

A RETÓRICA: EXERCÍCIO E EXPERIÊNCIA DA TRANSGRESSÃO

Loïc Nicolas*

Tradução de Weslin de Jesus Santos Castro** e Eduardo Lopes Piris***

Proponho-me, neste trabalho, a reconsiderar nossa concepção habitual da retórica e revisar sua definição. Minha intenção é, então, mostrar em que medida esse artesanato da palavra e da razão – artesanato do *logos*, portanto – pode ser encarado como um exercício e uma experiência da transgressão, como um modo de ultrapassar e deslocar linhas, como uma oportuna ocasião (no sentido grego de *kairós*) de assinalar a extrema precariedade das certezas e das evidências próprias aos mundos fechados. Seja por comodidade, por hábito intelectual ou por falta de julgamento, o esforço retórico é frequentemente limitado ao simples fato de comunicar informações, de difundi-las com sucesso colocando-as em palavras – ou em signos. Tratar-se-ia, apoiando-se na antiga *technè* retórica, de dar aos ouvintes e aos leitores conteúdo sobre as coisas e sobre o mundo: essa comunicação se desenvolve, a partir de então, de maneira mais ou menos natural, clara, honesta, eficaz etc. Ora, reduzir a retórica a apenas um meio termo, um simples acessório do pensamento e do conhecimento em ato, é ignorar o que se faz *realmente*, isto é, *em profundidade* no espaço do discurso, aí onde o social, o político, o cognitivo, o simbólico e o antropológico se misturam. Um espaço dentro do qual o homem pode escolher (mas também recusar, por segurança, por medo de ser livre, por servilismo) afrontar com seus meios próprios o mundo irredutivelmente movente e incerto das coisas e das questões humanas: afrontá-lo mobilizando as ferramentas possantes do *logos*. Um mundo que, sem artesões para investi-lo, qualificá-lo, prová-lo, não teria, de modo geral, nenhum sentido, nenhuma direção nem medida.

* Doutor em Línguas e Letras pela Universidade Livre de Bruxelas.

** Mestre em Letras pela Universidade Federal de Sergipe e professor da Aliança Francesa de Aracaju

*** Professor da Universidade Estadual de Santa Cruz.

Eu pretendo defender aqui que a abordagem retórica, a via e as ferramentas que ela oferece àqueles que a adotam têm bem mais espessura, força e valor do que, muitas vezes, queremos dizer ou admitir. Um valor que, segundo Chaïm Perelman, explica que alguns chegam a fabricar “falsa moeda” retórica e dispendem uma energia considerável para fazer *como se* argumentassem de forma boa e devida. Essa ideia chave, desenvolvida na conclusão de uma palestra proferida em 1959 sobre “Os quadros sociais da argumentação”, concentra-se em contradizer a visão um pouco estreita do sociólogo Georges Gurvitch relativa ao papel (julgado subalterno) da argumentação: “eu não posso admitir [retorque Chaïm Perelman] que em qualquer domínio, exceto no domínio da revelação – devendo-se ainda argumentar quanto à boa interpretação da revelação – possa-se reduzir a argumentação à simples difusão das ideias”. No entanto, o líder da “Escola de Bruxelas” reconhece que, em certos casos, o esforço argumentativo nada mais é que “um fingimento” ou um em-buste, em que “as encenações são realizadas”. Mas, então, ele prossegue:

Por que temos de fingir? Para que alguém se incomode em fingir argumentar, a argumentação deve ser de interesse e valor em muitos casos. É porque uma moeda está em circulação e ela possui um valor que nos dá pena fabricar uma falsa moeda. (Perelman, 1959)

De fato, com a arte retórica, trata-se menos de palavras a dizer ou de ideias a publicar do que de signos a interpretar, de um enigma a desvendar, de uma viagem sempre incerta a fazer à terra das razões possíveis e dos argumentos contraditórios. Para retomar uma reflexão do etnólogo e historiador François Sigaut (1991, 2012) dedicado à faca que não serve *para cortar* (em geral, e de modo abstrato), *mas cortando*, a retórica não serve para *fazer retórica*, ou seja, para falar de maneira retórica, mas para *retorricar*, isto é, buscando argumentos e inventando ferramentas para torná-los aceitáveis quando o *kairós*, a ocasião da palavra, se apresenta. Em suma, a retórica, à imagem da faca, só se revela na experiência encarnada e, sobretudo, pessoal que se faz dela, pois é no uso, buscando *para que* e *como* ela serve (ou poderia servir), que se dão os meios de captar e medir os usos que ela tem, e de compreender, exatamente, por que *ela é o que é*.

Veremos, em breve, que praticar a retórica é, mais ou menos, aprender a se desfazer da ilusão petrificante segundo a qual uma ordem trans-

centente e imutável (a da natureza e dos deuses, a das certezas e das evidências indiscutíveis, a das ideologias totalizantes...) pesaria na vida política e social dos homens, determinando absolutamente suas escolhas e suas decisões. A esse respeito, Claire Préaux (filóloga e helenista belga) resumiu perfeitamente a vocação da antiga *technè* em sua antologia *Rhétorique et philosophie*, conjunto de artigos publicado por Chaïm Perelman e Lucie Olbrechts-Tyteca em 1952. Nem filosofia no sentido pleno, nem doutrina formalizada, nem coleção de receitas, nem simples empirismo, a retórica, escreve ela, está acostumada “a se desprender das garantias ilusórias do absoluto, a viver na obrigação e na dignidade da escolha, a prever, no entanto, que essa escolha não será anárquica” (Préaux, 1954). Uma escolha que sempre se encontra confrontada com uma pluralidade de razões e de fins potencialmente argumentáveis tanto em um sentido como em outro. Uma escolha que tira seu valor da mobilização de uma lógica do preferível, e não de sua conformidade com os imperativos (supostamente coercivos) da razão pura. Muito concretamente, permanece no coração da retórica um convite a correr riscos e percorrer o mundo dos possíveis adotando um procedimento ainda mais rico do que mal garantido.

1. A retórica entre Hermes e Prometeu: duas figuras da transgressão

A concepção da retórica da qual me utilizo, e que se inscreve em uma perspectiva perelmaniana, situa-se na confluência de duas figuras míticas: Prometeu e Hermes. De um lado, o herói providente, o que rouba o fogo sagrado para dar aos homens e, assim, livrá-los de um mundo saturado de determinismos e de fatalidades. Do outro, o mensageiro que lhes transmite a arte e as virtudes políticas. O primeiro cumpre um ato civilizador, criador mesmo. Ele vem compensar os erros de um irmão negligente (Epimeteu: o irreflexivo, o desajeitado) que, encarregado de distribuir as qualidades e as competências entre todos os seres da criação, dotou sobremaneira os animais sem nada deixar aos homens. Estes – desprovidos de garras, de veneno, de asas ou ainda de nadadeiras – encontram-se, desde então, sem defesa, sem algum meio

de sobreviver por si mesmos (sem a ajuda dos deuses) em um mundo hostil e perigoso. Prometeu – muito prudente e audacioso, ou talvez temerário – fornece-lhes o que resta, o que no fim não é nada. Ele pega o fogo de Hefesto: fogo das técnicas (a olaria ou a metalurgia, por exemplo), mas também fogo da liberdade e da emancipação, especialmente em relação aos deuses. Para isso, ele decide enganá-los, cometer um roubo para salvar os homens, para corrigir o infortúnio destes. Guiado pela *mêtis*, sua ação é, por definição, astuta, artilosa.

Por um lado, Prometeu vê longe, muito longe mesmo, ele desfaz a crise ao intervir a tempo; por outro, ele atravessa um limite temível, ultrapassa seus direitos, denuncia a ordem existente de maneira radical. Ele se torna artesão da desordem. Em um sentido, sua ação abre a via à manifestação de uma crise, potencialmente, sem fim: uma crise perante a qual importa inventar novos repertórios de ações. Como escreve Nassim Nicholas Taleb (2013 [2012], p. 512), enquanto “Prometeu ama a desordem, Epimeteu a teme”. O primeiro inova, olha para o futuro, enquanto que o segundo, assombrado por seu passado, recusa assumi-lo. Formulemos, portanto, as coisas de outra forma: talvez seja precisamente por que Prometeu vê longe que ele escolhe atravessar os limites em questão: introduzir a obscuridade e o jogo aí onde, até o momento, tudo é claro. A esse respeito, o que Prometeu cumpre é *hubris* para alguns (antes de tudo para os deuses) e ato criador e ordenador para outros, aqueles que entre os homens aceitam olhar a liberdade de frente e suportar as consequências disso: a relação com os deuses e com o mundo se encontra totalmente ao avesso. Com efeito, um novo relacionamento de forças se instaura e também um novo relacionamento com o verbo (*logos*). Não deixa de ser verdade que a traição de Prometeu deve ser paga, antes de tudo, por ele mesmo, que, aliás, se entrega em sacrifício a Zeus, mas, sobretudo, pelos homens. Os quais são doravante obrigados (sem nenhuma escapatória possível) a fazer escolhas, decidir e assumir as consequências de suas próprias decisões. A meu ver, a retórica em seu conjunto se encarna no humanismo prometeico, nessa dialética da ordem e da desordem, nessa tensão entre liberdade, tomada de riscos e responsabilidade de escolha. Ela se encarna no gesto decisivo e espetacular do herói mítico. Um gesto que impressiona tanto quanto inquieta. Um gesto que se abre rumo a um futuro necessariamente incerto

em que jamais nada se ganha antecipadamente: “doravante, toda riqueza terá o labor como condição” (Vernant, 1978 [1965], p. 7).

Precisamente, o roubo do fogo marca um novo nascimento tanto quanto o “fim da idade de ouro” (Ibid.) por uma entrada à autonomia. Compreendamos bem, Prometeu é, à imagem do fogo e das técnicas que ele traz, duplo, ambíguo, astuto. O fogo, criador e destruidor, é, ao mesmo tempo, o que ilumina e o que cega, o que cozinha e o que queima. Assim é com Prometeu, que arranca o homem de seu estado de minoridade, de *infans*, um estado por definição sem *logos* e, num mesmo gesto, o coloca para trabalhar, obrigando-o a assumir a responsabilidade e a fazer uso das técnicas para se realizar como animal político, como *zoon politikon*. Mais exatamente, seguindo a leitura que eu formulo nessas páginas, ele lhe dá a palavra em sua dimensão artesanal e o condena a servir-se dela como uma ferramenta em vista de sua emancipação, ou seja, um instrumento concebido para exercer e também para iluminar sua liberdade em curso. Consequentemente, Prometeu entrega aos homens aquilo que, permanentemente, pode acrescentar desordem e provocar a ruína deles. O animal político que nasce por meio do ato prometeico é forçado a adotar um “modo de viver no qual a linguagem e somente a linguagem realmente possui sentido”, para retomar a fórmula de Hannah Arendt (2012, p. 81). O *logos* representa, a partir daí, o único meio de se chegar ao interior da *polis*, em outros termos, de se distinguir de todos aqueles (as crianças muito pequenas, os bárbaros, os homens servis) que, sem ser privados da palavra, não sabem convertê-la em meios para habitar o mundo e para deliberar no espaço político.

A segunda figura mítica que retomo aqui é a de Hermes: divindade complexa que Zeus envia junto aos homens para lhes anunciar “com o sentido da honra e da justiça a arte de governar as cidades”. Uma arte que merece ser comunicada a cada homem, cada cidadão, no sentido em que, “quanto à política, todos tenham parte em comum nisso” (Vernant, 1978 [1965], p. 7). Com efeito, todos devem poder fazer entender sua voz, defender-se e acusar, perceber o *kairos* e responder-lhe. Pensemos, a respeito disso, no discurso que Aristóteles sustenta no início de sua *Retórica*:

A retórica é a contrapartida da dialética, pois ambas se ocupam de matérias que – sendo comuns, de certa maneira, a todos – são da competência de cada um e não pertencem a nenhuma ciência (*episteme*) delimitada. Por isso todo mundo, de certo modo, se envolve tanto em criticar ou sustentar um argumento quanto em defender e acusar. (Aristote, 2007, p. 113-114).

Figura complexa, portanto, Hermes encarna a passagem do tempo e a mudança de estado, mas também o encontro, o sentido do diálogo, a reunião dos contrários. Ele sinaliza, sublinha Vernant (1963, p. 15), em direção “ao externo, à abertura, à mobilidade, ao contato com outro além de si”. Ele assegura a ligação, a coesão, a concórdia, e eleva o desacordo ao *status* de ocasião retórica. Em movimento e parado, daqui e de outros lugares, de toda parte, Hermes, às vezes fora dos limites, aventura-se, como Prometeu, nas margens e na imprecisão. Por que ele encarna tão bem a arte retórica? Por que ele passa aí onde os homens se reúnem (como é o caso na *ágora*) para discutir, argumentar, deliberar, criticar, justificar, isto é, para afrontar de concerto a incerteza e as dúvidas inerentes a suas questões de homens? Hermes mostra o exemplo, ou seja, o caminho. Ele convida a praticar o desvio e a dispersão, a mudar de ponto de vista e de “referenciais espaciais”, a olhar o mundo humano com mais flexibilidade a partir de outro lugar e com outros olhos. Ele assinala, também, que existem sempre caminhos complementares: indiretos e funcionais, mas, às vezes, apenas funcionais, quando os primeiros se tornam impraticáveis. De uma forma ou de outra, os caminhos em questão não se entregam por si só. Razão pela qual é necessário aprender a inventá-los. Como precisa Vernant, Hermes

[...] assiste como testemunha aos acordos, às tréguas, aos juramentos entre partidos opostos; ele serve de arauto, de mensageiro, de embaixador no estrangeiro (Hermes *aggelos*, *diaktoros*, *kerukeios*). Deus errante, mestre das estradas, na terra e rumo à terra; ele guia, nessa via, os viajantes; ele conduz, na outra, as almas em direção a Hades e, algumas vezes, as traz de volta deste (Hermes *pompaios*, *kataibatès*, *psuchopompos*). Ele conduz a ronda das Caridades, introduz, sucessivamente, as estações, faz passar da vigília ao sono, do sono à vigília, da vida à morte, de um mundo ao outro. Ele é o elo, o mediador entre os homens e os deuses, os de baixo e os de cima [...] (Vernant, 1963, p. 14).

A retórica encarna essas duas figuras de uma só vez. Ela reúne Prometeu e Hermes: o astuto e o mediador; o que avança *ao arдил* e o que viaja nas margens. Ela conjuga duas formas de transgressão criadora e também duas formas de julgamento prático, de *phronèsis* (a prudência dos gregos), duas maneiras de tomar para si a extrema complexidade do mundo em um sentido que se poderia dizer “simplexo”, seguindo a feliz fórmula do fisiologista Alain Berthoz (2009). Simplexo, pois, diante de certos problemas, certos desafios, certas decisões a tomar, pode ser muito mais racional e prático responder de maneira indireta, ou seja, de maneira que se poderia crer, à primeira vista, mais árdua, complexa ou desordenada, mas que, no final, se mostraria mais dinâmica, mais flexível e mais eficaz. Como escreve Berthoz, o procedimento simplexo permite “resolver problemas complexos renunciando ao determinismo seco e aceitando incluir a probabilidade, o acaso, a ideia que da desordem pode emergir a ordem” (Berthoz, 2009, p. 30). De fato, é próprio da simplicidade operar pelo desvio de uma complexidade aparente.

Retomemos: enquanto *technè* – e ligada à imagem do “fogo sagrado” – a retórica constitui uma oportunidade (de exercer sua liberdade), ao mesmo tempo que ela representa um risco (de efetuar uma escolha ruim e se perder defendendo razões duvidosas). Como *pharmakon*, ela é um remédio e um veneno potente – sem que se possa *totalmente* separar esses dois aspectos. Ela é um, porque ela é outro. De resto, o trabalho ou a viagem que se efetua graças a ela – na própria experiência da precariedade – abre o espaço político e alarga o campo dos possíveis. Praticar a retórica utilizando o *logos* de maneira simplexa é aprender a buscar meios desviados (e de certo modo transgressivos) para se emancipar: para arrancar-se das certezas e evidências próprias dos mundos fechados. Compreendamos a ideia: o fato de argumentar, isto é, de forjar, depois de formular razões e provas, é antes de tudo transgressivo. Esse ato vem virar do avesso uma ordem prévia em que tudo é simples e transparente, uma ordem de acordo com a qual não há, por definição, lugar para questionar e se questionar, uma ordem que não convida a ir mais longe nem a buscar para além do limite (Nicolas, 2012, p. 139-154). Aliás, essa ideia de transtorno, induzido pelo processo argumentativo, é retomada por Perelman e Olbrechts-Tyteca em um notável artigo publicado em 1958:

A ação do orador é uma transgressão, por ela tende a mudar alguma coisa, a transformar o ouvinte. Mesmo quando ela visa a reforçar a ordem estabelecida, ela abala a quietude daquele ao qual se dirige e cujas crenças ameaçadas ela quer sustentar. [...] Toda tomada de posição é precária, pois toda argumentação se insere em um contexto perpetuamente modificável. [...] Toda formulação de adesão ultrapassa o instante presente: pensa-se em aderir, declara-se aderir ao passo que talvez já não se adira mais. Mas essa estabilidade que se confere à adesão ao formulá-la é, apesar de tudo, ainda muito precária, pois todo engajamento pode ser retomado (Perelman e Olbrechts-Tyteca, 1989 [1958], p. 440-441).

2. Aceitar o sentido do precário e se engajar em um mundo impreciso

O homem que se revela por meio de Prometeu e Hermes, entregue a si mesmo, à sua consciência e à sua razão prática, querendo ou não, é forçado a correr riscos e provar sua *audácia* e também sua *prudência*, para encontrar seu caminho, para identificar a via de uma liberdade racional e viva, para fazer suas escolhas e torná-las aceitáveis apesar da falta de evidência e certeza que revela o caminho retórico. O homem que decide se engajar nessa direção encarna, mais que qualquer outro, essa “liberdade criadora” da qual fala Gusdorf:

O mundo humano é o mundo do risco, porque ele é o mundo do ambíguo; ele não guarda em si sua última palavra, pois permanece para sempre inacabado [...]. Um mundo sem risco seria um mundo morto; a perfeita segurança fixaria a paisagem em uma imobilidade mineral, e o país da Cocanha¹ seria o deserto do valor. [...] Cada iniciativa, em perigo de uma ferida ou deformação do ser, pronuncia-se de uma maneira profética no sentido de um mundo novo, cuja validade ela atesta. Assumir um risco é manifestar a liberdade criadora do ser humano (Gusdorf, 1960, p. 94-95).

Esse “mundo do risco” é um mundo em que, muito precisamente, o que é precário faz a lei. Um mundo em que convém progredir ta-

¹ N.T.: Segundo Jacques Le Goff, em seu *Heróis e maravilhas da Idade Média*, “o país de Cocanha surge como país imaginário em um conto em versos escrito em francês antigo do início do século XIII” (2009, p. 119).

teando. Habitar o mundo de modo retórico é assumir essa precariedade. A esse respeito, os caminhos abertos pela antiga *technè* e os raciocínios que ela ajuda a produzir permanecem não coercivos. Esses caminhos estão abertos à discussão e aos argumentos vindos do outro lado, do adversário. Como resultado, a redução da incerteza continua sendo um horizonte precário. Horizonte que se encontra entregue à liberdade tanto quanto à responsabilidade de cada um: liberdade de aderir ou não aderir, de apoiar ou condenar, de se engajar ou recusar o engajamento. A partir do momento em que as razões não são dadas, mas estão para se descobrir, em que o sentido não é garantido, cabe ao homem do *logos*, e apenas a ele, dizer e pensar o mundo, atualizá-lo, arriscar sua interpretação com os riscos que isso implica. Uma interpretação que permanece aberta às possibilidades, aos erros tanto quanto às verdades precárias.

Se a ideia humana não é “clara” (no sentido em que ela não é habitada por essa clareza que constrói a evidência), é porque ela dá azo não somente à liberdade de argumentar suas escolhas e decisões, mas também à crítica destas. De fato, no mundo das questões humanas, o caráter argumentável dos produtos de nosso espírito é uma consequência de sua insuperável fragilidade. Digamos que a disputa, a crítica e o desacordo, ao partir, estão sempre a retornar. São testemunhas da frágil incerteza em nome da qual se exerce a liberdade conjunta de aderir e refutar. A ideia, creio, é importante. Lembremos, aliás, que, para Perelman e Olbrechts-Tyteca, nenhum esforço argumentativo, nenhuma viagem à terra das razões possíveis, seria o de “suprimir as condições prévias a uma argumentação futura”. Com efeito, sabendo que “a prova retórica não é nunca coerciva, o silêncio imposto [pela decisão] não deve ser considerado como definitivo” (2000 [1958], p. 77). Portanto, se a caminhada retórica não se faz necessariamente sem decisão (política, jurídica, ética etc.), ela se mantém bem sem conclusão, escapando resolutamente de toda resposta final que buscaria fechar seu sentido para sempre e, assim, apagar a chama viva da argumentação.

Vulnerável, o sentido argumentado, o sentido retórico, se mantém acessível à dúvida, o qual, entretanto, não seria visto, de modo algum, como o sinal de uma obscuridade da mente. A hipótese que eu formulo aqui pode parecer confusa em mais de um aspecto. Com efeito, a dúvida geralmente nos parece um sinal de incompetência, de impotência, de

falta. Aquele que sabe não duvida! O que duvida não sabe! A dúvida, a nosso ver, sempre é apenas uma miséria ou infelicidade ligada a nossa condição humana, a marca de nossa imperfeição, o sinal de nossa impotência. Ora, digamos, a dúvida (política, ética, filosófica, jurídica, religiosa) é, antes de tudo, uma garantia de nossa liberdade de consciência, de escolha e engajamento. O campo da argumentação, no interior do qual se molda a “obra humana” (o sentido, portanto), não é senão um espaço dominado pela imprecisão: uma imprecisão relativamente grande, às vezes fugazmente dissipada por um sentimento de evidência que a palavra deixa surgir. Mas, trata-se somente de um sentimento. Um sentimento que se deve colocar à prova para evitar cair no dogmatismo dos mundos fechados.

A árdua ambição de reabilitar o sentido do precário atravessa a “filosofia dos valores”, do mestre de Chaïm Perelman. A respeito dos valores, o filósofo e o sociólogo Eugène Dupréel estabelece uma relação entre duas características indissociáveis: a “consistência”, por um lado, a “precariedade”, por outro. Segundo Dupréel, para que um valor tenha, justamente, *o valor*, é preciso manter unidas essas duas dimensões para podermos acreditar (e, portanto, muitas vezes acreditamos) que elas são contraditórias. Dupréel não ignora isso: a aproximação que ele faz é surpreendente. Ele refuta a desvalorização sistemática do *menos* que é regra em filosofia, em sociologia, em moral, em ciências:

Para o senso comum e para a filosofia tradicional, parece natural que a consistência se encontra ligada à *ausência de precariedade*. Ser consistente não é existir com vigor, ser qualquer coisa sólida, espessa, indefectível? (Dupréel, 1939, p. 93).

Com efeito, nós consideramos que um valor qualquer deve *necessariamente* ser plenamente assegurado e estabilizado, não precário, para estar de acordo com sua definição.

Ora, o que mostra o filósofo e sociólogo belga é que um valor que nunca arriscaria furtar-se, ser contestado, ser questionado, simplesmente não teria *nenhum valor*. Para esclarecer a ideia, tomarei (como Dupréel) só um exemplo: o do asceta que renuncia às alegrias, aos prazeres, às doçuras e ao amor profano (Dupréel, 1939, p. 91-92). Para que o caminho do asceta tenha sentido, mérito, *valor*, portanto, é necessário que o

mundo ao qual ele escolheu renunciar não seja *sem valor*, sem consistência. Em um mesmo movimento, a orientação de vida que ele abraça – da qual a consistência, o peso, a importância são julgados por ele mesmo maiores – não saberia ser considerado como absolutamente inatacável, indiscutível e de uma solidez a toda prova. O próprio asceta não é, finalmente, nunca livre de denunciar o valor (a ordem e a hierarquia) de suas preferências. Pelo contrário, ele sabe que arrisca, incessantemente, ceder às tentações múltiplas do mundo profano. Em outras palavras, os valores que ele decide tomar para si não se saberiam furtar à sua precariedade constitutiva. Esta representa, assim, uma *força* ou uma *energia*: o próprio lugar de reafirmação de seu valor.

É neste ponto que eu quero chegar: no sistema retórico aqui investigado por mim, podemos dizer que a precariedade é como o “jogo” nas engrenagens de uma máquina. Ele engendra flexibilidade e permite, assim, o desenvolvimento de uma argumentação capaz de associar à liberdade de invenção (liberdade daquele que busca dar provas não coercivas do que ele aventa) uma verdadeira liberdade de aderir ou não aderir, de duvidar, de assumir riscos, interpretando sinais. Sem esse “jogo”, que é também uma “imprecisão”, não haveria espaço para ir em busca do que, pontualmente, é preferível. A todos os homens dotados de razão, a todos os lúcidos, o bom caminho, a linha direita e direta, revelar-se-ia por si mesma, na evidência e na necessidade. Dito isso, ela não testemunharia nenhuma preferência (relativa a um lugar e um tempo, próprio a um auditório), mas sinalizaria uma verdade única e eterna que escapa a toda justificação e toda crítica.

Seguindo a via aberta por Prometeu e Hermes, o “jogo” e a “imprecisão” (que vêm alimentar o livre encontro de um orador com um auditório) obrigam a engajar-se e a arriscar escolhas entre posições contraditórias suscetíveis de ser argumentadas em um sentido como no outro – e isso com a mesma *força*. Com efeito, a força de persuasão de uma tese não reside na tese produzida. Esta não tem nada de evidente e contraria toda probabilidade calculável: Deus existe ou Deus não existe; essa guerra é justa ou injusta; essa lei é boa ou ruim, útil ou inútil; essa tradição deve ser conservada ou revogada; esse homem merece ou não circunstâncias atenuantes, etc. Admitamos então que a força em questão procede do trabalho estritamente artesanal, e ainda melhor, da bricola-

gem argumentativa que o orador põe em prática para fazer aceitar uma tese particular a um auditório determinado – “uma sociedade de mentes livres”. Por isso, a persuasão e a adesão só se dotam de “um valor deixando de ser inconsistente[s], e pelo mesmo fato, deixando de ser necessária[s]” (Dupréel, 1939, p. 94). De resto, para não ser necessário o ato de adesão não tem lugar sem razões. Ele não é arbitrário. Ele é arbitragem de fundo de uma determinada hierarquia de valores e preferências.

3. A desordem ou a chance de ordenar de novo

Bem entendido, a atividade argumentativa, como imagem do fogo prometeico, constitui, ao mesmo tempo, uma oportunidade e uma ameaça, um *kairós* e uma separação, um veneno e um remédio. Semelhante a uma caixa de Pandora, o ciclo (potencialmente sem fim) das críticas e das justificações contraditórias é de péssimo presságio para aqueles que defendem a existência de uma ordem do mundo imutável, independente do auditório, independente do orador. Para os dogmatismos de todos os lados, o fato de buscar o assentimento de um público singular fornecendo-lhe razões singulares de aderir trai, desde o início, a corrupção sofisticada do esforço. Tratar-se-ia, finalmente, apenas de desviar os espíritos do reto caminho da razão, enganar os sentidos, confundir os homens com “belas palavras” e vãos discursos. Reconheçamos que todo procedimento argumentativo – quais sejam as motivações que, de resto, podem ser contestáveis ou prejudiciais – torna indiretamente manifesto o fato de que o mundo não é transparente ou unívoco, que ele permanece argumentável em vários sentidos possíveis, que ele pode levar o viajante a caminhos opostos. Ora, como eu escrevi em outro lugar: a evidência ou a certeza não pode esperar nenhuma nova viagem, pois ela já é um resultado, um fim, um limite. Não há nada a se esperar fora isso, a adesão *necessária* à qual ela compete, senão uma insidiosa dissolução de sua “claridade” primeira na esfera do provável (Nicolas, 2012, p. 154). Em um mundo rigorosamente fechado ou em uma sociedade fechada nela mesma, o exercício da argumentação que, de fato, questiona e torna precário o sentido inicial, somente saberia ser percebido como uma ameaça, um perigo prestes a vir. Quando se encontra

em tal contexto, argumentar diante da evidência (que esta seja política, filosófica, religiosa) é ter uma mente distorcida, sofisticada, maliciosa, ou seja, é alimentar projetos delituosos e dar vazão a intenções ruins. Com efeito, o esforço realizado para justificar sua recusa visa, ou ao menos tende, implicitamente, a confundir o que, até então, era percebido como claro, a tornar o certo incerto e o estável instável.

Desse modo, o mito da clareza perdida ou em perigo encontra o da vitória necessariamente mal adquirida: vitória pelas palavras, vitória nas margens. Para seus detratores dogmáticos, os sofistas – Górgias, Protágoras, entre outros – atacam o que é bem organizado, harmonioso, aceito em sua unidade e respeitado como tal, isto é, a ordem prévia. Na perspectiva platônica que ainda predomina, a ordem é tida como primeira: cada coisa, cada ser já está no seu lugar no cosmos. As operações que o orador, o sofista, executa vêm então, por definição, denunciar essa ordem, questioná-la, desregulá-la, subvertê-la. Muitas vezes, aquele que argumenta (ou que, como Prometeu, fornece os meios para argumentar) cria desordem. Ele mostra o caminho e convida cada um a se revoltar contra seu destino, a lhe opor sua liberdade de escolha e propor assim sua própria medida humana. Ora, esse convite cria uma ruptura na própria unidade e, conseqüentemente, na continuidade do mundo. É nessa questão que o sofista de ontem e de hoje, sofista eterno, coloca um problema de sentido, enquanto desordeiro e anunciador de um caos vindouro. Cegado, ele não observa que a ordem inicial vale infinitamente mais que a desordem que ela produz. Seu mundo só tem divisões, oposições, desordem, incerteza, enquanto que o mundo das ideias claras, pelo contrário, só oferece ao olhar relações perfeitamente ordenadas e coerentes. Georges Balandier, que defende a indissociabilidade da ordem e da desordem, resume as coisas da seguinte maneira:

A desordem só pode aparecer [para Platão e seus sucessores] como quebra de unidade, de acordo geral e obscurecimento da finalidade. [...] O mundo é harmonia, ele é a cada instante o que ele deve ser: uma verdade que só pode aparecer ao sábio, pois um só pensamento em acordo [portanto, em ordem] tem a capacidade de ter acesso a isso. A razão “descabida”, geradora de paixão e perturbação, que conduz o homem a se insurgir contra seu destino e lhe opor sua liberdade, produz “efeitos da desordem”. Ele

nutre o desejo de mudança que contradiz a realidade do mundo, sistema harmonioso e justo que não deixa nada a mudar. (Balandier, 1988, p. 43-44)

Em suma, para algumas pessoas, esforçar-se para obter a adesão do público, concentrando-se exclusivamente em sua competência pessoal – competência verbal, antes de tudo – poderia ser semelhante a um pecado de orgulho. Pecado do homem que se ergue acima de todas as coisas, que quer se emancipar da tutela alienante dos deuses e das verdades eternas, que pretende estabelecer a ordem por si mesma e ordenar a desordem e a imprecisão. O sofista, o orador, que vem desarrumar as pistas, que convida à transgressão, poderia ser comparado com o (bom) lobo da fábula de La Fontaine: certamente um lobo famélico, mas alegremente livre de suas idas e vindas. Esse lobo que prefere caminhar na incerteza a se encontrar na coleira como o cachorro doméstico, gordo e educado, que ele encontra em seu caminho, um cachorro que lhe propõe abraçar um “melhor destino” e garantir sua segurança, e ao qual ele responde o seguinte ao deixar o bosque:

Percorrido o caminho, ele viu o pescoço do Cão, sem pêlos:
 – O que é isso? Diz-lhe.
 – Nada.
 – O quê? Nada?
 – Pouca coisa. A coleira na qual estou amarrado pode ser a causa.
 – Amarrado? Diz o Lobo: então você não corre por onde você quer?
 – Nem sempre, mas que importa?
 – Importa muito, porque eu não quero de modo algum nenhuma de suas refeições.
 – E, por esse preço, eu não quereria nem mesmo um tesouro.
 Dito isso, mestre Lobo partiu livre a correr.
 (La Fontaine, 1668, p. 11-12)

A retórica que, a meu ver, encarna-se em “mestre Lobo”, convida a transpor a barreira, percorrer o mundo dos possíveis, avançar sempre mais longe na incerteza. Ela leva aqueles que a ouvem a um lugar onde o movimento é a lei. Um lugar onde, ainda que não seja mais possível estar seguro de nada, subsistem razões para se engajar e para acreditar. A evidência não brilha com uma luz universal. Frágil, ela não pode ja-

mais se proteger totalmente das provas e dos argumentos encontrados no caminho... “percorrido o caminho”.

Conclusão

Em todo caso, esse mundo impreciso e precário que eu busquei descrever é um lugar de engajamento, aprendizagem e exercício da liberdade. Um lugar onde o homem pode se elevar à “dignidade” de profeta e se fazer demiurgo: operário, mestre e medida do mundo humano que ele habita de modo retórico. Para concluir, retomando uma ideia de Georges Gusdorf, poderíamos dizer que face ao futuro incerto, o artesão do logos “formula uma antecipação”. Ele inicia um começo, uma nova partida. Tomando a palavra e argumentando, esse artesão “traça em meio à indecisão das circunstâncias os primeiros lineamentos do futuro [e] intervindo então com um poder de iniciativa criadora” (Gusdorf, 1953 [1952], p. 115). É justamente essa iniciativa que, na sua capacidade de fazer as linhas se moverem, de desviar do caminho muito direto e da linha direita, cria a retórica na prática, assim como na experiência da transgressão.

Referências

- ARENDDT, H. Condition de l’homme moderne. Trad. Georges Fradier. In: RAYNAUD, Ph. (Éd.). *L’Humaine condition*. Paris: Gallimard, 2012. p. 59-323.
- ARISTOTE. *Rhétorique*. Trad. Pierre Chiron. Paris: Flammarion, 2007.
- BALANDIER, G. *Le Désordre*. Éloge du mouvement. Paris: Fayard, 1988.
- BERTHOZ, A. *La Simplexité*. Paris: Odile Jacob, 2009.
- DUPRÉEL, E. *Esquisse d’une philosophie des valeurs*. Paris: Librairie Félix Alcan, 1939.
- GUSDORF, G. *La Parole*. Paris: PUF, 1953 [1952].
- _____. *La Vertu de force*. Paris: PUF, 1960.
- LA FONTAINE, J. *Fables choisies, mises en vers*. Paris: Barbin & Thierry, 1668.
- NICOLAS, L. L’invention de la rhétorique ou la transgression des limites du monde clos. In: NICOLAS, L.; HASTINGS, M.; PASSARD, C. (Dir.). *Paradoxes de la transgression*. Paris: CNRS Éditions, 2012. p. 139-154.
- PERELMAN, C. Les cadres sociaux de l’argumentation. *Cahiers Internationaux de Sociologie*, v.26, p.123-135, 1959.
- PERELMAN, C.; OLBRECHTS-TYTECA, L. De la temporalité comme caractère de l’argumentation. In: PERELMAN, C. *Rhétoriques*. Bruxelles: Éd. de l’Université de Bruxelles, 1989 [1958]. p.437-467.

- _____. *Traité de l'Argumentation*. La Nouvelle Rhétorique. 5^e éd.. Bruxelles: Éd. de l'Université de Bruxelles, 2000 [1958].
- PREAUX, C. Compte-rendu: Ch. Perelman et L. Olbrechts-Tyteca, Rhétorique et Philosophie. Pour une théorie de l'argumentation en philosophie. *L'Antiquité Classique*, tome 23, fasc. 2, p. 547-551, 1954.
- SIGAUT, F. Un couteau ne sert pas à *couper* mais *en coupant*. In: 25 ans d'études technologiques en préhistoire. *XI^e Rencontres Internationales d'Archéologie et l'Histoire d'Antibes*. Éd. APDCA, 1991.
- _____. *Comment Homo devint faber*. Paris: CNRS Éditions, 2012.
- TALEB, N. N. *Antifragile*. Les bienfaits du désordre. Trad. Lucien d'Azay e Christine Rimoldy. Paris: Les Belles Lettres, 2013 [2012].
- VERNANT, J.-P. Hestia-Hermès. Sur l'expression religieuse de l'espace et du mouvement chez les Grecs. *L'Homme*, tomo 3, n. 3, p. 15, 1963.
- _____. *Mythe et pensée chez les Grecs*. Étude de psychologie historique. Paris: Maspero, 1978 [1965].