

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

MARCOS AURÉLIO DE LIMA

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

NATAL . 2010

MARCOS AURÉLIO DE LIMA

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

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

Orientador: Dr. Markus Figueira da Silva

Natal, RN
2010

Catálogo da Publicação na Fonte.

Universidade Federal do Rio Grande do Norte.

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

Lima, Marcos Aurélio de.

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

119 f.

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

Orientador: Prof. Dr. Markus Figueira da Silva.

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

RN/BSE-CCHLA

CDU 1(38)

MARCOS AURÉLIO DE LIMA

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

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

Orientador: Dr. Markus Figueira da Silva

Banca Examinadora

Prof. Dr. Markus Figueira da Silva - UFRN

Profa. Dra. Fernanda Machado de Bulhões - UFRN

Profa. Dra. Maria Cecília de Miranda - UFMG

Agradecimentos

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

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

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

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

Ao Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do RN (IFRN), pela oportunidade de trilhar por novos caminhos do conhecimento.

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

o mais simples dos homens, que tem paixão, persuade mais que o mais eloqüente, que não a tem.

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

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

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

Resumo

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

A presente investigação considera que tal obra foi elaborada pelo Estagirita numa época de fortes transformações e agitações sociais na antiga Grécia: o ceticismo se expandia, com cada indivíduo querendo viver para os seus próprios negócios e, principalmente em Atenas, uma cidade que servira como referência Intelectual e política, havia uma carência do espírito coletivo. Nesse tumultuado ambiente social, Aristóteles, contando com uma cultura de gregos ansiosos por opiniões confiáveis e socialmente partilháveis no campo da verossimilhança, buscou, com a sua *Retórica*, contribuir para o desenvolvimento da ética e da ciência política; para os encaminhamentos judiciais e a organização das inter-relações sociais em ambientes variados, inclusive procurando proporcionar o conhecimento sobre as paixões humanas e o equilíbrio emocional dos cidadãos atuantes em encontros deliberativos.

Palavras-chave: retórica, verossimilhança, ética.

Abstract

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

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

Keywords: rhetoric, verisimilitude, ethics.

SUMÁRIO

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

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

2 ÉTICA E VEROSSIMILHANÇA

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

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

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

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

Nesse sentido tem razão Tísias e Górgias quando afirmam: dizer que é *eikós* que Alcibiades ame Sócrates é algo mais

importante do que dizer que é verdadeiro que Alcibíades ame Sócrates. Significa, com efeito, que é essa a atitude que esperamos de Alcibíades segundo determinada forma de racionalidade, de coerência, de modelo de vida. Ao contrário, o verdadeiro sem o verossímil é, com freqüência, impotente. (idem, ibid.)

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

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

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

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

Por essas razões, a ética *nicomaquéia* é aqui colocada como importante referência, sendo possível identificar e traçar relações entre a mesma e a *Retórica* de Aristóteles⁴⁶, de modo que faremos, a seguir, um contraponto entre as duas obras citadas; alternando-as como referenciais sintonizados entre si com a ética idealizada pelo Estagirita.

2.1 As três partes da alma

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

Sobre a alma vegetativa, diz Aristóteles (2007, I, 2, 1102b):

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

⁴⁶ Conforme também já percebera Plebe (1978), ao fazer uma breve reflexão sobre as ligações entre a retórica aristotélica e a ética, afirmando que Aristóteles se delonga em discussões de caráter ético não diferentes daquelas da *Ética a Nicômaco*. Deste modo, Aristóteles redimiou completamente a retórica da acusação de superficialidade e de imoralidade que lhe fizera Platão.+

principalmente durante o sono, ao passo que a bondade e a maldade são menos manifestas durante o sono.

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

Pegoraro (2006, p. 47) observa que

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

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

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

Ainda no primeiro parágrafo do capítulo citado, Aristóteles enfatiza sobre a importância de o orador fazer com que os ouvintes confiem na virtude daquele que lhes dirige a palavra. Virtude, para ele, (o...) segundo parece, é a faculdade que permite adquirir e guardar bens, ou ainda a faculdade que nos põe em condições de prestar muitos e relevantes serviços, serviços de toda sorte em todos os domínios. (1959, I, IX, 4)

No decorrer do texto, Aristóteles deixa claro que a virtude por ele professada não se caracteriza por dissimulação e palavrórios vazios que visem enganar a quem os ouve, mesmo porque já não seria virtude se a mesma tivesse a falsidade como fundamento. Ao contrário, ele toma o cuidado de estabelecer formas de virtude compromissadas com a cidadania, com a busca pelo bem comum, ou seja, norteadoras de práticas sociais que recusam e reagem às armadilhas de palavras vazias, promessas vãs e interesses escusos. Por conseguinte, este filósofo relaciona a virtude com o belo, ao afirmar: *“O belo é o que, sendo preferível por si, é digno de louvor, ou o que, sendo bom, é agradável pelo fato de ser bom. Se o belo corresponde a essa definição, a virtude é necessariamente bela.”* (Opus cit., I, IX, 3)

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

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

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

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

pelo bem social (e não só de si mesmo), em busca de realizações úteis a uma coletividade. É nessa linha de pensamento, de formação de um retor que busca sinceramente harmonizar os interesses múltiplos e dizer *não* ao egoísmo, que Aristóteles (opus cit., p. 52) concebe a retórica como sendo instrumento de luta pelo bem social. Ele tem em vista que as virtudes são (...) as ações absolutamente boas, como aquelas que um homem realiza em prol de sua nação sem pensar em si próprio; as ações que são boas na sua própria natureza; as ações que não são boas simplesmente para um indivíduo (...)+, e elabora a sua obra *Retórica* como um instrumento que tanto pode servir para discutir acerca do que é uma boa ação, como também para viabilizá-la após a sua identificação.

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

A *Retórica* aristotélica, idealizada para ser útil ao desenvolvimento político-social da *pólis*, é apresentada pelo filósofo de Estagira com um sentido ético de *arte de buscar o bem* por meio do estudo dos discursos persuasivos, o que reforça a idéia de que tal obra vibra em sintonia com a *Ética a Nicômaco*.

2.2 Virtudes éticas e dianoéticas

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

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

A virtude só é reconhecida como tal quando a energia que a constitui se manifesta equilibradamente, ou seja, evitando excesso ou falta. Assim, Aristóteles aponta para o que ele denomina *justo meio* (ou mediania) como sendo o equilíbrio entre o excesso e a falta; *justo meio* que caracteriza a virtude ética. Tal mediania encontra-se entre dois extremos, de modo que tanto o excesso quanto a falta são vícios. Por exemplo, um homem corajoso não deve exagerar em sua suposta coragem, pois, cometendo excesso, a coragem passa a ser imprudência e, caso falte com a coragem, prevalece a covardia. Então, Aristóteles compreende que a solução é a mediania, ou seja, o equilíbrio entre o excesso e a falta a fim de assegurar o comportamento virtuoso. O justo meio é visto por Aristóteles como um ponto, o ponto mais elevado acima dos dois extremos (excesso e falta) no que diz respeito ao valor, pois tem o sentido de vitória da razão sobre o irracional⁴⁷. Em sua *Ética a Nicômaco* (II, 6, 1107 a) diz Aristóteles: “[...] a virtude é uma mediania, porém com referência ao sumo bem e ao mais justo, ela é o ponto mais elevado.”

Em sua *Ética a Nicômaco* (2007, II, 5, 1105 b), ao examinar o que é a virtude, Aristóteles procura distingui-la do que são as paixões e as faculdades. Para ele, as paixões, em geral, são sentimentos acompanhados de prazer ou sofrimento, as faculdades são as coisas em razão das quais dizemos que somos capazes de sentir as paixões, enquanto que as virtudes só podem ser disposições. Para o Estagirita, as virtudes se relacionam com prazeres e sofrimentos, e lidam com paixões e ações. Ele divide as virtudes em *dianoéticas* e *éticas*, termos estes que são traduzidos por Nasseti (2007, p. 39), numa versão de *Ética a Nicômaco*, como sendo, respectivamente, *virtudes intelectuais* e *virtudes morais*. Entre as primeiras, encontramos a sabedoria filosófica, a compreensão e a sabedoria prática, e entre as segundas, a liberalidade, a temperança⁴⁸ e a justiça, sendo esta última considerada por Aristóteles como a mais importante de todas as virtudes éticas.

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

⁴⁸ Temperança é a virtude de quem sabe moderar seus apetites e suas paixões (mediania entre a intemperança e a insensibilidade). A liberalidade (mediania entre a prodigalidade e a avareza),

O Estagirita acrescenta (2007, I, 1, 1105 a):

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

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

Para melhores esclarecimentos acerca do termo *ethos*, é interessante observar que , na língua grega, existem duas formas de se escrever esta palavra: uma com a vogal longa, chamada *eta* (significando costumes, normas, hábitos), e outra com a vogal breve denominada *epsilon* (ganhando o sentido de caráter, temperamento) ou ainda *índole natural, conjunto de disposições físicas e psíquicas de uma pessoa*, conforme consta em Chauí (2006, p.310). Portanto, o termo *ethos*, dependendo da vogal que o compõe (*eta* ou *epsilon*) em sua língua de origem, pode tanto assumir um sentido de valores instituídos e praticados coletivamente, como também para designar características individuais. O primeiro sentido (das práticas coletivas), foi traduzido para o latim pelos romanos, ganhando o sentido de *moralis*

segundo Aristóteles (*Étc. A Nic.*, IV, 1, 1119 b), [ἡδονή] é o meio termo em relação à riqueza, pois o homem liberal é louvado não pelos seus feitos militares, nem pelas coisas que se costuma louvar no homem temperante, nem por decidir com justiça em um tribunal, mas em relação a dar e obter riquezas . sobretudo a dá-las+

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

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

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

Aristóteles percebe que pelo exercício, ou melhor, pelo hábito, o homem pode desenvolver o seu domínio sobre as suas próprias disposições psicológicas a fim de disciplinar os seus sentimentos, adaptando-se à vida social da *pólis*; suas leis, práticas vigentes, seus costumes, aprendendo a lidar com seus prazeres e suas dores na busca por construir uma sociedade mais justa e, para tanto, sendo favorecido também por uma sabedoria prática. Por outro lado, ele vê nas virtudes dianoéticas uma força considerável que pode contribuir para o aperfeiçoamento dos

costumes, pois, contando com a sapiência, o ser humano pode elaborar (ou reelaborar) os conceitos que norteiam as suas ações de cunho social, construindo por meio de seu intelecto o significado do que é ser ético. Dentro desta linha de pensamento, o *bem* é visto por Aristóteles (2007, I, 7, 1098 a, 15), em sua ética *nicomaquéia*, como sendo “[...] a atividade da alma em consonância com a virtude e, se há mais de uma virtude, em consonância com a melhor e mais completa entre elas.” Portanto, estamos diante de uma ética que tem em si uma proposta de aprimoramento do homem em busca da melhor virtude e, sendo assim, vale lembrar o que diz Hoffe (2008, p. 173) ao transparecer a sua admiração diante da ética aristotélica:

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

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

2.3 A retórica como campo de estudos éticos

É interessante observar que, Aristóteles, no início de sua *Retórica* (2º parágrafo do livro I, trad. Silvano Madeira), estabelece que «Os modos de persuasão são as únicas verdades constituintes dessa arte, tudo o mais é mero acessório». Diante de tais palavras, poderíamos imaginar a possibilidade de um leitor pensar que esse autor teria elaborado um sistema de idéias destituído de propostas éticas, ou seja, meramente instrumental, sem necessariamente manifestar um vínculo efetivo com a busca pelo bem comum; pela justiça, pela cidadania, entre outros valores significativos e atrelados ao desenvolvimento social. Procurando evitar tal engano, procuraremos mostrar, no decorrer deste trabalho, que Aristóteles assume, em vários momentos de sua *Retórica*, um discurso que procura nortear os comportamentos morais e posicionar a ética em sintonia com um exercício de livre escolha de idéias; um desafio enfrentado no campo da verossimilhança.

Em vários trechos da *Retórica*, o Estagirita elege determinados modelos morais como os mais dignos de serem vividos e compartilhados em sociedade, e não o faz por considerar tais preceitos como meros acessórios, pois, em vez disso, procura mostrar que um homem de boa formação moral tem, no seu próprio caráter, um referencial em que pode alicerçar o seu discurso⁴⁹. Sendo assim, como bem esclarece o autor, a consistência moral do orador também deve compor o modo pelo qual o ouvinte é persuadido. Aristóteles toma o cuidado de firmar a arte retórica em uma responsabilidade de cidadania, propondo uma produção discursiva que possa participar da construção moral do homem e, por conseguinte, da própria condição política da *pólis*. É nessa perspectiva que Ortega (1989, p. 43), ao investigar sobre a concepção aristotélica de *Retórica*, observa que «Tanto a Ética como a Política

⁴⁹ Reale (1992, p. 175) comenta que [...] as técnicas de persuasão tornaram-se hoje, muito freqüentemente, amorais, enquanto Aristóteles pretendia ligá-las firmemente aos valores morais».

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

A *pólis* é idealizada por Aristóteles (em sua obra *Política*) como uma cidade constituída de cidadãos participativos e responsáveis por seus atos; virtuosos e compromissados com a busca sincera pelo bem comum. Tendo isso em vista, o Estagirita destaca, na *Retórica*, a importância do caráter humano como elemento persuasivo, ao acrescentar (2007, I, 2, p. 23):

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

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

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

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

Ainda no capítulo II, ele reconhece que a retórica é, além de um ramo da dialética⁵¹, também um campo dos estudos éticos, colocando a ética como objeto de

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

⁵¹Tal idéia consta em Aristóteles (2007, p. 24), capítulo 2 do livro I, no seguinte trecho:

Há, então, três modos de persuasão efetiva. O homem que está no comando deles deve ser capaz de: (1) raciocinar logicamente, (2) entender o caráter humano e a benevolência em suas várias formas, e (3) entender as emoções, isto é, nomeá-las

estudos e, ao mesmo tempo, como um dos principais argumentos que um orador pode erguer em sua composição persuasiva. Por conseguinte, o filósofo de Estagira concebe a arte retórica como a expressão de um ser comprometido com o aperfeiçoamento moral de si e da sociedade que o circunda, numa busca constante pelo delineamento dos conceitos e das práticas sociais que corroboram o desenvolvimento do potencial ético, sendo este, para Aristóteles, próprio da finalidade de ser humano.

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

e descrevê-las, conhecer as suas causas e os meios pelos quais elas são estimuladas. Considerada desse modo, a retórica apresenta-se como um ramo da dialética e também dos estudos éticos. Os estudos éticos podem ser precisamente chamados de políticos, e por esse motivo a retórica disfarça-se de ciência política, e os que a professam como peritos políticos, algumas vezes carecem de educação, outras de ostentação, e, por vezes, possuem outras imperfeições humanas. Como matéria de fato, ela é um ramo da dialética e assemelha-se a ela, tal como dissemos no início.

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

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

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

O Estagirita propõe (*Ética a Nicômaco*, II, 6, 1110 a) que as paixões devem ser orientadas pelo intelecto, para o *justo meio*, mas observa que algumas delas são tão danosas (como: inveja, desdém, despeito, adultério, roubo, assassinato) que são maléficas ao homem em qualquer dose (seja pequena, grande ou mediana), não adiantando, nesses casos, o *justo meio*;

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

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

harmonia consigo e com o seu mundo circundante, sem perder de vista a responsabilidade da cidadania e o controle das paixões; a busca pela felicidade.

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

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

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

Para refletir acerca de seus deleites e sofrimentos, podendo clarificar e expressar socialmente a sua excelência moral, inclusive com vistas ao seu aperfeiçoamento, eis a utilidade da retórica nos termos propostos por Aristóteles.

2.4 Verossimilhança, ética e vida prática

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

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

Vemos que Aristóteles manifesta uma coragem filosófica para transitar pelo campo da verossimilhança, concebendo o verossímil como elemento comumente presente na vida prática dos cidadãos. Este filósofo, reconhecendo que não há como evitar a verossimilhança em muitas questões que fazem parte das experiências cotidianas, não se recusa a por a sua capacidade reflexiva em busca do raciocínio mais confiável. No lugar de recusar a verossimilhança, ele resolve enfrentá-la; refletir no campo das probabilidades; ordenar formas de argumentar condizentes com uma sociedade muito envolta em conflitos de opiniões, buscando contribuir para uma ordenação social da *pólis*. Assim, a verossimilhança não fica entregue à *própria sorte*, e a *Retórica* é concebida para desempenhar um importante papel como arte que rege o verossímil; pensada como atividade capaz de trazer o *lógos* para ser

vivenciado eticamente nesse processo ordenador do cotidiano social. Estamos diante de uma visão filosófica que também valoriza o conhecimento adquirido nas experiências de cada cidadão comum, nas opiniões compartilhadas; na sabedoria prática.

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

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

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

Como poderemos aconselhar aos atenienses que façam a guerra ou se abstenham dela, se ignoramos qual o poderio militar com que contam, se têm um exército de mar ou de terra, ou ambos a um tempo, quais são os efetivos desses exércitos, quais os recursos do erário público, quais os aliados ou inimigos, quais as guerras que os atenienses tenham feito e de que modo se portaram nelas, e todas as demais questões deste gênero?

Assim, o saber ordenar o discurso coaduna-se com o saber conhecer as características da vida prática, ao mesmo tempo em que esta última pode ser melhor ordenada na medida em que o homem desenvolve uma boa construção de seu discurso, conforme veremos no item a seguir.

2.5 Aparente contradição no campo da verossimilhança

Aristóteles, não perdendo de vista o campo discursivo da verossimilhança, ou seja, campo em que as supostas *verdades* costumam ser abaladas por outras igualmente convincentes, demonstra compreender que a liberdade de escolha de cada cidadão (por uma ou outra *verdade*), no exercício do seu livre pensar, pode ser amadurecida nos encontros discursivos em que cada um aprende a examinar e escolher as idéias a ele apresentadas. Então, ele aconselha que o cidadão retor conheça tanto os argumentos que defendem a uma determinada idéia, quanto aqueles que lhes são contrários, para que possa ter ampla visão contextual, deparando-se com os conflitos que habitam o verossímil; buscando as melhores respostas em confrontos de oratórias com os seus concidadãos.

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

Enfim, é preciso estar à altura de persuadir o contrário de nossa proposição, do mesmo modo que nos silogismos lógicos; não para nos entregarmos indiferentemente às duas operações . pois não

se deve persuadir o que é imoral . mas para ver claro na questão e para estarmos habilitados a reduzir por nós mesmos ao nada a argumentação de um outro, sempre que este em seu discurso não respeite a justiça.

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

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

Ao pôr em foco o capítulo 15, que trata dos meios de persuasão "não técnicos" (leis, testemunhas, contratos, torturas e julgamentos) Reboul (opus cit.) põe, lado a lado, alguns dos mencionados conselhos de Aristóteles, incluindo, por exemplo, o de que, caso a lei lhe desfavoreça, o retor deve "dizer que a fórmula do juramento *em minha alma e consciência* significa não nos atermos estritamente à letra da lei." Também registra um conselho cujo sentido se opõe ao primeiro: se a lei lhe favorece, o retor deve "dizer que a fórmula *em minha alma e consciência* não tem por objetivo obter uma sentença contrária à lei, mas escusar o juiz de perjúrio, caso ele tivesse ignorado o sentido real da lei." Reboul defende que, embora essa

contraposição de conselhos pareça decorrer de uma postura amoral, tal amoralidade é apenas aparente, tendo em vista fortes razões que justificam a orientação de Aristóteles, são elas: 1) o retor não está sozinho quando discursa e, principalmente em caso jurídico, ele litiga tendo um oponente a quem compete buscar todas as formas para desmentir sua argumentação; 2) ambos, retores que se opõem um ao outro, têm por determinação fazer de tudo que possa servir à produção de seus respectivos discursos em defesa da própria causa, cabendo ao juiz a definição sobre cada caso; 3) a retórica só é exercida em forma de verossimilhança, ou seja, em situações de conflito e incerteza, em que a verdade não é dada e talvez jamais seja alcançada senão sob a forma de verossimilhança.+ (REBOUL, opus cit.).

Para ilustrar este último motivo, é citado, como exemplo, o famoso debate entre Creonte e Antígona, em que, por um lado, existe a exigência de ordem da razão do Estado para garantir a paz, e, por outro, a afirmação da lei divina. Em resumo, vale lembrar da tragédia escrita por Sófocles: Antígona e Ismênia são filhas de Jocasta . esposa e mãe de Édipo -, assim como os seus dois irmãos Etéocles (então rei de Tebas) e Polinices (que tenta destronar seu irmão). Estes últimos morrem, um pelas mãos do outro, após travarem combate pelo trono de Tebas. Com a morte dos irmãos, é Creonte, irmão de Jocasta, quem assume como rei. Creonte providencia o enterro de Etéocles com todas as honras possíveis, mas considera Polinices um traidor, deixando-o onde caiu para ser devorado pelos abutres, proibindo qualquer um de enterrá-lo, reservando a pena de morte para quem desobedecê-lo. Nesse antigo mundo grego, há a crença segundo a qual quem morre e não recebe os rituais fúnebres fica vagando durante cem anos sem poder atravessar o rio que leva ao mundo dos mortos. Antígona, que é noiva do filho de Creonte, não quer isso para o seu irmão e, frente ao dilema de seguir a lei divina ou a imposição do líder reinante, resolve desobedecer a lei imposta pelo rei. Entretanto, ao tentar sepultar o corpo, ela é capturada por soldados do rei e enviada para uma caverna onde fica em reclusão. Agora é Creonte quem vive um dilema entre executar a lei por ele decretada ou absolver Antígona, atormentado pelo medo de, em caso de não fazer vigorar a lei, ser desrespeitado por seus súditos e prejudicar a ordem em Tebas. Esse debate, entre a lei divina, seguida por Antígona, e a estabelecida por Creonte, não se encerrou, e pode-se acreditar que não nunca se

encerrará, defende Reboul (opus cit., p. 39) argumentando que se trata de um campo em que o máximo a alcançar é o verossímil, e não a verdade absoluta.

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

Dentro desse quadro, mais uma vez destacamos a atuação daquele que se dedica à arte retórica como alguém que não o faz solitariamente; não é uma produção de monólogos. A retórica pressupõe a existência de ouvintes frente ao discurso do retor; pessoas que podem discordar das idéias do orador, o que não é raro acontecer. É claro que isso varia conforme as circunstâncias e as ocasiões sociais. Em um embate jurídico, por exemplo, um advogado defende uma causa sabendo que é certeza a existência de um outro profissional que virá com argumentos contrários aos seus. O mesmo dificilmente ocorrerá com aquele que discursa, por exemplo, em um velório, ou aniversário de casamento, entre outras ocasiões mais descontraídas, a não ser que o orador seja despreparado e não disponha da tríade (arte-ética-conhecimento das paixões) proposta por Aristóteles, decepcionando aos seus ouvintes, e (ou) conte com algum antipatizante disposto a provocá-lo, seja por rixas pessoais ou outras possíveis, no auditório que o acompanha. São possibilidades que fazem da retórica um jogo de surpresas, pois tal arte se dá no encontro entre pessoas e em lugares e ocasiões geradores de configurações um tanto imprevisíveis. Nesse terreno retórico *movediço*, em que muitos assuntos não podem contar com provas científicas para as suas conclusões, Aristóteles demonstra ter consciência de que o retor deve ser cuidadoso e procurar conhecer, o quanto antes, não somente os argumentos que alicerçam a sua tese, mas, tendo em vista a manifestação de possíveis teses contrárias à sua, também os

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

2.6 Ética e singularidade frente ao verossímil

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

suas considerações sobre ética das páginas em que trata dos casos concretos citados no decorrer de sua obra, ou seja, ele defende inicialmente que a ética deve reger todas as relações e decisões, propondo a Retórica como um estudo da ética, mas não volta a tocar nesse assunto quando analisa casos complexos como os depoimentos sob tortura.

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

Tratar essa questão com uma resposta direta, objetiva, a exemplo de um *sim* ou de um *não*, seria não levar em conta que esse filósofo põe em foco uma retórica cuja *terra fértil* é a verossimilhança. Assim, Aristóteles, profundo conhecedor desse campo, insere, de certo modo, a sua própria *Retórica* no terreno do verossímil. Nesse sentido, o autor permite que a sua obra habite uma zona fronteira entre o que denominamos aqui de *ética idealizada* e *ética praticada*, deixando margens para que possíveis leitores interpretem mais livremente as sutilezas de sua composição literária. Alguns podem até pensar que Aristóteles rompe com a ética por ele idealizada inicialmente, mas consideramos que o cerne da questão é que ele percebe a existência de casos em que a verossimilhança se manifesta tão complexamente, e intensamente, que a própria noção sobre o que é o ético é arrastada para o campo do verossímil. Sendo assim, nós, realizadores desta investigação, consideramos que a ética aristotélica, proposta inicialmente na *Retórica*, deve prevalecer por toda a sua obra, mas, dentro desta compreensão, tal ética também inclui o respeito à sabedoria prática do cidadão, à sua liberdade de reflexão e escolha frente ao verossímil, frente a casos particulares nem sempre fáceis de serem prontamente resolvidos.

Por conseguinte, da *ética do verossímil*, proposta inicialmente pelo autor, a obra *Retórica* é levada até o *verossímil da ética*. Ou seja, na abordagem de casos mais complexos, Aristóteles, provavelmente percebendo o risco de o seu sistema ético ficar enrijecido, o que o levaria a não funcionar com precisão frente a alguns casos mais imprevisíveis, geralmente inusitados em seus desfechos, ele prefere não questionar se é ou não ético aceitar aquela prática específica. Tal filósofo, embora estabeleça princípios éticos gerais para nortear a *Retórica*, deixa uma margem para que o indivíduo decida sobre a eticidade frente à imprevisibilidade e à especificidade de alguns casos (a exemplo do sob tortura). Com isso, Aristóteles respeita a sabedoria prática do cidadão, pois este também pode contribuir com o que aprendeu em suas próprias experiências e interações sociais; nas inter-relações entre o individual e o coletivo. Vale então estabelecer outra pergunta: Aristóteles põe a verossimilhança acima da ética?

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

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

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

Aristóteles demonstra conhecer que nem sempre é fácil, para os cidadãos, fazer uma escolha madura frente aos vários discursos (geralmente conflitantes entre si) apresentados no meio social. Mas cada qual pode encontrar a sua resposta frente ao que é verossímil, e todos podem ter em comum a postura ética de buscar o

melhor para a vida em sociedade; sem egoísmos e, conforme a tão conhecida proposta do autor, pelo *justo meio*⁵³. Portanto, o que nos chama a atenção é que Aristóteles, ao respeitar a liberdade de o cidadão interpretar e expressar o que pensa diante do verossímil, deixa, nas entrelinhas de sua obra, a postura de um orientador que nem sempre dita diretamente a que conclusão deverá o indivíduo chegar frente a determinados casos. Com isso, ele mantém uma margem para despertar o *mestre* que possa nascer e se desenvolver dentro de cada um, incentivando a busca pelo aperfeiçoamento da racionalidade humana. Ao mesmo tempo, sua obra nos traz a mensagem de que o campo da verossimilhança pode ser melhor compreendido nos rumos de uma sociedade que saiba dialogar em busca das melhores respostas. Eis então uma ética que é situada no campo do verossímil para reger as escolhas do mundo social, uma ética de respeito à liberdade de pensamento e de expressão de idéias, possibilitando a diversidade de discursos que podem ser manifestos publicamente; mesmo que sejam conflitantes entre si, trazendo a público visões de mundo variadas, embora Aristóteles pregue, ao mesmo tempo, a importância de todos os cidadãos obedecerem às leis da *pólis*. Cada cidadão é livre para refletir e escolher, mas deve ser educado para respeitar as leis que asseguram a ordenação da cidade, tendo dignidade e coragem para servir aos interesses do Estado, que, nessa concepção aristotélica, coadunam-se com os interesses do cidadão cujas decisões amadurecem na medida em que participa dos encontros retóricos, e, ao mesmo tempo, utiliza a retórica para expressar seu amadurecimento alcançado.

Assim, Aristóteles procura incentivar o desenvolvimento da coragem individual (e também coletiva) para a busca do que seja socialmente mais justo. Dentro desse quadro, ele deixa subjacente uma abertura para que as pessoas construam sentidos conforme suas respectivas realidades intelectivas-culturais-emocionais-psicológicas, em suas interações sociais de trocas de idéias. Os cidadãos, passam a ter em

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

comum uma linguagem retórica para falar de suas diferentes formas de pensar. É nesse sentido que Aristóteles oferece as suas análises técnicas de argumentos que podem servir para nortear diversas oratórias em busca da clarificação do que é o mais justo, ou mais belo, ou mais honrado, etc.

Ao respeitar a liberdade de expressão no campo do verossímil, esse filósofo também oferece instrumento para que as pessoas expressem a sinceridade genuína, que sejam verdadeiras; cada qual honesta consigo (e com o outro) ao dizer o que pensa, enfrentando as possíveis angústias de ter de fazer escolhas em *terras* movediças da verossimilhança. A escolha amadurecida se alia aqui à sinceridade e à coragem de expressar idéias que podem, eventualmente, sofrer duras críticas. O desenvolvimento dessa coragem implica em um amadurecimento psicológico e emocional do indivíduo que aprende a se posicionar criticamente frente às idéias de seus concidadãos; a defender o que pensa como decorrência da construção de sua própria autonomia reflexiva, embora esta se constitua como tal em articulação com o campo da coletividade social. Assim, na Retórica aristotélica, a coragem de o indivíduo professar em público as suas idéias, faz parte de sua busca pela construção da própria autonomia reflexiva (o que também pode contribuir para o aperfeiçoamento de cada outro que com ele dialoga), e da constante procura pela coerência entre o pensar e o agir humanos.

2.6.1 O caso envolvendo tortura e vida prática

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

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

Eis que Aristóteles, embora reconheça as fragilidades técnicas dos depoimentos sob tortura, evita pôr em foco a legitimidade moral de tal procedimento: se é ou não um bem em si mesmo; se é ou não digno, não proferindo o seu parecer pessoal claro e objetivo diante de um tema tão controverso. Com isso, o filósofo evita descaracterizar o campo da verossimilhança, ou seja, não responde com um dogma, pois cada caso *sob tortura* depende para a sua resolução, de fatores ligados à vida prática. No capítulo 15 da obra *Retórica*, ao tratar de características da oratória jurídica, Aristóteles considera que cada advogado tem o dever de procurar levantar todos os argumentos possíveis em favor de sua causa (se possível tirando proveito do já obtido sob tortura) cabendo ao juiz determinar com quem está a razão e qual o discurso que mais se aproxima do verdadeiro. Assim, a ética, mesmo correndo sérios riscos de perder o rumo nas mãos de possíveis advogados inescrupulosos, é idealizada para triunfar em seu trono *triádico* quando da decisão dos juízes. Estes devem saber ponderar entre todos os argumentos apresentados, escolhendo o discurso mais justo e analisando fatos e elementos diversos da vida prática, conforme concebe o Estagirita.

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

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

Casos assim, contrastantes entre si, tendem a dividir as opiniões que se debruçam em busca de respostas para temas tão controversos, geralmente levando a uma zona discursiva escorregadia e de resultados que variam a cada acontecimento específico. Essa variação, em que algumas aplicações podem ser justas e outras não, faz com que as decisões sejam tomadas no campo da verossimilhança. Aristóteles, demonstrando ter consciência disso, evita ~~engessar~~ em um sentido de *verdade absoluta* o que ele percebe como sendo apenas verossímil. Em outras palavras, ele não estabelece uma verdade fixa para casos cuja natureza do verossímil implica numa abertura constante para a imprevisibilidade. Isso nos remete a refletir sobre uma angústia humana: o homem quer se apoiar na verdade para se sentir seguro de suas decisões, mas, muitas vezes, só lhe resta buscar o que possibilite uma aproximação da verdade, e não a verdade em si.

Como conforto, esse mesmo homem pode construir sua decisão dividindo a responsabilidade com os demais em sociedade, a exemplo do que ocorre em assembleias, casos jurídicos, entre outros. Nesses encontros diversos, fica implícita uma ética aristotélica democrática do discurso e da formação da cidadania, pois a dinâmica social gerada pelos retores estabelece pontos de ligação e coesão de uma *teia* social, oferecendo a cada indivíduo, atuante no exercício da retórica, a sensação de não estar sozinho nessa empreitada pelos terrenos inóspitos da verossimilhança. Nesse sentido, um advogado pode até desenvolver uma retórica favorável a um procedimento de tortura para obtenção da confissão de um suspeito, mas não é ele sozinho que decide o caso; não se trata da retórica de um deus; a

decisão decorre de um conjunto de fatores, instâncias e outros discursos que se entrecruzam em busca do mais justo possível para cada caso em estudo.

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

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

Buscando esclarecimentos, somos levados a retomar que, para Aristóteles, muitas de nossas escolhas são direcionadas pelo critério do prazer e do sofrimento, e que o prazer e o sofrimento que sentimos têm uma influência nada pequena em nossas ações (opus cit., 1105). Tal filósofo considera que a *excelência moral* relaciona-se com as instâncias do que é agradável, por um lado, e do que é doloroso, por outro.

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

Então, vejamos o *caso sob tortura*, sob as considerações da Retórica aristotélica, buscando compreender como a dor e o prazer podem influenciar no julgamento de sua legitimidade moral⁵⁴. Vamos partir do exemplo nº 1, em que o criminoso confessa, sob tortura, crimes graves que são posteriormente confirmados e constatados pela polícia. Vamos considerar que, neste caso, a polícia, assim como

⁵⁴ Dor e prazer não somente no sentido físico-corporal, mas também no âmbito moral-psicológico-emocional de cada pessoa envolvida de forma direta, ou indiretamente.

a opinião pública que a apoiou, sintam, inicialmente, certo desconforto em estarem causando sofrimento durante o interrogatório. Tal desconforto provavelmente será substituído pelo sentimento de indignação, frente ao crime cometido pelo acusado, quando os corpos das vítimas forem encontrados e a culpa do torturado devidamente provada. Em se confirmando assim, muitos daqueles que provocaram a tortura (se não todos), e a opinião pública que os apoiou, poderão justificá-la pelos resultados obtidos, pois, afinal de contas, o criminoso, uma vez tendo confessado, e já trancafiado, não mais poderá ameaçar aos demais moradores da cidade. Neste caso, a polícia provavelmente não sentirá a dor da culpa por ter realizado a tortura; sentirá certo prazer por ter desvendado o caso e aprisionado o criminoso, o que poderá abrir precedentes para que casos futuros sofram procedimentos similares, ou seja, sob tortura.

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

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

É entre essas experiências e os entrecruzamentos de opiniões diversas que a retórica encontra um terreno fértil para o seu cultivo criativo, é nesse lidar socialmente com o verossímil que Aristóteles propõe uma arte que se configura

como prazer na busca por identificar o que é mais persuasivo; uma Retórica que também é instrumento para lidar com os sentimentos de prazer e de dor na vida social. Na busca por identificar os melhores argumentos, a favor ou contra casos sob tortura, assim como diante de tantos outros casos no campo da verossimilhança, eis que existe a Retórica.

3 PAIXÕES, SUBLIMIDADE E BELEZA NA RETÓRICA

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

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

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

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

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

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

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

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

Nessa perspectiva, Hoffe (2008, p. 64), após observar que a retórica aristotélica também se ocupa com a psicologia dos ouvintes, suas tendências e inclinações, reconhece que a retórica, por sua vez, aproxima-se da ética e da política porque o orador quer influenciar decisões e, nesse sentido, ela perfaz uma parte da práxis política.+

Não é à-toa que a retórica tem sido tão associada, por pesquisadores diversos. A exemplo de Hoffe (opus cit.) e Ruby (1998) - à atividade política, pois os discursos podem produzir representações que se dizem o próprio ser. Nessa perspectiva, o discurso reivindica o direito de se dizer ele próprio como sendo o ser que discursa, buscando não deixar separação e nem diferença entre palavra e o ser que produz a palavra. Ao dizer sou homem de palavra, o político procura convencer ao auditório que tal discurso não é mera representação distanciada de seu ser, pois, indo noutra direção, o discurso seria o próprio ser envidado em palavras. A intenção é fazer com que um belo discurso atinja o auditório fazendo-o sentir e crer que a oratória só é bela porque é belo o ser que a pronuncia; as palavras são poderosas porque é poderoso aquele que as produz, e se o discurso soa como verdadeiro é porque é verdadeiro aquele que discursa. A produção do discurso se insere nas disputas pelo poder (principalmente nas democracias) e a retórica, tão participativa dessa realidade política, ganha importância nesse jogo social em que cada qual busca exercer influências sobre as decisões do outro. Aristóteles, profundo conhecedor dessa dinâmica social, reconhece a importância da retórica e, ao invés de recusá-la, prefere propor que a mesma seja associada à ética a fim de que exerça o seu poder ordenador da *pólis* sem que isso implique em sacrificar a dignidade humana.

3.1 A Retórica e o jogo social de imagens

Estando a retórica no campo da verossimilhança, no qual não são raros os casos em que opiniões distintas entre si podem ser igualmente convincentes, poderíamos imaginar as seguintes perguntas: por que Aristóteles não propôs que

cada indivíduo ficasse solitariamente com a sua própria opinião, sem precisar desenvolver a retórica para defendê-la diante dos demais? Não seria mais simples propor que se evitasse discutir sobre o que não é possível saber em absoluto?

Para responder, considero importante ter em vista a idéia aristotélica de o homem ser um *animal político*, ativo na construção da *pólis*; suas leis, seus costumes. Embora mulheres, escravos e estrangeiros, não sejam ainda contemplados pela participação em assembléias e pelo direito ao voto naquele contexto grego, ele percebe a arte retórica como sendo fundamental para aproximar socialmente os indivíduos uns dos outros. Não propõe a retórica apenas para juízes, advogados e filósofos, pois também a idealiza como prática para os demais cidadãos que podem ser retores em eventos diversos, como funerais, festas comemorativas, encontros com amigos, entre outros.

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

Aristóteles põe em foco a importância de o ser humano bem orientar os próprios sentimentos a fim de conduzir equilibradamente as suas relações sociais. Vejamos, por exemplo, o que aconteceu com Calistenes de Ôlintos, que, segundo nos conta Diôgens Laértios (1988, p. 130), fora recomendado por Aristóteles para

assumir a função de orientador intelectual de Alexandre (sendo este o mesmo que ficou conhecido como o grande+):

(Calistenes), entretanto, falava ao rei com excessiva liberdade e não lhe dava atenção, e, segundo dizem, Aristóteles repreende-o citando o verso:

“tua vida será curta, meu filho, por causa do que dizes.”

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

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

No livro II de *Retórica*, o autor lista 14 paixões, são elas: cólera, calma, temor, segurança (confiança, audácia), inveja, vergonha, impudência (falta de pudor, de vergonha), amor, ódio, compaixão, favor (obsequiosidade), indignação, desprezo e emulação⁵⁵.

O pesquisador Meyer (2003, p. XL-XLI), no prefácio de *Retórica das Paixões*, lembra que a *indignação* e a *vergonha* aparecem como paixões na *Retórica* de Aristóteles, mas não são citadas na sua *Ética à Nicômaco*. Para Meyer, isso ocorre

⁵⁵ Emulação: Aristóteles explica, na abertura do capítulo 11, Livro II de *Retórica* (2007, p. 108), que a emulação é um sofrimento que possivelmente sentimos ao perceber a presença de coisas boas na vida de pessoas que consideramos semelhantes a nós. Entretanto, afirma que não sofremos pelo fato de elas possuírem tais coisas, mas por nós não as termos. Nas palavras de Aristóteles: “Portanto (a emulação) é um sentimento bom percebido por pessoas boas, ao contrário da inveja, que é um sentimento ruim sentido por pessoas más.”

justamente porque na *Retórica no início do ca* elas constam como paixões-respostas às imagens que os outros (ou o outro) formam a nosso respeito, enquanto na *Ética à Nicômaco* (onde há onze paixões) estão incluídas, por exemplo, a alegria, o desejo e o pesar, que são estados de alma do indivíduo considerado isoladamente, ou, conforme Meyer, concebidos em sua temporalidade individual. Portanto, nas palavras de Meyer (opus cit., XLI):

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

E como o cidadão pode aprender a lidar socialmente com essas paixões?

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

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

Sendo assim, vivenciar isoladamente a paixão que se sente não é o mesmo que vivenciá-la em grupo. Quando isolado, o indivíduo não conta com a resposta do outro e, conseqüentemente, também não aprende acerca de sua própria reação diante da imagem que dele o outro constrói. É um jogo de imagens em que cada ser humano desfruta de oportunidades para o autoconhecimento e, para isso, precisa do outro. Cada reação ao outro pode significar uma confirmação do próprio ser que reage, no sentido de ele realizar em ato o que imaginara para si, confirmando pela

prática social a imagem de seu ser. Entretanto, há o risco de o indivíduo reagir de modo a surpreender a si mesmo, deparando-se com o que não sabia existir em si. Isso ocorre mais frequentemente na medida em que as pessoas convivem umas com as outras, trocam idéias, constataam conflitos entre os ideais e, lidando com suas paixões, desenvolvem práticas e comportamentos diversos, em situações de discussões em busca da verdade mais confiável e da felicidade.

Tal busca, em um campo de tantos conflitos, insere o homem em um possível devir de seu ser, ou seja, com as paixões mais facilmente aflorando, a imagem que cada um faz de si tende a sofrer abalos frente a possíveis representações que outros cidadãos fazem do mesmo indivíduo. Sendo assim, o ser é levado a sair de si e consultar a imagem que dele fazem os demais, avaliando a autenticidade de seus próprios predicados e, ao mesmo tempo, retornando a si a fim de redimensionar seu próprio ser em busca de aperfeiçoamento. Esse movimento é próprio do ser racional, e é nessa dinâmica de se abrir para o social e de voltar para si, que o indivíduo pode aprimorar seus conceitos e práticas, a sua relação com o mundo, suas potencialidades e o domínio de suas paixões. Entretanto, essa vivência com o social também pode expor o homem, que ainda não tenha suficiente habilidade na arte retórica, e que ainda não domina as suas paixões, por exemplo, a críticas duras em seu meio social, de modo a poder configurar, para o retor, um ambiente aparentemente ameaçador. Tal ameaça pode ser superada à medida que o ser dispõe de coragem para exercer as idas e vindas - de si para o social e do social para si -, analisando o seu caráter, aprimorando-o a fim de transformar em ato o que em si habita como potência política. Cada vez que o ser reencontra o social, ele pode visitar as paixões dos demais cidadãos da *pólis*, com cada qual também vivenciando os encontros, onde o *lógos* da cidadania é construído no trançar harmonioso entre o individual e o coletivo.

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

3.2 Conduzindo as paixões do auditório

Nesse quadro social, o Estagirita observa a importância de o orador saber despertar em cada auditório a paixão que melhor sirva aos interesses de seu discurso, pois os mesmos fatos podem ser assimilados em diferentes sentidos conforme diferentes disposições de sentimentos de um mesmo ouvinte. Aristóteles aborda essa questão já na abertura do Livro II, de *Retórica* (capítulo I, 4, p. 101, 1959), acrescentando nesse trecho um exemplo oriundo da área jurídica:

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

Por outro lado, o retor também precisa ter domínio de si mesmo a fim de não sentir paixões que não estejam condizentes com o discurso por ele proferido. Diante de tal importância que a paixão assume, Aristóteles propõe que ela seja racionalmente identificada e orientada pelo retor, e que os sentimentos do auditório sejam colocados em sintonia com as idéias que ele (o retor) defende. Porém, provavelmente por saber o quanto é difícil ao ser humano ter o conhecimento e o domínio de suas próprias paixões, ele as descreve (uma a uma) em sua *Retórica*, procurando mostrar como cada paixão pode favorecer a quem discursa, desde que esteja coerente com os conteúdos e objetivos.

O conhecimento das paixões não é mero coadjuvante entre os elementos da *tríade aris*, pois a sua sábia aplicação retórica pode ocasionar a aproximação entre os sentimentos dos vários participantes de um auditório, estreitando também a distância entre o retor e os seus ouvintes. Nessa perspectiva, o objetivo do retor é fazer com que todos os presentes sintam-se imbuídos da mesma paixão que por ele

(o orador) é sentida. Quanto mais ele consolida essa realização, mais assegura o seu crédito diante de seus interlocutores. Assim, o ideal é que a retórica desperte e conduza a paixão que se harmoniza ao discurso e, ao mesmo tempo, quanto mais presente se faz a paixão, mais ela inspira o próprio discurso que a despertou. Eis que a sábia administração das paixões compõe, ao lado dos demais itens da *tríade aris*, o discurso bem feito, e, segundo consta em Laêrtios (1988, p.138), Teofrasto - um dos principais discípulos de Aristóteles - %Dizia que se pode confiar mais num cavalo sem rédeas que num discurso malfeito.+

Quando imbuídos do sentimento proposto pelo retor, membros de um auditório tendem a participar mais atentamente e ativamente das discussões ali em vigor, podendo produzir cada qual a sua retórica em resposta (concordando totalmente ou só em parte) ao que defende o orador. Contudo, aquele que discursa busca influenciar a todo o seu auditório, mas, quando tal influência é parcial, existe a forte probabilidade de os ouvintes que dele discordam manifestarem as suas opiniões contrárias às proferidas pelo retor. De um modo ou de outro, Aristóteles sabe que a retórica convida quem a ouve a participar de seu jogo social de encontros e discussões, provocando cada ouvinte a não se limitar à presença somente de seu próprio corpo (no sentido de ter os pensamentos e sentimentos dispersos; longe do que ali é discutido, distanciados do tema que a retórica propõe). Pelo contrário, torna-se fundamental cada cidadão pensar reflexivamente sobre as idéias apresentadas pelo discurso retórico, mesmo quando este desperta opiniões conflitantes entre si. Esses conflitos não abalam a existência da arte da persuasão, pois, em outro sentido, é justamente por existirem divergências de opiniões no campo da verossimilhança que a retórica se faz útil para colocar frente a frente as diferentes idéias dos cidadãos da *pólis*. É nesse sentido que a pesquisadora Fonseca, ao elaborar a introdução de *Retórica das Paixões* (2003, p. XIII), considera que

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

pelo pensamento, pela reflexão, em qualquer questão, o que ela encerra de persuasivo.

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

3.3 O sentimento do sublime

No campo da verossimilhança, diante de idéias conflitantes entre si, é comum as pessoas buscarem identificar as propostas que sejam mais confiáveis; merecedoras de crédito. Nessa perspectiva, os encontros sociais entre retores podem ser bastante úteis como oportunidades para tal busca e, na medida em que cada qual encontra a resposta que melhor lhe apraz, surge um sentimento de grandeza da própria razão naquele que acredita ter explicado o que antes parecia inexplicável, compreendido o que antes parecia fora de seu alcance intelectual. É esse o sentimento denominado de sublime, ou sublimidade.

Para melhor compreendermos o sentimento do sublime, recapitulemos que a verossimilhança é caracterizada por conflitos de idéias e incertezas que não possibilitam respostas irrefutáveis, e que não é raro o homem sentir-se constrangido, inseguro e com medo, diante do que é apenas verossímil, ou seja, do que não lhe oferece a garantia de uma resposta segura. Visto por esse lado, o que temos em foco não é o constrangimento diante de forças fenomênicas de uma natureza ameaçadora e externa ao ser humano (como vendavais, tempestades, maremotos, terremotos, etc), pois, numa abordagem mais voltada para a produção dos discursos em um contexto social e cotidiano, em muitos casos, o ser humano pode sentir-se humilhado quando não encontra, por exemplo, respostas seguras diante de

oradores que defendem o que é apenas verossímil. A superação desse momento de constrangimento, a volta por cima através da atuação do intelecto que identifica qual é o melhor discurso, a vitória de uma racionalidade que consegue reconhecer os melhores argumentos persuasivos, eis o que provoca o sentimento de sublimidade da razão.

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

Eis que o sentimento do sublime aparece quando este convoca a razão humana a se confrontar com o verossímil em busca da superação do constrangimento inicial rumo ao possível sentimento de superioridade da razão.

A insegurança argumentativa, que levaria a um *não saber identificar uma resposta confiável*, como costuma ocorrer na verossimilhança, seria algo análogo ao que ocorre quando o homem sente medo diante da grandeza estética de algum fenômeno da natureza. Neste último caso, o sentimento do sublime é tido quando o homem consegue explicar racionalmente os porquês de existirem os fenômenos ameaçadores (como tempestades, maremotos, vendavais, etc) cuja grandiosidade estética constroem inicialmente o ser humano⁵⁶. Em se tratando da retórica, o sublime pode vir quando a racionalidade humana adentra a verossimilhança e

⁵⁶ No que se refere ao sentimento do sublime diante das manifestações da natureza, consideramos que também é interessante a leitura da obra de Immanuel Kant (1993), *Crítica da Faculdade do Juízo* (p. 85-95).

encontra formas de identificar quais são as idéias mais confiáveis entre tantas que se oferecem para crédito.

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

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

Por conseguinte, compreendemos que Aristóteles procura mostrar que a construção do belo na arte oratória já participa do sentimento do sublime. Nesse sentido, o discurso oral é construído racionalmente não somente por ser um meio (entre outros igualmente possíveis) para transmitir uma mensagem, ou seja, dizendo de outro modo, cada conteúdo a ser transmitido pelo retor, visando a convencer seu auditório acerca da verossimilhança de sua tese, depende intrinsecamente de uma boa escolha do estilo oratório, o que ocorre pelo exercício da razão, e que pode levar ao sentimento de grandeza incomensurável desta. Sendo assim, em sua *Retórica*, é possível identificar a manifestação do sublime já na construção do belo, pois a resposta dada racionalmente no campo da verossimilhança pode ou não convencer a um auditório, dependendo também das escolhas estéticas que compõem o discurso. Nesse sentido, a razão precisa construir o mais belo para melhor convencer acerca do mais verossímil, e, por esta via, o homem procura provavelmente superar um constrangimento diante do que o

mesmo poderia considerar como o *não belo* (o discurso disforme e aberrante frente aos padrões clássicos da antiga Grécia).

É interessante ver que Aristóteles reserva, no livro III de *Retórica*, questões sobre estilo; linguagem; entonação de voz; elegância e ditos populares; organização das partes do discursos; diferentes velocidades para a narração; o momento mais apropriado para empregar a interrogação, entre outras. Visto por esse lado, o sentimento do sublime consiste no reconhecimento da grandeza de uma racionalidade que, além de identificar os melhores caminhos lógicos, é capaz de construir os elementos estilísticos de um discurso, ou seja, de proporcionar beleza persuasiva, inclusive conduzindo as paixões do auditório conforme os interesses do *retor*. Assim, podemos perguntar: quantos não se sentem abalados diante de uma bela oratória que põe em dúvida as suas antigas certezas? Eis que esse abalo se dá como constrangimento, diante do qual Aristóteles reconhece a importância da arte retórica, por um lado para abalar antigas convicções, por outro para buscar novas certezas mais confiáveis e, assim, procurar, pela razão humana, e diante da verossimilhança, sentir a força da própria racionalidade superando obstáculos e afastando opiniões pouco confiáveis.

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

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

equilibradamente palavras e silêncio; ritmo da fala e metáforas adequadas, exemplos pertinentes e pausas, etc. Vale lembrar das palavras de Anônimo (s.d., p. 34), quando este percebe que a sublimidade pode ser alcançada pela oratória que eleva o homem a um sentimento de ter a *alma grande*, que observa: “[a.] em Aristóteles, (*Eth. Nic.*, 1124 a, 13); é conhecida a passagem em que se exalta o silêncio de Ajax no mundo dos mortos, na *Odisséia*, como exemplo de que sem palavras se pode alcançar a sublimidade⁵⁷. Anônimo (opus cit., p. 33) , assim chamado por não haver certeza irrefutável acerca do nome do autor - que pode ter vivido em meados do século III p. C -, também defende que “[f]undo e forma, expressão e conteúdo, devem harmonizar-se em íntima relação, quando esta proposição equilibrada entre os elementos da produção literária se rompe, rompe-se igualmente a possibilidade de alcançar a sublimidade⁵⁸”.

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

⁵⁷ “[a.] en Aristóteles (*Eth. Nic.*, 1124 a,13); el conocido pasage en el que se exalta el silencio de Ajax em el mundo de los muertos, em La *Odisea*, como ejemplo de que sin palabras se puede alcanzar la sublimidad+.

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

naturalmente parte de nossas vidas em sociedade, tanto quanto a própria *physis* que nos rodeia (o que não deixa de ser uma explicação racional). Assim, este filósofo não afirma que a vitória da razão seguramente aconteça sempre e em todos os casos retóricos, pois, em vez disso, propõe uma constante busca pelo discurso que melhor expresse o *lógos*, deixando em aberto as possibilidades do verossímil para que possamos buscar a ampliação das nossas capacidades reflexivas frente ao que nos é apresentado em práticas discursivas.

3.3.1 Sublimidade e paixões

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

Pode ocorrer de um homem se deparar com uma grande desordem emocional dentro de si e, nesse primeiro momento, sentir-se constrangido e *desesperançoso* de conseguir configurar melhor os seus próprios sentimentos. Entretanto, o exercício de racionalidade, pela força do hábito, significando a busca

por conhecimentos através da reflexão filosófica, é apontado por Aristóteles como sendo o caminho que pode levar à superação do citado constrangimento rumo ao triunfo da parte intelectual sobre as paixões humanas. Voltando ao exemplo do sentimento de extrema raiva, um homem pode evitar agir motivado por tal paixão em virtude de elaborar para si explicações racionais que o façam compreender que não vale a pena ser conduzido por aquela energia oscilante e arrebatadora. Sendo assim, baseado na predominância de sua parte intelectual sobre a sua parte sensitiva, o homem pode desfrutar do sentimento de sublimidade da razão. Em outras palavras, por ocasião do triunfo da parte intelectual (esta conseguindo orientar as paixões para um justo meio), a razão pode ser sentida como sendo grandiosa por ter conseguido abrandar o *fogo* das paixões; fascinante por ter superado o choque que se deu inicialmente quando o homem deparou-se com a desordem emocional de si mesmo. Tal desordem pode ter sido decorrência de acontecimentos ameaçadores, a exemplo de alguém que ouviu de um orador a acusação pública injusta de que o primeiro teria se envolvido em um esquema de corrupção. Vamos considerar que, ao ser acusado, o ouvinte sentiu uma explosão de sentimentos cujo medo despontou como uma paixão ameaçadora e prestes a levá-lo ao pânico (o que poderia deixá-lo mais vulnerável perante as acusações). Entretanto, a sua racionalidade retoma uma posição de liderança e o mesmo consegue sair do estado inicial de choque, passando a examinar racionalmente os argumentos do inimigo; identificando as falhas, preparando reflexivamente a sua defesa. Surge o sentimento de sublimidade (mesmo que de uma forma atenuada) nesse momento em que a razão restabelece uma ordem interna na alma humana, superando aquele caos emocional de antes. O sentimento do sublime tende a ser ampliado quando o acusado consegue *virar o jogo* e provar a sua inocência, por exemplo, em virtude de sua boa atuação racional e de seu autocontrole das paixões. Portanto, é a partir desse autocontrole que um orador pode conduzir coerentemente as suas próprias paixões e as de seus ouvintes.

Para vermos mais um exemplo da importância da razão na orientação das paixões, Aristóteles, em sua *Retórica* (III, 7, 10), após dizer que o orador deve antecipar-se, prevendo a censura dos outros, propõe alguns remédios para evitar excessos e inconvenientes estilísticos. Nas palavras do Estagirita: «Mas o que quero

dizer: se, por exemplo, as palavras empregadas são ásperas, não se deve comunicar a mesma aspereza à voz, ao rosto e às demais coisas que podem harmonizar-se; de contrário, a arte fica em descoberto em cada um destes pormenores+. Com esta observação, o filósofo deixa clara a importância de um autocontrole emocional (podendo este reverberar na disposição do corpo e da voz) que só é possível naqueles cuja racionalidade é preponderante, pois é preciso ter um raciocínio sempre atento e pronto para evitar inconvenientes que possam desvirtuar as práticas discursivas.

Consideramos importante lembrar que, para Aristóteles, isso não significa que a racionalidade atue tiranicamente perante as demais partes da alma, e nem que a parte sensitiva seja subjugada e quase excluída da experiência humana. Ele, Aristóteles, considera que o homem virtuoso, sabendo valorizar as práticas virtuosas, sente um prazer ético em conduzir as suas paixões para um justo meio. Dentro dessa concepção, a racionalidade não reprime tiranicamente, pois ela orienta sabiamente. Os sentimentos não são excluídos, pois, muito pelo contrário, na visão aristotélica, a mediania das paixões humanas é colocada como de fundamental importância para que a vida do homem tenha melhor qualidade social; cidadania, convívio respeitoso entre os concidadãos, amizades, diálogos, encontros de reflexões filosóficas, multiplicando as possibilidades de sentimentos prazerosos a serem compartilhados socialmente. Ocorrendo assim, harmonizando a relação entre intelecto e paixões, o ser humano tende a sentir que essas duas instâncias são complementares entre si na busca pela felicidade. Em outras palavras, é preciso manter as paixões em equilíbrio para pensar com lucidez; é fundamental pensar com lucidez para manter as paixões em equilíbrio. Portanto, os sentimentos bem orientados, uma vez favorecendo ao bom relacionamento entre os concidadãos, geram uma abertura aos diálogos, o que pode contribuir também para o aprimoramento das idéias em circulação (com cada um podendo concordar ou não com o que lhe é proposto) e, quando desenvolvidas e (ou) aperfeiçoadas as idéias (na medida em que se identifica o pensamento mais confiável), ressurgem o sentimento do sublime. Por outro lado, a probabilidade de um convívio social harmonioso é menor quando as pessoas vivem sofrendo de desequilíbrios emocionais; quando se escravizam aos prazeres oriundos de apetites sensuais e

quando não conseguem alcançar o que Aristóteles denomina justo meio, pois tal desarmonia tende a afastar os indivíduos uns dos outros.

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

3.4 O belo no discurso para sociabilizar o *lógos*

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

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

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

Como caminho que pode conduzir o homem em sua busca por sabedoria, a retórica se insere em um devir educativo que envolve cada orador em uma dinâmica social de desenvolvimento de seus respectivos potenciais e, ao mesmo tempo, do aprimoramento do corpo social, suas leis; seus costumes. Creio não ser exagero afirmar que, em Aristóteles, a retórica pode ser vista como uma arte de construir pontes textuais que liguem o homem às soluções de seus problemas pessoais e coletivos e às melhores opções para a educação dos jovens. Assim, a retórica também é compromisso em educar para a sabedoria e, nesse sentido, cada cidadão necessita orientar e harmonizar sabiamente, a partir de seu intelecto, os seus sentimentos, desejos, ambições, assim como a sociedade, como um todo, em busca da *eudaimonia* (felicidade), procurando construir o bem da própria *pólis*. A retórica se insere como exercício de comunicação e reflexão entre as partes que se empenham em encontrar soluções frente aos desafios enfrentados pelas instituições sociais, seja a família, um grupo de trabalho e ou de amigos, ou o Estado, a busca por sabedoria põe em movimento as ações transformadoras da própria sociedade, sendo a retórica, como é idealizada por Aristóteles, um elemento fundamental nessa construção do mundo.

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

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

Embora comunicar idéias de forma clara e convincente já justifique, em grande parte, a importância da Retórica deste pensador, dizer deste modo, o que é bastante comum entre alguns comentadores da obra aristotélica, pode ainda nos expor ao risco de reduzir as idéias do Estagirita a um tratado frio e de receitas técnicas, quase *desencarnado* da noção de *belo*. No entanto, para Aristóteles a

beleza coaduna-se com a matemática, de modo que o belo realiza-se na simetria; na ordem e no equilíbrio das formas, como pode ser visto em sua *Metafísica* (XII, 3, 1178, 1):

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

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

Portanto, reconhecemos a importância da aplicação de entimemas e demais técnicas aristotélicas, cujo domínio é fundamental para uma boa *Retórica*, mas, em um sentido mais amplo, procuramos aqui transpassar as camadas mais duras do discurso racional desse autor, e alcançar outra dimensão de sua obra, ou seja, colocando em foco a preocupação desse filósofo em orientar no humano um sentido que coaduna beleza-matemática-graciosidade-ética. Por esse encaminhamento, vale destacar a visão aristotélica do *belo* como simetria das virtudes, e estas como forças que devem ser harmonizadas, disciplinadas e equilibradas na alma humana. Significa dizer que, Aristóteles, embora seja um racionalista⁵⁹, e tendo ele

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

considerado que a parte intelectual da alma deve, em cada indivíduo, prevalecer sobre a parte sensitiva, sendo esta última orientada pela primeira, não proíbe em sua *Retórica* que a alma sensitiva participe da experiência construtiva e prazerosa do *belo* como sendo equilíbrio das virtudes na composição ética do ser humano. Nessa perspectiva, é possível identificar um Aristóteles que não isola a alma intelectual da sensitiva, podendo esta última sentir e desfrutar prazerosamente do *belo* proposto pela primeira, deliciando-se sob a orientação da sabedoria filosófica numa relação de complementaridade (sensitivo-intelectivo) e não necessariamente de oposição entre as instâncias citadas.

Em busca de revelar a experiência do belo que participa da arte da persuasão, propomos aqui um modo específico de ler e interpretar a *Retórica* deste pensador, possivelmente mais livre dos *lugares comuns* de interpretação de tal obra. Para tanto, adotaremos o método de comparação entre a *Retórica* de Aristóteles e a retórica desenvolvida no campo das Artes visuais e sonoras na Grécia clássica, a exemplo da música, da poesia, da arquitetura, da pintura e da escultura⁶⁰. Por esse caminho comparativo, temos a intenção de mostrar que o processo de produção da *Retórica* aristotélica em muito se assemelha ao processo de composição nas Artes em geral, tendo em vista que Aristóteles busca, na sua arte da persuasão, a construção do belo no ser humano, e a apreciação deste, indo além do objetivo de persuadir somente por querer convencer a qualquer custo. Para dizer de outro modo, a proposta aristotélica deixa transparecer que para bem persuadir é fundamental proporcionar uma experiência do *belo* aos que são submetidos à arte oratória e, nesse sentido, a própria *Retórica* é idealizada em íntima relação com o belo. O belo em cada discurso é delineado para ser apreciado na medida em que o *retor* convence seus ouvintes de que não há diferença entre a sua retórica e a própria identidade ética e lingüística do orador. Assim, o equilíbrio discursivo significa o Ser - em todos os seus desdobramentos de sentidos - em pleno equilíbrio

⁶⁰ Embora Aristóteles tenha prestado mais atenção à música e à poesia, não fazendo referência direta às artes plásticas. dado que também foi observado por Bayer (1995). , incluiremos as artes plásticas por identificarmos que nelas também se fazem presentes as relações entre *beleza* e *matemática*, numa combinação que foi bastante comum na antiga cultura grega.

e harmonia com o *lógos*. Por conseguinte, o orador é apreciado na medida em que o seu discurso também o é; o humano e a sua palavra tornam-se Um, e o belo resulta, entre outros aspectos, de uma expressão sincera do humano que sabe clarificar as suas idéias e os seus sentimentos por meio da arte retórica⁶¹. Desse modo, Aristóteles tem em vista que o ser humano e o *lógos* se encontram e consolidam essa união perante a sociedade política por meio da arte de bem escolher e expressar com equilíbrio as palavras, as proposições e os argumentos. Podemos dizer, dentro da visão aristotélica, que o homem que bem sabe usar as palavras possui uma riqueza, pois a riqueza como um todo consiste no uso das coisas em vez de detê-las; sem dúvida, é a atividade . isto é, o uso . da propriedade que constitui a riqueza+(Ret., 2007, IV, p. 36).

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

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

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

Como visto, o Estagirita propõe uma compreensão da arte retórica como sendo expressão da própria identidade do indivíduo; de sua ética, de seu ser atuante socialmente. É dentro desse encaminhamento que ele se refere ao indivíduo e à importância de seu aperfeiçoamento moral, traçando um mapeamento da alma humana, de modo similar a um professor de pintura que procura mostrar ao seu aluno o quanto é fundamental o conhecimento das cores e tintas a serem utilizadas na produção de uma obra, assim como o domínio sobre as técnicas de clareamento e sombreamento, entre outras. O antigo pintor grego domina essas habilidades para melhor expressar a noção idealista de equilíbrio típica do mundo clássico, assim como o cidadão deve conhecer a *Retórica* a fim de expressar, através de palavras, tonalidades vocais, expressões verbais adequadas às circunstâncias sociais, o equilíbrio de seu caráter, o seu *ethos*, as suas virtudes em harmonia com o *lógos*.

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

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

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

Tal afirmação pode provocar uma reflexão no sentido de que o Ser (como identidade) expressa a arte, ao mesmo tempo em que a arte expressa o Ser. No caso da arte da música, o discurso sonoro pode, conforme Aristóteles (opus cit., I. V, 5, 8-9), influenciar no devir moral. Em suas palavras:

(...) a música é a imitação das afeições morais, e isso é evidente, porque existem diferenças essenciais na natureza dos diversos acordes. Alguns destes, como o tom mixolídio, os predispõem à melancolia e a sentimentos concentrados: outros inspiram voluptuosidade e abandono como os tons moderados. Uma outra harmonia intermédia tráz à alma, paz e repouso; e só o tom dórico que produz esse efeito, ao passo que o frígio excita o entusiasmo. (...) o mesmo acontece quanto às diversas espécies de ritmos, os quais uns exprimem costumes calmos, pacíficos e outros perturbação e movimento;

Ao reconhecer que a música possui o poder de conduzir as afeições morais dos seus ouvintes, e também que diferentes ocasiões sociais merecem padrões distintos de combinações sonoras, Aristóteles põe em relevo a importância do ensino da música na educação, incluindo essa arte como mais um meio para a construção ética dos indivíduos em busca da felicidade.⁶²

Assim como reconhece a importância de se ter músicas apropriadas para determinadas ocasiões, o mesmo autor destaca a importância de se saber quais as palavras adequadas a cada situação em sociedade, ou seja, de distinguir, por exemplo, como se deve proferir um discurso em um velório, ou numa assembléia, ou no âmbito judiciário. Nesse sentido, o orador deve conhecer quais as combinações mais apropriadas de argumentos para cada caso específico a fim de bem conduzir as emoções e afeições morais dos ouvintes, assim como, na arte

⁶²É nesse sentido que Hourdakis (2001, p. 74), ao por em foco as relações entre *Aristóteles e a Educação*, afirma: "A música, portanto, no contexto da *poética da educação* e da *fisiopedagogia*, contribui essencialmente para a educação do indivíduo, não de maneira indispensável, nem de maneira útil, como a escrita, que se deve conhecer para ser útil e poder agir no domínio da política, ou o desenho, a fim de melhor julgar as obras de arte, ou mesmo a ginástica, que conserva a saúde e desenvolve a força física, mas para tornar agradáveis e criativos os lazeres do homem e para moldar a moral e o espírito humanos."

melódica, devemos saber qual é a música mais indicada para cada ocasião e de acordo com o ethos que se quer despertar nos ouvintes. Tudo isso também nos leva a perceber que a arte retórica, como é vista pelo Estagirita, é desenvolvida numa dada ordem social, mas, ao mesmo tempo, pode conduzir e despertar novos direcionamentos . morais, econômicos, políticos, etc . e ordenações, dependendo da amplitude de sua influência sobre a sociedade que a circunda.

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

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

No ideal aristotélico, a harmonia nas combinações das palavras, assim como entre as notas de uma melodia, expressa a própria harmonia da alma de quem as profere, e assim deve ser, para que a persuasão dos ouvintes se dê também pelo belo que é presenciado pelo auditório; belo este que é o próprio lógos a se manifestar em palavras, e estas revelam a harmonia da alma a se deliciar enquanto vivencia a sua identidade sincera. Portanto, em Aristóteles, a *Retórica* é idealizada para servir ao ser humano que busca expressar a sua *verdade*, no sentido de ele defender realmente o que acredita ser a opinião mais confiável. Para tanto, torna-se fundamental encontrar o justo meio em palavras que expressem sua busca pela sabedoria filosófica; refletindo a harmonia da própria alma racional que se estende por argumentos cuja arquitetura lógico-verossímil também alicerça o sentido do belo no discurso.

Por outro lado, embora o autor identifique semelhanças entre as várias manifestações de arte e de arte retórica na Grécia clássica, ele toma o cuidado de demarcar o que faz desta última uma arte diferenciada das outras, ou seja, ele

identifica o que distingue a arte retórica das demais artes. Nessa perspectiva, consta, na abertura do capítulo 2, do livro I, de *Retórica* (2007):

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

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

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

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

belo nasce e se desenvolve apoiado tanto na semelhança às demais artes, por um lado, quanto na diferença, por outro.

4 CONCLUSÕES

Ao final do nosso estudo, confirmamos que Aristóteles não aparta a retórica da ética, pois, pelo contrário, ele procura dignificá-la e depurá-la dos significados atribuídos por aqueles que insistiam em vê-la como mera enganação de oradores destituídos de responsabilidade social. Mesmo quando atribui à retórica o sentido de %a capacidade de observar os meios de persuasão disponíveis em qualquer caso dado⁶³, ele o faz tendo em vista a sua utilidade prática frente aos problemas sociais vividos na *pólis* de seu tempo, propondo tal arte como instrumento fundamental para adentrar o campo da verossimilhança e orientar o homem diante dos conflitos envolvendo tantas supostas verdades. Ao elaborar a sua obra *Retórica*, Aristóteles buscou a clarificação dos questionamentos; o exame acurado das opiniões, procurando ordená-las conforme os seus diferentes graus de confiabilidade persuasiva, conferindo-lhe uma força de orientação da vida prática; de arte participativa na construção da cidadania.

Tal prática discursiva (a retórica) é concebida por Aristóteles como caminho para sociabilizar o *lógos* e, assim, servir como instrumental para a ordenação social, numa postura corajosa do filósofo frente aos perigos e inseguranças que compõem o campo da verossimilhança. Em outras palavras, o cidadão, ao buscar o discurso mais confiável para si, conforme idealizou o filósofo em questão, deve fazê-lo considerando que o belo e a virtude só se realizam em harmonia com sua capacidade de identificar os melhores argumentos entre os que lhe são oferecidos, o que responsabiliza o ser humano pelas diretrizes de sua própria existência e pelos encaminhamentos decisivos acerca de sua comunidade. Nessa perspectiva, o belo e a virtude se coadunam com o saber identificar um bom discurso, o que inclui saber compará-lo e distingui-lo criticamente dos demais (assim como também saber proferí-lo).

Ao tratar dos diferentes tipos de meios de persuasão, Aristóteles considera que o caráter do orador é um importante requisito (ao lado da inserção dos ouvintes

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

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

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

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

Constatamos que a *Retórica* de Aristóteles tem em si a *tríade aris*, ou seja, uma combinação que envolve arte (*téchne*), como sendo a habilidade de dominar as

técnicas, ao lado da ética (bastante apoiada na *Ética a Nicômaco*) e da orientação das paixões (*pathé*), esta última consistindo no conhecimento acerca das disposições emocionais (tanto do orador quanto de seus ouvintes) a fim de conduzir as paixões de modo coerente com os objetivos buscados pelo retor.

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

Na medida em que consegue encontrar respostas mais confiáveis no campo da verossimilhança, o homem vive o sentimento de *sublimidade* de sua razão, sentindo-se poderoso e mais seguro de si diante de um território discursivo tão inóspito, uma vez que uma idéia verossímil pode ser refutada por outra idéia também inserida na verossimilhança. Aristóteles provavelmente percebeu o conforto psicológico existente quando o homem encontra supostas verdades que por ele (o ser humano) foram buscadas, e o quanto isso é importante para restabelecer a sensação de ordem e normalidade social; esperança e continuidade de uma cidadania em busca das melhores alternativas nas deliberações da *pólis*. Para tanto, também é importante o homem saber orientar as suas paixões sob a luz de sua razão, o que pode gerar o sentimento do sublime (mesmo que moderadamente), pois, sendo assim, a razão humana é sublimada por conseguir ordenar o mundo emocional; equilibrando-o dentro de experiências que antes lhe teriam causado o desequilíbrio das paixões. Nesse desdobramento, a orientação das paixões é fundamental na busca por assegurar o predomínio da razão sobre as decisões humanas.

E quando diante de decisões muito difíceis de serem tomadas no campo da verossimilhança, a exemplo dos *casos sob tortura*, o Estagirita não oferece respostas definitivas, não generaliza, evitando dizer se a tortura em si é (ou não) ética, levando-nos a refletir sobre uma realidade cujos casos mais complexos não comportam idealizações pré-estabelecidas, pois há de se pesar as diferentes circunstâncias e as ocorrências específicas de cada caso. Significa dizer que o

verossímil não deve ser visto desencarnado da vida prática, da concretude que cada caso comporta em si mesmo, da experiência singular e da especificidade de cada situação. Tais experiências têm a *Retórica* aristotélica como instrumento para tentar clarificar o discurso mais confiável (assim é idealizado pelo Estagirita), inclusive buscando facilitar a comunicação entre os diferentes pontos de vista socialmente expostos, para que sejam examinados (e debatidos entre as partes envolvidas) os argumentos, as motivações que levaram aos atos praticados e os resultados das ações. Por esta via, Aristóteles, de certo modo, procura nos fazer ver que, mesmo nos casos mais complexos, ainda que pareça não haver resposta confiável na verossimilhança, temos a opção de aceitar que o verossímil é parte normal de nossa vida cotidiana e, para melhor convivermos com tal realidade, o filósofo nos oferece a sua *Retórica* para fortalecer os laços de cidadania e a busca pelo mais justo. Assim, principalmente diante de casos complicados que desafiam a racionalidade a encontrar explicações, conceber a verossimilhança como sendo algo normal na vida prática já é uma resposta alcançada pela racionalidade, resposta que nos deixa de sobreaviso para degraus seguintes na busca pela aquisição de conhecimentos.

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

Considerando o predomínio de um padrão clássico de beleza na antiga Grécia, consistindo no equilíbrio matemático de proporções e medidas envolvendo, por exemplo, a arquitetura, a pintura e a música, vemos que a *Retórica* é idealizada

pelo Estagirita para ser imbuída também desses valores que configuram uma noção de simetria, harmonia, beleza e prazer.

A vida prática pede o belo, e este deve ser oferecido, conforme Aristóteles, em discursos de oradores a fim de que a experiência de adentramento no campo da verossimilhança seja a mais prazerosa possível para retores e auditórios. A proposta aristotélica deixa transparecer que para bem persuadir é fundamental proporcionar uma experiência do *belo* aos que são submetidos à essa arte e, nesse sentido, a própria retórica é o belo apreciado na medida em que o *retor* convence seus ouvintes de que não há diferença entre a sua retórica e a própria identidade ética e lingüística do orador. Por outro lado, é importante saber desenvolver a beleza discursiva em conformidade com as situações sociais diversas (de velório, de festas, de embates judiciais, de assembléias deliberativas, etc) e seus auditórios variados que podem ser compostos de pessoas de diferentes idades e grupos sociais. Tendo em vista essa diversidade, Aristóteles procura, em sua *Retórica*, orientar no sentido de o retor desenvolver uma flexibilidade nos modos de conduzir o seu discurso; um saber lidar com as multifaces sociais da *pólis*. Nesse sentido, a obra aristotélica aponta para a singularidade de cada caso, mas coloca a ética como sendo uma referência comum que deve nortear a todos os discursos retóricos, discursos que tratam do verossímil e cuja *Retórica* não os aparta da busca pela verdade e da prática do mais justo.

Aristóteles percebe que podemos nos deparar com inúmeros casos imersos na verossimilhança na vida cotidiana, diante dos quais somos desafiados a identificar o discurso que melhor nos eleve a uma sintonia com o *lógos*. Ele parte do princípio de que não há como evitar esse convívio estreito entre *animal político* e mundo das opiniões, e nos oferece a sua *Retórica* como instrumento capaz de propiciar uma experiência harmoniosa envolvendo homem, construção dos discursos, ética, orientação das paixões, verossimilhança e vida prática; uma *Retórica* cujo ideal de utilidade é a busca da *eupraxia* (o bem agir em conformidade com o justo).

Finalizando esta dissertação, registramos, no parágrafo seguinte, algumas observações, possivelmente inspiradoras de investigações futuras, com breves

reflexões sobre os encaminhamentos da retórica em épocas posteriores àquela vivida por Aristóteles.

Embora a *Retórica* aristotélica tenha contado com o belo ideal voltado para a ética e a sabedoria, o seu desdobramento, nos séculos subseqüentes ao vivido por Aristóteles, não foi favorável à sua inserção nas práticas sociais, principalmente, pelos seguintes fatores: 1) No final da antiguidade as assembléias deliberantes perderam o poder em proveito do imperador e dos funcionários por ele nomeados; 2) O processo de cristianização deu origem à idéia de que a verdade vem de Deus, bastando ter fé e confiar no magistério eclesiástico, submetendo a retórica, assim como toda a filosofia, durante vários séculos, à teologia cristã no ocidente. Nessa perspectiva, a retórica manteve-se apenas como meio para apresentar verdades e valores já estabelecidos pela igreja.⁶⁴

Mesmo após a Idade Média, a retórica não recebeu espaço significativo em correntes filosóficas do mundo moderno, como o racionalismo e o empirismo, a não ser como técnica de apresentação e de formalização de idéias. Em contrapartida, a dialética é valorizada juntamente com a ciência nascente no século XVI, como consta em Konder (2000, p. 14): «Com o renascimento, a dialética pôde sair dos subterrâneos em que tinha sido obrigada a viver durante vários séculos: deixou o seu refúgio e veio à luz do dia. Conquistou posições que conseguiu manter nos séculos seguintes». A dialética, como modo mais rigoroso e detalhista de investigação, passou a servir aos interesses da ciência moderna, e foi especialmente destacada por Hegel (1770-1831) em sua *Fenomenologia do Espírito* (1807), ao pesquisar acerca da realidade histórica do homem⁶⁵.

⁶⁴ Conforme observa Perelman (2004, p. 179). Por outro lado, vale destacar a importância dos estudos latinos sobre a arte retórica, a exemplo daqueles desenvolvidos por Cícero (106 a. C. . 43 a.C.) e por Quintiliano (35 . 96) em Roma.

⁶⁵ A dialética pensada por Hegel consiste na superação de opiniões contrárias entre si em busca da verdade (uma opinião seria a *tese* e a outra a *antítese*; o confronto entre essas duas resultaria numa *síntese*, e esta seria uma nova *tese* para dar continuidade ao processo : tese-antítese-síntese). Abrão (2004, p. 355) explica que essa dialética especificamente [a.] não é um método, no sentido de um esquema para a interpretação dos fenômenos e de suas formas de ocorrência. O sistema de articulação dos fenômenos não é concebido separadamente da realidade. Ao contrário, é esta,

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

Por outro lado, o advento do romantismo é citado, por vários autores, como a principal causa da desvalorização da retórica, pois, a partir deste, como afirmam Faria & Seabra (2005, P. 31) na Introdução de *Retórica a Herênio*⁶⁶, [p...] o exercício de imitação das autoridades do passado será repudiado em prol da originalidade, que só o homem de gênio, abrilhantado pela inspiração, pode alcançar+. O romantismo também é citado por Perelman (2004, p. 179) como causador do desprezo pela arte da persuasão, tendo em vista que os românticos não aceitavam as técnicas de composição e ornamentação estilística da retórica, [p...] papel ao qual fora progressivamente reduzida já no final do século XVII+. Tal romantismo idealizou uma arte que deve nascer da espontaneidade e da sinceridade do artista, e este deve compor [p...] com a mesma naturalidade com que os pássaros cantam+ (PERELMAN, opus cit.).

Vale observar que, nos séculos XIX e XX, encontramos pesquisadores cujos depoimentos registram certa insatisfação diante de uma suposta ausência do belo aristotélico nos discursos. Como exemplo, Barros (1993, p. 32), em sua *Comunicação e Oratória*, chama a atenção para a existência de discursos que apresentam os seguintes supostos desequilíbrios: ausência de clareza e sem regras, inibições incuráveis, gagueiras, idéias apoiadas em argumentações ridículas, caretas, além de [p...] os berros incessantes; a presunção; o afetamento; o aplauso

abordada enciclopedicamente, que impõe ao filósofo a única estrutura possível para a compreensão do real+. Assim, Hegel busca oferecer não apenas um método para se interpretar a realidade, e sim a própria estrutura da realidade que se manifesta dialeticamente.

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

às extravagâncias; as frases desgraçadamente ditas sem arte....., sem suspeita sequer que as regras da retórica foram objeto de estudo, cuja antiguidade ainda não as tornou obsoletas.+

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

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

BIBLIOGRAFIA

- ABRÃO, Bernadette Siqueira (Org.). *História da Filosofia*. São Paulo: Nova Cultural, 2004.
- ANÔNIMO. Tradução e notas de José Alsina Clota. *Sobre lo Sublime*. Barcelona: Bosch, s.d..
- ARISTOTLE. *Aristotle: The "Art" of Rhetoric*. Englis Translation by J. H. Freese. Massachusetts, USA: Harvard University, 1926. (Loeb classical library collection, XXII, nº 193)
- _____. *Arte retórica e arte poética*. Rio de Janeiro: Edições Ediouro; Tecnoprint S. A., (19--). (Coleção clássicos de ouro)
- _____. *Ética a Nicômaco*. texto integral. São Paulo: Martin Claret Ltda., 2007. (Coleção A obra prima de cada autor)
- _____. *Nicomachean ethics*. Englis Translation by H. Rackham. Massachusetts, USA: Harvard University. 1934 (Loeb classical library collection, XIX, nº 73)
- _____. *Política*. São Paulo: Nova Cultural, 2000. (Os pensadores, v.?)
- _____. *A Política*. SP: Escala, s.d.. (Coleção grandes obras do pensamento universal, v. 16)
- _____. *Politics*. Englis Translation by H. Rackham. Massachusetts, USA: Harvard University. 1944 (Loeb classical library collection, XXI, nº 264)
- _____. *A Ética: textos selecionados*. 2 ed. Bauru,SP: Ediouro, 2003.
- _____. *Dos argumentos sofísticos*. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Os pensadores, v.1)
- _____. *Gran Ética*. Buenos Aires: Aguilar, 1964.
- _____. *Retórica*. São Paulo: Rideel, 2007. (Coleção biblioteca clássica)
- _____. *Retórica das Paixões*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- _____. *Tópicos*. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Os pensadores, v.1)
- BARROS, Orlando Mara de. *Comunicação e oratória*. Rio de Janeiro: Lúmen Júris, 1993.

- BAYER, Raymond. *História da estética: teoria da arte*. Lisboa: Editorial Estampa, 1978.
- BITTAR, Eduardo C. B.. *Curso de Filosofia aristotélica: leitura e interpretação do pensamento aristotélico*. Barueri, SP: Manole, 2003.
- CHAUÍ, Marilena. *Introdução à história da filosofia: dos pré-socráticos a Aristóteles*. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- CICERO. *Retórica a herênio*. São Paulo: Hedra, 2005.
- CORRÊA, Nereu. *Palavra; uma introdução ao estudo da oratória*. Rio de Janeiro: Editora Laudes; Instituto Nacional do Livro (MEC), 1972.
- DUBOIS, J.; EDELINE F.; KLINKENBERG, J. M.; MINGUET, P.; PIRE, F.; TRINON H.. *Retórica geral*. São Paulo: Cultrix; Ed. Da Universidade de São Paulo, 1974.
- FARIA, Maria do Carmo Bettencourt de. *Aristóteles: a plenitude como horizonte do ser*. São Paulo: Moderna, 1994. (Coleção lógos)
- FAGUNDES, Valda Oliveira *O discurso no júri: aspectos lingüísticos e retóricos*. São Paulo: Cortez, 1987.
- FERREIRA, Luiz Antonio. *Leitura e persuasão: princípios de análise retórica*. São Paulo: Contexto, 2010.
- FLORIDO, Janice (Coord.). *Aristóteles: Vida e obra*. São Paulo: Nova Cultural Ltda, 2000. (Coleção os pensadores)
- GARAVELLI, Bice Mortara. *Manual de retórica*. Madri, Espanha: Cátedra, 1991.
- GRIGERA, Luiza López. *Anotações de Quevedo à retórica de Aristóteles*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2008.
- HALLIDAY, Tereza Lúcia. *O que é retórica*. São Paulo: Brasiliense, 1990. (Coleção primeiros passos)
- HOURDAKIS, Antoine. *Aristóteles e a educação*. SP: Loyola, 2001.
- KANT, Immanuel. *Crítica da faculdade do juízo*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1993.
- KONDER, Leandro. *O que é dialética*. São Paulo: Brasiliense, 2000.
- LAËRTIOS, Diógenes. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1988. (Coleção biblioteca clássica)
- LACROIX, Alain. *A Razão: Platão, Aristóteles, Kant e Heidegger*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.

- LAUSBERG, Heinrich. *Elementos de retórica literária*. 3. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1982.
- LESLEY, Brown. Platão e Aristóteles. In: BUNNIN, Nicholas (Org.). *Compêndio de Filosofia*. 2.ed. São Paulo: Loyola, 2007.
- MARCONDES, Danilo. *Textos básicos de ética: de Platão a Foucault*. 2.ed. RJ: Jorge Zahar, 2007.
- MARTINS, Nilce Sant'anna. *Introdução à estilística*. São Paulo: EDUSP, 1989.
- MORRALL, John B.. *Aristóteles*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2000.
- MOSCA, Lineide do Lago Salvador (Org.). *Retóricas de ontem e de hoje*. 3. ed. São Paulo: Associação Editorial Humanitas, 2004.
- MURRY, J. Middleton. *O problema do estilo*. Rio de Janeiro: Livraria Acadêmica, 1968.
- ORTEGA, Alfonso. *Retórica: el arte de hablar em publico*. Madri, Espanha: Ideas Culturales, 1989.
- OLIVEIRA, Lucas Mafaldo. *Paidéia e retórica no diálogo do Fedro de Platão*. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Universidade Federal do Rio Grande do Norte, UFRN (Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes), 2009.
- OSINSKI, Dulce. *Arte, história e ensino: uma trajetória*. São Paulo: Cortez, 2001.
- PASCAL, Blaise. *A arte de persuadir*. precedida de *a arte da conferência de Montaigne*. São Paulo: Martins Fontes, 2004. (Coleção Breves encontros)
- PEGORARO, Olinto. *Ética dos maiores mestres através da história*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2006.
- PENTEADO, J. R. Whitaker. *Comunicação humana*. 3. ed. São Paulo: Pioneira Editora, 1972.
- PERELMAN, Chaïm. *Retóricas*. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- _____. *L'empire rhétorique: rhétorique et argumentation*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1988.
- PETERLINI, Ariovaldo Augusto. *A retórica na tradição latina*. In: MOSCA, Lineide do Lago Salvador (Org.). *Retóricas de ontem e de hoje*. 3. ed. São Paulo: Associação Editorial Humanitas, 2004.

- PIRES, Celestino. *Convivência Política e noção tradicional de justiça*. In: BRITO, Adriano Naves de; HECK, José N. (Orgs.). *Ética e política* Goiânia. Universidade Federal de Goiás, 1997.
- PIRIE, Madsen. *Como vencer todas as argumentações: usando e abusando da lógica*. São Paulo: Edições Loyola, 2008.
- PLANTIN, Chistian. *A argumentação: história, teorias, perspectivas*. São Paulo: Parábola Editorial, 2008.
- PLATÃO. *Fedro*. Pará: Universidade Federal do Pará, 1980. (Coleção amazônica, v. V)
- _____. *Górgias*. Pará: Universidade Federal do Pará, 1980. (Coleção amazônica, vols. III-IV)
- PLEBE, Armando. *Breve história da retórica antiga*. São Paulo: Editora Pedagógica e Universitária Ltda, 1978.
- _____; EMANUELE, Pietro. *Manual de retórica*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- REALE, Giovanni. *Aristóteles*. 10. ed. São Paulo: Loyola, 1994. (Coleção história da filosofia grega e romana, v. IV)
- _____; ANTISERI, Dario. *História da filosofia: filosofia pagã antiga*. 3.ed. São Paulo: Paulus, 2007. V. 1
- REBOUL, Oliver. *Introdução à retórica*. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- REZENDE, Antonio Martinez de. *Rompendo o silêncio: a construção do discurso oratório em Quintiliano*. Belo Horizonte: Crisálida, 2010.
- ROHDEN, Humberto. *O pensamento filosófico da antiguidade*. 5.ed. SP: Martin Claret, s.d.. (Coleção filosofia universal, v. 1)
- RUBY, Christian. *Introdução à filosofia política*. São Paulo: Editora UNESP, 1998.
- RUSSELL, Bertrand. *História do pensamento ocidental: a aventura das idéias dos pré-socráticos a Wittgenstein*. 3. ed. Rio de Janeiro: Ediouro, 2001.
- SOUZA, José Cavalcante de (Org.). *Os Pré-Socráticos: vida e obra*. São Paulo: Nova Cultural, 1996. (Coleção os pensadores)
- SOUZA, Jovelina Maria Ramos de. Platão e Isócrates: entre filosofia e retórica. *Kriterion*, Belo Horizonte, nº 102, p. 97-110, dez. 2000.

- STIRN, François. *Compreender Aristóteles*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2006.
- VÁZQUEZ, Adolfo Sánchez. *Ética*. 28. ed. R J: Civilização Brasileira, 2006.
- WATANABE, Lygia Araujo. *Platão por mitos e hipóteses: um convite à leitura dos diálogos*. São Paulo: Moderna, 1995. (Coleção lógos)
- WEISS, Donald. *Como falar em público: técnicas eficazes para discursos e apresentações*. São Paulo: Nobel, 2000.