλογική” para se referir ao mesmo procedimento, e da mesma forma emprega ocasionalmente adjetivos derivados de “εριστικός” e “αντιλογικός” para se referir às mesmas pessoas, mas da mesma forma, ocasionalmente, aplica um só termo, sem o outro. E, às vezes, o segundo termo que falta é simplesmente omitido, mas em outras situações o contexto sugere que teria sido inadequado usar o segundo termo. Todavia, quer Platão use um termo ou os dois, reportando-se à mesma coisa ou à mesma pessoa, eles nunca teriam o mesmo significado. O termo “εριστική” seria derivado do substantivo “ἔρις”, que significa luta, disputa ou controvérsia, e quando Platão o emprega significa “buscar a vitória na argumentação” e a arte que cultiva e propicia os meios e estratégias para obtê-la. Portanto, a εριστική não seria *stricto sensu* uma técnica de argumentação, pois ela pode usar uma ou mais de uma série de técnicas com o intuito de atingir seu objetivo, qual seja, o sucesso no debate ou sua aparência. A ἀντιλογική, por sua vez, seria um procedimento mais específico, pois consistiria em opor um λόγος a outro, ou em descobrir ou chamar atenção para a presença de uma oposição em um argumento, ou em uma coisa ou situação. Assim, sua característica essencial seria a oposição de um λόγος a outro, por contrariedade ou oposição, e ao contrário da εριστική a palavra “ἀντιλογική” constituiria uma técnica bem específica, que a partir de um determinado λόγος procura estabelecer um λόγος contrário ou contraditório (KERFERD, 2003: 108-110).

muitos estudiosos, como Heinrich Gomperz (GOMPERZ, 1965) e T. M. Robinson (ROBINSON, 1979), sustentaram que a estrutura antilógica do fragmento relaciona-se ao método protagórico, por isso eles o atribuíram à escola do sofista Protágoras. O fragmento Δισσοὶ λόγοι é composto por uma série de discursos de natureza antilógica, pois seu autor examina cinco tópicos, propondo para cada um deles discursos contrários: sobre o bom e o ruim (Περὶ ἀγαθῶ καὶ κακῶ); sobre o bonito e o feio (Περὶ καλοῦ καὶ αἰσχροῦ); sobre o justo e o injusto (Περὶ δικαίου καὶ ἀδίκου); sobre o falso e o verdadeiro (Περὶ ἀλαθέος καὶ ψεύδεος); e sobre a sabedoria e a virtude (Περὶ τᾶς σοφίας καὶ τᾶς ἀρετᾶς).

Ao abordar o tema sobre o bom e o ruim, o autor desconhecido assevera que duplos discursos sobre o bom e o ruim são proferidos na Grécia pelos pensadores. Para ele, alguns dizem que o bom é uma coisa, e o ruim, outra, ao passo que outros sustentam que é a mesma coisa. Na verdade, ela pode ser boa para uns, mas ruim para outros, e para a mesma pessoa ora é boa, ora é ruim. O autor deixa claro que prefere tomar o partido destes últimos, e pretende expor tal raciocínio começando pela análise da vida humana. Em sua visão, certas coisas são ruins para os que estão doentes, mas são boas para os que estão saudáveis e delas têm necessidade. Semelhantemente, a doença é ruim para os que adoecem, mas é boa para os médicos que lucram com os honorários. A morte também é ruim para os que morrem, todavia, é boa para os que vendem serviços funerários, bem como para os fabricantes de caixões. Quando os cargueiros colidem e se quebram certamente é ruim para seus proprietários, mas é bom para os construtores de barcos. Além do mais, quando uma ferramenta corroe-se, perde o fio ou se quebra é ruim para os proprietários, mas para o ferreiro é uma coisa boa. O mesmo acontece quando os potes se quebram, já que é ruim para os outros, mas é bom para o ceramista (*Disc. Dup.*, 1. 1-5).

No que tange ao bonito e ao feio o autor também declara que são proferidos dois discursos opostos. Para ele, alguns dizem que o bonito seria uma coisa, e o feio, outra, diferente tanto na realidade como no nome. Todavia, existem outros que asseveram que a mesma coisa é bonita e feia. Para as mulheres é bonito banhar-se dentro de casa, e feio fazê-lo fora dela, mas para os homens, tanto em casa quanto no ginásio é bonito. Ter relações sexuais com o marido em lugar tranquilo, onde se está protegida por paredes, é algo bonito, mas é feio fazê-lo publicamente. Ter relações sexuais com o próprio marido é bonito, mas com o marido de outra é muito feio. Igualmente, para o homem é bonito se deitar com sua mulher, mas é feio que o faça com a de outro homem. Enfeites, maquiagens e o uso de joias parece feio para o homem, ao passo que é bonito para a mulher. Fazer o

bem aos amigos também é bonito, mas aos inimigos é feio. Correr dos inimigos em plena guerra é feio, mas correr dos competidores numa pista de corrida é bonito. Assassinar os amigos e concidadãos é feio, mas matar os inimigos é algo bonito (*Ibid.*, 2. 1-8). Outrossim, para os trácios, é um ornamento o fato das meninas tatuarem-se, mas para os outros povos a tatuagem constitui um castigo para os criminosos. Os citas consideram bonito que o homem que assassina seu inimigo arranque seu couro cabeludo e leve o escalpo diante de seu cavalo e que, após ter recoberto de ouro ou prata o crânio do morto, beba nele e faça libações aos deuses. Entretanto, ninguém entre os gregos iria querer ficar debaixo do mesmo teto com uma pessoa que tivesse cometido tais atos. Os massagetas cortam seus pais em pedaços e os comem, e ser comido por seus filhos parece-lhes a mais bela sepultura. Mas, se alguém fizesse isso entre os gregos, morreria miseravelmente, ou seria expulso da Grécia, por ter cometido atos tão feios e terríveis. Os persas acham bonito que os homens se maquiem como as mulheres, e que tenham relações sexuais com as filhas, mães e irmãs, mas para os gregos, isso é considerado feio e contrário à lei. E entre os lídios considera-se bonito que as jovens se prostituam, façam dinheiro e depois se casem, ao passo que entre os gregos ninguém desejaria desposar tais mulheres (*Ibid.*, 2. 13-16). O autor conclui este tópico sustentando a seguinte hipótese: se reunissem tudo que é considerado feio pelos povos em geral e, em seguida, eles tivessem de levar dali o que consideram bonito, todas as coisas seriam levadas embora como bonitas, pois não têm todas as mesmas opiniões. É improvável que reunidas as coisas feias, elas venham a ser bonitas, já que não chegaram desse modo. E caso tivessem trazido cavalos, bois, ovelhas ou homens, certamente não tirariam algo diferente, de modo que trazendo ouro não levariam ferro, e se trouxessem prata, não levariam chumbo ou coisas desde jaez (*Ibid.*, 2. 26-27).

Para o autor desconhecido, duplos discursos também são proferidos sobre o justo e o injusto. Segundo ele, algumas pessoas asseveram que uma coisa seria o justo e outra coisa o injusto, mas para outros a mesma coisa é ao mesmo tempo justa e injusta. Na tentativa de defender esta última posição, ele declara que pode ser justo mentir e enganar, de modo que fazer isso com os inimigos é feio e baixo, mas não com os mais próximos, a exemplo dos pais. Se o pai ou a mãe precisa tomar um remédio que não quer, é justo colocá-lo em sua bebida ou comida e não contar o ocorrido. Desse modo, mentir para os pais e enganá-los é realmente justo, e também roubar o que é do amigo e até usar a força contra os entes queridos. Caso um familiar transtornado e abatido com algo estiver prestes a cometer o suicídio com um punhal, corda, ou outro instrumento qualquer, é justo roubá-

lo. Ou ainda, no caso de alguém chegar tarde e ele já o tiver em mãos, é justo empregar a força para arrancá-lo dele. E se o pai de alguém, ao ser condenado à morte, estiver preso, tendo sido capturado por inimigos políticos, também seria justo invadir o local para salvá-lo. No tocante ao perjúrio, se alguém ao ser capturado por inimigos, jurar que trairia sua cidade ao ser libertado, não deveria manter sua palavra, já que nesse caso o melhor é praticar o perjúrio para salvar a cidade (*Ibid.*, 3. 1-6). Enfim, sobre o tópico em apreço o autor acredita ter demonstrado que a mesma coisa é tanto justa quanto injusta, pois o fato de ser justo roubar o que é do inimigo demonstraria que a mesma coisa é justa e injusta, e isto também seria válido para todas as outras afirmações (*Ibid.*, 3. 15-16).

Sobre o falso e o verdadeiro também são proferidos discursos duplos. Para o autor, uns dizem que o discurso verdadeiro é diferente do falso, tanto no nome quanto na realidade. No entanto, existem aqueles que afirmam que são o mesmo discurso. A fim de justificar esta perspectiva, o autor aventa que os loucos e os sensatos, os sábios e os ignorantes dizem e fazem as mesmas coisas. Primeiramente, eles usam os mesmos nomes, como terra, homem, cavalo, fogo etc. Eles também fazem as mesmas coisas, como sentar, comer, beber, dormir, e tudo o mais do mesmo jeito. Ademais, ele afirma que a mesma coisa é tanto maior quanto menor, mais e menos, mais pesada e mais leve, razão pela qual as mesmas coisas são tudo. O talento é mais pesado que a mina, e mais leve que dois talentos, indicando que a mesma coisa é mais leve e mais pesada. O mesmo homem vive e não vive, e as mesmas coisas são e não são. As coisas que estão num determinado lugar não estão na Líbia, e aquilo que está na Líbia não está no Chipre. E o raciocínio de que as coisas são e não são, se aplicaria a todas as demais coisas. Todavia, existem os que veiculam a opinião contrária, ou seja, que é incorreto que os loucos e os sensatos, os sábios e os ignorantes dizem e fazem as mesmas coisas, porquanto eles sustentam que a loucura difere da sensatez e a sabedoria da ignorância. Não obstante, é manifesto para o autor que eles concordariam que cada um age de acordo com o que é, pois se fazem as mesmas coisas, os sábios seriam loucos, e os loucos seriam sábios, e todas as coisas assim misturadas confundir-se-iam, de maneira que elas precisam ser compreendidas em sentido relativo (*Ibid.*, 5. 1-8; 15).

Por fim, o escritor anônimo do *Δισσοὶ λόγοι* aborda o tópico a respeito da sabedoria e da virtude<sup>43</sup>, bem como a asserção de que elas não podem ser ensinadas nem aprendidas.

---

<sup>43</sup> No decorrer dessa obra, traduziu-se a palavra grega “ἀρετή” por “virtude”, uso que a tradutora do *Δισσοὶ λόγοι* (Joseane Mara Prezotto) procurou evitar, por crer que transmite um conceito cristão de castidade ou correção moral, optando então por “excelência”. Por falar nisso, a tradução da *Ética a Nicômaco*

Ele aventa que os que dizem isso mormente se apoiam nas seguintes provas: não seria possível preservar consigo o que se transmite a alguém; se fosse possível ensinar sabedoria e virtude, haveria professores conhecidos como tais, a exemplo dos professores de música; os homens na Grécia que se tornaram sábios teriam a capacidade de ensinar seus próprios filhos e amigos; existem pessoas que já frequentaram os sofistas e não obtiveram disso proveito algum; em contrapartida, muitos que não se associaram aos sofistas tornaram-se indivíduos notáveis. Todavia, o autor considera que esse discurso é demasiado simplista, já que os professores que ensinam letras conhecem-nas também eles próprios, e o mesmo ocorre com os professores de cítara. E se não existem professores de sabedoria e virtude seria necessário explicar o fato de sofistas, anaxagóricos e pitagóricos ensinarem seus discípulos. Policleto, com efeito, ensinou seu filho a fazer estátuas. E, se porventura alguém não foi capaz desse feito, não se prova nada, de modo que se um foi capaz de ensinar, isto já seria uma prova de que o ensino é possível. E se porventura, junto aos sofistas sábios, alguns não se tornam sábios, também muitos, quando estudantes, sequer aprenderam as letras. Além do mais, existe certa disposição natural, graças à qual alguém que não estudou com um sofista se torna capaz de compreender facilmente a maioria dos assuntos, depois de ter aprendido um pouco junto àqueles com quem se aprende a língua, incluindo os pais. E caso alguém não acredita que se aprende a língua, mas que já se nasce sabendo, deve considerar que se uma criança recém-nascida for enviada para a Pérsia e ali for criada, sem ouvir a língua grega, certamente falaria persa. Depois de opor dois argumentos contrários, o autor conclui seu discurso sem afirmar que a sabedoria e a virtude podem ser ensinadas, mas que os argumentos contrários são insuficientes para impor-se como verdade absoluta (*Ibid.*, 6. 1-13).

A prática de argumentos opostos é mormente atribuída a Protágoras, mas é provável que não estivesse confinada a ele, pois é trazida à baila por Aristófanes na comédia *As Nuvens*, razão pela qual não se pode afirmar que todos os casos de δισσοὶ λόγοι procedam exclusivamente de Protágoras. Na comédia em apreço, o personagem chamado Estrepsíades está cheio de dívidas em virtude de sua paixão por cavalos, e para não pagar seus credores decide frequentar o *pensatório* (φροντιστήριον) que é o nome da escola onde Sócrates ensina qualquer pessoa a triunfar uma causa má, graças aos artifícios

---

frequentemente utilizada neste trabalho é de António de Castro Caetano, o qual também optou por traduzir a palavra grega “ἀρετή” por “excelência” e não por “virtude”. Todavia, visto que esta palavra é mais familiar e tradicionalmente utilizada por muitos tradutores do *Corpus Aristotelicum*, como procede Manuel Alexandre Júnior em sua tradução da *Retórica*, preferiu-se pois empregá-la em todos os casos em que se faz referência ao termo grego.



e sutilezas da arte retórica. Quando Estrepsíades se apresenta ao φροντιστήριον, a fim de ser admitido, encontra Sócrates pendurado num cesto, estudando os fenômenos celestes. Mas, como se revela um mal aluno, pouco dotado para seguir os ensinamentos de Sócrates, Estrepsíades insiste que seu filho Fidípides frequente o pensatório e receba a formação retórica, na expectativa de que ela o ajudará contra seus credores. Estrepsíades orienta o seu filho Fidípides nos seguintes termos (*Nuv.*, 95; 115):

Lá moram homens que, quando falam do céu, querem convencer de que é um abafador, que está em nosso redor, e nós...somos os carvões! Se a gente lhes der algum dinheiro, eles ensinam a vencer com discursos nas causas justas e injustas [...] Dizem que no meio deles os raciocínios são dois: o forte, seja ele qual for, e o fraco. Eles afirmam que o segundo raciocínio, isto é, o fraco, discursando vence nas causas mais injustas...Ora, se você me aprender esse raciocínio injusto, do dinheiro que agora estou devendo por sua culpa, dessas dívidas eu não pagaria nem um óbulo a ninguém...

Com efeito, mais dotado que o pai, Fidípides segue com sucesso as aulas de Sócrates, o que possibilita Estrepsíades livrar-se dos seus credores. Mas a vitória contra os credores volta-se contra Estrepsíades, porque o seu filho, bem instruído pelos ensinamentos de Sócrates que lhe dispensou o raciocínio injusto, acha autorizado a bater no pai e afirma (através de sutis argumentos e sem nenhum escrúpulo) que não hesitaria em fazer o mesmo com sua mãe. Pode-se assegurar que todo o enredo da comédia *As Nuvens* gira em torno da pretensão de Sócrates de ensinar seus alunos a como escapar das penalidades legais referente ao agir mal. Instruído por ele, Fidípides defende abertamente agredir o seu próprio pai justificando que é doce conviver com ideias novas e engenhosas e poder desprezar as leis tradicionais estabelecidas (*Ibid.*, 1404). Portanto, através da arte retórica transmitida por Sócrates, na forma de sentenças, palavras e pensamentos, seria possível defender uma causa considerada injusta e fazê-la prevalecer sobre uma causa justa (*Ibid.*, 1405-1415; 1440):

E antes vou dizer-lhe o seguinte: quando eu era criança você me batia? [...] Então diga-me: não é justo que eu tenha boas intenções e, da mesma forma, lhe bata, já que “ter boas intenções” é “bater”? Mas como é que seu corpo deve sair ileso dos golpes e o meu não? E, no entanto, bem que eu nasci livre... “as crianças choram e pensas que um pai não deve chorar? Mas você dirá que se considera esse ato como próprio das crianças, e eu responderei que os “Velhos são duas vezes crianças” e que é natural que os velhos chorem mais do que os jovens, tanto quanto é menos razoável que cometam erros [...] Também vou bater na minha mãe, como lhe bati.



Mediante o auxílio da arte retórica ensinada por Sócrates, seria possível a Fidípides em proveito próprio fazer o argumento mais forte transformar-se no argumento mais fraco, na Assembleia popular, no tribunal ou em qualquer outro lugar. Através da técnica retórica as crenças e os valores tradicionais poderiam ser confundidos no debate entre os argumentos “justo” e “injusto”, posto que nele o que vale como justo poderia ser transformado no seu oposto. Assim, dois discursos se enfrentam a fim de conquistar o favor de Fidípides: o discurso mais forte, que reivindica o valor da educação do passado, a qual estaria fundada sobre a justiça, a temperança, a honestidade, o dever de venerar os deuses e o respeito pelos pais; e o discurso mais fraco que reivindica ser o primeiro em absoluto a ter a ideia de contradizer as crenças e os valores tradicionalmente aceitos. Aliás, o discurso mais fraco oferece o quadro de uma vida inclinada às diversões e aos vícios, de modo que é justamente com este tipo de formação educacional que o jovem Fidípides poderá tornar-se um sofista perfeito. Depois que Estrepsíades percebe que a retórica sofisticada corrompeu completamente seu filho, tornando-o rebelde contra toda autoridade, incluindo a sua própria, ele decide então acabar com esta educação retórica incendiando o pensatório, acontecimento que encerra a peça (*Ibid.*, 1490).

Além de enfatizar no seu registro histórico a profissão de fé agnóstica e a doutrina dos dois λόγοι, Diógenes Laércio também faz menção à célebre declaração de Protágoras “πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπος, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστιν, τῶν δὲ οὐκ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν”, cuja tradução significa “o homem é a medida de todas as coisas, das coisas que são que elas são, das coisas que não são que elas não são” (*Vid. doutr. fil. il.*, IX. 8. 51). Pode-se assegurar que a declaração acima significa basicamente duas coisas: o homem (ἄνθρωπος) que é a medida (μέτρον) seria cada homem individualmente, e não a raça humana como um todo, tomada como uma entidade em si; e o que é medido nas coisas não seria sua existência e sua não-existência, mas o modo como são e o modo como não são. Sendo assim, a frase “πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπος” expressa categoricamente o relativismo de Protágoras, segundo o qual não haveria nenhuma verdade absoluta, nem universalmente válida, porém, toda a verdade seria relativa ao sujeito que conhece e julga. Protágoras certamente não tem a pretensão de alcançar pela teoria do *homem-medida* uma verdade objetiva e válida para todos, pois se o homem é a medida de todas as coisas não existiria um critério de verdade extrínseco a ele. Portanto, as percepções sensíveis, as leis, as regras morais, os valores, as crenças religiosas, a cultura e tudo o mais, só poderiam ser definidos subjetivamente.

À parte do registro de Diógenes Laércio, muitas das informações sobre o pensamento protagórico derivam dos diálogos platônicos, por isso a avaliação de suas ideias depende, em grande medida, do valor histórico atribuído aos registros de Platão. Que este tenha reproduzido o pensamento de Protágoras com rigorosa exatidão é algo questionável, mas é possível aduzir que seu objetivo nunca foi denegrir a reputação do sofista, pelo contrário, é manifesto em muitas passagens o respeito com que aborda suas ideias. Aliás, as contribuições pessoais de Protágoras para as discussões filosóficas nos diálogos sempre se mantêm num nível intelectual e moral elevado, não deixando dúvida sobre o respeito que lhe devotava Platão. E o fato de praticamente não existir contradição entre o que Platão diz e o restante das informações sobre Protágoras, oriundas de outras fontes, reforça ainda mais a confiabilidade de suas declarações.

No diálogo *Teeteto* Platão interpreta o sofista Protágoras a partir da tese segundo a qual cada coisa é para cada um conforme lhe parece. Ele também atribui ao sofista a doutrina de que a aparência (φαντασία) e a percepção (αἴσθησις) são a mesma coisa. E no que respeita ao calor ou ao frio, a maneira como cada um se apercebe, assim também é para cada um. Ademais, a percepção para Protágoras é sempre daquilo que é, por isso não pode ser falsa (ἄψευδής), pelo contrário, ela constitui o verdadeiro saber (*Teet.*, 152b-c). Pode-se assegurar, então, que a perspectiva epistêmica de Protágoras é marcadamente relativista, já que faz depender a atribuição de qualidades nas coisas, não de uma fonte objetiva de verdade, mas daquilo que parece a cada um.

Com efeito, a doutrina protagórica do homem-medida não é um critério para a existência, mas um critério para determinar como as coisas são, no sentido de quais predicados podem a elas ser atribuídos. Ao declarar que a percepção é sempre daquilo que é (αἴσθησις ἅρα τοῦ ὄντος αἰεὶ ἐστίν), pode-se entender que isto significa que, para Protágoras, a percepção de um objeto branco seria sempre a percepção de que ele é branco, e tal percepção seria infalível. Isto indica que cada percepção individual, em cada pessoa individual e em cada situação individual, jamais poderia ser corrigida através da comparação com a percepção de outra pessoa. Outrossim, Platão afirma que Protágoras teria declarado que o homem é a medida de todas as coisas, das que são, enquanto são, das que não são, enquanto não são, querendo dizer com isto que cada coisa seria para determinado indivíduo tal como lhe aparece. Ele ainda atribui a Protágoras a tese relativista de que quando o mesmo vento está soprando ele poderia ser percebido como frio por uma certa pessoa, mas não por outra (*Ibid.*, 152a-b):

Contudo, arriscas-te a não teres emitido uma definição trivial sobre o saber, mas sim aquela que diz também Protágoras. O modo é algo diferente, mas diz a mesma coisa, pois afirma que “a medida de todas as coisas” é o homem, “das que são, enquanto são, das que não são, enquanto não são”. Leste isto em algum lado? [...] De certa maneira, o que diz é isto: que cada coisa é para mim do modo que a mim me parece; por outro lado, é para ti do modo que a ti te parece [...] No entanto, é provável que um homem sábio não fale ao acaso: sigamolo, então. Não acontece, por vezes, um de nós sentir um mesmo sopro de vento frio e outro não? E um sentir pouco frio e outro muito? [...] Então, como dizemos que é o sopro de vento, em si mesmo? Que é frio ou que não é frio? Ou, persuadidos por Protágoras, diremos que é frio, para quem sente frio, e não é frio, para quem não o sente frio?

Em conformidade com a doutrina protagórica do homem-medida, se o vento parece muito frio para determinada pessoa, então, para ela é muito frio, e isso não poderia ser refutado pela experiência subjetiva de outra pessoa, que não o perceberia como muito frio, mas como pouco frio. Assim, se o vento parece ser muito frio para alguns e pouco frio para outros, então, ele seria muito frio para aqueles aos quais parece muito frio e pouco frio para aqueles aos quais parece pouco frio. Para G. B. Kerferd, a teoria de Protágoras parece implicar na rejeição da percepção cotidiana, ligada ao senso comum, segundo a qual o vento em si mesmo ou é frio, ou não é frio, e aquele que o sente se enganaria caso afirmasse que o vento (objetivamente) é tal como lhe parece. Dessarte, haveria para Protágoras, um vento em si mesmo, real, objetivo e independente, o qual não seria nem frio nem quente, pois a frieza do vento só existiria particularmente para o sujeito que tem a sensação de frio. O vento em si mesmo existiria independentemente da percepção que alguém possa ter dele, mas não a sua frialdade, a qual seria puramente subjetiva. A percepção do vento e das coisas em geral basear-se-ia, de modo causal, nos aspectos de fato presentes na realidade objetiva. Os fatores causativos podem numa opinião normalmente sustentada, ser a fonte dos conteúdos da percepção de um indivíduo, mas sua percepção das coisas não se identificaria com os próprios fatores causativos, mas com os resultados subjetivos desses fatores. E uma vez que os resultados seriam determinados pela atuação dos fatores causativos, necessariamente teriam de variar de pessoa para pessoa e de acordo com as particularidades de cada sujeito (KERFERD, 2003: 148-150).

Segundo a análise de Giovanni Casertano, a afirmação protagórica de que o homem é a medida de todas as coisas tem um claro sentido *antidogmático* e *antimetafísico*. Isto quer dizer que a verdade para o sofista não é algo dado uma vez para sempre, não é algo que possa ser revelado por sábios ou profetas, nem pode consistir de tradições míticas

transmitidas de geração a geração. Pelo contrário, a verdade consiste numa relação dialética com a realidade, que cada homem em particular instaura, segundo sua idade, suas disposições e sua situação histórica. Cada homem em particular tem a capacidade de sentir e de julgar, posto que suas sensações e os seus juízos representam a cada vez o tipo de relação todo particular no qual ele se põe em relação com a realidade, relação que não pode ser fixa, constante, posto que a realidade e o próprio homem não são estáticos. Assim, numa realidade perenemente mutável, cada indivíduo capta aqueles aspectos que lhe são mais congeniais, ou seja, aqueles aspectos que são mais próprios à sua natureza particular. No entanto, isto não acontece porque é o homem que imprime realidade às coisas, segundo o modo no qual se relaciona com ele, mas justamente porque as coisas que existem antes e independentemente do homem, encerra em si a possibilidade das diversas sensações. Além do que, no pensamento de Protágoras, existe a plena valorização da experiência sensível, da verdade das aparências, do fenômeno e, por conseguinte, da relatividade da verdade – cada um tem sua própria verdade, porque cada um tem as suas sensações, diferentes das dos outros, sobre as quais constrói os seus juízos e os seus discursos. E se cada um sente num certo modo, e no seu discurso expressa sempre esta percepção, enunciará sempre sua relativa verdade, razão pela qual não pode existir um discurso falso, pois cada uma diz o que é verdadeiro para ele, num determinado momento, situação e disposição (CASERTANO, 2010: 51-52).

É manifesto que a doutrina protagórica do homem-medida produz o mais absoluto relativismo, porque, se uma coisa parece bela a um, e feia a outro, fria a um, quente a outro, grande a um, pequena a outro, inevitavelmente será as duas coisas ao mesmo tempo. Não haveria mais qualquer objetividade, nem mesmo lógica, pois o princípio lógico da não-contradição não teria mais validade – cada indivíduo teria sua própria verdade, e todos os pontos de vista seriam simultaneamente verdadeiros. Outrossim, esta concepção aplicar-se-ia à cidade, que em nome do seu próprio interesse, decidiria sobre os valores e as verdades, de modo que as leis, as ciências, os valores estéticos e morais, não passariam de simples convenções que mudariam de uma cidade para outra, de acordo com a história e a geografia. O desafio protagórico às crenças e valores tradicionalmente aceitos fundamenta-se em teorias relativistas e subjetivistas de ontologia e epistemologia. Todavia, à medida que é aplicada a valores morais o relativismo protagórico significa que não existe nada a que se possam aplicar a designação de bom ou mau de maneira absoluta, de sorte que aquilo que é bom para determinado indivíduo, pode ser mau para outro, e o que é bom para um em certas circunstâncias pode ser mau para ele em outras. Aliás, o

fragmento Δισσοὶ λόγοι, pelos seus diversos exemplos de argumentos opostos, expressa de forma categórica o relativismo moral que caracteriza o pensamento de Protágoras. Desse modo, quando ele sustenta que o bem e o mau são apenas relativos, significa simplesmente que não existe nada de bom ou mau em si mesmos, mas é o pensamento que o torna tal. É justamente tal posição que não é aceita por Platão e Aristóteles, que de fato a criticaram duramente, enfatizando que, se tudo aquilo que parece para o indivíduo é verdadeiro, então, todos os discursos serão verdadeiros e falsos simultaneamente e, por conseguinte, também bons e maus.

Platão também atribui a Protágoras a crença de que acerca das coisas da cidade, belas e feias, justas e injustas, piedosas e ímpias, e quantas forem as normas em que cada cidade acredite e estabeleça para si, nelas ninguém seria mais sábio, nem um indivíduo em relação a outro, nem uma cidade em relação a outra (καὶ ἐν τούτοις μὲν οὐδὲν σοφώτερον οὔτε ιδιώτην ιδιώτου οὔτε πόλιν πόλεως εἶναι). No estabelecimento daquilo que convém ou não convém, Protágoras sustentaria que um conselheiro difere de outro e que a opinião de uma cidade difere de outra, no que diz respeito à verdade. E a respeito dos casos de justiça e de injustiça, de piedade ou de impiedade, o sofista sustentaria que nenhuma destas coisas é por natureza possuidora de uma realidade própria (οὐκ ἔστι φύσει αὐτῶν οὐδὲν οὐσίαν), tornando-se então verdade o que parece à comunidade, sempre que lhe parecer e enquanto que lhe parecer (*Teet.*, 172a-c).

Protágoras sustentava, como a maioria dos sofistas, a inexistência de uma verdade objetiva e válida para todos, mas ele defendia a necessidade do estudo e da educação, na medida em que, se não existem proposições verdadeiras, deve-se saber distinguir entre as opiniões melhores e piores, mais ou menos úteis ao indivíduo e à sociedade, e seria o orador que teria esse crucial papel a desempenhar na cidade. E, conforme o registro de Platão, o sofista Protágoras não negaria a existência da sabedoria nem do homem sábio, mas o sábio seria aquele que, quando as coisas são e lhe aparecem más, é capaz de “μεταβάλλων ποιήσῃ ἀγαθὰ φαίνεσθαι τε καὶ εἶναι”, ou seja, é capaz de mudá-las pela persuasão, a fim de que apareçam e sejam boas a seus interlocutores. Porquanto, para o indivíduo que está doente (ἀσθενέω), aquilo que come aparece e é amargo (πίκρα), mas para quem está saudável (ὕγιαίνω) acontece justamente o contrário, de sorte que nenhum dos dois seria sábio acerca do real sabor do alimento, por isso não se deve acusar o doente de ser ignorante (ἀμαθής) por ter sua opinião particular, nem o saudável de sábio (σοφός) por ter outra (*Ibid.*, 166 d-167a):

Pois afirmo que a verdade é como eu escrevi. Pois cada um de nós é a medida do que é e do que não é, e no entanto cada um difere infinitamente do outro: para um é uma coisa e assim aparece, a outro é e aparece outra coisa. E estou longe de negar que exista a sabedoria e o homem sábio. Mas este mesmo a quem chamo sábio é aquele de nós que, quando as coisas são e lhe aparecem más, as muda, de modo a aparecerem e serem boas [...] Recorda-te, pois, do que foi dito atrás, que, para quem está doente, aquilo que come aparece e é amargo, mas para quem está saudável aparece e é o contrário. E não é preciso fazer mais sábio nenhum dos dois – pois não é possível – nem se deve acusar o doente de ser ignorante por ter esta opinião, nem o saudável de sábio por ter outra;

A despeito disso, deve-se fazer uma mudança no doente, pois é melhor (βελτίων) o estado do indivíduo saudável. Pela educação (παιδεία) deve-se fazer uma mudança de um estado para outro melhor: o médico faz a mudança com remédios (φαρμάκους) ao passo que o sofista a faz com discursos (λόγους). E, a quem tem uma opinião afim ao defeituoso estado de alma em que se acha, um benéfico estado de alma fará ter outras opiniões, imagens a que alguns, por ignorância, chamariam verdadeiras, mas Protágoras chama a umas melhores que as outras, porém, não mais verdadeiras (*Ibid.*, 167a-b). Ele também teria sustentado que os oradores sábios e bons (σοφούς τε καὶ ἀγαθοὺς ῥήτορας) fazem com que as coisas benéficas (χρήστης) pareçam ser justas às cidades, em vez de defeituosas (πονηρός), posto que aquilo que a cada cidade parece justo e belo é assim para ela durante o tempo que determinar. À vista disso, o sábio é aquele que é capaz de fazer com que sejam e pareçam benéficas cada uma das coisas que para os demais indivíduos são defeituosas. E, pelo mesmo raciocínio, também o sofista, que é capaz de instruir os que são ensinados por ele, deve ser considerado sábio e merecedor de muito dinheiro (*Ibid.*, 167c-d):

E afirmo que os oradores sábios e bons fazem com que as coisas benéficas pareçam ser justas às cidades, em vez de defeituosas. Pois aquilo que a cada cidade parece justo e belo é isso para ela, enquanto assim o determinar. Mas o sábio é aquele que faz serem e parecerem benéficas cada uma das coisas que para os outros são defeituosas. E, pela mesma ordem de ideias, também o sofista, assim, capaz de instruir os que são ensinados por ele, é sábio e merece muito dinheiro da parte dos que educa. E deste modo, uns são mais sábios que outros e ninguém tem uma opinião falsa.

Pode-se assegurar, então, que para o sofista Protágoras, o que realmente existe e importa é aquilo que é mais útil, ou mais conveniente. O bem e o mal, ou ainda, o verdadeiro e o falso, seriam respectivamente o útil e o prejudicial. Todavia, o útil também

se apresentaria como um conceito relativo porque para ele a sabedoria consistiria em reconhecer aquilo que é nocivo e útil à conveniência ética e política dos homens, e em saber demonstrá-los persuasivamente<sup>44</sup>. À vista disso, sua doutrina pode ser denominada *grosso modo* de “relativismo pragmático”, porque não haveria uma verdade em si mesma, objetiva e válida para todos, mas a verdade dependeria de cada indivíduo ou de cada cidade, de sorte que o mais importante seria aquilo que possibilita fazer-se valer e impor-se, função que ele atribui à arte retórica. As leis e os costumes vigentes na cidade são corretos e louváveis enquanto forem impostos ou socialmente aprovados, mas o orador pode persuadi-la de que outros lhe seriam mais vantajosos ou convenientes, pois embora todas as crenças sejam verdadeiras nem todas são igualmente boas. Desse modo, se cada indivíduo vive num mundo privado próprio, a tentativa de alterar o seu mundo interior parece ser impossível, mas na visão de Protágoras, tal dificuldade é superada substituindo um padrão de verdade e falsidade por um padrão de vantagem e desvantagem.

Conforme a apreciação de Giovanni Casertano a este respeito, parece não existir qualquer contradição entre o relativismo gnosiológico e a visão ético-política de Protágoras. Para este, o bem e o útil são conceitos certamente relativos, não existe o bem e o útil em si mesmos, pois aquilo que pode ser bem para alguns pode ser mal para outros. Desse modo, os discursos que os homens fazem contrapostos uns com os outros, são também eles relativos, porque não existe um discurso mais verdadeiro que outro, mas certamente existe um discurso que seja convenientemente mais útil. E se cada indivíduo, ou cada grupo de indivíduos, tem uma verdade, nem todas as verdades são úteis do mesmo modo à vida em sociedade. Aliás, para Protágoras “o discurso melhor” não constitui o discurso puramente lógico, mas sim o discurso político, o qual se demonstra mais idôneo a um pacto de aceitação por parte da coletividade. No entanto, ele é melhor provisoriamente, até que não apareça e se afirme outro discurso ainda melhor. E o discurso melhor é o νόμος, ou seja, a lei que constitui a realização dinâmica de um

---

<sup>44</sup> Ao ser interrogado por Sócrates sobre o que Hipócrates poderia aprender do seu ensino, Protágoras declara que é o cuidado adequado de seus próprios negócios, a fim de administrar com prudência sua casa e família, e também o cuidado dos assuntos do Estado, para se tornar uma figura poderosa na cidade, seja mediante a arte do discurso persuasivo, seja como homem de ação (*Prot.*, 318e): “*Na minha companhia, Hipócrates não terá de suportar as maçadas a que ficaria sujeito se viesse a freqüentar outro sofista [...] vindo ele, porém, estudar comigo, não se ocupará senão com o que se propusera estudar, quando resolveu procurar-me. Essa disciplina é a prudência nas suas relações familiares, que o porá em condições de administrar do melhor modo sua própria casa e, nos negócios da cidade, o deixará mais do que apto a dirigi-los e para discorrer sobre eles.*”



consenso humano procurado e imposto com a persuasão à cidade pelo sofista, que é considerado sábio e médico da sociedade (CASERTANO, 2010:80).

Decerto, a aprovação ou desaprovação de certas práticas seria correta e apropriada numa cidade enquanto tem o apoio da opinião pública e é imposta legalmente. Os massagetas, cortam seus pais em pedaços e os comem, e ser comido por seus filhos parece-lhes a mais bela sepultura, mas entre os gregos tal prática mereceria a condenação à morte. Outrossim, os persas acham bonito que os homens tenham relações sexuais com as filhas, mães e irmãs, mas para os gregos, isso é considerado feio e contrário à lei (*Disc. Dup.*, 2. 14-15). No entanto, para que essas condições se alterem, é necessário que oradores hábeis tenham êxito em difundir ideias distintas, sejam quais forem. E somente podem fazê-lo persuadindo a cidade de que a alteração de suas leis e costumes redundará numa vantagem prática, se não para todos ao menos para a maioria. Todavia, convém frisar que para Protágoras as leis existentes na cidade existem para a preservação da ordem social, e que sua manutenção, embora elas não sejam as melhores, são justas e louváveis, porque as alternativas de desobediência e subversão destruiriam os laços de amizade e união de que depende a sobrevivência da cidade. E somente depois de aprovadas novas leis por consentimento comum, posto que a noção de pudor e de justiça pertencem igualmente a todos os cidadãos, é que a mudança pode ocorrer para melhor (*Prot.*, 322b-c). Apesar do seu relativismo, é manifesto pois o respeito de Protágoras pelas virtudes democráticas da justiça, do respeito pela opinião dos outros e pelos processos de persuasão pacífica, que são tidos como o esteio da vida comunitária tendo em vista sua sobrevivência.

Com base nos assuntos até aqui examinados pode-se concluir que uma das mais importantes lições ensinadas nos manuais escritos pelos sofistas era a habilidade de falar com igual poder de convicção sobre ambos os lados de uma dada questão. Protágoras teria sido o primeiro a postular a tese de que existem dois argumentos sobre cada assunto. É possível reconhecer as virtudes de ver ambos os lados de uma questão, mas esta doutrina, na visão de Aristóteles, seria politicamente perigosa nas mãos de oradores inescrupulosos. Outrossim, verificamos na análise da doutrina de Górgias que o discurso retórico equivale a um tirano que pode realizar qualquer intento. E a convicção de que os homens podiam ser persuadidos de qualquer coisa harmoniza-se naturalmente com o relativismo de Protágoras, cuja doutrina também é considerada por Aristóteles como imoral e epistemicamente subversiva, de sorte que não somente doce e amargo, quente e

frio existiriam subjetivamente ou por convenção, mas também justiça e injustiça, certo e errado. À vista disso, se existe algo que se pode chamar de uma visão sofisticada geral, é a concepção de que não existe nenhum critério de verdade extrínseco ao ser humano: duas pessoas discutindo e comparando suas próprias experiências, não poderiam corrigi-las e alcançar o conhecimento de uma realidade extrínseca a ambos, conforme propõe o método dialético, já que não haveria uma realidade estável que pudesse ser apreendida. Semelhantemente, no domínio da ética não haveria nenhum apelo a padrões gerais ou a princípios gerais de qualquer natureza, de modo que o único critério só pode ser o agir e o falar em qualquer momento como pareça mais conveniente.

## 7 A função ético-política da retórica de Aristóteles e a refutação da sofística

### 7.1 A retórica de Aristóteles e a dos sofistas

É manifesto que os sofistas foram os principais responsáveis pelo florescimento da retórica enquanto arte do discurso persuasivo, pois é a eles que a retórica deve os primeiros esboços de gramática; a divisão do discurso em partes; as técnicas de elocução; a noção de que existe o momento oportuno para expor um argumento; o ideal de prosa ornada e erudita etc. E muitos dos elementos que compõem a arte retórica de Aristóteles já se encontravam disseminados na retórica dos sofistas, razão pela qual ele reconhece que alguns deles foram os que descobriram os primeiros princípios desta arte e os fizeram avançar, aperfeiçoando-os até sua forma atual. Aliás, se Aristóteles é grato para com os filósofos que o antecederam, sem os quais o desenvolvimento de sua filosofia não seria possível, o mesmo ocorre com os oradores que o precederam.

No entanto, Aristóteles não se aproxima dos sofistas somente em virtude de alguns elementos ou princípios que deles foram apropriados e utilizados para compor o seu próprio método retórico, expresso nos três livros da *Retórica*, mas ainda por outras razões. O Estagirita designa o λόγος como um traço dominante da condição política do homem. Ele declara que por ser um πολιτικὸν ζῷον, ou seja, um animal social, o homem é o único que possui o dom da palavra, a partir do qual é capaz de expressar por meio de sinais a noção do bem e do mal, do útil e do prejudicial, do justo e do injusto, objetos para cuja expressão foi concedido o dispositivo da fala. Outrossim, a aproximação com os sofistas ocorre pela maneira como ele articula a pluralidade das diferenças e dos pontos de vista na unidade plural da cidade, pois, na medida em que sua arte retórica se abre às perspectivas individuais e valoriza o jogo de interesses de cada cidadão, ela se transforma num expediente de afirmação da liberdade de opinião. Dessarte, o conhecimento que o orador deve possuir para proferir o seu discurso não deve necessariamente fundamentar-se em verdades filosóficas, conforme postulava Platão, mas deve amiúde limitar-se às ἔνδοξα, isto é, às opiniões que aparentam ser verdadeiras para o consenso geral, porque convém que os argumentos retóricos sejam formados de argumentos comuns, tendo em vista a comunicação com as multidões.

Com efeito, a perspectiva epistêmica assumida pela maioria dos sofistas aventa que o mundo está destituído de qualquer verdade objetiva, razão pela qual o discurso retórico não teria um referente extrínseco ao sujeito, ou seja, não existiria outro critério de verdade senão o próprio sujeito e suas percepções, que mediante o triunfo da palavra é capaz de persuadir, pela lógica aparente e pelo encantamento do estilo, qualquer um sobre qualquer assunto. O sofista Górgias levou a efeito um certo modo de conceber a retórica que tanto Platão quanto Aristóteles reputaram por dever ser rechaçado. Esse modo particular de conceber a arte do discurso persuasivo era baseado na própria perspectiva epistêmica de Górgias, segundo a qual não existiria uma verdade objetiva, mas ainda que existisse, ela não seria apreendida, e se porventura o fosse, jamais poderia ser expressa pelo discurso. Pode-se assegurar sumariamente que o corolário dessas três proposições significa que o discurso retórico não teria a função de tornar possível a comunicação das coisas como realmente são. Pelo contrário, ao preconizar que existe um fosso intransponível entre as coisas e a percepção, assim como entre a percepção e o discurso, as palavras já não teriam nenhuma correspondência com a realidade, de sorte que todo discurso que objetiva persuadir é ἀπατή ou puro engano. Apesar desse ceticismo, Górgias sustenta que as palavras quando adequadamente empregadas têm o poder de persuadir as pessoas a modificar suas opiniões, outorgando ao orador um poder quase ilimitado. As palavras também poderiam alterar tanto as emoções como as opiniões dos ouvintes, submetendo-os despoticamente ao domínio do orador (*El. Hel.*, § 12).

Em conformidade com o pensamento de Górgias e Protágoras, o discurso retórico não pode pretender ser verdadeiro, nem mesmo verossímil, tampouco comprometer-se rigidamente com princípios éticos, mas só pode ser próprio para persuadir as pessoas a mudar suas opiniões; para alterar as emoções daqueles que o ouvem, submetendo os ouvintes ao domínio daquele que fala; para fazer as coisas pequenas parecerem grandes, e as grandes parecerem pequenas; para defender uma causa considerada injusta e fazê-la prevalecer sobre uma causa justa, transformando assim o argumento mais fraco no mais forte; e para mudar as coisas que são consideradas más, de modo a aparecerem boas às multidões. De fato, a finalidade dessa arte retórica não estaria a serviço daquilo que Aristóteles chama de εὐπραξία, ou seja, o bem agir na vida pública e na vida privada, mas a serviço do anseio de dominar os ouvintes por intermédio da palavra. Conquanto o Estagirita se aproxime da sofística na escolha do λόγος como característica dominante da condição política do homem, ele é declaradamente anti-sofista tanto na compreensão

quanto na utilização dessa faculdade humana<sup>45</sup>. Isto ocorre sobretudo porque no contexto de seu método retórico o λόγος tem um significado bem definido: ele se identifica com o bloco das provas lógicas, compostas pelo entimema e pelo exemplo, as quais estão destinadas a persuadir através de argumentos racionais, cujo uso é lícito somente em conexão com a sabedoria e a virtude.

Por seu turno, o λόγος de Aristóteles (a partir da sua relação com o justo e o injusto) é significativamente mais político que o λόγος dos sofistas, isso porque ele funciona sempre como um τέλος, ou seja, como uma finalidade ético-política, e não simplesmente como uma τέχνη. Nessa perspectiva, o λόγος, ou o discurso retórico, sem o qual não pode existir verdadeira vida política, pode tornar-se um instrumento de manipulação demagógica, quando é utilizado sem a preocupação com o bem comum. Ao mesmo tempo em que a arte retórica permite tornar inteligível aos membros da comunidade política soluções engenhosas e novas para os problemas ético-políticos prementes, ela também pode cegar o entendimento dos ouvintes com proposições demagógicas. Sendo assim, o λόγος aristotélico não é, em momento algum, apenas um meio de comunicação com as massas, nem se limita a uma técnica neutra de discurso, pois ele implica num movimento teleológico em direção à εὐπραξία.

Para Aristóteles, existem aqueles que, apesar de não possuírem um conhecimento compreensivo (διάνοια) sobre assuntos de política de Estado, o colocam em prática através de certa capacidade que lhes é intrínseca ou pelo conhecimento obtido pela experiência (ἐμπειρία), mas os sofistas, que proclamam ensinar os assuntos ligados à ciência política, não a conhecem pelas causas nem a colocam efetivamente em prática<sup>46</sup>. Para ele, os sofistas afirmam ser professores na área da política, mas estariam muito longe disso porque não possuiriam nem o conhecimento empírico, tampouco o conhecimento compreensivo. Além disso, eles ignorariam totalmente qual é a qualidade essencial da ciência política, bem como seus objetos. Se não fosse assim, eles não a colocariam no mesmo nível da arte retórica, ou num nível ainda mais baixo, nem achariam que é fácil legislar apenas reunindo aquelas leis que são consideradas as melhores, sem qualquer discernimento do que há de bom e de mau nelas (*Ét. Nic.*, 1180b 35-1181a 20).

---

<sup>45</sup> Aristóteles teria escrito uma obra exotérica com o intuito de refutar as doutrinas do sofista Górgias chamada *Contra a Doutrina de Górgias* (Πρὸς τὰ Γοργίου). Esta obra foi registrada por Diógenes Laércio no seu catálogo de obras atribuídas ao Estagirita (*Vid. doutr. fil. il.*, V. 1. 25).

<sup>46</sup> Aristóteles faz alusão à condição civil de μέτοκος pertencente aos sofistas. Por serem estrangeiros residentes em Atenas, eles estavam excluídos da possibilidade de exercer a atividade política.

Conforme examinamos, Aristóteles declara nas linhas iniciais da *Ética a Nicômaco* que toda arte, processo de investigação, procedimento prático e decisão parecem dirigir-se para certo bem (ἀγαθός), por isso o bem é concebido como aquilo por que tudo anseia. Todavia, entre os fins das ações humanas a serem levadas a cabo existe aquele que é buscado em virtude de si próprio. Esse fim não é um bem qualquer, mas é o bem supremo, ou seja, a felicidade (εὐδαιμονία). Outrossim, no início da *Política* ele diz que toda cidade é uma espécie de comunidade, a qual se forma tendo em vista algum bem, pois todas as ações de todos os homens são praticadas com vistas ao que lhes parece o bem. E se todas as comunidades visam alcançar algum bem é manifesto que a mais importante de todas – a cidade ou a comunidade política – e que inclui todas as outras, possui mais que todas tal objetivo e aspira ao mais importante de todos os bens, qual seja, o bem supremo (*Pol.*, 1252a 1-7). O bem supremo é o objeto de estudo da ética, mas é sobretudo o objeto de estudo da mais arquitetônica de todas as ciências, qual seja, a ciência política, a qual, por sua vez, submete os fins de todas as atividades humanas. E se todas as atividades humanas na cidade estão submetidas à ciência política cuja finalidade é o bem humano, então, a arte retórica (que é um ramo da ética) adquire naturalmente a incumbência de promover o bem da comunidade política. Esta, com efeito, constitui um organismo ético, razão pela qual a ciência política representa a condição e o complemento da atividade moral individual, bem como o fundamento primeiro da suprema atividade contemplativa.

Para o Estagirita, a finalidade da existência da comunidade política não consiste simplesmente no “viver juntos” (ἀλλήλων), conforme ocorre com outros animais que vivem em sociedade, mas para a obtenção de uma “vida melhor” (ζῆν καλῶς), e todas as instituições políticas, incluindo as artes e as ciências, seriam meios para a obtenção desse fim (*Ibid.*, 1281a 35-37). O interesse comum também une os membros da sociedade, posto que cada um aí encontra meios de viver melhor, e isto constituiria o seu fim principal, comum a todos e a cada um em particular (*Ibid.*, 1278b 49-53). Além disso, a cidade é formada não somente com vistas a assegurar a vida, mas para assegurar uma vida melhor, de outro modo, um grupo de escravos ou animais irracionais poderia constituir uma cidade (*Ibid.*, 1280b 22-25). Sendo assim, o escopo da comunidade política é a vida melhor, e a própria cidade seria apenas uma grande comunidade de clãs e povoados em que a vida encontraria todos os meios para uma vida perfeita e independente, e esta seria a maneira feliz e nobilitante de viver (τὸ ζῆν εὐδαιμόνως καὶ καλῶς). A comunidade política deve pois existir para a prática de ações nobilitantes, e não somente para a convivência (*Ibid.*, 1281a 37-41). Aristóteles também sustenta que não há nenhuma

dúvida de que a verdadeira cidade, ou seja, aquela que não o é somente de nome, deve estimar acima de tudo as virtudes de seus cidadãos, dado que é impossível que uma cidade seja feliz se dela a honestidade for abolida (*Ibid.*, 1280b 40-44). Na verdade, não existiria nada de bom a esperar dela, nem tampouco de um indivíduo em particular, pois a coragem, a justiça, a prudência e demais virtudes têm na comunidade política o mesmo caráter e a mesma influência que nos indivíduos particulares. À vista disso, a melhor existência para cada um em particular e para todas as cidades dependeria necessariamente do conhecimento e da prática das virtudes éticas.

O orador público, cuja missão é promover o bem da cidade, não deve jamais preocupar-se em dominar nos moldes sofisticados os seus ouvintes através da palavra, em detrimento do bem geral, mas deve fundamentalmente cultivar e aparentar a prudência (φρόνησις), a virtude (ἀρετή) e a benevolência (εὐνοία). Mediante a φρόνησις ele deve estar apto a dar conselhos razoáveis e pertinentes; pela ἀρετή ele é obrigado a nunca dissimular o que pensa nem o que sabe; e pela εὐνοία ele deve estar sempre disposto a ajudar seu auditório (*Ret.*, 1378a 9-22). Ademais, o orador deve comprometer-se em trazer a verdade à baila, identificar e refutar os argumentos falaciosos, e combater a perversão da verdade e da justiça. A propósito, na obra *Dos argumentos Sofísticos* Aristóteles explicita que ao homem que possui conhecimento de uma determinada matéria, como a arte retórica, cabe evitar ele próprio os vícios de raciocínio nos assuntos que conhece e ao mesmo tempo ser apto a desmascarar aquele que lança mão de argumentos falaciosos. Dessas capacidades, a primeira consiste em ser apto a oferecer as razões do que se diz e a segunda em fazer com que o adversário as apresente (*Arg. Sof.*, 164b 25-30).

Haja vista que para Aristóteles a verdade e a justiça são por natureza mais fortes que seus contrários, e sendo manifesto que a técnica retórica pode favorecer as causas injustas, então, muito mais eficientemente a mesma técnica pode favorecer as causas justas. Sendo assim, o orador não deve hesitar em se utilizar de todas as estratégias retóricas possíveis, não simplesmente para vencer uma disputa ou para infundir o seu ponto de vista subjetivo aos ouvintes, mas a fim de orientá-los para o conhecimento e a prática das virtudes. Ele ainda, como o dialético, possui a capacidade de argumentar sobre coisas contrárias, mas ele nunca deve fazer uma e outra coisa indiferentemente, posto que jamais deve persuadir seu auditório a praticar uma conduta imoral, pelo contrário, deve ele refutar os argumentos daqueles que argumentam contra a verdade e a justiça.



O orador deve esforçar-se por implantar a justiça na alma dos seus concidadãos e eliminar o vício. A retórica deve ser então um instrumento educacional ético-político, e nisso consistiria sua legítima função na cidade, razão pela qual Aristóteles censura o uso que os sofistas faziam das palavras, os quais incorriam (em decorrência do seu relativismo) tanto no mal moral quanto no erro epistêmico. O mal moral seria a ênfase dada pelos sofistas na excitação das paixões dos ouvintes e por visarem somente o interesse próprio, que em nada favoreceria o bem da cidade. Enquanto que o erro epistêmico consistiria na defesa de um relativismo conceitual, nos moldes do pensamento protagórico. Nesse aspecto, Aristóteles se afasta de todos os sofistas que praticavam e defendiam a doutrina dos *δισσοὶ λόγοι*, cujo principal representante foi Protágoras, o qual aventava que em relação a qualquer assunto existem dois argumentos opostos e que é possível aprovar e refutar um mesmo tema proposto. Ele queria dizer com isso que se pode tomar qualquer lado de uma questão e defendê-la com igual sucesso, de sorte que o mesmo orador poderia defender teses que são contraditórias. Aliás, tal concepção se relaciona com a ideia de que é possível tornar mais forte o argumento mais fraco (*Ret.*, 1402a 34-35).

Verificamos que a concepção retórica de Platão exposta nos diálogos *Fedro* e *Górgias* contrasta com a tese da neutralidade da linguagem proposta pelos sofistas, posto que Platão estabelece como ideal uma linguagem normativa, a qual seria capaz de realizar na cidade a união perdida entre a ética e a retórica. Para ele, o discurso retórico, enquanto ferramenta educacional, não merece nenhum crédito se nele inexistir a intenção de instruir moralmente os ouvintes, qualquer que seja o assunto. Todavia, Luiz Rohden enfatiza que, contrapondo-se a Platão, o Estagirita sustenta que a arte retórica é por natureza amoral no sentido de que, em muitos momentos da vida humana, o homem pode fazer uso da palavra, sem colocar o poder da linguagem sob a égide da moral. Ela ainda seria amoral no sentido de poder ser autônoma dos conselhos morais para desenvolver-se, ou seja, independentemente da cultura de um povo, seus costumes e hábitos, a retórica possuiria um valor próprio. Apesar do caráter amoral ou neutro da arte retórica, ela precisa comprometer-se com a moral no sentido que, diferente dos sofistas, não se deve persuadir um auditório para praticar algum mal. Além disso, a retórica precisa estar associada à moral porque na visão de Aristóteles esta arte estaria primeiramente vinculada à ética e depois à ciência política (ROHDEN, 1997:166-167).

E, apesar de Aristóteles afirmar que através da retórica é possível favorecer tanto as causas justas como as injustas, e que o orador precisa ser apto de argumentar persuasivamente sobre coisas contrárias, ele rejeita à maneira de Platão a neutralidade da linguagem que caracteriza a sofística, uma vez que o orador mesmo sendo capaz de defender teses opostas, jamais deve persuadir acerca do que é incorreto. Em suma, para Aristóteles a retórica é uma arte amoral ou mesmo neutra, e neste ponto ele aproxima-se da sofística, mas ao mesmo tempo ele defende que a retórica enquanto ferramenta ético-política não deve ser neutra, mas comprometida com a moral, o que por sua vez o aproxima de Platão.

Deveras, para que se possa fazer a precisa distinção entre o orador e o sofista, seria preciso definir o orador não somente pela técnica retórica, que por sua natureza é neutra (como ocorre com a medicina e a estratégia militar), mas fundamentalmente por sua disposição moral em face dela. A arte retórica pode ter dois usos distintos, um para alcançar uma finalidade nobre e outro para alcançar uma finalidade ignóbil, assim como um olho pode ser usado para ver bem ou para ver mal, como quando se distorce o formato da pupila até que uma coisa pareça ser duas. Desse modo, ambos os usos são intrínsecos aos assuntos em questão, pois a arte retórica funciona como tal mesmo quando utilizada para realizar algo ruim ou ignóbil, assim como um olho funciona como tal mesmo quando sua visão é deliberadamente distorcida.

Na visão de Aristóteles, o orador distinguir-se-ia do sofista pelo fato de empregar o discurso retórico tendo em vista o triunfo natural do verdadeiro e do justo, e também por ser capaz de separar o argumento aparente do argumento verdadeiro. Desse modo, é quando se apela à intenção ou quando se acrescenta algo como uma vontade crítica (que não poderia fazer parte dos requisitos da arte retórica enquanto tal), que se poderia distinguir mais claramente, pela boa e má intenção, o orador do sofista. E, para evitar os efeitos danosos da sofística sobre a ação política, assunto que também é longamente explorado por Platão em seus diálogos, o Estagirita atribui à arte retórica uma função ética, razão pela qual ela seria crucial para o bem da cidade. Pode-se dizer, portanto, que é o critério ético-político que coloca nos extremos o orador e o sofista: o orador e o sofista se distinguem realmente pelos diferentes postos que ocupam na cidade, pois seus discursos sobre o bem para a cidade, para a vida do homem, sobre como viver e sobre como se pode ser feliz, são realmente distantes entre si.

Para Aristóteles, os sofistas arrogam poder ensinar os diversos assuntos ligados à ciência política, mas eles não a conheceriam efetivamente. Eles a colocam no mesmo nível da arte retórica, ou ainda num nível inferior, ao passo que para o Estagirita a retórica é um instrumento auxiliar da ciência política, inferior a esta na hierarquia tética, ou seja, na hierarquia entre os fins. A ciência política é o ápice da hierarquia tética, porque é a única que inclui todos os outros fins ou bens merecedores de escolha. Os sofistas também acham que é possível legislar apenas compilando leis que são consideradas as melhores, sem qualquer critério para discernir o que há de bom e de mau nelas. Este equívoco ocorreria porque eles ignoram que o estudo da natureza da legislação é um componente da arte legisladora (νομοθετικέ), a qual constitui um dos ramos da ciência política que, por sua vez, submete os fins de todas as ciências práticas. Portanto, para se obter o domínio da νομοθετικέ, que habilita ao orador distinguir a boa lei daquela que é má, é necessário como condição prévia o estudo da ética e da ciência política.

Aristóteles assevera que todos aqueles que exercem algum tipo de autoridade na cidade podem beneficiar muita gente, tais como os estrategos, os oradores e todos os que possuem poderes idênticos (*Ret.*, 1388b 26-28). É manifesto que a arte retórica pode beneficiar muita gente, porque se os juízos não se fizerem como convém (não somente nos tribunais mas também nas assembleias), a verdade e a justiça serão necessariamente vencidas pelos seus opostos, e isto seria prejudicial para comunidade política. Isto posto, Aristóteles compromete o discurso retórico em perspectiva prática ao fim último do ser humano, e com base nesse comprometimento a retórica pertenceria tanto à ética quanto à ciência política. Pode-se dizer que a retórica seria um tipo de arte auxiliar da ética e da política, porque ela não visa simplesmente a persuasão (atividade não-terminal), mas contribuir para o bem agir tanto na vida privada quanto na vida pública (atividade terminal). Aristóteles chega a enfatizar que a retórica é como um rebento (παραφής) da dialética, e do saber prático sobre os caracteres a que é justo chamar política (*Ibid.*, 1356a 32-42):

De sorte que a retórica é como um rebento da dialética e daquele saber prático sobre os caracteres que é justo chamar de política. É por isso também que a retórica se cobre com a figura da política, e igualmente aqueles que têm a pretensão de a conhecer, quer por falta de educação, quer por jactância, quer ainda por outras razões inerentes à natureza humana. A retórica é de fato, uma parte da dialética e a ela se assemelha, como dissemos no princípio; pois nenhuma das duas é ciência de definição de um assunto específico, mas mera faculdade de proporcionar razões para os argumentos.

Com base na passagem supracitada pode-se assegurar que as provas lógicas da argumentação retórica, ou seja, o entimema e o exemplo (λόγος), pertenceriam mediante a vinculação com a dialética ao domínio da lógica formal<sup>47</sup>, posto que uma das características mais marcantes da retórica de Aristóteles é a sua vinculação com a dialética, a qual constitui um notório ramo da lógica. Além do mais, a retórica não é apenas análoga à dialética, pelas razões que já destacamos, mas também o seu “rebento” já que uma parte das provas artísticas é constituída pelos entimemas ou sumários de silogismos dialéticos. A arte retórica, então, pertenceria em parte ao domínio da lógica formal desenvolvida nos *Analíticos Anteriores* porque ela estuda silogismos e induções (*Ibid.*, 1356b 5-12).

Todavia, a arte retórica vincula-se não somente à dialética, mas também à ciência política, pois ela se ocupa dos mesmos conteúdos dos quais esta se ocupa – os caracteres e as paixões – mas unicamente com vistas a persuadir. Os meios psicológicos da argumentação retórica, ou seja, o caráter do orador (ἦθος) e o apelo emocional (πάθος), estariam por mediação da ética ligados ao domínio da ciência política. O conhecimento especulativo do caráter e das virtudes pertenceria por definição à disciplina que trata dos caracteres. A disciplina que trata dos caracteres, que mormente recebe o nome de ética, subordina-se, conforme já examinamos, à ciência política. Dessarte, pela mediação da ética a arte retórica pertenceria ao domínio da ciência política. A retórica, ao lidar com as ações humanas, caracteres, virtudes e emoções, está intimamente ligada à política, que por sua vez inclui a ética. Ambas as disciplinas tratam do mesmo assunto, mas de um ponto de vista diferente. Ambas lidam com a felicidade e a virtude, mas o escopo da ciência política consiste *grosso modo* em comparar as diferentes formas de governo e encontrar aquela na qual o homem será mais virtuoso. A ética, por seu turno, é um instrumento importante na educação individual do cidadão e dos membros da comunidade política como um todo, por isso pode ser considerada como uma ramificação da política. E, conforme a pertinente análise de Barbara Cassin sobre esse tópico, seria por intermédio da ética, que tem razão de chamar-se “política”, que a retórica entraria na árvore da política. Mas enquanto os conhecimentos dos *êthê* (ἦθη) constituiria para a retórica algo como uma tópica das almas, uma compilação que permite inventar premissas adaptadas com o intuito de suscitar paixões e arrebatá-las a convicção, a ética contribuiria para

---

<sup>47</sup> A lógica formal que também é conhecida por “silogística geral” refere-se à forma do raciocínio, a qual leva em consideração a existência ou a inexistência do nexa entre o antecedente e o conseqüente, se é correto o raciocínio em suas duas formas: silogismo e indução.

conhecer, e sem dúvida para educar tanto os indivíduos como as cidades, tendo em vista a finalidade de bem viver (CASSIN, 1999: 74).

Conforme já observamos, o ideal platônico aspirava absorver a vida prática no conceito científico da dialética, ao passo que a sofística procurava dissolver todas as normas morais no relativismo. Aristóteles estava cômico de que não havia um modelo lógico que pudesse oferecer conhecimentos científicos com base em crenças sempre passíveis de discussão, pois a força da retórica não consiste no conteúdo da verdade científica que possui, mas por ser um instrumento argumentativo para melhor viver em sociedade. A arte retórica, enquanto ramificação da dialética e da ética pode servir de ferramenta educacional para os cidadãos e fornecer-lhes os meios técnicos para defender a verdade e a justiça na cidade. O exercício da arte retórica também é útil para conduzir a comunidade a resolver seus problemas pela discussão racional e não pelo uso da força física, considerando o maior número possível de aspectos dos problemas ético-políticos em questão. No entanto, ela restringe-se a tornar mais ou menos plausíveis opiniões ou pontos de vista, sem fornecer a garantia da verdade absoluta sobre as questões ético-políticas. Apesar disso, a retórica de Aristóteles tem como pressuposto um caráter ético-normativo, e muito mais do que um simples jogo de linguagem, ela implica na concretização do bem supremo ou da felicidade.

De acordo com a definição elaborada por Aristóteles, a arte retórica consiste na capacidade de descobrir o que é adequado a cada caso com a finalidade de persuadir e esta não seria a função de nenhuma outra arte. No entanto, convém sublinhar que a persuasão não é uma atividade terminal ou um fim em si mesma, conforme propalavam os sofistas, porquanto na condição de instrumento ético-político, a retórica submete-se a uma finalidade mais sublime, a qual é buscada em virtude de si mesma. É manifesto que a persuasão é o fim da atividade retórica, mas aquela é uma atividade não-terminal, ou seja, o seu fim é buscado em função de outro fim, mais elevado, o qual é buscado em virtude de si próprio. Este fim supremo não é outro senão a felicidade, de sorte que cada homem em particular e todos em conjunto têm este fim em vista, tanto no que escolhem fazer como no que evitam. E é dela mesma, das ações que para ela tendem e daquelas que lhe são contrárias que versam todos os conselhos e dissuasões, razão pela qual a felicidade constitui o fim da deliberação (*Ret.*, 1360b 4-8).

## 7.2 A refutação da retórica gorgiana

Górgias foi um dos fundadores do discurso epidíctico (o qual tem por objetivo o elogio público de um homem, de uma mulher, de uma divindade, ou até de animais), e o melhor exemplo de como ele concebia este gênero de discurso se encontra no *Elogio de Helena*. Embora ele afirme no início desta obra que sua intenção não é outra senão indicar a verdade, convém considerar que sua retórica é marcadamente falaciosa. A propósito, “falácia” é o termo que os escolásticos atribuíram ao “argumento sofisticado” condenado veementemente por Aristóteles na sua obra *Dos Argumentos Sofísticos* e pode ser definida como o argumento que possui a aparência de ser verdadeiro, mas sob uma análise rigorosamente lógica, se revela falso. Na definição de Aristóteles, os argumentos sofisticados são os que parecem ser argumentos ou refutações, mas em realidade não passam de *ilogismos*. Para ele, alguns raciocínios são genuínos ao passo que outros apenas aparentam sê-lo, mas não o são, e isso ocorre não só com os argumentos, mas também em outros campos, devido a uma certa semelhança entre o genuíno e o falso (*Arg. Sof.*, 164a 20-25).

O discurso de Górgias no *Elogio de Helena* pode ser considerado falacioso pelo fato de fundamentar-se na falácia *petitio principii*, também conhecida como *petição de princípio*. Isto ocorre porque as únicas causas possíveis por ele atribuídas ao ato de Helena são justamente as que a inocentam. Ele não considera em nenhum momento a possibilidade de que Helena tenha partido espontaneamente com Páris, pelo contrário, ele inventa através de uma enumeração completa, todas as possíveis causas do rapto de Helena: ou ele ocorreu em virtude do decreto dos deuses e do destino; ou ela foi arrebatada à força; ou foi persuadida por discursos; ou foi vencida pelo desejo. Desse modo, em nenhum dos casos Helena teria agido livremente, mas em todos foi subjugada por uma força superior à sua, razão pela qual ela não poderia ser considerada culpada. Convém salientar ainda que nos *Tópicos* a falácia *petitio principii* é considerada um erro na técnica de demonstração, que consiste no fato de postular o que se quer provar (*Tóp.*, 162b 35-37). Noutros termos, a falácia *petitio principii* consiste no tipo de argumentação que objetiva provar uma tese já partindo do princípio que essa mesma tese seja verdadeira<sup>48</sup>.

---

<sup>48</sup> De acordo com Chaim Perelman, no plano da lógica formal a *petitio principii* é desprovida de sentido, haja vista que toda dedução formalmente correta consistiria em postular o que se quer provar: o *princípio de identidade*, segundo o qual toda proposição implica a si própria, seria um exemplo de *petitio principii*

Górgias comete explicitamente este ilogismo no *Elogio de Helena* ao supor que o interlocutor já aderiu a uma tese que ele justamente se esforça por fazê-lo admitir.

Com efeito, Aristóteles coloca ao lado dos gêneros oratórios deliberativo e judiciário, aquele gênero que para Górgias é tão caro, mas ele o faz de uma maneira um tanto ou quanto distinta. O gênero epidíctico tem por escopo manifestar a grandeza de uma virtude efetivamente existente (ἔστιν δ' ἔπαινος λόγος ἐμφανίζων μέγεθος ἀρετῆς) e universalmente reconhecida pelo auditório (*Ret.*, 1367b 35). Ele também visa reconhecer valores, e não transformar mediante argumentos falaciosos uma ação perversa numa ação virtuosa. O contrário desse procedimento incorreria num paradoxo (παράδοξος), que designa todas as proposições que são contrárias à opinião geral. É dessa forma que procede Górgias ao enaltecer Helena apesar da opinião pública acreditar em sua deslealdade e adultério contra Menelau, em sua fuga consciente para Troia com Páris, e no cruel abandono de sua filha Hermíone com apenas nove anos de idade.

Na visão de Aristóteles, existem ações, como o adultério (μοιχεία), que Górgias procurou relativizar no *Elogio de Helena*, que são perversas de maneira absoluta e não por constituírem excessos e defeitos. Para ele, as ações perversas como o adultério, são sempre erradas e não existe nunca a respeito delas uma maneira de acertar, razão pela qual seriam indefensáveis por qualquer orador bem-intencionado. Escreve Aristóteles a este respeito (*Ét. Nic.*, 1107a 15-25):

Ou seja, não há uma maneira certa de cometer adultério, como se houvesse a mulher certa, com quem se pudesse praticá-lo, como se houvesse a altura certa, ou a maneira certa de o fazer, porque praticar adultério está sempre absolutamente errado [...] Portanto, tal como não há excesso nem defeito na temperança nem na coragem porque o meio é de algum modo um extremo (e a temperança e a coragem são posições extremas), assim também se passa a respeito daquelas ações perversas, porque não admitem posição intermédia entre o excesso e o defeito. Isto é, simplesmente praticá-las é já errar absolutamente.

Ao abordar na *Retórica* as virtudes que pertencem às mulheres, Aristóteles leva em consideração as virtudes do corpo (σῶμα) e as da alma (ψυχή). As virtudes do corpo são a beleza (κάλλος) e a estatura (μέγεθος), enquanto que as virtudes da alma são a temperança (σωφροσύνη) e o amor ao trabalho (φιλεργία), mas sem servilismo (*Ret.*, 1361a 8-10). Outrossim, ele examina na *Política* algumas virtudes que precisam ser

---

formalizada. Todavia, a falácia em apreço, que não diz respeito à verdade, mas à adesão dos interlocutores às premissas que se supõem, não seria um erro de lógica, mas de retórica (PERELMAN, 2014: 127).



observadas pelas mulheres, as quais são distintas das virtudes que pertencem aos homens. Nesse sentido, Aristóteles critica a concepção socrática de que a virtude ética seria única para todas as pessoas, pelo contrário, a temperança de uma mulher e de um homem não são a mesma coisa, nem a coragem (ἀνδρεία) ou o sentimento de justiça. Porquanto, uma é a coragem de comando (ἀρχικός), a outra é de obediência (ὕπηρετικός), e o mesmo sucederia com as outras qualidades. Assim, aqueles que relacionam separadamente as qualidades de pessoas diferentes, conforme faz Górgias, estariam mais certos que aqueles que definem as qualidades genericamente (*Pol.*, 1260a 32-1260b 7).

Outrossim, a coragem de um homem se aproximaria da covardia (δέος) se fosse apenas igual à de uma mulher, ao passo que a mulher passaria por tagarela se não fosse mais reservada do que um homem em suas palavras (*Ibid.*, 1277b 25-29). Assim, cada indivíduo e a sociedade como um todo, sobretudo os oradores, devem procurar desenvolver essas qualidades nos cidadãos, pois os povos em que há imoralidade nas mulheres, a exemplo dos lecedemônios, não podem ser considerados plenamente felizes (*Ret.*, 1361a 10-15). Enfim, na visão de Aristóteles o gênero epidíctico precisa manifestar a grandeza de uma virtude efetivamente existente e reconhecida pelo consenso geral, como as virtudes das mulheres acima mencionadas, e jamais transformar uma ação considerada perversa numa ação virtuosa.

Para Aristóteles, o orador se propõe a atingir, segundo o gênero específico de discurso, finalidades que são distintas: no gênero deliberativo ele aconselha acerca do que é útil ou prejudicial; no gênero judiciário ele tem em vista o justo ou o injusto; e no gênero epidíctico, que aborda o elogio ou a censura, ocupa-se com o que é belo ou feio. Pode-se assegurar, então, que no âmbito do gênero epidíctico o orador ocupa-se essencialmente de reconhecer valores (*Ibid.*, 1366a 29-40):

Depois disto, falemos da virtude e do vício, do belo e do vergonhoso; pois estes são os objetivos de quem elogia ou censura. Com efeito, sucederá que, ao mesmo tempo que falarmos destas questões, estaremos também mostrando os meios pelos quais deveremos ser considerados como pessoas de um certo caráter. Esta era a segunda prova; pois é pelos mesmos meios que poderemos inspirar confiança em nós próprios e nos outros no que respeita à virtude. Mas, como muitas vezes acontece que, por brincadeira ou a sério, louvamos não só um homem ou um deus, mas até seres inanimados ou qualquer animal que se apresente, devemos de igual modo prover-nos de premissas sobre estes assuntos.

O Estagirita define o belo como aquilo que sendo preferível por si mesmo, é digno de louvor, ou aquilo que sendo bom, é agradável porque é bom (καλὸν μὲν οὖν ἔστιν ὃ ἂν δι' αὐτὸ αἰρετὸν ὄν ἐπαινετὸν ἦ, ἢ ὃ ἂν ἀγαθὸν ὄν ἠδὲ ἦ, ὅτι ἀγαθόν). E se isto é belo, também a virtude é bela, porquanto sendo boa é digna de louvor. A virtude, por sua vez, consiste, de um lado, no poder de produzir e conservar os bens e, de outro, na faculdade de prestar muitos e relevantes serviços de toda sorte e em todos os casos (ἀρετὴ δ' ἔστι μὲν δύναμις ὡς δοκεῖ ποριστικὴ ἀγαθῶν καὶ φυλακτικὴ, καὶ δύναμις εὐεργετικὴ πολλῶν καὶ μεγάλων, καὶ πάντων περὶ πάντα). Os componentes da virtude (μέρη δὲ ἀρετῆς) são a justiça, a coragem, a temperança, a magnificência, a magnanimidade, a liberalidade, a mansidão, a prudência e a sabedoria (*Ibid.*, 1366a 43-1366b 6). Sendo assim, o elogio (ἔπαινος) que distingue-se do encômio (ἐγκώμιον)<sup>49</sup>, é um discurso que visa manifestar a grandeza de uma determinada virtude, por isso é necessário demonstrar através do discurso epidíctico que certas ações são efetivamente virtuosas. Nesse sentido, Aristóteles se afasta do modo como Górgias compreende e emprega o gênero epidíctico: Górgias utiliza o discurso epidíctico não para reconhecer valores, como a justiça, a coragem ou a temperança, mas para defender de maneira falaciosa e até imoral comportamentos que seriam indefensáveis por qualquer orador bem-intencionado, de sorte que um homem de má índole poderia transfigurar-se num homem virtuoso, e vice-versa. Esta atitude também foi criticada por Platão no *Fedro* ao mencionar que existem oradores que desconhecendo o bem e o mal são capazes de fazer um elogio tão eloquente de um mísero asno a ponto de transformá-lo num belo e nobre cavalo (*Fed.*, 260c).

Outrossim, os tipos de argumentação dos três gêneros do discurso retórico não são os mesmos. O judiciário, que dispõe de leis e se dirige a um auditório especializado, se utiliza amiúde do entimema (ἐνθύμημα), próprio para esclarecer uma questão judicial. O deliberativo dirige-se a um público menos esclarecido, por isso utiliza preferencialmente argumentos pelo exemplo (παράδειγμα). Enquanto que o gênero epidíctico recorre principalmente à *amplificação* (αὐξητικός), pois os fatos são conhecidos pelo auditório, e cabe ao orador dar-lhes valor, mostrando sua importância e nobreza (*Ret.*, 1368a 37-46):

Entre as espécies comuns a todos os discursos, a amplificação é, em geral, a mais apropriada aos epidícticos; pois estes tomam em consideração as ações por todos aceitas, de sorte que apenas resta revesti-las de grandeza e de beleza. Os exemplos por seu turno, são mais apropriados aos discursos deliberativos; pois é com base no

---

<sup>49</sup> Para Aristóteles, o termo “ἔπαινος” diz respeito às virtudes das ações, tais como a justiça, a coragem, a temperança etc., enquanto que o “ἐγκώμιον” refere-se às obras realizadas em benefício de alguém ou de uma cidade.

passado que adivinhamos e julgamos o futuro. E os entimemas convêm mais aos discursos judiciais; pois o que se passou, por ser obscuro, requer sobretudo causa e demonstração.

A argumentação própria do discurso epidíctico se propõe então a aumentar a intensidade de adesão a certos valores, em relação aos quais não existiriam dúvidas. No discurso epidíctico o orador procura criar uma concordância em torno de certos valores reconhecidos pelo auditório, valendo-se do conjunto de meios de que a retórica dispõe para amplificar e valorizar. Por exemplo, pela ἀξητικός o orador precisa levar em consideração se um homem agiu só, ou em primeiro lugar, ou com poucas pessoas, ou se teve a parte mais relevante de uma ação, porquanto todas estas circunstâncias são consideradas belas (*Ibid.*, 1367a 14-17). À vista disso, a retórica epidíctica não estaria menos ligada à experiência ética e política do que os demais gêneros de discurso, porquanto deve partir de conceitos do belo e da virtude para poder realizar o tipo de persuasão que lhe caracteriza. A propósito, no capítulo 9 do primeiro livro da *Retórica*, Aristóteles se delonga em discussões de caráter ético não muito diferentes daquelas da *Ética a Nicômaco*, redimindo a arte retórica da falsa acusação de superficialidade e imoralidade que lhe fizera Platão.

No entanto, é manifesto que o estudo das virtudes éticas empreendido por Aristóteles na *Ética a Nicômaco* serve a um propósito que é distinto do desígnio exposto na *Retórica*, o qual se relaciona fundamentalmente com a persuasão. Para o Estagirita (*Ibid.*, 1369b 39-41), as definições das virtudes a serem utilizadas nos argumentos retóricos são suficientes para a finalidade de persuadir se não forem obscuras nem tecnicamente rigorosas (ἐκάστου μήτε ἀσαφεῖς μήτε ἀκριβεῖς). E, além de ser mais acurada e extensa, a análise das virtudes na *Ética a Nicômaco* não tem por objetivo proporcionar uma ajuda prática para os oradores públicos, mas um conhecimento que possibilite a todos viver bem e virtuosamente. Dessarte, ele declara que o objetivo final de sua investigação não é constituir um saber teórico, mas agir (*Ét. Nic.*, 1095a 5-7).

Com efeito, uma breve apreciação da natureza da virtude na *Ética a Nicômaco* é pertinente para compreendermos mais adiante de que maneira (e por qual razão) o Estagirita parece reduzir o discurso epidíctico a uma manipulação sofisticada quando recomenda ao orador transformar (se for conveniente) um vício numa virtude e vice-versa, haja vista sua sutil proximidade. Sumariamente, a virtude para Aristóteles é definida através de gênero e espécie. Segundo o gênero a virtude equivale a um hábito (ἔξις); e de acordo com a espécie ela consiste numa posição intermédia (μεσότης), a qual

deve ser estabelecida pela razão, como a estabeleceria um homem dotado de prudência (φρόνησις).

Para Aristóteles, as virtudes éticas não surgem no homem por uma determinação da natureza, mas esta propicia a capacidade de desenvolvê-las, desde que o agente moral se habitue a praticá-las. Todos os fatos que resultam da natureza têm uma causa interna e regular, posto que se produzem sempre ou geralmente da mesma maneira (*Ret.*, 1369b 1-2). Todavia, em relação às virtudes éticas, ele as assemelha com as artes, uma vez que ambas são adquiridas pelo exercício repetitivo. Assim, a virtude ética seria uma consequência do hábito, visto que o ser humano se transforma naquilo que repetidamente pratica, sendo o hábito uma espécie de segunda natureza, de modo que o agente moral torna-se justo praticando ações justas, ou corajoso, praticando ações corajosas (*Ét. Nic.*, 1103a 14-1103b 25).

Outrossim, a virtude consiste na posição intermédia entre dois extremos viciosos, um deles se caracteriza pelo excesso (ὑπερβολή) e outro pela falta (ἔλλειψις). A coragem constitui o meio-termo entre o medo e a audácia; a temperança entre a insensibilidade e a devassidão; a generosidade, entre o esbanjamento e a avareza; a gentileza, entre passividade e a ira; a sinceridade, entre a fanfarronice e a falsa modéstia; a afabilidade, entre a bajulação e rabugice; e a espirose, entre a palhaçada e a rudeza (*Ibid.*, 1107a 28-1108b 35). O μεσότης ou a posição intermédia constitui um dos princípios fundamentais da ética aristotélica, por isso a ação correta do ponto de vista ético deve sempre evitar os extremos, isto é, tanto o excesso quanto a falta.

O μεσότης pode ser compreendido tanto em relação a algum objeto como em relação aos agentes morais. Em relação a algum objeto Aristóteles entende o que é equidistante de cada um dos seus extremos, sendo um só e mesmo para todos, conforme ocorre a respeito da proporção numérica – se dez é muito e dois é pouco, seis seria considerado o meio-termo em relação ao objeto. No entanto, a posição intermédia em relação aos agentes morais, que é o enfoque da ética aristotélica, não pode ser entendida como uma proporção numérica (*Ibid.*, 1106a 30-1106b 1). A posição intermédia só pode ser determinada pela φρόνησις ou virtude da prudência, que consiste na capacidade de discernir a justa medida, cuja determinação poderá variar de acordo com as circunstâncias e situações envolvidas (*Ibid.*, 1141b 15-20). Por exemplo, o sentimento de ira suscitado por alguma ofensa leva naturalmente um homem a querer a vingança, mas esta deve ser proporcional à ofensa, de modo que ele agir de acordo com a posição intermédia se ele

irar-se como deveria, sobre as coisas apropriadas, em relação às pessoas apropriadas, pelo fim devido e da maneira correta.

Além do exposto, para o Estagirita existem três gêneros de fenômenos que surgem na alma, e somente um deles estaria intimamente ligado às virtudes éticas: as *afecções* (πάθη), as *capacidades* (δυνάμεις) e as *disposições* (ἔξεις). As afecções dizem respeito ao desejo, à ira, ao medo, à coragem, à inveja, à alegria, à amizade, ao ódio, à saudade, ao ciúme, à piedade e, em geral, a tudo aquilo que é acompanhado por prazer ou sofrimento. Tais afecções são fenômenos involuntários que surgem na alma, por isso existem independentemente dos indivíduos. As capacidades são as condições de possibilidade dos seres humanos serem afetados ou influenciados pelas afecções. E as disposições, que são gêneros de fenômenos de acordo com os quais as pessoas se comportam bem ou mal relativamente às afecções. Relativamente ao estado em que se fica irado, comporta-se mal aquele que fica nesse estado emocional em excesso, ou ainda em falta. Desse modo, sentir medo, ser corajoso, ficar irritado, ou ter piedade admitem um mais e um menos, ou seja, admitem modos errados de se relacionar com tais afecções. Todavia, o sentir as afecções no tempo em que se deve, nas ocasiões em que se deve, em vista do que se deve, e do modo em que se deve, constitui a medida da virtude ética. As virtudes éticas, portanto, não são afecções, porque não depende do indivíduo ser afetado ou não por elas; as virtudes também não são capacidades, as quais são inerentes aos seres humanos, mas certamente são disposições de caráter, isto é, as virtudes dependem de uma decisão prévia. As pessoas são acometidas pelo medo, pela ira ou por qualquer outra afecção sem qualquer decisão prévia, enquanto que as virtudes éticas resultam de certas decisões tomadas de antemão em face das afecções. Dessarte, as pessoas são louvadas por suas virtudes, ou censuradas por seus vícios, em decorrência de uma escolha deliberada (*Ibid.*, 1105b 19-1106a 10).

Verificamos que Aristóteles estabelece a distinção entre o orador e o sofista sobretudo pela disposição ou intenção moral: o primeiro distingue-se do segundo por empregar a arte retórica tendo em vista o triunfo natural do verdadeiro e do justo, e não simplesmente para persuadir sua audiência conforme o que lhe convém. Entretanto, Aristóteles parece reduzir o gênero do discurso epidíctico a uma manipulação digna dos maiores sofistas quando recomenda ao orador considerar idênticas certas qualidades existentes e as que lhes estão próximas. Ele pode apresentar o indivíduo colérico como franco, o arrogante como magnífico e digno, e os que mostram algum tipo de excesso

como se possuíssem as virtudes correspondentes (*Ret.*, 1367a 42-47). O audacioso pode ser apresentado como corajoso e o esbanjador como generoso, porque dessa forma parecerá à maioria que não tem a perspicácia de distinguir a sutil diferença entre a virtude e o vício (*Ibid.*, 1367b 1-4). Portanto, em cada caso o orador pode tirar proveito dessas qualidades semelhantes no sentido mais favorável.

Além da aparente “cumplicidade” de Aristóteles com a sofística ele ainda sugere ao orador o que é necessário dizer ao defender uma determinada causa: primeiro, se a lei lhe for desfavorável terá de lançar mão de um critério que esteja acima da *lei escrita*, apelando a uma *lei não escrita*; depois, se a lei lhe for favorável, terá de rejeitar todo critério extrínseco à lei escrita. À primeira vista tem-se a impressão de que o Estagirita está subscrevendo todas as desonestidades e manipulações que sempre caracterizaram os sofistas. W. K. C. Guthrie sustenta (um tanto ou quanto superficialmente) que Aristóteles deveras rendeu-se às tramóias de Górgias e seus comparsas, os quais ensinavam em seus manuais os modos como os conceitos éticos podem ser submetidos às conveniências do momento. Ele sustenta esta visão com a justificativa de que no momento em que Aristóteles escreveu seu manual de retórica, baseou-se nos manuais anteriores, confeccionados em sua maioria pelos mais eminentes sofistas. Por essa razão, ele teria simplesmente reproduzido os estratagemas retóricos dos sofistas, sem preocupar-se no tópico em questão em fazer com que a lei eterna da natureza prevaleça sobre a convenção, mas mostrar que um advogado pode jogar com a noção de lei escrita e não escrita da maneira que convém ao seu caso (GUTHRIE, 2007: 118).

Com efeito, se por casualidade a lei escrita for desfavorável ao discurso do orador ele precisa lançar mão dos seguintes estratagemas: recorrer à lei comum, uma vez que esta possuiria razões mais equânimes e mais justas; dizer que a fórmula “na melhor consciência” significa não nos atermos estritamente à lei escrita; declarar que os princípios de equidade são permanentes e nunca mudam, tampouco a lei comum, que está baseada na natureza; e até citar a lei não escrita de Antígona, que seria o único critério de justiça das leis escritas, as quais são amiúde transitórias, ambíguas e contraditórias entre si; dizer que o justo é verdadeiro e útil, mas não o que parece ser, de sorte que a lei escrita não deve ser considerada uma lei se não cumprir efetivamente a sua função de lei; e que é próprio de um homem mais honesto fazer uso da lei não escrita e a ela se adequar mais do que às leis escritas. Além do mais, Aristóteles orienta que se verifique se existe alguma ambiguidade na lei com o intuito de contornar e ver a que sentido ela se acomoda, se ao

justo ou ao conveniente, e na sequência utilizar a interpretação mais favorável (*Ret.*, 1375a 41-49). E, se porventura as circunstâncias que motivaram a lei já não existem, mas a lei ainda permanece, então, convém demonstrá-lo ao juiz e lutar contra a lei vigente por este estratagema (*Ibid.*, 1375b 3-19).

No entanto, se a lei escrita for favorável ao orador Aristóteles recomenda que a fórmula “na melhor consciência” não tem por objetivo obter uma sentença contrária à lei, mas escusar o juiz de perjúrio, caso ele tivesse ignorado o verdadeiro sentido da lei; que é preciso explicar que ninguém escolhe o bem absoluto, mas sim o seu próprio bem; que não existe nenhuma diferença entre não haver lei e não se fazer uso dela; que nas outras artes, não existe vantagem em ser mais hábil do que o médico, porquanto o erro de um médico é menos prejudicial do que o hábito de desobedecer à autoridade; e que procurar ser mais sábio do que as leis é precisamente o que é proibido pelas leis que são louvadas (*Ibid.*, 1375b 20-31).

Ao orientar sobre os casos em que a lei escrita é desfavorável ao orador, Aristóteles recusa o legalismo em benefício da equidade (ἐπιεικής), que estabelece a justiça acima do direito positivo e faz do juiz um árbitro, o qual pode retificar a lei quando esta deixar de desempenhar devidamente sua função. No segundo caso Aristóteles recomenda a recusa do arbitrário, haja vista que cada um pode invocar a lei não escrita de Antígona para revogar a lei que não lhe convém. Desse modo, a atitude “relativista” de Aristóteles ao aconselhar o orador a adotar, segundo sua conveniência, ora uma tese, ora o seu contrário, parece um tanto ou quanto imoral.

No entanto, se levarmos em consideração que as ações humanas não procedem de verdades absolutamente necessárias, que a arte retórica só pode ser exercida em situações de divergência e incerteza, e que o orador pode deparar-se com um adversário mal-intencionado, a quem importa fazer de tudo para desmentir sua argumentação (haja vista que sua missão é lutar para o bem da comunidade política), então, as estratégias retóricas supramencionadas parecem ser apropriadas nas circunstâncias específicas nas quais o orador dotado de prudência (φρόνιμος) estará apto a empregá-las<sup>50</sup>. É inegável que o

---

<sup>50</sup> Guardadas as devidas proporções, pode-se comparar a asserção aristotélica de que o orador pode relativizar certas noções éticas com a “mentira útil” de Platão, a qual só poderia ser exercida por governantes justos (*Rep.*, 331c; 382c; 389-391c; 414b; 459c-d). Decerto, a eventual mentira dos governantes não visa o seu próprio bem, mas o bem de todos os cidadãos. Ela não tem como fim obter riqueza, poder, ou manter a condição privilegiada da própria classe, mas sim alcançar o bem-estar de toda a cidade. Portanto, a mentira do governante não é funcional à conservação do seu poder sobre todos os outros homens, mas à de uma vida justa e feliz com todos os outros homens. Semelhantemente, os oradores



debate entre Creonte e Antígona<sup>51</sup> (entre a razão de Estado, que exige a ordem para estabelecer a paz, e a lei divina) ainda não se encerrou e pode-se assegurar que nunca vai se encerrar. A única coisa que se pode fazer, na ausência de uma demonstração rigorosa ou apodíctica, é confiar no debate contraditório em que cada orador emprega todo o esforço para encontrar os meios de efetivar a persuasão. Assim, nos contextos onde é premente a deliberação, torna-se fundamental o emprego da argumentação retórica com o intuito de encontrar a solução mais plausível em face de um impasse qualquer, porque numa situação destituída de evidência, onde não é possível demonstração científica, nem qualquer previsão exata, a arte retórica possui o papel fundamental de fazer a justa defesa de uma determinada causa e esclarecer aqueles que devem emitir a palavra definitiva, e disso depende a própria subsistência da cidade.

É manifesto que a condição do orador é a de um sujeito que não está isolado ou sozinho, mas ele tem diante de si um adversário, a quem compete fazer de tudo para desmentir sua argumentação, caso seja falaciosa, tendo sempre em vista o combate contra a perversão da verdade e da justiça. Num contexto jurídico, por exemplo, ambas as partes de um litígio têm a missão de fazer valer tudo o que possa servir à sua própria causa, mas quem detém a palavra final é sempre o juiz. E uma vez que a verdade e a justiça são por natureza mais fortes que seus contrários, e sendo evidente que os estratagemas retóricos podem favorecer as causas injustas, então, com mais eficácia, os mesmos estratagemas podem favorecer as causas justas. Desse modo, sob o ponto de vista do método retórico desenvolvido de Aristóteles, o orador judicial deve empregar sem nenhum melindre todas as estratégias retóricas disponíveis a fim de triunfar sobre o adversário e estabelecer a verdade dos fatos. Outrossim, as ações humanas fundamentam-se sobre juízos que poderiam ser de uma maneira ou de outra e normalmente não procedem de verdades absolutamente necessárias. Por isso, ninguém pode deliberar sobre coisas que não podem ser de outra maneira, nem acerca daquelas coisas sobre as quais não tem o poder de agir (*Ét. Nic.*, 1140a 31-34). Na hipótese de que as estratégias retóricas, sejam quais forem,

---

verdadeiramente ilibados e bem-intencionados teriam a prerrogativa de submeter às conveniências do momento certas noções, tendo em vista seu compromisso ético-político com o bem da cidade.

<sup>51</sup> De acordo a tragédia chamada *Antígona* escrita por Sófocles em 442 a.C., Antígona era irmã de Polínice que morreu lutando contra Creonte, que era o rei de Tebas. Este, por conseguinte, decidiu que como punição por seus erros o corpo do rebelde Polínice não poderia ser sepultado. Entretanto, Antígona entendeu que ninguém poderia deixar insepulto o corpo de seu próprio irmão, ainda que para isso tivesse de contrariar a lei que foi escrita e sancionada pelo rei. Para tanto, ela procura apelar para as leis não escritas estabelecidas pelos deuses, as únicas que na sua opinião mereceriam ser observadas. Dessarte, ela foi julgada e condenada por Creonte, que decide aprisioná-la numa caverna escavada na rocha para que tivesse uma morte lenta e angustiante.

são pertinentes em situações de divergência e incerteza, mormente nas ocasiões em que o orador dotado de prudência enfrenta um adversário mal-intencionado e descomprometido com o bem da cidade, então, torna-se premente a compreensão dessa virtude, tal como a relevância de sua vinculação com a persuasão retórica.

O Estagirita define brevemente a prudência (*Ret.*, 1366b 23-25) como a virtude da inteligência mediante a qual se pode deliberar adequadamente sobre os bens e os males que conduzem à felicidade (φρόνησις δ' ἐστὶν ἀρετὴ διανοίας καθ' ἣν εὖ βουλευέσθαι δύνανται περὶ ἀγαθῶν καὶ κακῶν τῶν εἰρημένων εἰς εὐδαιμονίαν). A prudência, que é uma das qualidades morais que compõem o ἦθος do orador, a partir da qual ele estará apto a dar conselhos razoáveis e pertinentes, possui um componente *dianoético*, mas não pode ser um conhecimento científico *stricto sensu*, nem uma arte, pois o que acontece no horizonte das ações humanas pode ser sempre de outra maneira (*Ét. Nic.*, 1140b 1-5). Apesar disso, não é possível nenhuma argumentação nem decisão verossímil se o orador não for dotado de prudência.

A prudência faz os agentes morais agirem tendo em vista um fim, o qual se identifica, em última instância, com o bem supremo ou a felicidade. No entanto, a prudência não se relaciona diretamente com o fim da ação, o qual não pode ser objeto de deliberação, mas com os meios de atingi-lo. E, aquele que possui a prudência sabe-se numa deliberação comprometida com o fim último da felicidade, e o homem prudente (φρόνιμος) é capaz de calcular de forma correta a fim de chegar a este objetivo final (*Ibid.*, 1140a 28-30). Mediante a prudência chega-se em parte ao bem do indivíduo, em parte ao bem da comunidade política, razão pela qual Péricles é considerado por Aristóteles o modelo de φρόνιμος, porque ele foi capaz de ver as coisas que eram boas para si próprio, em particular, e para os homens em geral (*Ibid.*, 1140b 5-10). O homem prudente, portanto, é aquele que tem o poder de deliberar corretamente acerca das coisas que são boas e vantajosas, tanto para si como para o viver bem em geral.

Aristóteles enfatiza que a investigação sobre as ações humanas somente será adequada se contiver tanta exatidão quanto comportar o assunto, haja vista que não se deve exigir precisão científica em todos os raciocínios. O âmbito do raciocínio ético constitui-se sobre o sistema de opiniões geralmente aceitas e sobre o que sucede a maior parte das vezes, com o reconhecimento da comunidade política, ou pelo menos dos homens mais eminentes. E as opiniões que constituem o mundo cultural são justamente

os valores que a arte retórica leva em consideração em suas análises e no seu poder de persuasão, e nesse aspecto retórica e ética são disciplinas intimamente relacionadas.

No entanto, quando se examina as ações humanas parece impossível detectar de forma definitiva e cabal a distinção entre a coragem e a audácia, ou entre a generosidade e o esbajamento, pois a justa medida entre as qualidades em consideração não é rigidamente aritmética, ela difere de uma pessoa para outra, depende dos temperamentos de cada um e das circunstâncias envolvidas. Mas é justamente esta obscuridade que possibilita ao orador judicial dotado de prudência apresentar como corajoso aquele que é acusado de ser audacioso, ou generoso aquele que é considerado esbanjador, e vice-versa, sem ser confundido com o sofista, cuja motivação não estaria vinculada a interesses ético-políticos, mas somente às disputas erísticas. Sendo assim, Aristóteles não considera um orador virtuoso enquanto ele não optar por agir em conformidade com o que a virtude aconselha. Mantendo este critério, ele aconselha ao orador que suas ações se manifestem como resultado de uma *προαίρεσις*, ou seja, uma escolha moral bem intencionada.

Convém também salientar que Aristóteles utiliza a palavra *cânone* (*κανών*) para caracterizar a pessoa virtuosa (*σπουδαῖος*) cujos sentimentos e juízos estão nesta condição. Assim, o que distinguiria o orador dotado de prudência daquele que não o é seria sua capacidade de ver o que é verdadeiro em cada caso, sendo ele próprio um *κανών*, ou seja, um padrão ou medida desses casos (*Ibid.*, 1113a 30-1113b 1). Ele também declara que quando coisas vis e injustas parecem agradáveis para alguns indivíduos, isso se deve ao tipo de defeito na parte desiderativa da alma que, ao mesmo tempo, evidencia que seu possuidor não possui um caráter virtuoso, razão pela qual ele constitui um *κανών* ruim para distinguir adequadamente as coisas que são boas para si próprio, em particular, e para os homens em geral (*Ibid.*, 1176a 16-19). Nessa perspectiva, se o orador não possuir genuína virtude de caráter, o seu juízo moral sobre as coisas não será correto ou confiável, assim como a visão, que não pode distinguir corretamente os objetos se for afetada por alguma doença. E uma vez que ele tenha um caráter virtuoso, o mundo dos prazeres, das dores e dos valores em geral será imediatamente acessível e compreensível, como o das cores, dos sons e dos objetos perceptíveis para aquele que possui os órgãos dos sentidos em boas condições.

De fato, as observações de Aristóteles sobre o orador como aquele que é capaz de considerar idênticas certas qualidades existentes e as que estão próximas, sugerem que ele não tivesse uma visão muito elevada da moral, mas esta hipótese está longe de

corresponder às suas convicções. No seu comentário à *Retórica* Forbes I. Hill procura certificar que o fato do orador poder tirar proveito de qualidades semelhantes no sentido mais favorável, não comprometeria a elevada visão moral do Estagirita. Para tanto, ele utiliza o exemplo do soldado que saiu de suas próprias linhas sem nenhuma necessidade e conseguiu matar três soldados inimigos. Em sua perspectiva, o que definiria para Aristóteles a conduta do soldado seria a intenção moral que o fez lutar, haja vista que ele percebeu o perigo que corria. No entanto, a resposta à pergunta se o soldado escolheu realizar a ação porque era um homem corajoso ou simplesmente porque desejava a glória, é uma empreitada que ultrapassa a capacidade humana. É possível, então, graças à limitada condição epistêmica dos seres humanos, nomear os fatos de uma maneira ou de outra segundo a conveniência. Contudo, é mister levar em consideração que a superioridade ética da visão aristotélica em comparação com a dos sofistas consiste na defesa de um modelo correto de escolha moral (MURPHY, 1989: 60).

Aristóteles também admite a existência de uma capacidade chamada “*δεινότης*”, cujo termo pode ser traduzido por “esperteza”, sem a qual a prudência não poderia subsistir. Por isso, diz-se que tanto os prudentes quanto os maldosos são dotados de esperteza. No entanto, quando a esperteza objetiva alcançar uma finalidade ética, associa-se à prudência e, por conseguinte, torna-se louvável, haja vista seu comprometimento com o bem comum, mas isoladamente ela designa um poder de juízo tendencialmente egoísta e imoral. Portanto, esta tênue diferença entre a esperteza associada às causas justas e a esperteza engajada em vis propósitos, parece ser mais um razoável motivo para ressaltar Aristóteles de todas as velhacarias e desonestidades que mancharam a reputação dos sofistas (*Ét. Nic.*, 1144a 20-35).

A esperteza é o elemento que, como o resultado de uma deliberação correta, assegura a promoção do fim incondicional da ação, qual seja, a felicidade (geral), pois o que faz a prudência boa em calcular é justamente a esperteza. E se a meta a que alguém visa é nobre, seu caráter deve ser virtuoso e, por conseguinte, louvável, posto que a virtude de caráter é o que assegura a escolha deliberada correta de fins nobres e louváveis (*Ibid.*, 1144a 9-10). Entretanto, uma pessoa imoral e amante de si própria (*φίλαυτος*) é alguém que toma quanto puder de dinheiro, honras, prazeres corporais e outros bens de competição, que são os fins particulares da avidez, em detrimento do bem comum e independente de a quem a pertençam (*Ibid.*, 1168b 15-20). Todavia, além da vinculação entre a prudência e a esperteza, na visão de Troels Engberg-Pedersen, haveria também

uma vinculação entre a esperteza e a retórica de Aristóteles, dado que ambas são por natureza habilidades moralmente neutras. A arte retórica envolveria pois conhecimentos específicos e a habilidade de encontrar argumentos persuasivos sobre os assuntos ético-políticos. No entanto, ela não pressupõe por si só qualquer caráter moral particular ou motivação, de modo que a habilidade retórica é formalmente idêntica à esperteza, quer dizer, uma habilidade neutra, que ao inclinar-se para objetivos moralmente bons, pode tornar-se louvável, caso contrário pode culminar na perversão e na vilania (RORTY, 1997: 120).

De acordo com John B. Morrall, a interconexão entre a ética e a política é demonstrada pela preeminência em ambas da faculdade da prudência. Para ele, a ética se preocupa em fazer asserções que podem servir de guia útil para a aquisição e preservação de tal faculdade, a exemplo da utilização de uma posição central entre opostos como regra de medida. No entanto, em sua perspectiva, Aristóteles insiste que o meio-termo não se identifica com uma fórmula mágica, pelo contrário, ele contém todas as incertezas do mundo do conhecimento prático, juntamente com os perigos específicos que a posse da livre escolha atribui ao comportamento humano, por meio de um resíduo final de imprevisibilidade. A prudência, que é a virtude suprema tanto na política como na ética, teria por escopo encontrar a solução mais judiciosa e apropriada possível, em meio a um milhão de circunstâncias variáveis e imprevisíveis. Desse modo, no âmbito das ações humanas não seria possível formular regras rígidas, já que a solução estaria no treinamento do intelecto prático, mediante a experiência adquirida e o hábito de escolher o curso correto de ação em cada caso específico que ocorra (MORRALL, 2000: 42-43).

Morrall também salienta que, embora Aristóteles rejeite o relativismo (absoluto) na ética e denuncie os sofistas como guias políticos, o atributo fundamental do seu pensamento no que se refere à política consiste na adoção de um tipo mitigado de relativismo, que é ditado tanto pela flexibilidade da matéria tratada como pelos instrumentos humanos que atuam sobre ela. Em sua opinião, este relativismo se deve em certa medida à influência do ensino médico que Aristóteles recebera. A conexão de Aristóteles com a tradição médica de Hipócrates, que precedeu o seu período na Academia de Platão, teria uma forte afinidade com a corrente de ensinamento sofista, pois ambos os movimentos tinham o programa de abandonar as explicações abstratas e gerais para os fenômenos e, em vez disso, concentrar-se no comportamento observável dos fenômenos e nas previsões baseadas nesse conhecimento empírico. Morrall alude ao

tratado chamado *Da Medicina Antiga* no qual o médico Hipócrates sustenta que em matéria de saúde, nada é absolutamente bom nem absolutamente mau, de modo que o valor dos alimentos, remédios e outros meios de saúde seria condicionado pelo estado de cada indivíduo: uma refeição de carne pode ser boa para um homem no gozo de perfeita saúde, e pode ser inadequada para um doente, etc. (*Ibid.*, 2000: 44; 76).

Com efeito, a concepção de um tipo especial de relativismo aparece de maneira explícita no pensamento ético do Estagirita quando ele fala a respeito das coisas que são justas de acordo com as convenções e a conveniência, comparando-as à unidades de medida (τὰ δὲ κατὰ συνθήκην καὶ τὸ συμφέρον τῶν δικαίων ὁμοιά ἐστὶ τοῖς μέτροις). As medidas de vinho e cereais não são as mesmas em todos os lugares, mas maiores nos mercados por atacado, ao passo que são menores no varejo. Semelhantemente, as coisas que não são justas por natureza, mas meramente por decisão humana, não são as mesmas em todos os lugares (ὁμοίως δὲ καὶ τὰ μὴ φυσικὰ ἀλλ' ἀνθρώπινα δίκαια οὐ ταῦτὰ πανταχοῦ). Isto também se aplicaria às constituições, as quais não são as mesmas em toda parte (ἐπεὶ οὐδ' αἱ πολιτεῖαι, ἀλλὰ μία μόνον πανταχοῦ κατὰ φύσιν ἢ ἀρίστη). A despeito disso, Aristóteles está longe de ser considerado um relativista ordinário, pois ele se distingue dos sofistas por afirmar (*Ét. Nic.*, 1135a 1-8) a existência de um tipo de constituição única em todo lado, que é a melhor de todas por estar fundada na justiça por natureza, cujo sentido é único e universal (τῶν δὲ δικαίων καὶ νομίμων ἕκαστον ὡς τὰ καθόλου πρὸς τὰ καθ' ἕκαστα ἔχει).

Conforme já verificamos, o sofista Górgias define a arte retórica como πειθοῦς δημιουργός, ou seja, ela é artífice ou a criadora da persuasão, razão pela qual seria capaz de persuadir pelo discurso, a despeito de qualquer assunto<sup>52</sup>, os juízes no tribunal, os conselheiros no Conselho, os membros da Assembleia, e em toda e qualquer reunião de natureza política (*Górg.*, 452e). Górgias também assevera que todos os especialistas que não possuem a habilidade retórica de persuadir são menos poderosos do que aqueles que

---

<sup>52</sup> Conforme sugere James J. Murphy, a concepção gorgiana, segundo a qual a técnica retórica possui intrinsecamente a eficácia de persuadir qualquer um sobre qualquer assunto, já estava em germe na retórica de Córax. Este, com efeito, teria manifestado uma extrema confiança no seu método retórico ao propor a seu discípulo Tísias que pagasse por suas aulas somente após obter alguma vitória no tribunal. Tísias teria de pagar pelas aulas de Córax somente se vencesse, caso contrário, estaria desobrigado do pagamento. Tísias não querendo pagar pelas aulas levanta um processo contra o próprio Córax, sustentando que nada deve. Este foi o primeiro processo de Tísias. Se este porventura ganhasse o processo, então, não teria de pagar pelas aulas, mas se perdesse, não pagaria da mesma forma, pois a derrota provaria que as aulas de Córax não foram eficientes para habilitá-lo a persuadir qualquer um sobre qualquer assunto. Córax, por sua vez, constrói um contra-argumento: se Tísias ganhar o processo, terá de pagar pelas aulas segundo o acordo feito entre eles. Perdendo o processo, terá de pagar, consoante a decisão dos juízes (MURPHY, 1989: 15).

a possuem, de tal modo que por meio do poder do discurso seria possível submeter qualquer indivíduo à condição de escravo. No *Elogio de Helena* ele declara que o λόγος é um grande e soberano senhor, uma espécie de encantador ou de mago, que nenhum ser humano é capaz de resistir (*El. Hel.*, § 3). Aliás, a crença no poder irrestrito da persuasão era tal entre os sofistas a ponto de Polo de Agrigento (que era discípulo de Górgias) afirmar que os oradores hábeis podiam, como os tiranos, fazer com que condenassem à morte, à confiscação ou ao exílio quem lhes desagradasse (*Górg.*, 469c).

Entretanto, para o Estagirita, o objetivo da retórica não se reduz ao simples poder de persuadir, mas fundamentalmente é a arte de achar os meios de persuasão que cada caso comporta, tal como acontece em todas as outras artes. Para ele, não é função da medicina dar saúde ao doente, mas avançar o mais possível na direção da cura, uma vez que se pode cuidar bem dos que já não estão em condições de recuperar a saúde (*Ret.*, 1355b 13-19). O médico (ιατρὸς), por exemplo, possui menos segurança do que faz, pois ele nada pode realizar para os doentes incuráveis, nem mesmo aos demais pacientes pode prometer a cura (a não ser que se comporte como um charlatão), mas certamente pode propiciar a eles todas as oportunidades de obtê-la. De modo semelhante, o bom orador não é aquele que promete a vitória a qualquer custo, mas é aquele que encontra para a sua causa todas as possibilidades de obter a vitória, estando cômico de que o seu discurso possui limites que não podem ser superados<sup>53</sup>.

Nos *Tópicos* Aristóteles não define o orador como aquele que é capaz de persuadir qualquer um sobre qualquer assunto, mas sim como aquele que pode sempre ver o que será persuasivo nas diversas circunstâncias, sem nada omitir (*Tóp.*, 149b 25-28). E, quando o orador possui uma compreensão completa de seu método, ele estará apto a descobrir os meios disponíveis para persuadir os seus ouvintes, porém, ele jamais terá o poder de persuadir a todos. Desse modo, Aristóteles nega a tese gorgiana da onipotência do discurso retórico, uma vez que o orador não seria, conforme avança Górgias, o portador do discurso como “um grande e soberano senhor que com um corpo pequeníssimo e invisibilíssimo é capaz de operar diviníssimas ações” (*El. Hel.*, § 8).

A perspectiva aristotélica acerca da arte retórica é ao mesmo tempo modesta e realista, porquanto rejeita que a retórica possui o poder absoluto para convencer qualquer

---

<sup>53</sup> Platão também enfatiza as reais limitações do poder da retórica. À proposta de Polemarco de que Sócrates e Glauco deveriam se provar mais fortes que o grupo dele ou então permanecer no Pireu, Sócrates sugere a alternativa da persuasão. No entanto, Polemarco declara que a persuasão não terá nenhum efeito nos ouvintes que não estão dispostos ao ouvir (*Rep.*, 327c).



um sobre qualquer assunto e nega que a palavra persuasiva, conforme defendia Górgias, é um senhor absoluto sobre todas as coisas. Tanto Górgias como Aristóteles tecem elogios à arte retórica, mas enquanto Górgias enaltece o poder do discurso sobre os ouvintes, o Estagirita sublinha sua utilidade ético-política. Por essa razão, Aristóteles não a apresenta como o expediente a partir do qual é possível dominar os ouvintes à maneira de um tirano, mas sim como o meio a partir do qual é possível defender a verdade e a justiça na cidade. Ambos também admitem que pelo fato de ser neutra ela pode ser utilizada desonestamente, o que em nada subtrai o seu valor, mas se Górgias e Aristóteles falam da mesma coisa, certamente não falam da mesma maneira.

Com efeito, a arte retórica desenvolvida por Aristóteles se distingue significativamente dos tratados escritos por seus predecessores, pois ao redigirem seus manuais eles teriam se afastado do que o Estagirita considera o mais importante para a persuasão – a argumentação através do entimema (ἐνθύμημα) e do exemplo (παράδειγμα). Para ele, os que compuseram tratados de retórica (incluindo obviamente muitos sofistas) ocuparam-se somente de uma parte desta arte, posto que só os argumentos retóricos são parte essencial dela e tudo o resto seria acessório. Assim sendo, os predecessores de Aristóteles nada diziam dos entimemas, que são o *corpo da prova* (σῶμα τῆς πίστεως), antes dedicavam-se a maior parte dos seus tratados a questões exteriores ao assunto, tais como o ataque verbal, o apelo à piedade, o apelo à ira e outras paixões semelhantes a estas, que não visam o assunto, mas apenas manipular emocionalmente o juiz (*Ret.*, 1354a 16-23).

Ao mesmo tempo em que Aristóteles defendia uma retórica racional, com base na demonstração técnica do verossímil, Górgias e seus discípulos teorizavam e praticavam uma retórica elocutiva e emocional. Este tipo de retórica valorizava no discurso, não os argumentos racionais, mas o ritmo, a harmonia, o tom de voz, sobretudo os efeitos emocionais do discurso e a sedução irracional que a palavra habilmente usada exerce sobre a alma dos ouvintes. O discurso retórico, que Górgias designa por λόγος, teria fundamentalmente a capacidade de suscitar o medo, a calma, a alegria, afastar a dor e até estimular a compaixão (*El. Hel.*, § 8). Mediante o discurso retórico seria possível ao orador suscitar o medo repleto de espanto, a compaixão que provoca lágrimas abundantes e um sentimento de nostalgia que afeta o espírito dos ouvintes (*Ibid.*, § 9).

Outrossim, o sofista Górgias desenvolveu para a retórica uma expressão linguística eloquente, excedendo-se no uso das figuras de linguagem, transformando-a numa

composição erudita e ritmada no nível estético da poesia. O cuidado de Górgias com o estilo foi o que conferiu a ele a fama de haver misturado a prosa com a poesia, de tal modo que o seu estilo, chamado de *gorgiazein* (γοργιαζειν), foi considerado pelos antigos como sinônimo de prosa poética, incluindo o próprio Aristóteles (*Ret.*, 1404a 34-36). E a principal razão pela qual ele optou pela linguagem poética e não pela linguagem corrente é porque aquela possui mais eficazmente a capacidade de comover os ouvintes.

Dimos Spatharas destaca que na concepção retórica de Górgias existem dois tipos de discursos, que são aduzidos como manifestação do poder do λόγος: a *poesia* e o *encantamento*. A poesia é descrita *grosso modo* como o discurso com métrica, e é justamente esta característica que a distingue de todos os outros tipos de discurso. Para ele, a expressão poética de Górgias não seria fruto de um mero capricho, mas teria sido desenvolvida para atender a uma crescente necessidade pelo discurso persuasivo. Górgias estaria cômico de que fundara uma nova e sofisticada “prosa”, similar à habilidade que a poesia possui de seduzir e de moldar a alma dos ouvintes. E as emoções suscitadas pela retórica poética de Górgias seguiria regularmente o padrão utilizado no *Elogio de Helena*, pois, ao entrar na alma dos ouvintes, o discurso poético possuiria o poder de suscitar o medo, a compaixão e uma série de outras emoções. Ademais, os sinais psicológicos através dos quais a alma expressaria suas emoções seriam as lágrimas e o temor manifestado pela audiência. Para Spatharas, o segundo exemplo do poder exercido pelo λόγος adviria do domínio do encantamento, que sob o ponto de vista do senso comum, significa que as palavras exercem o poder de conduzir alguém a agir de uma maneira que não corresponde às suas intenções originais. Quando o poder de encantamento do λόγος alcança a opinião da alma, esta seria encantada, e uma vez persuadida, seria levada a mudar suas opiniões, ou seja, ela adotaria pontos de vista que anteriormente recusava. Sendo assim, ao ser seduzida pelo λόγος a alma estaria alienada em relação a si mesma e suas ações estariam de acordo com o comando proveniente do encantamento (SPATHARAS, 2001: 100-101).

Na visão de Aristóteles, a função da arte retórica permanece sendo a persuasão pública, porém, os meios de persuasão não devem ser redutíveis ao apelo emocional e à expressão enunciativa, ao invés disso, devem caracterizar-se essencialmente por formas de argumentação. Sendo assim, em oposição a Górgias, a concepção de Aristóteles estabelece que a retórica constitui a arte da comunicação racional e não do puro encantamento ou da pura sugestão emotiva. Aristóteles também critica Górgias por

vincular à retórica a expressão poética, que este teria originalmente inventado (*Ret.*, 1404a 30-39):

Os poetas foram os primeiros, como seria natural a dar um impulso a este aspecto. Efetivamente, palavras são imitações, e a voz é, de todos os nossos órgãos, o mais apropriado à imitação. Por isso, as artes então estabelecidas foram a rapsódia e a representação teatral, além de outras mais. E, uma vez que os poetas, embora dizendo coisas fúteis, pareciam obter renome graças à sua expressão, por esta mesma razão foi um tipo de expressão poética o primeiro a surgir, como a de Górgias. E ainda agora muitas pessoas sem instrução pensam que estes oradores os falam da forma mais bela.

Para o Estagirita, a expressão própria da poesia distingue-se da expressão que é apropriada ao discurso retórico, a qual se caracteriza por empregar a linguagem na sua forma corrente e usual. Aliás, seria ridículo empregar a extravagante expressão poética no discurso retórico, em detrimento da linguagem corrente e usual, cuja principal característica é a σαφής, ou seja, a clareza (*Ibid.*, 1404a 34-48). Desse modo, a virtude suprema da expressão enunciativa (λέξις), a qual diz respeito à maneira pela qual o conteúdo do discurso deve ser apresentado ao auditório, é a clareza (ἔστω οὖν ἐκεῖνα τεθεωρημένα καὶ ὀρίσθω λέξεως ἀρετὴ σαφῆ εἶναι), porque se no discurso retórico não se comunicar algo com nitidez e inteligibilidade, não será possível cumprir a sua função própria, qual seja, provocar a adesão dos ouvintes às teses que se lhes apresentam ao consentimento através de argumentos racionais (*Ibid.*, 1404b 1-5). Posto que a função própria da linguagem consiste em remeter adequadamente para aquilo que significa, a clareza será uma condição imposta ao discurso retórico. O refinamento da expressão poética comum, a exemplo das metáforas distantes de Górgias (*Ibid.*, 1406b 8-16), além de ser inadequado na arte retórica, por fazer o discurso parecer artificial e técnico, tende a suprimir deste a clareza. Portanto, o objetivo maior do orador é esclarecer os ouvintes acerca da investigação a que se procede (*Ibid.*, 1357a 24), e instruí-los sobre o assunto em discussão, a fim de que possam elaborar o melhor julgamento.

Tendo em vista a importância dada por Aristóteles ao uso da linguagem na sua forma corrente e usual, é pertinente a análise de Maria F. S. Francisco sobre este assunto. Observamos que a expressão poética de Górgias teria sido desenvolvida para atender a uma crescente necessidade pelo discurso persuasivo, mas conforme a interpretação de Francisco, o Estagirita acharia pouco persuasivo o discurso que é veiculado conforme a expressão poética. Ela destaca que na retórica de Aristóteles a limitação na elevação do vocabulário deve ser levada muito a sério pelo orador, do contrário o seu discurso perderá

o poder de persuasão, e não obterá a adesão dos ouvintes em relação à opinião defendida. A exigência por parte de Aristóteles da escolha de vocabulário iria ao encontro de uma expectativa do ouvinte em relação ao orador: o ouvinte espera que assuntos semelhantes aos da vida comum sejam tratados, e do ponto de vista lexical, da mesma forma como se faz na linguagem da vida cotidiana; ele ainda espera que a fala do orador seja apropriada ou verossímil como condição para lhe parecerem persuasivos seus argumentos. Sendo assim, a despeito das opiniões sensatas defendidas pelo orador, se ele não as apresentar com o vocabulário adequado, próximo da linguagem comum, seu discurso parecerá pouco convincente, e com pouca probabilidade de ganhar a adesão do auditório (FRANCISCO, 1999: 30).

Na retórica de Aristóteles, o perfil próprio da expressão enunciativa consiste no fato de ser delineado por referência à poesia e ao discurso ordinário, em relação a cada um dos quais verifica-se aproximações e distanciamentos. No decorrer de sua exposição sobre a λέξις Aristóteles faz inúmeras alusões à poesia e a linguagem do homem comum, que adquirem desse modo o papel de balizas situadas em extremos opostos, a meia distância das quais se localiza o campo próprio da expressão retórica. Conforme examinamos, um dos princípios fundamentais da ética aristotélica é o μεσότης, ou seja, ou o meio-termo ou a justa medida, por esse motivo a ação correta do ponto de vista ético deve sempre evitar os extremos: tanto o excesso quanto a falta. Todavia, o mesmo princípio se aplica à arte retórica, pois tendo em vista a expressão enunciativa, o orador deve perseguir a justa medida entre dois extremos viciosos: não deve utilizar uma linguagem demasiadamente rasteira ou trivial, tampouco uma linguagem acima do seu valor, mas deve visar aquilo que é adequado, ou seja, uma linguagem que veicule nomes e verbos que são “próprios”. Os nomes e os verbos próprios, que produzem clareza ao discurso, são aqueles que designam cada objeto em linguagem comum, por exemplo, num discurso dirigido a um público comum seria mais adequado utilizar o verbo “comprar” em vez de “mercar”, ou a palavra “roupa” em vez de “indumentária”. O discurso poético, por sua vez, não produz uma expressão corrente, mas ornamentada. É manifesto que a expressão poética não é rasteira ou trivial, mas está longe de ser apropriada para um discurso de prosa (*Ret.*, 1404b 5-12). Assim, aqueles que se expressam poeticamente de forma inapropriada introduzem no discurso retórico o ridículo e o frívolo, e em virtude da esterilidade dessa forma de expressão, erram por falta de clareza. Todavia, convém sublinhar que nem todos os recursos linguísticos que caracterizam a expressão poética são rejeitados por Aristóteles.

Dos nomes e dos verbos de que o discurso é composto, devem utilizar-se, pouquíssimas vezes e em situações muito específicas, as *palavras raras*, ou seja, os termos inusitados e obsoletos, de difícil compreensão para o ouvinte comum. Outrossim, os *termos compostos*, comumente utilizados por Górgias como “engenhosos-nomendigar” ou “jurando-em-falso falso” e “jurando-com-sinceridade” (*Ibid.*, 1405b 50-1406a 1). Aristóteles ainda recomenda que devem ser evitados no discurso retórico, por serem demasiadamente poéticos, a utilização de *glosas*, tal como a de Lícofron que apelida Xerxes de “homem-monstro” (*Ibid.*, 1406a 8-10). Da mesma forma os *epítetos extensos*, inoportunos, ou muito repetidos, por exemplo, em vez de dizer “correndo” diz-se “correndo com o impulso da alma”, ou em vez de dizer “inspiração das Musas”, diz-se “recebendo da Natureza a inspiração das Musas” (*Ibid.*, 1406a 30-32). Deve-se também evitar as *metáforas* quando não são claras por derivarem de algo muito afastado, tal como praticava Górgias ao formular “semeaste vergonhosamente, improficuamente ceifaste” e coisas deste jaez (*Ibid.*, 1406b 13-15).

É manifesto que o sofista Górgias é censurado por Aristóteles pela ênfase de sua expressão poética, que carecia de simplicidade e clareza, a qual não objetivava provar teses de maneira lógica e direta, mas aspirava apenas os efeitos patéticos do discurso e a sedução irracional que a palavra habilmente manipulada é capaz de exercer sobre a audiência. Todavia, não somente Górgias, mas os sofistas em geral, procuravam persuadir sua audiência apelando para os desejos puramente irracionais (*άλογοι επιθυμίαι*) da alma humana, que para o Estagirita são todos aqueles que não procedem de um ato prévio da compreensão. São desse tipo todos os que se dizem ser naturais, como os que procedem do corpo (*σώματος ύπαρχουσαι*). Dentre os desejos naturais destacam-se o desejo por alimento; a sede e a fome; o desejo relativo a cada espécie de alimento; os desejos ligados ao gosto e aos prazeres sexuais e, em geral, os desejos relativos ao tato, ao olfato, ao ouvido e à vista. Entretanto, em relação aos desejos racionais (*μετὰ λόγου*), os quais procedem de um ato prévio do entendimento, o Estagirita recomenda ao orador priorizá-los em sua argumentação, visto que existem muitas coisas que as pessoas desejam adquirir simplesmente porque ouviram falar delas e foram racionalmente persuadidas de que são agradáveis (*Ibid.*, 1370a 24-34). Para tanto, o bom orador precisa compreender e aplicar a estrutura lógica do argumento retórico, constituída pelo entimema e pelo exemplo, que são os dispositivos fundamentais para o exercício da arte retórica.

De acordo com a análise de E. M. Cope, a argumentação através do entimema (e

do exemplo) designa o essencial no discurso retórico e tudo o mais pode ser considerado acessório, porquanto todos os tipos de provas indiretas ou argumentos fora do assunto seriam secundários, como as roupas ou os ornamentos que cobrem um corpo. Isto posto, o entimema na arte retórica de Aristóteles seria equivalente ao “corpo”, que é o meio artístico de provar certas teses de maneira lógica e direta. Para ele, a expressão aristotélica σῶμα τῆς πίστεως, que traduzida quer dizer o “corpo da prova”, significaria a substância ou a essência da arte, em detrimento a tudo aquilo que é considerado acessório no discurso retórico<sup>54</sup>. Desse modo, a arte retórica para Aristóteles consistiria fundamentalmente no procedimento de provocar ou aumentar a adesão dos ouvintes às teses que se lhes apresentam ao assentimento através de argumentos racionais (λόγος), enquanto que o caráter do orador (ἦθος), o apelo às emoções (πάθος) e a expressão enunciativa (λέξις), deveriam ser empregados somente como recursos auxiliares.

Aristóteles explicita que aqueles que anteriormente compuseram tratados de retórica ocuparam-se de uma pequena parte desta arte, haja vista que somente os argumentos retóricos fazem parte dela, e tudo o mais seriam considerados acessórios. Ele prossegue afirmando que seus predecessores nada escreveram acerca dos entimemas, que significa o corpo da prova, em vez disso, dedicaram-se amiúde a questões extrínsecas ao assunto (*Ibid.*, 1354a 16-21). E, ao censurá-los por se concentrarem principalmente no estímulo de uma resposta emocional Aristóteles está declarando que eles apenas escreveram sobre uma pequena parte da arte retórica, o que não implica obviamente na sua total desconsideração. Com efeito, em exceção do entimema e do exemplo, tudo o mais parece ser acessório (προσθήκη) dentre as provas artísticas (πίστεις ἔντεχνοι), pois embora despertar as emoções possa ser eficiente para colocar a audiência ao lado do orador, e a expressão enunciativa útil e necessária em virtude do baixo nível intelectual do auditório, o seu estudo não seria o elemento mais importante da retórica de Aristóteles, nem seria rigorosamente um modo de persuasão, porque os modos de persuasão são formas de argumentação. Pode-se concluir, então, que no sistema retórico de Aristóteles somente a demonstração entimemática designa a substância das provas artísticas.

É manifesto que no método retórico desenvolvido por Aristóteles o entimema possui a prioridade mais alta, enquanto que os elementos exteriores à demonstração são

---

<sup>54</sup> Escreve E. M. Cope a este respeito (COPE, 1867: 160): “*Of enthymeme, the form of syllogism which rhetoric employs in drawing its conclusions, which is in fact ‘the body’, the solid substantial matter of proof, – to which all other kinds of indirect proof, such as the influence of character, or appeals to the feelings, interests, passions of judge or audience, are subsidiary and subordinate, standing to the other in the relation of mere adjuncts or external appendages...like dress or ornaments to the person*”.

considerados supérfluos. E dado que quase todos os assuntos concernentes a arte retórica relacionam-se com a opinião pública, o orador precisa levar em conta os elementos exteriores ao conteúdo do discurso, não porque este procedimento é justo, mas porque em termos pragmáticos é algo necessário. Ele ainda assegura que aquilo que deve ser almejado num discurso (judicial) é a demonstração do que é justo, mais do que não desagradar ou agradar os ouvintes. O correto é competir com os fatos por si só, de forma que os demais elementos exteriores à demonstração poderiam ser dispensados. Contudo, eles são relevantes no discurso retórico em virtude do baixo nível intelectual do auditório, sem os quais não seria possível persuadi-lo acerca do que é justo e verdadeiro (*Ibid.*, 1404a 1-10).

Ao assegurar que se conquista a persuasão retórica através de três meios – λόγος, ἦθος e πάθος – o Estagirita estabelece a disposição das provas artísticas em ordem de importância (*Ibid.*, 1356a 27-32), a começar pela demonstração racional ligada ao entimema e ao exemplo, em relação a qual se pode servir quem for capaz de formar silogismos (συλλογίσασθαι δυναμένου), que é o mesmo que raciocinar logicamente. E visto que Aristóteles afirma categoricamente que a demonstração entimemática é o corpo das provas artísticas, então, esta prova possui preeminência sobre as demais. Logo abaixo da prova por demonstração mediante o entimema e o exemplo reside a prova ligada ao caráter do orador cuja finalidade consiste em teorizar sobre os caracteres e as virtudes (θεωρήσαι περὶ τὰ ἦθη καὶ περὶ τὰς ἀρετὰς). E sob esta repousa a que está ligada ao apelo emocional, que se ocupa das paixões, o que cada uma é, as suas qualidades, que origem têm e como se produzem (περὶ τὰ πάθη, τί τε ἕκαστόν ἐστιν τῶν παθῶν καὶ ποῖόν τι, καὶ ἐκ τίνων ἐγγίνεται καὶ πῶς).

Aristóteles assegura que o método artístico (ἔντεχνος μέθοδος) é o que se refere às provas por persuasão (πίστεις) e a prova por persuasão é uma espécie de demonstração (ἀπόδειξις), pois os ouvintes são mais eficazmente persuadidos quando entendem que algo foi demonstrado (ἀποδεδείχθαι). Por isso, o que Aristóteles condena nos seus predecessores consiste na ênfase dada aos discursos fora do assunto em questão, em detrimento daquilo que é essencial na arte retórica, isto é, a demonstração da verdade, ou o que parece ser a verdade. Dessarte, os meios de persuasão exteriores ao assunto se configurariam num erro e mereceria sua reprovação caso fossem empregados como o principal meio de obter a persuasão dos ouvintes (*Ibid.*, 1355a 5-14;19-28). Além disso, Aristóteles assegura que não resta a menor dúvida de que matérias extrínsecas ao assunto



são descritas como artes por aqueles que definem outras coisas, por exemplo, o que deve conter o próêmio ou a narração, e cada uma das partes do discurso. Ao ocuparem-se dessas matérias, o escritores de manuais de retórica não se preocupavam senão em como poderiam criar no juiz uma certa disposição emocional, mas acerca das provas propriamente artísticas, ou seja, sobre aquilo que efetivamente torna o leitor hábil no uso do entimema (ἐνθυμηματικός), eles não produziram coisa alguma (*Ibid.*, 1354b 17).

Outra razão que levou Aristóteles a lançar sua crítica contra seus predecessores foi o fato deles privilegiarem um dos gêneros da arte retórica, a saber, o judicial (δικανικός), e negligenciarem o gênero mais puro e nobre, ou seja, o deliberativo (συμβουλευτικός). Embora o mesmo método retórico convenha tanto ao gênero judicial como ao deliberativo, e apesar da retórica deliberativa ser mais nobre (καλλίονος) e mais útil à comunidade política (πολιτικωτέρας) que a relativa a contratos, os autores criticados por Aristóteles a desconsideravam, e se esforçavam por elaborar a arte do discurso judicial. Na verdade, isto ocorria porque é menos útil dizer algo fora do assunto nos discursos deliberativos, e porque a retórica política é menos nociva que a judicial, por ser de interesse mais geral (κοινότερον). Outrossim, os oradores criticados por Aristóteles primavam pelo gênero judicial porque nas cortes legais havia uma possibilidade maior de se utilizar eficazmente de argumentos falaciosos a fim de influenciar a decisão dos juizes. No gênero deliberativo, o ouvinte julga sobre assuntos que pessoalmente o afetam, por essa razão, aquele que aconselha só precisa demonstrar com exatidão as suas teses. Mas, nos discursos judiciais, isso não basta, em vez disso existe toda a vantagem de cativar o ouvinte, pois os juizes julgam sobre questões alheias, e pelo fato de buscarem o seu interesse e escutando parcialmente, tendem satisfazer a vontade dos litigantes (*Ibid.*, 1354b 31-46).

É manifesto, pois, que os oradores criticados por Aristóteles (*Ibid.*, 1354a 19-23) nada diziam dos entimemas, que representam o corpo das provas artísticas, em vez disso, dedicavam-se a maior parte dos seus tratados a questões exteriores ao assunto (περὶ δὲ τῶν ἔξω τοῦ πράγματος τὰ πλεῖστα πραγματεύονται). Estas dizem respeito à ênfase dada pelos oradores ao apelo emocional, em detrimento da demonstração racional. E, no discurso retórico o apelo às emoções manifestava-se através do ataque verbal calunioso, do apelo à piedade, do apelo à ira e demais emoções da alma semelhantes a estas que não visam o assunto, mas influenciar afetivamente o juiz (διαβολὴ γὰρ καὶ ἔλεος καὶ ὀργὴ καὶ τὰ τοιαῦτα πάθη τῆς ψυχῆς οὐ περὶ τοῦ πράγματός ἐστιν, ἀλλὰ πρὸς τὸν δικαστήν).

A palavra grega διαβολή<sup>55</sup> empregada por Aristóteles na passagem acima, a qual foi traduzida pela expressão “ataque verbal”, consiste em substituir a argumentação entimemática, por um apelo simplesmente afetivo: em vez de revelar que algo aconteceu ou não, ou que as proposições do adversário não são logicamente consistentes, o orador procura atacar a sua personalidade, o seu caráter etc. O ataque verbal caracteriza-se então por introduzir na argumentação retórica elementos que não são relevantes na discussão, como as considerações pessoais sobre o adversário. Tal estratagema retórico (também conhecido por *argumentum ad hominem*) era comumente empregado quando não se podia ou não se queria oferecer razões sobre uma determinada questão e, ao invés de atacar o argumento do adversário através de entimemas, voltava-se contra a sua pessoa. Pode-se dizer que a artimanha do ataque verbal contra o adversário é o equivalente negativo da prova psicológica referente ao caráter do orador, pois se esta visa conferir credibilidade ao discurso do orador estribando-se no seu caráter moral, aquele procura desconstruir a credibilidade do discurso mediante a depreciação do caráter daquele que o veicula.

Aristóteles ainda critica os oradores do seu tempo pelo emprego exagerado do apelo à piedade (ἔλεος). Este estratagema retórico (que também é conhecido por *argumentum ad misericordiam*) ocorre quando se apela aos sentimentos de compaixão dos ouvintes, em detrimento dos fatos. Em contextos carregados de emotividade o apelo à piedade pode ser muito eficaz, por isso nos tribunais de Atenas era utilizado com muita regularidade. Todavia, o enfoque do apelo à piedade não era a demonstração de que determinado ato foi justo ou não, ou se aconteceu ou não, mas unicamente o empenho em influir no ânimo da audiência visando conduzi-la a emitir juízos favoráveis à causa do orador. Por exemplo, diante de um tribunal, o advogado de defesa, negligenciando o mérito da questão, procuraria enfatizar que seu cliente está doente, que é uma pobre viúva ou coisas deste jaez, com o único objetivo de cegar os juízes e manipular sua decisão. Disso concluiu-se que o grande equívoco apontado por Aristóteles na prática retórica de seus predecessores consistiu no fato de confinarem-se no modo indireto de provar seus casos, bem como na negligência do correto modo de apelar para as emoções. Por isso, o desprezo manifestado por Aristóteles contra a retórica afetiva não possui um sentido absoluto, mas aplica-se apenas em certo sentido ou sob certo ponto de vista.

---

<sup>55</sup> O dicionário de Henry Georg Liddell e Robert Scott (*A Greek-english Lexicon*) indica os seguintes significados da palavra διαβολή: falsa acusação (*false accusation*), difamação (*slander*), calúnia (*calumny*) e criar preconceito contra um adversário (*create prejudice against an antagonist*).

W. W. Fortenbaugh enfatiza que a análise de Aristóteles (no segundo livro da *Retórica*) tornou clara a relação entre as emoções e a argumentação racional, pois ao interpretar o pensamento ou a crença como a *causa eficiente* daquelas, ele teria mostrado que a resposta emocional constitui um comportamento inteligente e aberto à persuasão racional. Aristóteles teria se concentrado no lado cognitivo da resposta emocional e deixado claro que qualquer emoção pode ser alterada por argumentos, de modo que não é mais necessário confinar o apelo emocional ao prólogo e ao epílogo, porque as emoções podem e devem ser suscitadas no discurso (como um todo) mediante argumentos racionais. O Estagirita, então, lançaria mão da persuasão pautada nos ouvintes, e somada a esta atitude, introduziria a persuasão através da demonstração entimemática numa espécie de coordenação (FORTENBAUGH, 2008:17-18).

No método retórico desenvolvido por Aristóteles tal coordenação faz com que o apelo emocional seja empregado no discurso de maneira muito diferente do modo como era empregado por muitos oradores, incluindo Górgias e seus seguidores. Pois, enquanto eles empregavam o apelo emocional de maneira exagerada e sem qualquer compromisso com o caso em questão, o método do Estagirita conecta o apelo às emoções com a argumentação entimemática, na medida em que enfatiza o emprego racional de cada emoção particular em termos definicionais. Ele não nega que as emoções podem mover as pessoas em direção de um determinado juízo ou mesmo alterar o seu rigor, mas as emoções devem ser suscitadas pelo orador através dos seus argumentos, e não mediante assuntos fora de questão. Sendo assim, o orador que pretende apelar para as emoções dos ouvintes de forma legítima, deve fazer por meio de argumentos racionais, segundo os princípios que regem a demonstração entimemática<sup>56</sup>. Por exemplo, para suscitar o sentimento de piedade – pesar em face de um mal destrutivo e penoso que acomete alguém que não merece – num determinado auditório e conduzi-lo a fazer doações financeiras a uma instituição de caridade que presta assistência a idosos, não seria adequado ao orador exhibir idosos caquéticos, em lágrimas ou maltrapilhos a fim de comover os ouvintes,

---

<sup>56</sup> E. M. Cope corrobora esta interpretação ao sustentar que haveria na retórica de Aristóteles duas maneiras distintas de suscitar as emoções dos ouvintes. A primeira seria o apelo emocional de forma *científica*, e a segunda, o apelo emocional de forma *não-científica*. No primeiro caso o apelo emocional é feito por meio do próprio discurso, ao passo que no segundo o apelo ocorre pela introdução de considerações fora do assunto em questão (COPE, 1867: 4-5): “*Now this may be in two ways: scientifically, through the medium of the speech itself, which is indeed one of modes of proof – of which there are three – and therefore forms part of the art of rhetoric in its strictest sense; And unscientifically by introduction of considerations ab extra or beside the real point, arguments ad hominem and ad captandum such as direct appeals to the feelings, impassioned and exaggerated language, or even, as was often done, the actual production of the widow and orphans or friends of a deceased person to excite and blind the judges to the real merits of the case.*”

embora isto possa ser feito como um recurso auxiliar, mas argumentar (com base nas noções sobre a piedade) que os idosos poderiam ser os pais dos ouvintes, ou ainda que estes poderão estar no lugar daqueles caso sejam abandonados por seus filhos, etc. Tais argumentos teriam efetivamente o objetivo de influenciar as emoções dos ouvintes e, por conseguinte, obter um juízo favorável ao conteúdo do discurso, porém, não apelariam diretamente para assuntos fora de questão.

Aristóteles apresenta, então, aos que pretendem ser oradores a maneira que considera eficaz para estimular nos ouvintes as diversas emoções. Ele defende o uso desse expediente com base na noção de que o orador deve transformar a emoção experimentada num recurso útil para induzir os juízos dos ouvintes em direção àquilo que é conveniente. Pois, em conformidade com a função ético-política da arte retórica, que consiste em fazer a justiça e a verdade prevalecer sobre seus contrários, o orador não deve hesitar em apelar para as emoções de sua audiência. O modo de persuasão ligado ao apelo emocional não é descartado simplesmente por Aristóteles, mas pode ser empregado no discurso retórico como acessório cuja função é tornar mais eficiente a exposição dos entimemas. Sendo assim, não foi o mero emprego da retórica afetiva que Aristóteles censurou em seus predecessores, sobretudo em relação a Górgias, haja vista que ele dedicou grande parte do segundo livro da *Retórica* a esse tema, mas o seu emprego exagerado, conjugado com o desprezo daquilo que é mais relevante na arte retórica – a demonstração lógica na forma do entimema e do exemplo.

### 7.3 A refutação da retórica protagórica

Além do desprezo à demonstração lógica, expresso tanto nos manuais de retórica como na prática discursiva, alguns predecessores de Aristóteles foram tenazmente censurados por negarem o fundamento de todo e qualquer discurso racional. Na *Metafísica* o Estagirita enuncia o primeiro princípio da ciência do ser enquanto ser e das ciências em geral, transmitido à posteridade sob o nome de princípio de não-contradição. Este princípio, que na verdade é o mais firme e seguro de todos (βέβαιος), também é o mais conhecido, não dependendo de coisa alguma para subsistir. Aristóteles explicita o princípio em apreço nos seguintes termos (*Met.*, 1005b 18-30):

Depois do que foi dito, devemos definir esse princípio. É impossível

que a mesma coisa, ao mesmo tempo, pertença e não pertença a uma mesma coisa, segundo o mesmo aspecto (e acrescentem-se também todas as outras determinações que se possam acrescentar para evitar dificuldades de índole dialética). Este é o mais seguro de todos os princípios: de fato, ele possui as características acima indicadas. Efetivamente é impossível a quem quer que seja acreditar que uma mesma coisa seja e não seja, como, segundo alguns, teria dito Heráclito. Com efeito, não é preciso admitir como verdade tudo o que ele diz. E se não é possível que os contrários subsistam juntos no mesmo sujeito (e acrescentem-se a esta premissa as costumeiras explicações), e se uma opinião que está em contradição com outra é o contrário dela, é evidentemente impossível que, ao mesmo tempo, a mesma pessoa admita verdadeiramente que a mesma coisa exista e não exista.

Não obstante, Aristóteles assegura que existem alguns indivíduos que recusam o princípio de não-contradição, os quais sustentam o disparate de que é possível que a mesma coisa seja e não seja. Os indivíduos mencionados por Aristóteles certamente que são os sofistas, mas ele também declara que existem alguns filósofos naturalistas que também negam o princípio de não-contradição (*Ibid.*, 1006a 1-5). Em defesa do princípio de não-contradição e, por conseguinte, em defesa da própria verdade, Aristóteles ataca os sofistas, mas o seu combate ocorrerá dentro do próprio campo destes, qual seja, o do discurso. Nesse sentido, ao refutar os que sustentam a legitimidade de afirmações contraditórias, como a que afirma que “a mesma coisa, ao mesmo tempo, pertença e não pertença a uma mesma coisa, segundo o mesmo aspecto”, ele os alinha em dois grupos distintos – uns assim pensam por ignorância e outros por convicção. Aos primeiros ele declara que não se deve combater sua maneira de falar, mas convém dirigir sua inteligência, ao passo que em relação aos segundos convém combater pela refutação do seu discurso (*Ibid.*, 1009a 15-20):

Todavia, não se deve discutir com todos do mesmo modo: alguns precisam ser persuadidos, outros devem ser forçados. De fato, os que escolheram este modo de ver por causa das dificuldades encontradas têm uma ignorância facilmente sanável. Com efeito, na discussão com estes não nos deparamos com discursos vazios, mas com verdadeiros raciocínios. Ao contrário, os que discorrerem exclusivamente por amor ao discurso só podem ser corrigidos com a refutação do seu discurso, tomando-o tal como é constituído só de nomes e de palavras.

Dentre os sofistas, que são o alvo principal do ataque de Aristóteles, destaca-se Protágoras de Abdera, com quem o Estagirita procura não somente dialogar mas também refutar. Na verdade, a ignorância (*ἀπαιδευσία*) de Protágoras a respeito dos rudimentos da lógica (que nasceria da ausência de um conhecimento preliminar dos *Analíticos*)

obriga Aristóteles “demonstrar” o princípio, que por si só é indemonstrável, porque de um lado é formalmente primeiro, e de outro, em razão de implicar na possibilidade de todas as demonstrações (*Ibid.*, 1005b 1-5).

Na perspectiva de Aristóteles, pode-se demonstrar por meio da refutação (ἀποδείξει εἰλεγκτικῶς) a impossibilidade de que o mesmo seja e não seja, desde que o adversário diga alguma coisa. Se porventura ele nada falar, torna-se ridículo procurar dizer algo a alguém que não possui nada a dizer, e na medida em que não tem nada a dizer tal indivíduo seria semelhante a uma planta (ὅμοιος γὰρ φυτῷ). Todavia, demonstrar algo e demonstrar por refutação (ἐλεγχος) são coisas bem diferentes: se alguém pretende demonstrar o princípio de não-contradição cairia inevitavelmente numa *petitio principii* – postular o que se quer provar – mas se a causa da demonstração (ἀπόδειξις) fosse a afirmação de outro, então, haveria uma refutação e não propriamente uma demonstração. Nesse sentido, o adversário do princípio de não-contradição é instigado a fazer um desempenho epistêmico mínimo – significar algo para si e para outro – e então é ensinado sobre o fato de que com sua simples atitude ele já pressupõe o princípio de não-contradição. A demonstração torna-se refutação (ἐλεγχος) ao evidenciar que ao negar o princípio, o próprio adversário o supôs ao comunicar algo, pois a demonstração por refutação deduz o princípio de sua própria negação. Aristóteles identificaria nessa atitude uma *petitio principii*, pois quem afirma qualquer estado de coisas, já postula o princípio de não-contradição como verdadeiro. Sendo assim, o ponto de partida em todos os casos desse gênero consiste simplesmente em exigir que o adversário signifique algo, tanto para si mesmo quanto para seu interlocutor (ἀλλὰ σημαίνειν γέ τι καὶ αὐτῷ καὶ ἄλλῳ). E, se porventura alguém aceita significar qualquer coisa que seja, tanto para si quanto para outro, então haverá demonstração por refutação (*Ibid.*, 1006a 1-30).

A estratégia de Aristóteles consiste em substituir a demonstração do princípio em apreço, que por sua natureza é impossível, por outro tipo de demonstração, que lança toda a responsabilidade sobre o adversário. A condição de significar algo para si e para outro constitui o ponto inicial da demonstração por refutação, pois, se aquele que nega o princípio satisfaz a condição, ele assume imediatamente a total responsabilidade, permitindo a seu interlocutor fugir do ônus de pressupor justamente o que está em questão. O adversário do princípio de não-contradição, ao cumprir a condição de significar algo para si e para outro, deve confirmar involuntariamente seu compromisso com o mesmo princípio. Tal empenho ocorre pela mera exigência de falar sugerida ao

adversário: ou ele se cala, renunciando o seu caráter específico de ser humano, que é um ser dotado de palavra, ou então ele fala ou mesmo significa e, por essa razão, renuncia à possibilidade de negar o princípio. Sendo assim, caso o adversário comprometa-se em significar algo para si e para outro, uma refutação fundamental ocorre no mesmo momento em que ele o faz, considerando-se que certa porção delimitável da realidade é o que se quer comunicar, e não uma outra.

Consoante a análise de Enrico Berti, se aquele que nega o princípio de não-contradição diz uma única palavra e admite que ela tenha um único significado, neste exato momento já haverá alguma coisa de definido, de modo que ele significará aquela coisa e não outra, admitindo com isso que aquela coisa não é outra. Ele admitirá a oposição entre ser e não ser certa coisa, expressa pela afirmação e negação, em que consiste o princípio de não-contradição. Assim, no momento mesmo em que se chega a defender sua tese, quer dizer, a negação do princípio de não-contradição, quem contradiz não nega, mas o admite, ou seja, sustenta sua tese destruindo-a, porque admitir o princípio equivale a destruir sua negação. É manifesto, pois, que neste procedimento ocorre uma petição de princípio, mas nela cai apenas quem sustenta a tese, isto é, quem nega o princípio, o qual, por conseguinte, se pode considerar refutado (BERTI, 1998: 97-98).

Em conformidade com a doutrina protagórica do homem-medida, se uma coisa parece bela a um, e feia a outro, fria a um, quente a outro, grande a um, pequena a outro, então, inevitavelmente será as duas coisas ao mesmo tempo. Não existiria mais qualquer objetividade nas coisas, cada indivíduo teria sua própria noção de verdade, e todos os pontos de vista seriam igualmente verdadeiros. No entanto, Aristóteles sustenta que, se a respeito do mesmo sujeito são verdadeiras, ao mesmo tempo todas as afirmações contraditórias, é manifesto que todas as coisas se reduzirão a uma só (ἔτι εἰ ἀληθεῖς αἱ ἀντιφάσεις ἅμα κατὰ τοῦ αὐτοῦ πᾶσαι, δῆλον ὡς). E na hipótese de que determinado predicado pode ser tanto negado quanto afirmado de todas as coisas, conforme defende Protágoras e seus seguidores, então, serão a mesma coisa um “trirreme” (τριήρης), uma “parede” (τοιχος) e um “homem” (ἄνθρωπος), consequência que eles efetivamente não admitiriam (*Ibid.*, 1007b 18-23).

Uma vez que todas as coisas se reduzem a uma só, por exemplo, “homem”, “Deus” e “trirreme” e suas respectivas negações, então, inevitavelmente serão a mesma coisa. E se de cada coisa pode-se igualmente predicar afirmação (κατάφασις) e negação (ἀπόφασις), como “branco” e “não-branco”, nada poderá distinguir-se de outra, pois caso



se distinguísse, tal diferença constituiria algo verdadeiro e peculiar àquela coisa. A propósito, a verdade consiste em afirmar aquilo que é e negar aquilo que não é, ou ainda, em afirmar que o ser é e que o não-ser não é, enquanto que o falso consiste em afirmar que o ser não é ou que o não-ser é. Por isso, quem diz de uma coisa que é ou que não é, ou afirmará o verdadeiro ou afirmará o falso. Mas, no caso em que não se diz a verdade distinguindo afirmação e negação, não se diz nada e não pode existir nada. Posto dessa forma, a discussão com um adversário que nega o princípio de não-contradição tornar-se-ia inviável, porque ele nada diria – nem que a coisa é assim nem que não é assim, mas afirmaria que é assim e não-assim (*Ibid.*, 1008a 24-35).

Outrossim, quando ocorre a oposição entre duas opiniões propriamente contraditórias uma em relação à outra, como no exemplo já enunciado de “branco” e não-branco”, conforme outro princípio lógico trazido a baila por Aristóteles, qual seja, o *princípio do terceiro excluído*, necessariamente, uma opinião será verdadeira e a outra falsa, sendo pois logicamente impossível que ambas sejam simultaneamente verdadeiras – ou “a neve é branca” ou “a neve não é branca”, sendo pois impossível uma terceira alternativa. Assim, entre os dois opostos da contradição não existiria um termo intermediário (τῶν δ’ ἀντικειμένων ἀντιφάσεως μὲν οὐκ ἔστι μεταξύ), de sorte que o conhecimento de qual é a opinião falsa coincidiria imediatamente com o conhecimento de qual é a verdadeira, e vice-versa (*Ibid.*, 1057a 34-35). Isto posto, Protágoras negaria tanto o princípio de não-contradição como o princípio do terceiro excluído, porque negaria a própria oposição entre verdadeiro e falso, admitindo que duas posições entre si contraditórias podem ser ambas verdadeiras ou ambas falsas.

Com efeito, caso se sustente que todos igualmente se enganam e todos digam a verdade, então, quem sustentar tal tese não poderá abrir a boca nem falar, posto que afirmaria certas coisas e ao mesmo tempo as negaria. E, se porventura alguém não pensa nada, e indiferentemente crê e não crê não será diferente das plantas (*Ibid.*, 1008b 8-12). Todavia, Aristóteles sustenta que entre aqueles que negam o princípio de não-contradição, fica muito evidente que nenhum deles efetivamente coloca-se nessa posição (ὅθεν καὶ μάλιστα φανερόν ἐστιν ὅτι οὐδεὶς οὕτω διάκειται οὔτε τῶν ἄλλων οὔτε τῶν λεγόντων τὸν λόγον τοῦτον), ou seja, eles negam o princípio, pelo menos discursivamente, mas não com suas ações (*Ibid.*, 1008b 12-17):

Daí deriva, com a máxima evidência, que ninguém está nessa condição: nem os que sustentam essa doutrina nem os outros. De fato, por que motivo quem raciocina desse modo vai verdadeiramente à

Megara e não fica em casa tranqüilo, contentando-se simplesmente com pensar em ir? E por que, logo de manhã, não se deixa cair num poço ou num precipício, quando os depara, mas evita isso cuidadosamente, como se estivesse convencido de que cair ali não é absolutamente coisa não-bona e boa? É claro, portanto, que ele considera a primeira coisa melhor e a outra pior.

Com base na passagem supracitada, Aristóteles afirma que os que em teoria negam o princípio de não-contradição, mas o pressupõem por suas ações – porque eles não se deixam cair num poço (φρέαρ) ou num precipício (φάραγξ), quando estes são percebidos – devem também admitir que algo determinado é um homem e que outra coisa não o é (ἄνθρωπον τὸ δ' οὐκ ἄνθρωπον), e que algo é doce e que outra coisa não o é (γλυκὸν τὸ δ' οὐ γλυκὸν). Eles também não admitem em seu comportamento prático que todas as coisas são iguais, sendo manifesto que não agem conforme este pressuposto: ao considerarem que seja melhor beber água, ou ver um homem, eles vão imediatamente em busca dessas coisas e não o contrário (*Ibid.*, 1008b 17-23).

Aristóteles, com efeito, não se limita a enunciar a fórmula geral de sua demonstração do princípio de não-contradição, mas a desdobra articularmente, tomando em exame as posições concretas dos que negavam direta ou indiretamente o princípio em apreço, e refutando-as com argumentações de tipo pragmático, que consistem em enfatizar uma discrepância entre a tese sustentada discursivamente e o comportamento prático. Pode-se assegurar, então, que o princípio de não-contradição não se evidencia somente como a condição de possibilidade do pensamento teórico (θεωρητικῆς διανοίας), mas na circunstância de que todo falar e todo agir subsiste e tem sucedimento em concordância com ele.

De acordo com Aristóteles, o pensamento teórico, o qual se ocupa de todos aqueles entes com princípios que não podem ser de outro modo, não visa a ação (πρακτικῆς) nem a produção (ποιητικῆς), mas é executado de uma forma correta ou incorreta, conforme detecta a verdade ou a falsidade, pois esta é em geral a função de todo o pensamento. Todavia, a função do pensamento prático (πρακτικῆς διανοίας), que considera aqueles entes com princípios que podem ser de outra maneira, é obter a verdade que corresponde à ação correta. À vista disso, a εὐπραξία que significa o bem agir tanto na vida pública como na vida privada, não existe na ação sem o pensamento teórico e a disposição ética (*Ét. Nic.*, 1139a 25-35). Cabe ainda frisar a este respeito que o Estagirita define a prudência como “ἀρετὴ διανοίας”, ou seja, como a virtude da inteligência, do pensamento

ou da razão, através da qual se pode tanto deliberar adequadamente sobre os bens e os males que conduzem à felicidade, quanto discernir a justa medida a fim de evitar os extremos do excesso e da falta.

No diálogo *Teeteto* Platão atribui a Protágoras a tese segundo a qual para quem está doente, aquilo que come aparece e é amargo, mas para quem está saudável aparece e é o contrário, e nenhum dos dois seria sábio, razão pela qual não se deve acusar o doente de ser ignorante em virtude de sua opinião, nem o saudável de sábio por ter uma opinião contrária (*Teet.*, 166e). Entretanto, a posição de Aristóteles sobre este assunto é a de aquele que defende tal doutrina não o faz com base na ciência, mas na pura opinião, por isso ele deveria se preocupar em procurar a verdade, assim como deve preocupar-se com a saúde quem está enfermo e não quem é saudável. Porquanto, quem possui somente opinião, em comparação com aquele que possui ciência, certamente não está em condições de saúde relativamente à verdade (*Met.*, 1008b 27-30). E a fim de descobrir o que efetivamente é natural o Estagirita sublinha que é necessário conduzir as investigações de preferência para as coisas em seu estado natural e não para as deterioradas (διεφθαρμένοις). Assim, para estudar o homem convém considerar aquele que está nas melhores condições possíveis (βέλτιστα διακείμενον) de corpo e alma (*Pol.*, 1254b 5-9).

É óbvio que Aristóteles não nega que duas pessoas possam ter percepções opostas em relação ao mesmo objeto: o indivíduo saudável pode perceber o mel como doce, enquanto que o doente pode percebê-lo como amargo, porém, não significa que ambas as percepções estejam em pé de igualdade quanto à sua veracidade. Pois, a percepção de um homem em estado natural seria mais certa ou mais preferível do que a percepção de um homem doente. Assim, o critério epistêmico das percepções em geral, que garantiria que uma percepção é mais certa ou mais preferível que outra, é essencialmente o mesmo que fundamenta as ἔνδοξα: uma percepção que pode ser repetida por todas as pessoas (saudáveis) ou pela maioria delas deve corresponder ao que tem de ser, não sendo possível que este fato seja um engano; e se a maioria das pessoas percebe o mel como doce e não como amargo, isto já seria um indício de que esta percepção é mais verdadeira que falsa.

Ao explicar como a percepção opera, Aristóteles assegura que no caso de *sensíveis próprios* de cada sentido, a verdade atribuído a ela deve ser quase absoluta. Por *sensível próprio* de cada sentido ele se refere a um que não possa ser percebido por outro sentido – a visão em relação às cores, a audição em relação aos diversos sons etc. – e sobre o qual

não se pode estar em erro. Assim, cada sentido tem discernimento quanto a seus sensíveis próprios e não comete erros quanto a se há cor ou quanto a se há som, mas somente sobre o que a coisa colorida é ou onde se localiza, ou o que a coisa que emite som é e onde se localiza (*Sob. alm.*, 418a 1-16). Todavia, essas asserções seguras pressupõem que os sentidos estejam operando adequadamente em condições que não os impeçam de alcançar seu fim natural (*Ét. Nic.*, 1153a 14-16). Portanto, a percepção de sensíveis próprios é verdadeira ou tem o mínimo grau possível de erro (*Sob. alm.*, 428b 18-20), ao menos enquanto o objeto sensível continua a afetar o sentido da mesma maneira (*Ibid.*, 428b 25-30).

Além do exposto, é manifesto para Aristóteles que diferenças de graus são inerentes à natureza das coisas (*ἀλλὰ τό γε μᾶλλον καὶ ἥττον ἔνεστιν ἐν τῇ φύσει τῶν ὄντων*), de sorte que não se pode dizer que são pares o dois e o três, nem se pode dizer que erra do mesmo modo quem confunde o quatro com o mil, e visto que eles não erram do mesmo modo, é certo que um dos dois erra menos e está mais na verdade. Ele também sustenta que se estar mais na verdade significa próximo (*ἐγγύτερος*) da verdade, deverá existir uma verdade absoluta, em relação a qual o que está mais próximo é também o mais verdadeiro (*εἴη γε ἄν τι ἀληθές οἷ ἐγγύτερον τὸ μᾶλλον ἀληθές*). Mas, ainda que não exista tal verdade absoluta, existe certamente algo mais seguro e mais verídico (*βεβαιότερον καὶ ἀληθινότερον*) – a verossimilhança – que refutaria a doutrina de Protágoras, segundo a qual o pensamento estaria impedido de determinar qualquer coisa como certa (*Met.*, 1008b 31-1009a 5).

Com efeito, longe do conhecimento humano e suas sensações serem a medida da realidade, conforme apregoa a doutrina subjetivista de Protágoras, é a realidade que deve medir objetivamente a soma e o valor do conhecimento. O conhecimento humano não pode determinar a natureza das coisas, pois sua tarefa é justamente adaptar-se à natureza delas a fim de atingir a verdade. Desse modo, na visão de Aristóteles, quando o sofista Protágoras afirma que o homem é a medida de todas as coisas, referindo-se ao indivíduo que conhece e percebe, sustentaria algo absurdo embora aparente ser engenhoso (*Ibid.*, 1053a 31-1053b 3). Aristóteles concebe isso do ponto de vista de sua epistemologia, segundo a qual existe uma realidade independente dos nossos conhecimentos e opiniões (*Ibid.*, 1051b 5-10), e contrastando com ela a doutrina de Protágoras, de acordo com a qual nada existiria objetivamente, salvo o que cada um conhece e percebe.

Visto que para Protágoras o calor e o frio ou o doce e o amargo não existem

efetivamente na natureza, mas dependem da percepção de cada indivíduo em particular, pode-se alvitrar, por conseguinte, que a justiça e a injustiça ou o certo e o errado, também possuem uma existência subjetiva e irreal. Nesse sentido, não pode haver na natureza princípios absolutos que determinem as relações entre os homens, por isso tudo dependeria daquilo que aparece no momento a cada indivíduo (GUTHRIE, 2010: 79). Cabe ainda lembrar que o fragmento Δισσοὶ λόγοι atribuído a Protágoras, rejeita a tese segundo a qual uma coisa é o justo e outra o injusto, distinto tanto na realidade como no discurso. Ao considerar o tema sobre o justo e o injusto o autor do fragmento assevera que para algumas pessoas haveria uma diferença entre o justo e o injusto, mas para outras, a mesma coisa seria justa e injusta, e é justamente esta perspectiva que ele tenciona defender. O mesmo ponto de vista relativista se aplicaria ao que é considerado bom e ruim, verdadeiro e falso etc. E, se o homem é medida de todas as coisas, significa que a maneira como as coisas se apresentam a um homem, para ele constitui a verdade, e o modo como se apresenta a um outro, para este também é a verdade. Todavia, nenhum deles pode atribuir erro à opinião do outro, pois se um concebe as coisas de uma certa maneira, para ele é assim, o que significa simplesmente que a verdade é relativa ao ponto de vista de cada um. O célebre dito de Protágoras significa que o conhecimento humano não depende de normas absolutas, mas de exigências situacionais com que se depara o homem, tanto como indivíduos quanto como espécie. Ademais, não haveria um padrão ético absoluto em favor do tipo de julgamento ético situacional que varia conforme os indivíduos e as circunstâncias.

A despeito disso, Protágoras concedia no seu pensamento um certo espaço às opiniões convencionais sobre a verdade e a moral, mas nenhuma delas seria mais verdadeira do que outra, de tal modo que, se para algum homem parece sinceramente que é bom roubar, a ele parecerá que essa é a verdade. Todavia, a grande maioria dos homens, que amiúde condena o roubo como uma prática imoral, poderá ser persuadida pelo orador no sentido contrário, pois ele pode sustentar que tal crença não é em si mesma verdadeira, e enfatizar aquilo que momentaneamente aparenta ser o melhor. Sendo assim, Protágoras opta por abandonar a prova da verdade ou da falsidade, e a substitui pela prova pragmática (*Ibid.*, 2010: 80-81). Em conformidade com esta noção, não haveria uma verdade em si mesma, objetiva e universalmente válida, mas a verdade dependeria de cada indivíduo, e o mais relevante para o orador seria reconhecer aquilo que é nocivo e útil à conveniência ética e política dos homens e persuadi-los disso.

Aristóteles também atribui um espaço considerável às opiniões convencionais sobre a verdade e a moral, mas diferente de Protágoras ele não está disposto a subscrever a concepção de que as opiniões são igualmente válidas, pelo contrário, é necessário que o orador procure, em cada caso, a verdade da melhor maneira possível (*Ét. Nic.*, 1139b 13-14). Isto ocorre, porque não é necessário procurar o mesmo grau de rigor para todas as áreas científicas, nem para todas as artes, mas isto não significa abrir mão do que é mais seguro e mais verídico. Assim, no terreno da arte retórica é necessário satisfazer-se com a indicação da verdade aproximadamente em linhas gerais, e falar de coisas que são verdadeiras no mais das vezes, e não absolutamente.

Considerando-se, então, a impossibilidade de se obter na vida prática uma verdade absoluta, o Estagirita propõe contentar-se com o verossímil, isto é, com aquilo que parece o mais provável, porque ainda que não exista em relação a um dado assunto a verdade absoluta, existe certamente algo mais seguro e mais verídico. Além do mais, o verossímil (no âmbito natural) não é, de forma alguma, independente do estado de coisas, pois se ele é possível, é em virtude da existência de um fato, isto é, aquele que acontece a maior parte das vezes, que neste caso recebe a designação de provável. O verossímil também pode ser compreendido (no âmbito social) como uma proposição geralmente admitida, o que significa que não é qualquer opinião ou crença que conta, já que ele faz parte do universo cultural, ou de crenças geralmente admitidas num determinado contexto social.

Para o Estagirita, no caso de alguém atuar com pretensões filosóficas, precisa ter em vista a verdade, mas os que atuam segundo a retórica precisam ter em vista, não mais a verdade, mas as opiniões qualificadas, bem-fundamentadas, que todo mundo admite, ou a maioria das pessoas, ou os filósofos, e dentre estes os mais notáveis e eminentes. Porquanto, se as pessoas em geral acreditam em algo, por exemplo, que o roubo e o incesto são práticas imorais, isto já seria um indício que de as opiniões a este respeito são mais verdadeiras que falsas e, por essa razão, dignas de anuência. Dessarte, o bom orador, à maneira do dialético, precisa ser capaz de ao fazer frente a um argumento, defender suas teses por meio de opiniões tão geralmente aceitas quanto possível (*Arg. Sof.*, 183b 5-7).

Em conexão com este assunto é pertinente salientar a distinção feita por Aristóteles entre a *lei particular* e a *lei comum* (νόμος δ' ἔστιν ὁ μὲν ἴδιος ὁ δὲ κοινός). Ele define a que é particular (ἴδιος) como o conjunto de leis escritas, através das quais se rege cada cidade, enquanto que a comum (κοινός) constitui o conjunto das leis não escritas (ἄγραφοι νόμοι), sobre as quais parece haver um consenso (παρὰ πᾶσιν ὁμολογεῖσθαι δοκεῖ) entre

todos os homens (*Ret.*, 1368b 10-13). Em outro passo (*Ibid.*, 1373b 4-10) ele assegura que a lei particular é a que foi definida por cada povo, quer seja escrita ou não escrita, ao passo que a lei comum a que é segundo a natureza (*κατὰ φύσιν*). À vista disso, haveria na natureza um princípio comum do que é justo e injusto, que todos os homens de algum modo reconheceriam mesmo que não haja entre eles comunicação ou acordo. Aliás, todos os que observam as leis comuns não poderiam eventualmente ter-se encontrado, e se porventura se encontraram não falavam a mesma língua, razão pela qual elas devem ter uma origem na natureza e não por convenção.

Com efeito, dentre as leis que não foram forjadas pela convenção mas pela natureza, Aristóteles destaca a gratidão a quem nos faz algum bem, o pagamento do bem recebido com o mesmo bem e o auxílio aos amigos nas suas necessidades (*Ibid.*, 1374a 30-33). Além dessas, poder-se-ia acrescentar o dever de cultuar os deuses e de honrar os pais, a hospitalidade para com os estrangeiros, ou ainda a proibição do incesto (GUTHRIE, 2007: 113; 115), as quais em hipótese alguma poderiam ser relativizadas, posto que a violação das leis não escritas são um delito mais grave do que a violação das leis escritas (*Ret.*, 1375a 27-31). Pode-se assegurar, então, que a lei da natureza existe porque há efetivamente um conceito natural e universal de certo e errado, um padrão ético absoluto, independente de um julgamento ético situacional que varia conforme os indivíduos e as circunstâncias, que poderia ser (indiferentemente) de uma maneira ou de outra.

Apesar de ser inexecutável ao orador o acesso à verdade absoluta (cuja prerrogativa pertence ao filósofo), não convém que ele se renda ao relativismo e fique satisfeito com qualquer opinião desqualificada, como se todas as opiniões fossem igualmente verdadeiras. Porquanto, se todas as percepções e todos os juízos morais devem ser aceitos como igualmente verdadeiros, então, nenhum argumento que expresse juízos perceptivos e morais seria superior a um outro, o que seria um equívoco, posto que existem aqueles juízos que representam uma aproximação em relação à verdade, ao passo que outros são expressamente falsos. Portanto, se o relativismo protagórico prevalecer, tornará a política inteiramente impraticável e poderá fomentar consequências danosas para a cidade, haja vista que a justiça e a injustiça poderão ser defendidas indiferentemente, opondo-se à função ético-política da arte retórica, que consiste em combater a perversão da verdade e da justiça.

Segundo a visão relativista de Protágoras, mediante a percepção, imaginação e pensamento, todas as coisas produzidas pela natureza são meras opiniões, variando no



tempo e no espaço, de indivíduo para indivíduo ou ainda no mesmo indivíduo. Todavia, o fato do homem ser a medida de todas as coisas, não significa que ele tem o poder total para fazer com que as coisas em geral sejam ou não sejam, mas tem o poder pleno para decidir o que elas são ou que elas podem ou devem ser e quais não deverão passar à existência – é justamente isso que significa “das coisas que são que elas são, das coisas que não são que elas não são”. Por certo, dois homens podem ter percepções e opiniões opostas sobre coisas que parecem idênticas ou iguais e as duas opiniões seriam verdadeiras, segundo o ponto de vista de cada indivíduo que as tem. Desse modo, não haveria espaço em sua teoria para o princípio de não-contradição, porque tanto as percepções quanto as opiniões sempre seriam verdadeiras, ainda que opostas entre si, razão pela qual as pessoas só poderiam mudar suas opiniões ao serem persuadidas por outras melhores ou mais fortes. Além disso, as ideias gerais sobre a justiça, o bem, o útil, as leis, os deuses etc. são para Protágoras meras convenções nascidas de um consenso entre os homens para a utilidade da vida em comum. Por isso, não haveria nenhuma verdade universal e necessária, nem sequer uma aproximação em relação a ela, mas apenas as opiniões e as técnicas nascidas da experiência e da observação para o uso e a ação humana. Tendo isto em conta, a arte retórica deve persuadir as pessoas de quais são as melhores opiniões e as melhores técnicas para cada cidade.

É manifesto que ao elaborar sua teoria acerca da arte retórica o Estagirita rejeita a concepção de que no âmbito dessa arte seja possível veicular verdades absolutas. Por certo, a função essencial da retórica consiste em obter a anuência dos ouvintes às teses que se lhes apresentam ao assentimento mediante argumentos racionais, mas sem as exigências excessivas da racionalidade científica. Contudo, sem degradingolar para o seu extremo oposto, qual seja, o do relativismo, Aristóteles não considera todos os ideais sociais, legais, políticos e morais sem sentido ou sem nenhum valor, de modo que todas as opiniões sejam igualmente válidas. Sua retórica também não proclama às pessoas que parem com seus conflitos de opiniões, supondo que todas as coisas são igualmente boas ou más. Pelo contrário, ele submete as opiniões, sua interpretação e sua aplicação à uma análise crítica incessante, de modo que seu pensamento retórico estaria fortemente ligado ao senso comum, mas a um tipo de senso comum que é qualificado e aberto à crítica. Fica claro, então, que embora a retórica seja uma forma de racionalidade especificamente distinta da ciência, ela é estruturada por argumentações, o que não apenas lhe confere um caráter técnico preciso, mas permite-lhe, em algum grau, aproximar-se da verdade.

Outrossim, a retórica de Aristóteles é explicitamente favorável ao pluralismo de ideias, à liberdade de opinião, ao jogo de interesses e motivações humanas. As argumentações retóricas precisam ser formadas com base em premissas geralmente aceitas pelo auditório, porém, os ideais e os fins aprovados por este não devem ser tratados como valores absolutos. Isto ocorre porque a realidade social e política, no interior da qual a arte retórica opera mais eficazmente, extrapola os estreitos limites da demonstração científica. Não obstante, a arte retórica pode funcionar como a ferramenta mais adequada na permanente luta pelo progresso e felicidade da sociedade. Além de tudo, ela é um instrumento indispensável para o subrepujamento da bipolaridade existente entre o conhecimento científico e o relativismo, objetivando, na medida de sua capacidade, a tomada razoável de decisões na vida prática. Pois, tendo em vista a impossibilidade de se obter nos assuntos da vida prática uma verdade universal e necessária é preciso contentar-se com o verossímil, ou seja, com aquilo que parece provável, por ser compartilhado pela maioria dos ouvintes.

O Estagirita prossegue em sua condenação ao relativismo ao identificar a doutrina de Protágoras (de que é possível tornar o argumento mais fraco no argumento mais forte) com uma argumentação falaciosa chamada de *silogismo aparente* (φανόμενος συλλογισμός). Considerando-se que pode haver um silogismo verdadeiro e outro aparente, do mesmo modo pode haver um entimema verdadeiro e outro que o seja somente na aparência (*Ibid.*, 1400b 45-50). Aristóteles cataloga, pois, dez tipos de *entimemas aparentes*, que seriam os equivalentes retóricos dos sofismas, expostos minuciosamente na obra *Dos Argumentos Sofísticos*: 1º o que provém da expressão; 2º o que procede da homonímia; 3º o que consiste em argumentar combinando o que estava dividido ou dividindo o que estava combinado; 4º o que consiste em estabelecer ou refutar um argumento por meio do exagero; 5º o que procede do signo; 6º o que decorre do acidente; 7º o que é retirado da consequência; 8º o que consiste em apresentar o que não é causa, como causa; 9º o que consiste na omissão do quando e do como; 10º e o que consiste em considerar uma coisa absolutamente e não absolutamente, mas só em relação a uma coisa (*Ibid.*, 1401a 1-1402a 39). Todavia, somente este último tipo de entimema aparente será objeto de análise devido à sua ligação imediata com a doutrina do sofista Protágoras.

Com efeito, a promessa de tornar mais forte o argumento mais fraco não ficou restrita a Protágoras e sua escola, mas também tornou-se célebre com os autores

posteriores. Na comédia *As Nuvens*, escrita por Aristófanes, existe uma referência a esta doutrina, onde o personagem Estrepsíades afirma que no φροντιστήριον onde Sócrates ensina a triunfar as causas más devido aos artificios e sutilezas da arte retórica, existem ambos os argumentos: o mais forte, não importa qual seja, e o mais fraco, e desses dois o mais fraco pode tornar-se vitorioso apesar de expressar a tese mais injusta (*Nuv.*, 95; 115). Aristóteles também oferece exemplos reais do século V a.C. especialmente o argumento de Górgias, de que o não ser existe, porque negar o não ser seria afirmar sua existência; bem como a citação de Ágaton, de maneira que o que ele diz a respeito do provável poderia ser plausivelmente retirado dos textos de Protágoras (*Ret.*, 1402a 4-15):

E ainda, tal como na erística, do fato de se poder considerar uma coisa absolutamente e não absolutamente, mas só em relação a uma coisa, resulta um silogismo aparente. Por exemplo, na dialética, afirmar que o não ser existe, porque o não ser é não ser; e que o desconhecido é objeto de conhecimento, porque o incognoscível, enquanto incognoscível, constitui objeto de conhecimento científico. Assim também, na retórica, há um entimema aparente do não absolutamente provável, mas do provável em relação a algo. Esta probabilidade não é universal, como também diz Ágaton: *Bem se poderia dizer que o único provável é que aos mortais aconteçam muitas coisas improváveis.*

Para Aristóteles, o φαινόμενος συλλογισμός resulta do fato de se poder considerar na dialética uma coisa absolutamente e não absolutamente, mas só em relação a uma coisa. Semelhantemente, na retórica existe um entimema aparente (φαινόμενον ἐνθύμημα) do não absolutamente provável, mas só do provável em relação a algo. Isto ocorre porque aquilo que está à margem da probabilidade pode eventualmente produzir-se, de tal maneira que é provável o que está fora da probabilidade. Por exemplo, é altamente provável que um homem com histórico de agressão doméstica seja culpado por ferir sua esposa, a qual o leva a julgamento por agressão física, mas é também possível que a mulher tenha ferido a si mesma a fim de incriminar o marido, que neste caso específico seria inocente. No entanto, esforçar-se a fim de que esta *probabilidade relativa* suplante a primeira, qual seja, a *probabilidade absoluta* (ἄπλῶς εἰκὸς), constitui para Aristóteles uma atitude reprovável na prática retórica, bem como uma falsidade. Sendo assim, no entimema aparente o improvável será até provável, conforme o exemplo acima, mas não de maneira absoluta, porque possui um grau de probabilidade quase que insignificante. E como ocorre na erística, o não acrescentar em que medida, em relação a quê e de que modo, torna o argumento capcioso, na arte retórica acontece o mesmo, porquanto o improvável (ou pouco provável) é tomado pelo orador como provável, não

de maneira absoluta, mas somente de maneira relativa. E Aristóteles acrescenta que é deste tópico que se compõe a arte de Córax (*Ibid.*, 1402a 3-24) .

Sabe-se que Córax foi o primeiro de que se tem registro a teorizar, com um método e preceitos, uma arte retórica. E a despeito do desconhecimento documental das regras propriamente ditas e dos processos de composição que Córax elaborara, é possível sustentar que um dos seus preceitos fundamentais consistia em propor a argumentação de que algo poderia ser considerado improvável, por ser provável demais. Este argumento carrega seu nome, ou seja, o κόραξ. Aristóteles explicita este argumento nos seguintes termos (*Ibid.*, 1402a 24-28): caso o réu suspeito de agressão seja forte, e se todas as evidências lhe forem contrárias, proporá o argumento de que seria tão provável que tivesse realmente praticado o ato de que é acusado que não pode ser provável que ele o tenha feito (ἔστι δ' ἐκ τούτου τοῦ τόπου ἡ Κόρακος τέχνη συγκειμένη: “ἄν τε γὰρ μὴ ἔνοχος ἦ τῇ αἰτίᾳ, οἷον ἀσθενῆς ὢν αἰκίας φεύγει [οὐ γὰρ εἰκός], κἂν ἔνοχος ἦ, οἷον ἰσχυρὸς ὢν [οὐ γὰρ εἰκός, ὅτι εἰκὸς ἔμελλε δόξειν]”).

Aristóteles aventava que ambos os casos acima mencionados parecem ser prováveis, porém, o primeiro caso, o de que o réu forte (ἰσχυρός) é legitimamente suspeito de agressão, seria absolutamente provável, porém, o outro caso, o de que o réu forte é inocente porque pareceria altamente provável que fosse o agressor do é fraco (ἀσθενής), não o é em absoluto mas de maneira relativa. Este tipo de argumentação, que o Estagirita atribui ao sofista Protágoras, parece implicar que a causa mais fraca seria realmente idêntica à pior, de modo que apoiá-la seria o mesmo que apoiar a injustiça. Além disso, os raciocínios que visam tornar o argumento mais fraco no argumento mais forte, também são chamados de erísticos ou contenciosos, ou seja, os que raciocinam ou parecem raciocinar a partir de opiniões que parecem ser geralmente aceitas, mas em realidade não são (*Arg. Sof.*, 156b 7-8).

Todavia, com o intuito de lograr maior esclarecimento sobre o significado do entimema aparente no pensamento retórico de Aristóteles, é pertinente inteirar-se da abalizada análise de A. M. Yamin sobre este tópico. Ela sustenta que uma coisa é mais provável quanto maior o número de casos similares, de tal maneira que a verossimilhança ou a probabilidade de algo é diretamente proporcional ao número de vezes que este mesmo tipo de coisa costuma acontecer. Assim, o enunciado é verossímil porque enuncia a opinião dos homens ao testemunhar um evento provável, que pode ser tanto social como natural. E, quanto maior seja a frequência dos fatos mais prováveis eles serão, e mais

verossímil será o discurso a seu respeito. É manifesto que no mais das vezes o homem de compleição forte tende a prevalecer e a bater naquele que é mais fraco, e este fenômeno refletiria a regularidade própria do mundo das ações humanas, e tal afirmação pode ser feita com segurança por qualquer orador, porque efetivamente é isto que costuma acontecer. O discurso não-verossímil, que o Estagirita designa de entimema aparente, seria aquele que enunciasse um estado de coisas que não fosse provável, ou que fugisse da regularidade das ações humanas. Dessarte, só é digno de credibilidade o discurso que é verdadeiro ou o que é provável, pois assim como o discurso verdadeiro é digno de ser acreditado por veicular o que é, o discurso verossímil também o é por enunciar o que acontece no mais das vezes. Todavia, no que se refere ao mundo das ações humanas, a regularidade de que o homem de compleição forte prevalece e tende a bater naquele que é mais fraco tem a peculiaridade de não ser a única (ou seja, pode ocorrer exceções), mas ela sempre será única para um auditório determinado, ao passo que os argumentos mais verossímeis serão aqueles que correspondam à regularidade própria do contexto político ao qual pertence aquele auditório particular (YAMIN, 2006: 150-151).

Na perspectiva de Yamin, ao se ocupar dos diferentes tipos de falácias Aristóteles trata do entimema aparente e o define como o argumento que pode resultar daquilo que não é absolutamente verossímil, mas somente é verossímil em casos particulares. Aristóteles faria uma analogia com o silogismo aparente, ou seja, aquele que resulta de considerar uma coisa primeiro absolutamente, e em seguida não absolutamente, mas somente num caso particular. O silogismo aparente ocorreria quando se afirma que aquilo que não é absolutamente, enquanto é desconhecido em um caso particular, é o caso. O εἰκόσ enquanto discurso, é o enunciado *endóxico* que enuncia um evento que acontece a maior parte das vezes, assim como também é o próprio evento (natural ou social). O εἰκόσ é verossímil porque ele enuncia a opinião dos homens ao testemunhar um evento provável cuja opinião está de acordo com um estado de coisas que corresponde à regularidade de um determinado domínio (*Ibid.*, 2006: 152-153).

Por certo, tanto um enunciado (verossímil) como um evento (provável) só serão εἰκόσ na medida em que efetivamente correspondam ou façam parte de uma regularidade. No entanto, é possível fazer com que um enunciado que não é absolutamente verossímil pareça dessa forma, e a este Aristóteles designa de verossímil relativo, o qual é atribuído à prática retórica de Protágoras. O entimema aparente surge então a partir de um discurso que não é absolutamente verossímil, mas somente num caso particular, ao passo que um

enunciado absolutamente verossímil terá que estar de acordo com uma certa regularidade. E, haja vista que o entimema aparente é de alguma maneira análogo ao silogismo aparente, a condição para identificar o entimema aparente deverá ser a identificação de uma certa regularidade aparente, ou seja, uma regularidade que só é tal em um contexto particular (*Ibid.*, 2006: 153-154).

Com efeito, o verossímil relativo seria simplesmente falso e, sobretudo inútil, um discurso vazio, já que não teria uma referência e a ninguém poderia convencer. A despeito disso, se o verossímil relativo pode ser veiculado (por um sofista como Protágoras) é precisamente porque no domínio humano as coisas acontecem furtivamente de maneira contrária ao esperado. Isto significa que neste domínio é possível explicar um mesmo fato por mais de um entimema verossímil. Por exemplo, é absolutamente verossímil que o capitão do navio não jogue a carga ao mar, porém, é verossímil que, quando houver uma tormenta que ameace a vida dos passageiros, relativamente a essas circunstâncias particulares, seria lícito e razoável que o capitão decida jogar a carga ao mar. Por isso, estaria vedado para Aristóteles argumentar pelo verossímil relativo em toda a extensão do domínio onde a regularidade é a marca dos seus objetos, isto é, em todo o domínio das coisas que acontecem a maior parte das vezes (*Ibid.*, 2006: 156-157). Isto posto, o verossímil pode ter duas modalidades distintas. A primeira diz respeito ao verossímil absoluto, que está de acordo com as expectativas normais, aquelas com as quais os ouvintes estão acostumados, como quando um homem forte tenha agredido alguém fisicamente mais fraco. E a outra, o verossímil relativo, que insere o fato acontecido em coordenadas diferentes daquelas nas quais se teria pensado naturalmente, por exemplo, leva em consideração o fato da naturalidade de levantar suspeita que um homem forte tenha batido em um fraco, e declara que esse mesmo fato torna inverossímil que o homem forte seja culpado (*Ibid.*, 2006: 161-162).

Com base na argumentação falaciosa chamada de entimema aparente, o orador mal-intencionado pode apresentar um fato que normalmente pareceria de uma certa maneira (na medida em que estaria inserido numa certa regularidade), como exatamente o contrário do que parece ser o caso, introduzindo-o em uma outra regularidade. Assim, se determinado indivíduo pareceria culpável no quadro de expectativas ao qual se está acostumado, considerado de um outro ponto de vista (ou seja, em relação a uma outra forma de regularidade), sua inocência poderia ser suposta como verossímil. No entanto, tal argumentação caracterizaria o verossímil relativo e não o absoluto, o qual, segundo

Aristóteles, deveria ser veiculado por todo orador bem-intencionado. Aliás, o que determina um entimema aparente não é o simples fato do orador argumentar a partir do verossímil relativo, mas por apresentá-lo como se fosse absoluto, em detrimento do que geralmente acontece.

Pode-se assegurar, então, que é verossímil absolutamente que um homem de compleição forte tenha batido naquele que é fraco, porque de acordo com aquilo que se está acostumado a presenciar, é isso que amiúde acontece, ou seja, tal fato estaria de acordo com a regularidade do domínio no qual se vive. Não obstante, poder-se-ia perfeitamente considerar esse mesmo fato como fazendo parte de uma outra regularidade, qual seja, aquela na qual os homens fortes soubessem que facilmente se tornariam suspeitos, razão pela qual evitariam bater em homens fracos. A investigação sobre o verossímil relativo teria levado o Estagirita a constatar que embora no domínio dos homens que vivem na comunidade política certas coisas comportam-se ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ, quer dizer, comportam-se no mais das vezes, tal situação não seria a única, e isto teria como consequência a possibilidade de persuadir os ouvintes mediante argumentos falaciosos. Por fim, Aristóteles encerra sua análise do entimema aparente (*Ret.*, 1402a 30-37) afirmando que com justiça os homens se indignaram contra a doutrina de Protágoras, pois ela constitui um logro e uma probabilidade não verdadeira, mas aparente (καὶ ἐντεῦθεν δικαίως ἐδυσχέρανον οἱ ἄνθρωποι τὸ Πρωταγόρου ἐπάγγελμα: ψεῦδός τε γὰρ ἔστιν, καὶ οὐκ ἀληθὲς ἀλλὰ φαινόμενον εἰκός).



## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Tendo em vista os assuntos tratados na presente investigação, pode-se concluir que a hipótese de que no pensamento retórico de Aristóteles encontra-se uma conciliação entre duas perspectivas tidas como antagônicas – a de Platão e a dos sofistas – resulta confirmada. Inicialmente, diagnosticamos dois momentos distintos no pensamento retórico do Estagirita, quais sejam, a juvenil filiação em relação a filosofia de Platão e ulteriormente, numa fase mais madura, a adoção da herança retórica dos mais importantes sofistas. Todavia, antes da indicação da intrincada relação entre a filosofia de Platão e a sofística na retórica de Aristóteles, foi necessário uma breve análise da concepção retórica do Sócrates histórico a fim de entrevermos em que medida a retórica *sui generis* deste filósofo definiu a visão retórica de Platão. Na sequência comparamos a concepção retórica de Sócrates com a de Aristóteles, que permitiu concluir que, à diferença daquele, Aristóteles não estimava haver uma incompatibilidade intrínseca entre a persuasão retórica e a comunicação da verdade, de sorte que os mais engenhosos recursos retóricos poderiam ser úteis para o bem da cidade, mas com a condição de serem empregados segundo um compromisso ético-político. Depois, investigamos na obra de Platão, sobretudo no diálogo *Fedro*, a *linha mestra* do pensamento retórico deste filósofo, que consiste substancialmente na adoção de uma retórica filosófica, apoiada no método dialético, cujo objetivo não é adular nem reproduzir a opinião dos ouvintes, mas instruí-los moralmente de acordo com a *Ideia* do bem, em conexão com um *modelo divino*. Mais uma vez, contrastamos duas visões distintas acerca da arte retórica, a de Platão e a de Aristóteles. Esse contraste permitiu ressaltar as noções que aproximam Aristóteles dos sofistas, daí atestando que este separa o domínio da filosofia do domínio da retórica, conferindo-lhe uma autonomia que não é ponderada por Platão. Desse modo, a arte retórica de Aristóteles não precisa levar em conta a comunicação da verdade filosófica, mas deveria apenas ater-se à opinião geral, razão pela qual, ela deveria abrir mão de qualquer demonstração apodíctica para limitar-se a argumentar a partir de *probabilidades* e *sinais*, em conformidade com o nível da mentalidade do público.

Outrossim, investigamos a concepção retórica dos sofistas Górgias e Protágoras, a qual estaria epistemicamente estribada no mais absoluto relativismo, segundo o qual não seria possível veicular no discurso retórico a apresentação dos fatos em palavras, mas somente sua representação subjetiva. No tópico sobre a doutrina do sofista Górgias

observamos que ele enaltece exageradamente a capacidade persuasiva do discurso retórico, que ele designa de λόγος, conferindo-lhe um poder quase absoluto sobre os ouvintes, a ponto de compará-lo com um grande e soberano senhor. Aliás, para Górgias o discurso só pode comunicar a opinião e não o conhecimento, porque conforme sua posição cética, as palavras não teriam qualquer correspondência com as coisas. Não obstante, as palavras podem alterar pelo engano tanto as emoções como as opiniões dos ouvintes, submetendo-os ao poder do orador. No que toca à concepção retórica de Protágoras, consideramos a doutrina de que sobre qualquer assunto existem sempre duas opiniões contrárias, de maneira que orador pode defender indiferentemente ambos os lados de uma questão. Nesse sentido, não haveria espaço em sua teoria para o *princípio de não-contradição*, porque tanto as percepções quanto as opiniões sempre seriam verdadeiras, ainda que opostas entre si. O sofista ainda concebe o homem como a medida de todas as coisas, o que significa que a verdade só pode ser relativa ao sujeito que conhece e julga. Mas, se para Protágoras não existem proposições universalmente válidas, compete ao orador saber distinguir entre as opiniões melhores e piores, e persuadir seus ouvintes a respeito disso. No entanto, em contraste com a perspectiva de Górgias, vimos que Aristóteles limita o poder de persuasão da retórica – ela pode descobrir os meios disponíveis para a persuasão, mas não é capaz de persuadir a todos. Aristóteles também rejeita na retórica gorgiana o emprego paradoxal do discurso epidíctico que deve acima de tudo reconhecer valores, bem como sua expressão poética que carecia de simplicidade clareza e aspirava apenas os efeitos patéticos do discurso, em detrimento da demonstração lógica na forma do *entimema* e do *exemplo*. No que tange a Protágoras, verificamos que Aristóteles faz a defesa do princípio de não-contradição, que para ele constitui o fundamento tanto do pensamento teórico como do prático. Este último, que nos interessou sobremaneira, dispõe-se a obter a verdade que corresponde à ação ético-política mais correta, e neste aspecto aferimos a filiação de Aristóteles em relação a Platão. No entanto, o Estagirita rejeita a concepção de que no âmbito da arte retórica seja possível veicular verdades absolutas, como queria seu mestre, mas nem por isso ele anui o relativismo absoluto dos sofistas, porque se este prevalecer na política por certo fomentará consequências nefastas para a cidade, haja vista que a justiça e a injustiça poderão ser defendidas indiferentemente. Mas ainda que não exista em referência aos assuntos ético-políticos a verdade absoluta, existe certamente algo mais seguro e mais verídico – as opiniões geralmente aceitas – cujo expediente é vital para a superação da bipolaridade existente entre o conhecimento científico e o relativismo.

## REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

ARISTÓFANES. **As Nuvens**. Tradução de Maria Reale Starzynski. São Paulo: Abril Cultural, 1972.

ARISTOPHANES. **Clouds**. *The Comedies of Aristophanes*. Translation by William James Hickie. London: Bohn, 1853.

ARISTÓTELES. **Analíticos Anteriores**. Tradução de Pinharanda Gomes. Lisboa: Guimarães Editores, 1986.

\_\_\_\_\_. **Analíticos Posteriores**. Tradução de Pinharanda Gomes. Lisboa: Guimarães Editores, 1987.

\_\_\_\_\_. **Ética a Nicômaco**. Tradução de António de Castro Caeiro. São Paulo: Editora Atlas, 2009.

\_\_\_\_\_. **Metafísica**. Tradução de Giovanni Reale. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

\_\_\_\_\_. **Partes dos Animais**. Tradução de Maria de Fátima Sousa e Silva. Lisboa: Centro de filosofia da Universidade de Lisboa, 2010.

\_\_\_\_\_. **Política**. Tradução de Mario da Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1997.

\_\_\_\_\_. **Retórica**. Tradução de Manuel Alexandre Júnior. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

\_\_\_\_\_. **Segundos Analíticos**. Tradução de Lucas Angioni. Campinas: UNICAMP, 2002.

\_\_\_\_\_. **Sobre a alma**. Tradução de Ana Maria Lóio. Lisboa: Universidade de Lisboa, 2010.

\_\_\_\_\_. **Tópicos/ Dos Argumentos Sofísticos**. Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. São Paulo: Nova cultural, 1987.

ARISTOTLE. **Eudemian Ethics**. Translated by H. Rackham. Cambridge: Harvard University Press, 1981.

\_\_\_\_\_. **Metaphysics**. Translated by Hugh Tredennick. Cambridge: Harvard University Press, 1989.

\_\_\_\_\_. **Nicomachean Ethics**. Translated by H. Rackham. Cambridge: Harvard University Press, 1934.

\_\_\_\_\_. **On Sophistical Refutations. On Coming-to-be and Passing Away. On the Cosmos**. Translated by E. S. Forster. Cambridge: Harvard University Press, 1955.

\_\_\_\_\_. **Politics**. Translated by H. Rackham. Cambridge: Harvard University Press, 1944.

\_\_\_\_\_. **Posterior Analytics**. Translated with a Commentary by Jonathan Barnes. Oxford University Press: 1837.

\_\_\_\_\_. **The art of Rhetoric**. Translation by John Henry Freese. Cambridge: Harvard University Press, 2006.

\_\_\_\_\_. **Topics**. Oxford University Press: 1837.

AUBENQUE, Pierre. **A prudência em Aristóteles**. São Paulo: Discurso Editorial, 2003.

BARNES, Jonathan. **Aristóteles**. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

BARNES, Jonathan (org.). **Aristóteles**. São Paulo: Ideias & Letras, 2009.

BERTI, Enrico. **As razões de Aristóteles**. São Paulo: Edições Loyola, 1998.

BOBBIO, Norberto. **Dicionário de política**, vol. 1. Brasília: Editora UNB, 2008.

BROCHARD, Victor. **Os cétricos gregos**. São Paulo: Odysseus, 2009.

CASERTANO, Giovanni. **Sofista**. São Paulo: Paulus, 2010.

\_\_\_\_\_. **Uma introdução à República de Platão**. São Paulo: Paulus, 2011.

CASSIN, Barbara. **Aristóteles e o lógos: contos da fenomenologia comum**. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

\_\_\_\_\_. **O efeito sofista**. São Paulo: Editora 34, 2005.

CICERO, M. Tullius. **M. Tulli Ciceronis Rhetorica**. Tomus II. Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis: 1911.

COHEN, Jean (et al.). **Pesquisas de retórica**. Petrópolis: Vozes, 1975.

COPE, E. M. **An introduction to Aristotle's Rhetoric**. London: Macmillan, 1867.

\_\_\_\_\_. **The Rhetoric of Aristotle**. Cambridge University Press: 2006.

DIEL, H; KRANZ, W. **Die Fragmente der Vorsokratiker 11th edn**. Zurich: 1964.

**DISCURSOS DUPLOS (DISSOI LOGOI)**. Tradução de Joseane Mara Prezotto. Marília: Trans/Form/Ação, 2017.

FRANCISCO, Maria F. S. **Da especificidade do estilo retórico segundo Aristóteles**. Porto Alegre: Organon, 1999.

FORTENBAUGH, W. W. **Aristotle on emotion**. London: Duckworth, 2008.

GOMPERZ, H. **Sophistik und Rhetorik: das Bildungs ideal des eu legein in seinem Verhältniss zur Philosophie des 5**. Stuttgart: Jahrhundert, 1965.

GÓRGIAS. **Elogio de Helena**. Tradução de Aldo Dinucci. Rio de Janeiro: Ethica, 2009.

GUTHRIE, W. K. C. **Os sofistas**. São Paulo: Paulus, 2007.

\_\_\_\_\_. **Los filósofos griegos: de Tales a Aristóteles**. México: Fondo de cultura económica, 2010.

HADOT, Pierre. **O que é a filosofia antiga?** São Paulo: Edições Loyola, 2014.

HARE, R. M. **Platão**. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

HÖFFE, Otfried. **Aristóteles**. Porto Alegre: Artmed, 2008.

ISOCRATES. **Isocrates with an English Translation in three volumes**. Translated by George Norlin. London: William Heinemann Ltd., 1980.

JAEGER, Werner. **Paidéia: a formação do homem grego**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

KENNEDY, George A. **History of Rhetoric, Volume I: The Art of Persuasion in Greece**. Princeton University Press: 1963.

KERFERD, G. B. **O movimento sofista**. São Paulo: Edições Loyola, 2003.

LAËRTIOS, Diôgenes. **Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres**. Brasília: Editora UNB, 1988.

LAERTIUS, Diogenes. **Lives of Eminent Philosophers**. Translation by R. D. Hicks. Cambridge: Harvard University Press, 1972.

LEAR, Jonathan. **Aristóteles: o desejo de conhecer**. São Paulo: Discurso Editorial, 2006.

LIDDELL, Henry Georg; SCOTT, Robert. **A Greek-english Lexicon**. Oxford: Clarendon Press, 1940.

MCCOY, Marina. **Platão e a retórica de filósofos e sofistas**. São Paulo: Madras Editora Ltda, 2010.

MARTENS, Ekkehard. **A questão de Sócrates**. São Paulo: Odysseus Editora Ltda, 2013.

PAPPAS, Nickolas. **A república: uma chave de leitura**. Petrópolis: Editora Vozes, 2017.

PERELMAN, Chäim; OLBRECHTS-TYTECA, Lucie. **Tratado da argumentação: a nova retórica**. Tradução de Maria Emantina de Almeida Prado Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

PLATÃO. **A República**. Tradução de Anna Lia Amaral de Almeida Prado. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

\_\_\_\_\_. **Apologia de Sócrates e Críton**. Lisboa: Edições 70, 2007.

\_\_\_\_\_. **Defesa de Sócrates**. Tradução de Jaime Bruna. São Paulo: Abril Cultural, 1972.

\_\_\_\_\_. **Fedro**. Tradução de José Ribeiro Ferreira. Lisboa: Edições 70, 2009.

\_\_\_\_\_. **Górgias**. Tradução de R. N. Lopes. São Paulo: Perspectiva, 2015.

\_\_\_\_\_. **Hípias Menor ou do falso**. Tradução de José Colen. Minho: Gaudium Sciendi, número 4, 2013.

\_\_\_\_\_. **Leis**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Pará: Universidade Federal do Pará, 1980.

\_\_\_\_\_. **O Sofista**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Pará: Universidade Federal do Pará, 2002.

\_\_\_\_\_. **Protágoras**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Pará: Universidade Federal do Pará, 2002.

\_\_\_\_\_. **Teeteto**. Tradução de Adriana Manuela Nogueira e Marcelo Boeri. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010.

PLATO. **Phaedrus**. Translation by John Burnet. Oxford University Press: 1903.

\_\_\_\_\_. **Republic**. Translated by Paul Shorey. Cambridge: Harvard University Press, 1969.

\_\_\_\_\_. **Sophist**. Translated by Harold N. Fowler. Cambridge: Harvard University Press, 1921.

\_\_\_\_\_. **Theaetetus**. Translated by Harold N. Fowler. Cambridge: Harvard University Press, 1921.

\_\_\_\_\_. **The Apology**. Translated by Harold North Fowler. Oxford University Press: 2005.

PLEBE, Armando. **Manual de retórica**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

\_\_\_\_\_. **Breve história da retórica antiga**. São Paulo: Editora EPU, 1978.

QUINTILIANO, M. Fábio. **Instituições oratórias**. Tomo I. São Paulo: Edições Cultura, 1944.

MEYER, Michel. **A retórica**. São Paulo: Editora Ática, 2007.

MORRALL, John B. **Aristóteles**. Brasília: Editora UNB, 2000.

MURPHY, James j. **Sinopsis histórica de la retórica clásica**. Madrid: Editorial Gredos, 1989.

REALE, Giovanni. **História da filosofia grega e romana. Vol. IV: Aristóteles**. São Paulo: Edições Loyola, 2015.

REBOUL, Olivier. **Introdução à retórica**. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

REEVE, C. D. C. **Ação, contemplação e felicidade: um ensaio sobre Aristóteles**. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

ROBINSON, T. M. **Contrasting arguments: an edition of the disoi logoi**. New York: Arno, 1979.

ROHDEN, Luiz. **O poder da linguagem: a arte retórica de Aristóteles**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.

RORTY, Amélie Oksenberg. **Essays on Aristotle's Rhetoric**. University of California Press: 1997.

SCHIAPPA, Edward. **The beginnings of Rhetorical Theory in Classical Greece**. Yale University Press: 1999.

SOARES, Edivaldo. **Fundamentos da lógica: elementos de lógica formal e teoria da argumentação**. São Paulo: Atlas, 2003.

SPATHARAS, Dimos. **Gorgias: an edition of the extant texts and fragments with commentary and introduction**. University of Glasgow: 2001.

SPRAGUE, Rosamond Kent. **Dissoi Logoi or Dialexeis**. *Mind*, New Series, Vol. 77, No. 306. Oxford University Press: 1968.

STONE, I. F. **O julgamento de Sócrates**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

TAYLOR, C. C. W. **Sócrates**. Porto Alegre: L&PM Editores, 2010.

VLASTOS, Gregory. **Socrates: Ironist and Moral Philosopher**. Cambridge University Press: 1991.

XENOFONTE. **Ditos e Feitos Memoráveis de Sócrates/Apologia de Sócrates**. Tradução de Líbero Rangel de Andrade. São Paulo: Abril Cultural, 1972.

XENOPHON. **Xenophon in Seven Volumes**. Vol. 4. Translation by E. C. Marchant. Cambridge: Harvard University Press, 1979.

YAMIN, A. M. **Sobre o fundamento do discurso verossímil na Retórica de Aristóteles**. São Paulo: Poliética, 2016.