

ACERCA DO ESTATUTO DA *TECHNE* DA RETÓRICA

Christiani Margareth de Menezes e Silva¹

Universidade Estadual de Santa Cruz

Aspectos gerais da noção de *techne*

A noção de *techne* (arte, técnica) aparece empregada em diversas esferas de atividades na antiguidade grega. Nos autores do século V a.C., primeiramente designava a atividade do marceneiro (*tekton*), e do ferreiro, para aos poucos, com o alargamento do horizonte de sua aplicação, referir-se a outros peritos (*technites*) como o médico, o poeta, ou seja, às atividades que combinavam teoria e aplicação.

Junto a esta amplitude de empregos, seu caráter epistemológico é destacado, especialmente pelos escritos médicos hipocráticos. Tais textos são também testemunha de que a noção de *techne* implica a capacidade criativa do perito, que deve saber rever seus procedimentos quando necessário, já que a arte lida com a contingência. Assim, um perito deve saber lidar com situações que fogem aos resultados esperados, teoricamente aprendidos.

Nos tratados hipocráticos essa questão aparece de maneira clara, pois, ao lidar com a saúde humana, a medicina pode tanto atingir a cura, como pode causar a morte do paciente. Os textos *Sobre a Técnica e Da Medicina Antiga* apresentam essa problemática, acrescida ao fato do autor ou autores dos tratados argumentarem em favor da medicina como uma verdadeira *techne*, mesmo não apresentando resultados tão pontuais como a marcenaria, ou a matemática, já que lidar com o organismo humano é algo com menos controle de resultados do que a construção de um navio, ou um teorema. O médico, ao tratar pacientes, pode encontrar um em que o tratamento não seja eficaz como na maioria, pode ainda não obter o resultado esperado do tratamento. Para tais autores dos tratados sobre a *techne* médica, isso não diminui o caráter técnico da medicina, mas demonstra as diferenças entre as *technai* (artes, técnicas) e que estas não se limitam a um único modelo.

¹ Este texto apresenta os resultados do projeto de pesquisa “A noção de *techne* em Platão e Aristóteles” (Cadastro PROPP n° 00220.1700.959), desenvolvido na UESC de junho de 2010 a outubro de 2013, além dos resultados parciais do projeto de pesquisa “*Pathos* e virtude ética em Aristóteles” (Cadastro PROPP n° 00220.1700.1308) iniciado em agosto de 2013 na UESC.

No *Da Medicina Antiga*, o autor hipocrático apresenta duas maneiras de compreender a técnica: a primeira, tradicional, a *techne* é considerada um conhecimento preciso distinto do conhecimento comum, e o *technites* (perito, especialista) possui certo controle sobre aquilo que domina; além disso, ele pode passar as explicações de seu procedimento a um futuro perito, embora essas explicações estejam numa linguagem específica. A segunda maneira está ligada aos hipocráticos: a técnica aparece como um tipo de conhecimento limitado à aplicação empírica, falível, portanto não absolutamente seguro como o conhecimento das matemáticas, nem baseado em certas *hypotesis*, como as da ciência natural, além de expresso, nos escritos médicos, em linguagem comum.

Esses textos, portanto, nos dizem que a medicina é um conhecimento de natureza falibilista ou conjectural, seu objeto não é abstrato como o número, nem é passivo e de material maleável como a madeira; ele é bem distinto, pois é um organismo vivo, complexo, desejante e, muitas vezes, imprevisível: o ser humano. Isso caracteriza a medicina como falível, mas não tira desta a qualidade de *techne*.

Nos autores do século V a.C., a noção de *techne* primeiramente designava a atividade do marceneiro (*tekton*), para posteriormente referir-se a outros peritos (*technites*), como o médico e, dessa forma, essa noção alargou o horizonte de sua aplicação, passando também a ser destacado seu caráter epistemológico, graças, em parte, às discussões ocorridas nos textos médicos hipocráticos. De modo geral, nos autores desse período a noção de *techne* designa um conhecimento teórico que pode ser aplicado e também ensinado, e é essa capacidade de aplicar e ensinar que define o perito enquanto tal. A abordagem dos escritos hipocráticos é a primeira que busca uma *episteme* (ciência) técnica, que influenciará fortemente Platão e terá impacto na história posterior da noção, mesmo em Aristóteles (SANTOS, 2001, p. 14).

Por uma arte da argumentação

No período inicial da filosofia, a arte de argumentar será desenvolvida aos poucos como método e, de acordo com Platão no *Parmênides*, esse método teria sido inventado por Zenão de Eléia: a dialética. Esta consistiria, de modo geral, na arte de discutir perguntando e dando razões daquilo que se diz. Na obra citada de Platão, Zenão apresenta argumentos que têm função semelhante a das provas (*tekmerion*) nos debates jurídicos, pretendendo demonstrar uma verdade segura e irrefutável, enquanto a argumentação oposta expressa o contraditório e, conseqüentemente, é refutada e considerada falsa.

É essa técnica argumentativa que vemos Górgias usar para atacar as teses do mestre de Zenão, Parmênides, em seu *Sobre o não-ser*. O argu-

mento central de Górgias nesse texto é demonstrar que o ser parmenídico é contraditório, e para isso ele diz que o ser não pode ser pensado nem dito, porque a palavra (*logos*) não exprime o ser, e nem o conhecer, mas é ela própria que cria a realidade, tomando o lugar do ser. Por isso, no *Elogio de Helena*, o *logos* não comunica conhecimento, mas sentimento, sendo compreendido por Platão como contrário ao *logos* da dialética, e identificado com o *logos* da retórica, já que esta pretende persuadir movendo os afetos.

Contudo, para Górgias, a retórica não é ciência, mas uma *techne* verdadeira, que lida com a opinião (*doxa*), já que para ele é impossível termos um conhecimento objetivo sobre o mundo e sobre as questões éticas. Por isso encontramos em alguns de seus textos, como o *Sobre o não ser*, considerações de que não há como alcançar a verdade objetivamente (*aletheia*), nem mesmo a opinião (*doxa*) pode ser uma saída a esse problema, ficando a razão limitada a orientar os homens e as cidades, e cada situação deve ser analisada para saber o que fazer e o que não fazer, numa espécie de “ética da situação”. Desse modo, a palavra adquire autonomia própria, pois ela é portadora de persuasão, crença, sugestão, e a retórica é a arte (*techne*) da palavra (*logos*) objetivando persuadir, já que a função do *logos* – comunicar e transmitir o conhecimento da realidade de modo objetivo – torna-se irrealizável. É nesse sentido que no *Elogio de Helena* vemos Górgias considerar que o *logos* cria a realidade: ele não comunica o pensamento, mas produz o efeito deste, as paixões (*pathe*). Procurando conhecer e transmitir objetivamente a realidade, pensadores como Sócrates, Platão e Aristóteles desenvolverão, cada um a sua maneira, métodos que busquem e expressem a verdade.

Argumentação e método

De acordo com Platão, Xenofonte e Aristóteles, Sócrates praticava um método de discussão via perguntas e respostas, conhecido como *elenchus* (refutação), parecido com o método atribuído aos sofistas, mas distinto da retórica, especialmente em relação à forma de considerar as opiniões, pois a dialética socrática propõe uma análise crítica das mesmas visando à verdade, enquanto a retórica considera as opiniões verdadeiras nelas mesmas, cabendo ao orador tornar uma delas persuasiva.

Apesar de distinta na forma de considerar a opinião, a dialética mantém-se no terreno das opiniões para Sócrates, embora relacionada à ciência, mas com esta não se identificando, como percebemos nos primeiros diálogos inconclusos de Platão. Resumidamente o *elenchus* socrático é um método de verificação da consistência das opiniões, demonstrando que essas não constituem conhecimento verdadeiro, embora Sócrates não nos indique nesses

diálogos aporéticos em que consiste a ciência, apenas que a opinião não se identifica com o conhecimento epistêmico (DINUCCI, 2008, p. 5).

Essas críticas que Platão em seus primeiros diálogos faz à retórica parecem ligadas ao posicionamento do Sócrates histórico, principalmente quando vemos aos poucos a atitude de Platão para com a retórica apresentar duas formas de recepção desta: uma negativa, na qual a retórica dos sofistas é considerada uma “prática empírica” da linguagem não preocupada com a verdade, apenas com a persuasão e, por isso, produtora de crenças (*pisteis*) e opiniões (*doxai*) (cf. *Górgias* 465 a, 454 e, 455 a) e não uma *techne*; e outra positiva, na qual a retórica se identifica com o método dialético platônico.

No *Eutidemo*, Platão considera a retórica como uma habilidade prática que tem uma afinidade com a magia e o encantamento – de acordo a tradição pitagórica – seduzindo e enfeitando juízes e participantes de assembleias populares de maneira parecida com aqueles que encantam as serpentes ou os escorpiões (cf. *Eutidemo*, 289e, 290a). Nessa obra, o sofista e o retor são identificados; o orador é uma figura que se situa “entre o político e o filósofo” (*Idem*, 305c), é o retórico-sofista inimigo da filosofia.

No *Górgias*, a discussão é aprofundada, embora a visão negativa da retórica seja mantida. Na primeira parte da obra, Platão procura estabelecer a essência da retórica (447a-466a). Como no *Eutidemo*, ele sustenta que a retórica não tem característica epistemológica alguma, é apenas uma habilidade prática (*empeiria*) e, portanto, não pode ser uma *techne*, já que a *techne* aproxima-se, e até se identifica para Platão, com a ciência (*episteme*).

Apesar de suas críticas, Platão, em algumas passagens elogia a habilidade do orador, reconhecendo ser necessário para possuí-la espírito imaginativo e ousado, ou mesmo atração por uma das figuras da retórica, a refutação (*elenchus*), método aplicado também por seu mestre Sócrates, importante ainda para o desenvolvimento daquilo que será o método dialético platônico (*Górgias*, 458a).

No *Fedro* também encontramos considerações positivas sobre as técnicas da retórica, especialmente na parte final do diálogo, o que parece estranho às críticas presentes no *Górgias*, e em outras obras de Platão. Assim, no *Fedro*, Platão considera que alguns professores de retórica, entre eles Teódotos e Anaxímenes de Lâmpsaco, são professores de uma *techne* autêntica, diversamente de *Górgias* (*Fedro*, 269b-c). Apesar dessa retórica também ter o objetivo de persuadir, ela prescinde do conhecimento da verdade, porque se baseia na filosofia, especialmente no método dialético, sendo a “verdadeira retórica” (*Fedro* 265 c-266 b).² Platão parece, portanto,

² Sócrates nesse diálogo é considerado como um grande orador que possui “alguma filosofia” (*Fedro* 297 a). Apesar disso, em outros diálogos Platão irá criticá-lo, cf. observação de BERTI, 2002, p. 168-169.

querer resgatar uma retórica substancial dessa retórica aparente atribuída ao sofista. Nesse sentido, a verdadeira retórica daqui em diante chamar-se-á dialética.

A saída das aporias dos primeiros diálogos permitirá a Platão identificar ciência e dialética, assim como admitir uma retórica pautada na dialética. No diálogo *Mênon*, da fase intermediária de seu pensamento, a dialética é relacionada à ciência, embora Platão ainda não identifique as duas, o que ele faz em uma obra da maturidade, *República*. Nesta, especialmente na descrição dos estados do conhecimento no final do Livro VI, passagem conhecida como “Símile da Linha”, Platão, na voz de Sócrates, descreve os dois planos do real atribuindo a eles graus de conhecimento, identificando a dialética com a ciência, assim como o lugar da opinião no processo de conhecimento.

Em Platão, a realidade apresenta dois planos: um sensível, que coincide com este mundo, no qual as sensações geram as primeiras impressões; e um mundo inteligível, ou das Ideias/Formas (*idea/eidos*), que são entes invisíveis e paradigmas eternos do sensível, conhecidos somente pela especulação racional. Para tudo o que existe no mundo da sensibilidade – seres e mesmo noções morais –, existe uma Ideia correspondente que é o ser em si daquilo que só em parte temos contato no sensível. Assim, as coisas belas que percebemos aqui são belas por participação (*methesis*) no ser ideal, que é belo em sentido pleno, havendo diferença de grau entre as coisas belas e o Belo em Si, que é belo em grau máximo, enquanto o belo sensível o é em grau inferior.

Assim, a linha do Livro VI representa esses dois planos da realidade, e Platão também apresenta aí os estados (*pathemata*) de conhecimento correspondentes a um e a outro. No primeiro plano da realidade temos, via sensação, dois estados da alma correspondentes à forma de recepção dos entes sensíveis: a percepção das sombras e reflexos das coisas sensíveis, cujo estado de conhecimento é a conjectura (*eikasia*) e, após essa primeira etapa, a percepção das coisas sensíveis nelas mesmas (animais, plantas, artefatos), ou seja, das coisas que provocaram as sombras e reflexos anteriormente, possibilitando um estado de crença (*pistis*) acerca da sensibilidade. No plano da realidade sensível, o conjunto formado pela *eikasia* e pela *pistis* resulta na *doxa* (opinião) acerca do plano sensível.

No momento em que a alma passa a analisar estabelecendo hipóteses e, a partir dessas análises, procura chegar a uma conclusão, temos para Platão o primeiro estágio de conhecimento do plano inteligível, a *dianoia*, sendo seguida pela procura do princípio: passando gradualmente de hipótese em hipótese até se chegar ao não hipotético, alcançando aí a *episteme* (ciência). Chegando a esse ponto, a razão passa então “de Idéia em Idéia para chegar

a uma Idéia” (IGLÉSIAS, 1998, p. 50; PLATÃO, *República*, 511b). Assim, saímos do plano das opiniões para o plano epistemológico. Platão desvaloriza a opinião e a distingue da ciência, identificando esta com a dialética.

Para Platão, dentro da perspectiva relativista dos sofistas temos apenas opiniões que, enquanto tais, mesmo que “corretas”, são mutáveis e passíveis de engano como é mutável a própria realidade sensível.³ Não há, pois, certezas, já que tudo é relativo ao indivíduo. A perspectiva platônica apresenta a realidade a partir de uma norma, de paradigmas que existem *a priori* – as Ideias ou Formas – e, dessa maneira, se não houver normas para o que é fático, não há como ter ciência, mas apenas a constatação da mutabilidade e incerteza das opiniões. Assim, como lida com opiniões, a retórica praticada pelos sofistas não apresenta o verdadeiro, nem tem ele como alvo, o que a distancia da noção de *techne* que, para Platão, está muito próxima, ou é sinônima, de *episteme*. Uma distinção pontual entre as duas – *techne* e *episteme* – encontraremos em um discípulo ilustre de Platão, Aristóteles, de quem falaremos a seguir.

A retórica enquanto *techne*: Aristóteles

A *techne* para Aristóteles

Em Aristóteles, vemos a proximidade entre retórica e dialética, como encontramos em Platão, mas não a identificação de uma e outra. Aqui devemos lembrar que em Aristóteles a dialética não é o mesmo que a *episteme*, embora esteja próxima a ela e desempenhe papel importante nas diversas formas argumentativas, incluindo as ciências. Além disso, a retórica será para o filósofo uma verdadeira *techne* discursiva.

Antes de falarmos de como Aristóteles estabelece a retórica como verdadeira *techne*, devemos dizer algumas palavras sobre a não identificação desta com a ciência (*episteme*) no filósofo. Encontramos a definição de ciência (*episteme*), nos *Segundos Analíticos*: “Julgamos conhecer cientificamente (*epistasthai*) cada coisa, de modo absoluto e não, à maneira sofística, por acidente, quando julgamos conhecer a causa pela qual a coisa é, que ela é a sua causa e que não pode essa coisa ser de outra maneira” (I 2, 71 b9-12; Tradução de PEREIRA, 2001, p. 35). A causa (*aitia*) em sentido antigo, e aristotélico, significa o porquê ou algum tipo de explicação, que para Aristóteles é entendida de quatro formas: como causa material, causa formal, causa eficiente e causa final.

³ No *Teeteto*, Platão fala da “opinião verdadeira”, que é uma possibilidade, mas, por não termos como saber se a possuímos em todos os casos, toda opinião deve ser recusada como expressando algo verdadeiro, já que não há garantias de que opinião e verdade coincidam.

Desse modo, se pretendo explicar um objeto, pergunto do que ele é feito, porque é feito de certo modo e não de outro, quem o fez e para o que serve. Caso queira explicar um evento pergunto por que aconteceu, o que o provocou, por que se apresentou daquele modo e não de outro, que consequências ele pode ter, e a que fins ele pode estar voltado. Vemos que o sentido de causa hodierno é bem distinto do aristotélico, embora nosso sentido de causa se assemelhe à causa eficiente do filósofo (cf. BERTI, 2010b, p. 10).

Assim, a causa (*aitia*) é a razão, a explicação de um fato, de um comportamento ou de uma propriedade. Além disso, como vemos pelo trecho citado anteriormente dos *Segundos Analíticos*, outra característica da ciência para Aristóteles é a necessidade de suas conclusões, o que significa que tais conclusões não podem ser diversamente do que se sabe que são. Portanto, possuir ciência é tanto conhecer “o quê” quanto conhecer o “porquê” de um estado de coisas (cf. BERTI, 2002, p. 4-5).

No início da *Metafísica*, Aristóteles fala do processo cognitivo, iniciado pela sensação/percepção (*aisthesis*), que discrimina as formas sensíveis, certo conjunto de sensações forma a memória (*mneme*), que é a capacidade de retenção dos dados sensoriais e esta, por sua vez, formará a experiência (*empeiria*). Já a experiência é a capacidade de estabelecer relações entre os dados sensoriais retidos pela memória que possibilitará a aprendizagem da arte (*techne*) e da ciência (*episteme*). Sensação, memória e experiência são formas de conhecimento que lidam com as coisas de forma particular, quando temos capacidade, partindo da experiência, de formular conceitos que universalizam certos casos particulares, é possível adquirir arte e ciência, que lidam por sua vez com o universal (*Metafísica* I, 981 a3-6).

Contudo, apesar de ser conhecimento universal como a *episteme*, a *techne* se distingue desta por se ocupar dos entes contingentes, enquanto a *episteme* lida com o que existe “sempre”, como o Motor Imóvel, as Esferas Celestes (que são eternas), relações matemáticas, por exemplo. Além disso, a *techne* é a capacidade de produção/fabricação (*poiesis*) de algo que a natureza (*physis*) por si só não produz:

Na classe variável incluem-se tanto coisas produzidas como coisas praticadas. Há uma diferença entre produzir e agir (quanto à natureza de ambos consideramos como assente o que temos dito mesmo fora de nossa escola); de sorte que a capacidade raciocinada de agir difere da capacidade raciocinada de produzir (*Ética a Nicômaco* VI 4, 1140 a 5).

Por fim, *techne* é um conhecimento teórico de procedimentos que resultarão em algo, seja na construção de casa ou navio, seja na capacidade de navegar, na capacidade de curar da medicina, na de compor poemas trágicos.

cos ou cômicos, etc. Em relação à *techne*, Aristóteles localiza de modo mais claro a racionalidade e os objetos desta que seus predecessores e nos legou duas obras sobre o assunto, que, curiosamente tratam da linguagem: a *Poética* e a *Retórica*. Falemos agora sobre esta última e seu estatuto de *techne*.

Dialética e retórica

Antes de tratarmos da retórica aristotélica, cabe algumas considerações sobre os *Tópicos*, tratado sobre dialética no qual Aristóteles procura os *topoi* (lugares) ou esquemas de raciocínio úteis para a argumentação:

Nosso tratado se propõe encontrar um método [*methodos*] de investigação graças ao qual possamos raciocinar, partindo de opiniões geralmente aceitas [*endoxa*], sobre qualquer problema que nos seja proposto, e sejamos também capazes, quando replicamos a um argumento, de evitar dizer alguma coisa que nos cause embaraço.⁴

A dialética constrói suas premissas e proposições baseando-se nas “opiniões geralmente aceitas”, que são opiniões de tipo especial, conhecidas como *endoxa*, adjetivo grego que expressa aquela ou aquelas opiniões que têm “fama”, “reputação”, “glória” (BERTI, 2002, p. 25), isto é, as opiniões dos mais sábios ou eminentes, ou opiniões comuns à maioria ou aos especialistas, que dizem respeito a um corpo de crenças expressas, e é no interior destas que elas se elegem e são justificadas, como nos diz outra passagem dos *Tópicos*: “São, por outro lado, opiniões ‘geralmente aceitas’ [*endoxa*] aquelas que todo mundo admite, ou a maioria das pessoas, ou os sábios [*sophoi*] – em outras palavras: todos, ou a maioria, ou os mais notáveis e eminentes [*endoxoi*]”.⁵

Assim, a dialética aristotélica desenvolve a argumentação no plano das opiniões comuns, e é neste plano que se encontra sua veracidade (*Tópicos* I 14, 105 b30-31). Dessa forma, o plausível (*endoxon*), objeto da opinião comum, é identificado por Aristóteles com o provável (*eikos*), que, sem ser

⁴ *Tópicos* I 1, 100 a18-22. Trad. de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim da versão inglesa de W. D. Ross. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Os Pensadores IV) Uso esta tradução nas citações dessa obra, geralmente com modificações, mas não na presente passagem citada.

⁵ *Tópicos* 1, 100 b21-23. Trad. de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim com modificações. Prefere traduzir *sophoi* por “sábios” por concordar com os comentaristas que apontam o fato de que estes não coincidem com os filósofos, já que as opiniões destes podem não ser compartilhadas pela maioria, não se caracterizando, portanto, como *endoxa*. Estes *sophoi* são geralmente os especialistas em uma determinada área, por exemplo, no caso de geômetras, quanto à geometria, e dos médicos, quanto à medicina.

necessário, contém verdade, pois ele é assim reconhecido pela maioria (*hoi pleittoi*), ou, pelo menos, pelos mais sábios (*hoi sophoteroi*; *Tópicos* I 10, 104 a8). Além disso, a dialética para Aristóteles seleciona e justifica os *endoxa* e não é uma arte da controvérsia entre opiniões, onde encontramos para ele a *erística*; ela é um *cálculo de probabilidades* (cf. VIANO, *apud.* RACIONERO, *op. cit.*, p. 35), que estabelece quais opiniões são *endoxa* e quais são seu contrário, as *adoxon*, opiniões compartilhadas por poucos, ou pelos menos sábios (*Tópicos* I 10, 100 b23-101 14).

A primeira parte da *Retórica*, Livro I capítulo 1, apresenta semelhança com o início dos *Tópicos*, especialmente o Livro I 1-2 deste. A retórica é também considerada como “o desdobramento” ou “a outra face” (*antistrophos*) da dialética (BERTI, 2010, p. 406).

A retórica é a outra face [*antistrophos*] da dialética; pois ambas se ocupam de questões mais ou menos ligadas ao conhecimento comum e que não pertencem a nenhuma ciência em particular. De fato, todas as pessoas de alguma maneira participam de uma ou de outra, pois todas elas tentam em certa medida questionar e sustentar um argumento, defender-se ou acusar.⁶

A dialética e a retórica lidam com as opiniões, são técnicas ou artes (*technai*) da linguagem em Aristóteles que se complementam, mas não se identificam, e a função de ambas é selecionar e justificar enunciados prováveis para assim constituir raciocínios verossímeis. Elas são *methodoi*, instrumentos que determinam os requisitos que as argumentações prováveis devem cumprir, apresentam o mesmo objeto e o mesmo tipo de saber, mas seu âmbito de aplicação não se restringe a alguma matéria ou fim determinado (*Retórica* I 1, 1355 b8-10).

Essa proximidade, contudo, não significa identificação entre retórica e dialética em Aristóteles, já que, a dialética examina (*exetazein*) e sustenta um argumento (*hypechein logon*), enquanto a retórica acusa (*katagorein*) e defende (*apologeisthai*) (*Retórica* 1354 a5-6). Como já consideramos, retórica e dialética são *antístrofes* ou saberes simétricos e complementares, e

⁶ *Retórica* I 1, 1354 a1-7. Tradução M. Alexandre Jr., P. F. Alberto e A. N. Pena, modificada. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1998. O termo *antístrofe* vem do teatro e significa uma cumplicidade formal comum à retórica e à dialética: *e rhetorike estin antistrophos te dialektike* (*Retórica* 1354 a1-2). *Antistrophos* é traduzido geralmente por “correlativo”: “Na lírica coral, a estrutura métrica de uma *strophe* repete-se na *antistrophe*, representando a primeira o movimento numa direção, e a segunda o movimento contrário. Ambos, porém, em coordenação oposta e complementar, como artes que têm semelhanças gerais e diferenças específicas”, cf. ALEXANDRE JÚNIOR, M.; ALBERTO, P. F.; PENA, A. N., 1998, nota 2, p. 89. Literalmente, significa “convertível”, correspondente, paralela, análoga, cf. BERTI, 2002, p. 171. A retórica é também considerada “imagem” (*homoioma*), “semelhante” (*homoia*) à dialética, cf. *Retórica* 1359 b11 e 1354 a31, respectivamente.

não redutíveis um ao outro (*Retórica* 1354 a1-3; *Dos Argumentos Sofísticos* 34, 183 b1-8), pois a dialética deve saber provar a probabilidade de uma opinião, refutando as opiniões opostas objetivando vencer uma discussão; enquanto a retórica deve saber defender a opinião mais provável, determinando, mediante persuasão, a necessidade de aceitação de tal opinião pelo público, que julga calado, o discurso proferido pelo orador.

O caráter técnico da retórica é saber utilizar, da melhor maneira, as *pisteis*, ou seja, os meios de persuasão, os modos de causar crença, as provas (1354 a13, 1355 a4); enquanto que o caráter técnico da dialética consiste em saber utilizar bem as argumentações (*syllogismoi*) (*Tópicos* 100 a21). Enquanto a dialética analisa os enunciados prováveis a partir da *função designativa* da linguagem, concluindo com isso a *verossimilhança* de tais enunciados, a retórica os investiga a partir das *competências comunicativas* da linguagem, concluindo sobre sua capacidade de *persuasão* (RACIONERO, *op. cit.*, p. 36). Mas a persuasão não objetiva apenas o sucesso, como vemos em Protágoras, porque para Aristóteles ela também se relaciona com a verdade: “...a retórica é útil porque a verdade e a justiça são por natureza mais fortes que os seus contrários”. (*Retórica* I 1, 1355 a21-22). A capacidade persuasiva da retórica para o filósofo, inclusive, é maior quanto mais próximo se está do verdadeiro:

[...] quem melhor puder teorizar sobre as premissas – do que e como se produz um silogismo – também será o mais hábil em entimemas, [...] Pois é próprio de uma mesma faculdade discernir o verdadeiro e o verossímil, já que os homens têm inclinação natural para a verdade e a maior parte das vezes alcançam-na. E, por isso, ser capaz de discernir [*stochastikos echein*] sobre o plausível [*pros ta endoxa*] é ser igualmente capaz de discernir sobre a verdade. (*Retórica* I 1, 1355 a10-18)

O verossímil, portanto, não é o que tem aparência de verdadeiro e, por isso, conclui-se ser falso, mas, é aquilo que se aproxima do verdadeiro; devemos lembrar que o termo grego *eikos*, muitas vezes, traduzido como “provável” ou “verossímil”, literalmente significa “semelhante”, o que indica sua proximidade com o verdadeiro. A retórica é um método (*hodos*; *Retórica* I 1, 1354 a8) que seleciona e justifica enunciados verossimilhan-tes (e por isso mesmo eles são persuasivos), pois a *pistis* é uma “espécie de demonstração” (*apodeixis tis*), cuja principal forma é o *entimema*, um silogismo de probabilidade, fundamentado nos *endoxa*:⁷ “Persuadimos, enfim,

⁷ De acordo com Racionero, a raiz do vocábulo *entimema*, formada por *en thymoi*, indica a validade subjetiva das premissas. *op. cit.*, p. 46. *Thymos* indica o “ânimo”, “ímpeto”, envolvendo o estado de alma. Cf. *Retórica* I 1.

pelo discurso [via argumentos que têm como premissa os *endoxa*], quando mostramos a verdade ou o que parece verdade, a partir do que é persuasivo em cada caso particular” (*Retórica* I 2, 1356 a19-20). Podemos ainda concluir que aquele que conhece bem a dialética também conhece bem os *entimemas* retóricos (1355 a3-14), e nisso consiste, como diz Berti, a analogia estrutural que existe entre dialética e retórica em Aristóteles (BERTI, 2000, p. 172).

As premissas das argumentações retóricas – entimemas – são argumentações persuasivas por fundamentarem-se nos *endoxa*, e seu valor epistemológico está no fato dos *endoxa* coincidirem com o que é semelhante ao verdadeiro na maioria dos casos, ou seja, o verossimilhante (*to eikos*). É dessa forma que Aristóteles estabelece ainda valor epistemológico aos *endoxa* (BERTI 2010a, p. 383). A noção de *eikos* (verossímil, provável, plausível), aparece esclarecida na *Poética*, em uma passagem famosa na qual a poesia é considerada mais filosófica que a história:

[...] a poesia é mais filosófica e tem um caráter mais elevado do que a história. É que a poesia expressa o universal, a história o particular. O universal é aquilo que certa pessoa dirá ou fará, de acordo com a verossimilhança ou a necessidade, e é isso que a poesia procura representar, atribuindo, depois, nomes às personagens. O particular é, por exemplo, o que faz Alcibiades ou que lhe aconteceu. (*Poética* 1451 b5-11)

Ser mais filosófica que a história não significa aqui que a poesia trate de verdades ou que não haja verdade nas narrativas históricas. Estas são verdadeiras, mas tratam de fatos particulares, não necessariamente relacionados entre si, enquanto a poesia apresenta narrativas sobre assuntos que poderiam acontecer na maioria das vezes, além de encadeados para surtir certo efeito, tornando a poesia mais “científica” ou filosófica do que a história.

Segundo Aristóteles, a narrativa histórica diz respeito ao já acontecido, enquanto a narrativa poética se inscreve no campo do possível e do verossímil. Apesar de o poeta e o historiador utilizarem do mesmo meio de expressão – a escrita em verso ou em prosa –, o conteúdo a que se referem demonstra suas diferenças: o historiador narra o sucedido e o poeta narra o que poderia ser dentro da ordem do verossímil e do necessário. Por encadear e ordenar os fatos e as ações no *mythos* (enredo), a poesia é considerada mais próxima da filosofia do que a história, porque seu conteúdo ordenado revela sua universalidade (cf. *Poética* 9, 1451 a36-1451 b10). Contudo, a poesia lida com o plausível do “como se” composto pelo poeta e nesse sentido se distancia da filosofia, que lida com o que é verdadeiro (cf. *Metafísica* II 6, 1003 a15).

Nas argumentações retóricas, o provável ou verossímil (que é uma premissa plausível ou *endoxon*) é uma classe do contingente, ou seja, é um contingente que ocorre “na maioria das vezes”, e será este aspecto que garantirá a proximidade ou semelhança com a verdade:

Com efeito, probabilidade é o que geralmente acontece [*to os epi to poly ginomenon*], mas não absolutamente, como alguns definem; antes versa sobre coisas que podem ser de outra maneira, e relaciona-se no que concerne ao provável como o universal se relaciona com o particular. (*Retórica I 2, 1357 a31-b1*)

Tanto os entimemas retóricos quanto os silogismos dialéticos dizem respeito aos lugares (*topoi*), aos esquemas de argumentação comuns (*koinoi*). Ambas, retórica e dialética, são capacidades argumentativas calçadas em opiniões que apresentam a veracidade de premissas aceitas pela maioria ou pelos peritos, que são verdade na maioria das vezes. Em suma, a retórica é uma forma de racionalidade estruturada sobre argumentações dialéticas, e por causa dessa estrutura apresenta caráter técnico, visto dizer respeito ao verossímil (cf. BERTI, 2002, p. 185). Assim, o que caracteriza o *entimema*, ou as premissas da argumentação retórica de maneira semelhante ao silogismo dialético, é o verdadeiro “na maioria dos casos” [*hos epi to poly*], e nisso consiste o valor epistemológico dos *endoxa* para Aristóteles:

[...] atendendo a que nenhuma arte se ocupa do particular – por exemplo, a medicina, que não especifica o que é remédio para Sócrates ou Cálías, mas, para pessoas da sua condição (pois isso é que é próprio de uma arte, já que o individual é indeterminado e não objeto de ciência) –, tampouco a retórica teorizará sobre o provável para o indivíduo – por exemplo, para Sócrates ou Hípías –, mas sobre o que parece verdade para pessoas de certa condição, como também faz a dialética. (*Retórica I 2, 1356 b30-34*)

Agora devemos observar que enquanto outras artes, como a medicina, possuem objeto claro, a retórica parece não possuir um gênero de objetos particulares. Na verdade, como Aristóteles deixará claro, o “objeto” da retórica é estudar os modos de persuadir aplicados a casos distintos:

É, pois, evidente que a retórica não pertence a nenhum gênero particular e definido, antes se assemelha à dialética. É também evidente que ela é útil e que sua função não é persuadir mas discenir os meios de persuasão mais per-

tinentes a cada caso, tal como acontece em todas as outras artes; de facto, não é função da medicina dar saúde ao doente, mas avançar o mais possível na direção da cura, pois também se pode cuidar bem dos que já não estão em condições de recuperar a saúde (*Retórica* 1355b).

A retórica é uma verdadeira *techne* não apenas pela proximidade com a dialética; para Aristóteles tanto a base nos *endoxa* como a estrutura silogística é importante, mas algumas características muito próprias, negligenciadas por outros autores de tratados de retórica, devem ser observadas com atenção, já que, segundo Aristóteles, por vezes esses autores de tratados retóricos centraram-se nos diálogos judiciais e desprezaram outros, ou nos aspectos passionais, desconsiderando os demais aspectos. É o que veremos a seguir.

Arte retórica

A retórica trata de três tipos de discurso (*logos*), a saber: *deliberativo* (delibera-se sobre assuntos que podem ocorrer ou não, sobre o que será conveniente ou é prejudicial), *epidítico* (no qual se elogiam ou censuram os heróis ou as pessoas célebres) e *judiciário* (os discursos dos tribunais, onde se exerce a acusação e a defesa).⁸ A partir dos três gêneros oratórios e mediante as finalidades (*tele*) dos discursos, formaliza-se uma estrutura, uma rede na qual se objetivam sistematicamente os lugares da persuasão. Esta rede atende ao que é *conveniente* ou *prejudicial* (no gênero deliberativo), *belo* ou *vergonhoso* (no epidítico) e *justo* ou *injusto* (no judicial), de modo que dos lugares correspondentes a essas finalidades (*tele*) dicotômicas se obtenham enunciados persuasivos para que se concluam, em cada caso, o *conselho* ou a *dissuasão*, o *elogio* ou a *censura* e a *acusação* ou a *defesa* (*Retórica* I 3; RACIONERO, *op. cit.*, p. 51).

Além dos tipos de discursos, a retórica aristotélica tanto observa a estrutura de seu silogismo – entimema – quanto os aspectos passionais. Quanto ao entimema, ele é assim definido na *Retórica*:

O entimema [é] formado de poucas premissas e em geral menos do que o silogismo primário. Porque se alguma dessas premissas for bem conhecida, nem sequer é necessário enunciá-la; pois o próprio ouvinte a supre. Como, por exemplo, para concluir que Dorieu recebeu uma coroa como prêmio da sua vitória, basta dizer: pois foi vencedor em Olímpia (I, 1357 a).

⁸ Como sugere a passagem do *Fedro* 261 c-e, cf. observação de RACIONERO, *op. cit.*, p. 50-51.

Já os “signos” (*semeia*) constituem uma das premissas do entimema e deles a conclusão é necessária, enquanto as premissas prováveis (*eikota*) que constituem a maioria das premissas dos entimemas, caracterizam-se por levarem a uma conclusão geral, não necessária. Apesar de os signos levarem a conclusões necessárias, apenas algumas dessas são “provas” (*tekmeria*), que têm caráter irrefutável (*alyta*), enquanto o signo que não constitui prova é refutável (*lyta*), mesmo no caso de sua conclusão ser verdadeira (1357 a22-b25). Por fixar as competências comunicativas dos argumentos que implicam apenas verossimilhança, a *Retórica* é um *methodos* (“via que se percorre”) sobre os raciocínios prováveis que implicam persuasão.

Se estudarmos apenas o Livro I da *Retórica*, concluiremos que Aristóteles, por entender os argumentos do orador como procedentes do discurso (*logos*), conseqüentemente considera que todos os elementos, que não se referem ao assunto (*pragma*) tratado pelo discurso, devem ser recusados como não-subsumíveis à argumentação, ou seja, recusa-se tudo o que esteja “fora do assunto” (*exo tou pragmatos*) (cf. A. Grimaldi *apud*. RACIONERO, *op. cit.*, p. 48-49). Assim procedendo, recusam-se ainda os elementos passionais que residem no caráter (*ethos*) do orador, ou nos caracteres (*ethe*) e paixões (*pathe*) dos ouvintes, porque eles não proporcionam enunciados persuasivos para o discurso, e escapam ao controle lógico do método dos *lugares*.⁹

Mas recordemos que a retórica lida com um conjunto de *doxai* praticadas, especialmente, nas assembleias e nos tribunais, isto é, no espaço público da *polis*. Na *Retórica* aristotélica, os estados passionais ou emocionais¹⁰ não são mais entendidos como provocados por uma droga, ou um encantamento, nem mesmo como um elemento persuasivo apenas auxiliar. Fazer que por meio do discurso “os ouvintes estejam em uma determinada atitude diante do orador” (*Retórica* II 1, 1377 b32) coloca uma questão intrínseca à retórica. Em *Retórica* I 2, a motivação de tais reações já figura, com efeito, como uma nova classe de *pisteis* ou fontes de enunciados persuasivos: a *pistis dia ton pathon* (*Retórica* 1356 a14-18). A isso se dedica também toda a primeira parte do Livro II (capítulos 1-17): estabelecer, numa análise geral das paixões e dos caracteres, a lista de enunciados plausíveis que correspondam a tal *pistis* e possam ser usados, em consequência, como premissas de raciocínios retóricos.

Os fatores passionais da persuasão se organizam conforme um triplo critério para Aristóteles, os quais são: a) o estado em que se encontram

⁹ As contradições existentes entre os capítulos 1 e 2 do Livro I são consideradas insuperáveis pela crítica especializada, cf. Racionero, *op. cit.*, nota 129, p. 49.

¹⁰ A maioria dos estudiosos da obra de Aristóteles acha possível fazer uma distinção entre paixão (*pathe*) e emoção (*pathema*), embora o próprio Aristóteles não a faça. Aqui empregamos ambos os termos de maneira sinonímica.

(*diakheimenoi*) os sujeitos da paixão; b) contra quem se dirige tal sentimento; c) e quais motivos o provocaram. Esses três critérios cumprem papel semelhante à divisão do *pragma* nos três gêneros oratórios e permitem, em todo caso, a integração das *pistis dia ton pathon* dentro de um sistema único e homogêneo de retórica. Assim, de uma proposta da argumentação retórica limitada apenas ao *pragma*, que obtém suas provas a partir dos assuntos próprios do discurso (*dia tou logou*), passamos a uma proposta mais complexa, que propõe três fontes de enunciados: o assunto do discurso (*pragma*), o caráter do orador (*ethos*) e os caracteres e a emotividade do auditório (*ethe e pathe*).

Inicialmente na *Retórica*, especialmente em I 1, parece que Aristóteles está recusando os elementos subjetivos, presentes na tradição retórica grega, em prol de uma retórica pautada num logicismo estrito. Na verdade, a análise das paixões feita no Livro II indica uma ampliação do campo das *pisteis* que possibilita a Aristóteles subsumir metodicamente os fatores emocionais na persuasão. A retórica aristotélica não se apresenta, dessa forma, como uma alternativa excludente da retórica tradicional. A tradição retórica – seus assuntos, seus recursos temáticos, seus fins – fica inteiramente assumida por Aristóteles; mas a retórica, a partir de agora, será uma retórica filosófica (RICOEUR, 2000, p. 22).

De acordo com Racionero, numa primeira versão da *Retórica*, o único método reconhecido por Aristóteles para a seleção das proposições plausíveis era o dos lugares (*topoi*), dos quais se obtinham enunciados gerais, *comuns* a todas as matérias e não *próprios* de uma determinada ciência. A retórica se converte numa *arte (techne) específica* e, desse modo, de acordo com uma concepção de retórica como *antístrofe* da dialética, cujos silogismos se constroem a partir de quaisquer premissas “tomadas de tantos modos quantos se toma a proposição”, se passa a uma concepção de retórica como uma *paraphyes*, um ramo autônomo da dialética, que só pode exercer aquele que “tem a capacidade de pensar mediante silogismos e possui um conhecimento teórico (*theoresai*) dos caracteres, das virtudes e das paixões” (I 2, 1356 a25-26).¹¹

Assim, enquanto a prova lógica produz no ouvinte uma convicção de verdade através da exposição discursiva da tese defendida, as provas pelo

¹¹ Sobre *paraphyes* ver *Retórica* I 1, 1354 a1-10. Ver também Racionero, *op. cit.*, p. 112. De acordo com ele, a versão da *Retórica* que conhecemos apresenta traços de uma primeira e de uma segunda redação do texto. A segunda versão apresentaria acréscimos e correções sobre a primeira, evidenciando uma evolução no pensamento de Aristóteles quanto à retórica. A segunda redação do texto traria a análise das paixões, excluídas pela primeira, e as relações destas com os aspectos lógicos da retórica. Esta segunda versão corresponde a obra que conhecemos, cf. RACIONERO, *op. cit.*, nota 4 p. 308.

ethos do orador e pelo *pathos* do auditório levam à mesma convicção não pelo discurso: criam uma imagem do orador como digno de credulidade, criam também estados emocionais favoráveis à tese defendida, pois essas podem mesmo mudar os juízos (*Retórica* II). Dessa forma, Aristóteles desenvolveu uma psicologia retórico-filosófica necessária às suas posteriores investigações, principalmente nos campos da ética e da política (cf. FORTENBAUGH, 1979, p. 153).

Concluindo, a retórica concebida por Aristóteles é produto da herança sofisticada e socrático-platônica e, ao se propor como filosófica, passa a ser uma *techné* de defesa contra o crivo e o domínio da palavra, uma defesa contra o perigo de uma retórica posta a serviço dos que dominam; contudo, não ultrapassa o âmbito e os limites da própria retórica, da *techné* da persuasão fundada na comunicação humana ocorrida nas assembleias e tribunais, mas importante instrumento ou *órganon* da filosofia prática aristotélica (RACIONERO, *op. cit.*, p. 133).

REFERÊNCIAS

- ARISTÓTELES. **The Works of Aristotle**. In. Great Books of the Western World. Edited by Robert Maynard Hutchins. Chicago/London/Toronto: Encyclopaedia Britannica, 1952. V. 1 (8) e V. 2 (9) (Reprinted from *The Works of Aristotle*, translated into English under the editorship of W. D. Ross, by arrangement with Oxford University Press).
- _____. **Aristotle in Twenty-three Volumes**. Cambridge-Mass./London: Harvard University Press. (The Loeb Classical Library)
- _____. **Metafísica**. Trad. Leonel Vallandro. Prefácio de Sir David Ross. Porto Alegre: Globo, 1969.
- _____. **Metafísica**. Trad. Trilíngue de Valentín García Yebra. Madrid, Gredos, 1990.
- _____. **Poética**. Tradução e Notas de Ana Maria Valente. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2004.
- _____. **Poética**. Tradução trilíngue de Valentín García Yebra. Madrid: Gredos, 1974.
- _____. **Poética**. Tradução, Prefácio, Introdução, Comentário e Apêndices de Eudoro de Sousa. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1986.
- _____. **Retórica das paixões**. Livro II, Capítulos 1-11. Prefácio de Michel Meyer. Tradução bilíngüe grego-português de Isis Borges B. da Fonseca. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- _____. **Retórica**. Introdução, tradução e notas de Quintín Racionero. Madrid: Gredos, 1994.
- _____. **Retórica**. Tradução e notas de Manuel Alexandre Jr., P. F. Alberto e A. N. Pena. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1998.
- _____. **Tópicos. Dos Argumentos Sofísticos** Trad. de Leonel Vallandro e Gerd

- Bornheim da versão inglesa de W. D. Ross. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Os Pensadores IV)
- _____. **Ética a Nicômaco**. Trad. de António de Castro Caeiro. São Paulo: Atlas, 2009.
- _____. **Ética a Nicômaco**. Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim da versão inglesa de W. D. Ross. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Os Pensadores IV).
- BERTI, E. **As razões de Aristóteles**. Tradução de Dion Davi Macedo. 2. ed. São Paulo, Loyola, 2002.
- _____. “O valor epistemológico dos *endoxa* segundo Aristóteles”. In. **Novos estudos aristotélicos I: Epistemologia, lógica e dialética**. Trad. Élcio de Gusmão V. Filho. São Paulo: Loyola, 2010a, p. 370-387.
- _____. **No princípio era a maravilha**. As grandes questões da filosofia antiga. Trad. de Fernando Soares Moreira. São Paulo: Loyola, 2010b.
- CHERNISS, H. F. A Economia Filosófica da Teoria das Idéias. Trad. Irley Franco. **O que nos faz pensar**. Rio de Janeiro: PUC, n. 2, 1990. p. 109-118.
- COELHO, M. C. de M. N. **Górgias: verdade e construção discursiva**. Incluindo as traduções de GÓRGIAS. *Sobre o não-ente. De Melisso Xenophane Gorgia. Elogio de Helena*. Dissertação de Mestrado em Filosofia. São Paulo: FFLCH/USP, 1997.
- DINUCCI, A. L. O *elenchus* como o principal instrumento da pedagogia socrática. **Saberes**, Natal-RN, v. 1, n. 1, dez. 2008. p. 5-16.
- FORTENBAUGH, W. W. “Aristotle’s *Rhetoric* on emotions” In. BARNES, J.; SCHOFIELD, M.; SORABJI, R. (ed.). **Articles on Aristotle: 4**. Psychology and Aesthetics. London: Duckworth, 1979. p. 133-153.
- GUTHRIE, W. K. C. **Os Sofistas**. Tradução de João Rezende da Costa. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2007.
- IGLÉSIAS, M. Platão: a descoberta da alma. **Boletim do CPA**, Campinas, n. 5/6, jan./dez. 1998.
- LAÊRTIOS, D. **Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres**. Tradução e notas Mário da Gama Kury. Brasília: UnB, 2008.
- PEREIRA, O. P. **Ciência e dialética em Aristóteles**. São Paulo: UNESP, 2001.
- PLATÃO. **Eutidemo**. Edição bilíngüe grego-português. Tradução Maura Iglésias. Rio de Janeiro: Loyola-PUC-Rio, 2011.
- PLATÃO. **Górgias**. Edição bilíngüe grego-português. Tradução de Daniel R. N. Lopes. São Paulo: Perspectiva/Fapesp, 2011.
- PUNTE, F. R. A *téchne* em Aristóteles. **Hypnos**, ano 3, n. 4, 1998, p. 129-135.
- RACIONERO, Q. Introdução. In. ARISTÓTELES. **Retórica**. Madrid: Gredos, 1994.
- RICOEUR, P. “Entre retórica e poética: Aristóteles”. In. **A metáfora viva**. Trad. Dion Davi Macedo. São Paulo: Loyola, 2000. (Leituras Filosóficas)
- SANTOS, J. A. da S. **Ética e ‘felicidade’ em Platão**. Um estudo sobre o ‘bem humano ‘enquanto expressão de ‘felicidade’ a partir das analogias entre ‘técnica’, ‘bem’ e ‘virtude’. Tese de Doutorado, Departamento de Filosofia da PUC-Rio, 2001.

