

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO GRANDE DO SUL  
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

FERNANDO CZEKALSKI

JUÍZO E DISCURSO: UMA APROXIMAÇÃO PRELIMINAR ENTRE  
*O DE ANIMA* E A *RETÓRICA* DE ARISTÓTELES

PORTO ALEGRE  
2007

FERNANDO CZEKALSKI

**JUÍZO E DISCURSO: UMA APROXIMAÇÃO PRELIMINAR ENTRE  
*O DE ANIMA E A RETÓRICA DE ARISTÓTELES***

Tese apresentada como requisito para  
obtenção do grau de Doutor, pelo  
Programa de Pós-graduação em  
Filosofia da Pontifícia Universidade  
Católica do Rio Grande do Sul.

Orientador:  
Prof. Dr. Ernildo Jacob Stein

Porto Alegre  
2007

FERNANDO CZEKALSKI

**JUÍZO E DISCURSO: UMA APROXIMAÇÃO PRELIMINAR ENTRE  
O DE ANIMA E A RETÓRICA DE ARISTÓTELES**

Tese apresentada como requisito para  
obtenção do grau de Doutor, pelo  
Programa de Pós-graduação em  
Filosofia da Pontifícia Universidade  
Católica do Rio Grande do Sul.

Aprovada em 01 de Agosto de 2007

BANCA EXAMINADORA:

---

Prof. Dr. Ernildo Stein (PUCRS), Or.

---

Prof. Dr. Nythamar de Oliveira (PUCRS)

---

Prof. Dr. Urbano Zilles (PUCRS)

---

Prof. Dr. Alfredo Culleton (UNISINOS)

---

Prof. Dr. Paulo Schneider (UNIJUÍ)

Para aquele que era amigo dos livros e soube ilustrar-se por conta própria.  
Teus livros vivem em mim.

## AGRADECIMENTOS

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior, pela concessão da bolsa de estudos que tornou possível a consecução desta tese;

Ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da PUCRS, por sua extrema qualidade, por saber exigir e também por saber confiar naqueles que encontram-se sob sua responsabilidade. Meus sinceros agradecimentos pelo crédito e confiança;

Ao Prof. Dr. Jayme Paviani, que aceitou-me novamente como orientando e permitiu que os primeiros passos no processo de doutoramento fossem consumados. Ao contrário do Mestrado, no entanto, inesperadas circunstâncias acabaram por fazer com que não pudéssemos concluir juntos esta nova etapa acadêmica. Apesar disso, seus conselhos e observações, bem como a troca de idéias em sala de aula, encontram-se presentes nesta tese;

Ao Prof. Dr. Ernildo Jacob Stein, que aceitou o desafio de orientar um aluno que estava à deriva e que era pouco mais que um ilustre desconhecido aos seus olhos. Mesmo que esse encontro acadêmico tenha sido causado por inesperadas circunstâncias, não posso deixar de imaginar a interferência da τύχη. Por sua confiança, entusiasmo, apoio e compreensão em um momento difícil, para além das sempre perspicazes observações, meus sinceros agradecimentos;

A Denise Tonietto, que além de compreensiva com os revezes, incentivou-me a continuar no momento em que eu tinha mais incertezas do que certezas. Obrigado pelo apoio e confiança;

Finalmente, aos familiares e amigos que souberam conviver com minha rabugice e mau humor.

True and false are attributes of speech, not of things.  
And where speech is not, there is neither truth nor falsehood.  
Thomas Hobbes

**RESUMO:** A presente tese visa articular a relação entre juízo e discurso a partir das reflexões propostas por Aristóteles em duas de suas obras: *De Anima* e *Retórica*. O elemento comum que permite aproximar um e outro texto, um e outro entendimento, reside na concepção aristotélica de alma. Uma vez que a retórica visa produzir um juízo através do discurso, é natural que o conhecimento adequado daquilo que recebe, reage e processa o discurso, isto é, a alma, garanta uma maior eficiência ao discurso retoricamente construído. Trata-se, portanto, de aproximar duas dimensões complementares e que não foram explicitamente relacionadas e sistematizadas por Aristóteles em uma investigação própria.

Palavras-chave: Afecção. Alma. Cognição. Discurso. Juízo. Retórica.

**ABSTRACT:** The present thesis seeks to articulate the relation between judgment and discourse from the conceptions proposed by Aristotle in two of his writings: *De Anima* and *Rhetoric*. The common element that allows the approachment of both texts, of one and another understandings, consists in the Aristotelian conception of soul. As rhetoric seeks to produce judgment through discourse, it is natural that the appropriate knowledgement of that which receives, reacts and processes the discourse, that is, the soul, guarantees higher efficiency to discourse rhetorically constructed. It is, thus, about approaching two complementary dimensions that were not explicitly related and systematized by Aristotle in a proper investigation.  
Key-words: Affection. Cognition. Discourse. Judgment. Rhetoric. Soul.



## LISTA DE SIGLAS

<b>Título latino</b>	<b>Título português</b>	<b>Abreviação</b>
Categoriae	Categorias	<i>Cat.</i>
De Interpretatione	Da Interpretação	<i>De Int.</i>
Analytica Priora	Primeiros Analíticos	<i>An. Pr.</i>
Analytica Posteriora	Segundos Analíticos	<i>An. Post.</i>
Topica	Tópicos	<i>Top.</i>
De Sophisticis Elenchis	Elencos Sofísticos	<i>Soph. El.</i>
Physica	Física	<i>Phys.</i>
De Generatione et Corruptione	Da Geração e Corrupção	<i>De Gen. et Corr.</i>
De Anima	Da Alma	<i>De An.</i>
De Sensu et Sensibilibus	Do Sentido e Sensíveis	<i>Sens.</i>
De Memoria et Reminiscentia	Da Memória e Reminiscência	<i>Mem. et Rem.</i>
De Somno et Vigilia	Do Sono e Vigília	<i>Somn. et Vig.</i>
De Insomniis	Do Sonho	<i>Insomn.</i>
Metaphysica	Metafísica	<i>Met.</i>
Ethica Nicomachea	Ética a Nicômaco	<i>Eth. Nic.</i>
Politica	Política	<i>Pol.</i>
Rhetorica, Ars Rhetorica	Retórica, Arte Retórica	<i>Rhet.</i>
Poetica	Poética	<i>Poet.</i>

## SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO .....	12
2	A ALMA .....	28
2.1	Considerações iniciais .....	30
2.1.1	Gnosiologia aristotélica .....	31
2.1.2	Ontologia e linguagem .....	42
2.2	Alma .....	49
2.2.1	Definição geral de alma .....	53
2.2.2	Alma nutritiva .....	56
2.2.3	Alma sensitiva .....	59
2.2.3.1	Tato, paladar e olfato .....	67
2.2.3.2	Audição e visão .....	74
2.2.4	Alma intelectual .....	81
2.2.4.1	Imaginação .....	82
2.2.4.2	Intelecto e inteleccção .....	89
2.2.4.3	A faculdade motriz .....	97
3	A RETÓRICA .....	101
3.1	Definição aristotélica de retórica .....	102
3.1.1	Retórica: técnica ou arte? .....	106
3.2	Tópicos retóricos .....	112
3.3	O gênero deliberativo .....	117
3.4	O gênero epidíctico .....	120
3.5	O gênero judiciário .....	123
3.6	Provas retóricas .....	127

3.6.1	Provas retóricas e sua relação com o emocional .....	137
3.7	Máximas .....	143
3.8	Estilo e disposição do discurso .....	147
4	JUÍZO E DISCURSO .....	156
4.1	Primeira aproximação .....	159
4.2	Segunda aproximação .....	167
4.3	Terceira aproximação .....	171
5	CONCLUSÃO .....	184
6	REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....	189

## 1- INTRODUÇÃO

Certa vez, alguém abalado pela incerteza propôs a si mesmo a tarefa de investigar e analisar aquilo que se julgava conhecido. Sem demora, a investigação revelou que jamais houve um princípio desprovido de alguma espécie de contradição e que, além disso, não havia sequer uma única idéia capaz de gerar um consenso acerca dos grandes temas que inspiram reflexões mais apuradas. Mesmo que reconhecidamente polêmica, esta é uma conclusão capaz de introduzir de modo bastante apropriado o objeto de nossa análise, ou seja, a retórica.

Do mesmo modo que a filosofia, a retórica floresceu no solo intelectualmente fértil da cultura helênica e, tal como ocorre com a filosofia, a tradição permite identificar um local e os responsáveis para sua primeira (e ordenada) manifestação<sup>1</sup>. No entanto, excetuando este aspecto e o fato de ambas terem o discurso como seu único veículo de expressão, filosofia e retórica possuem uma relação historicamente tensa que pode ser identificada na gênese individual de cada uma: a primeira surge da *admiração* (θαυμάζειν) do homem perante o mundo<sup>2</sup>; a segunda, por sua vez, surge da necessidade pragmática do homem perante o mundo<sup>3</sup>. Em uma perspectiva extrema (e também ortodoxa), a diferença entre ambas pode ser sintetizada na concepção de que a filosofia promove a verdade e o conhecimento ao passo que a retórica promove o espetáculo e o simulacro.

Como conseqüência, filosofia e retórica percorreram caminhos distintos no âmbito da cultura ocidental. Se a primeira foi sempre desejada pelos homens, a

---

<sup>1</sup> Quando aqui se fala em retórica, se fala, evidentemente, desta retórica *ocidental* que surgiu no interior da cultura helênica. Ao mesmo tempo, a manifestação retórica não é privilégio de uma cultura específica ou de uma cultura que já tenha, por exemplo, constituído a escrita. Para uma investigação sobre o fenômeno retórico em diferentes culturas – sejam elas letradas ou iletradas – ver: KENNEDY, George. *Comparative rhetoric: an historical and cross-cultural introduction*. New York, Oxford: Oxford University Press, 1998.

<sup>2</sup> Sobre a admiração como estopim para o filosofar ver Platão, *Teeteto*, 155 d e Aristóteles, *Metafísica*, 982 b.

<sup>3</sup> A respeito das querelas judiciais que parecem ter desencadeado o surgimento da retórica em Siracusa, bem como o fato de Córax e Tísias terem sido os primeiros a sistematizar esta modalidade discursiva, ver Cícero, *Brutus*, § 46.

segunda foi tanto desejada quanto rejeitada. De fato, ao longo dos séculos, a retórica conheceu tanto o prestígio quanto a desconfiança, atraindo para si defensores e detratores. Na Antigüidade, seu conhecimento garantia ao indivíduo afirmação política e social, além de ensejar reflexões ora favoráveis, ora desfavoráveis sobre sua natureza e função. Institucionalizada como constituinte do *trivium* ainda na Antigüidade Tardia – e, portanto, institucionalizada como elemento constituinte da educação formal –, a retórica manteve-se viva no medievo<sup>4</sup>. Na modernidade, entretanto, Descartes propõe uma modalidade de pensamento que acaba por confrontar-se com a retórica, abalando e pondo em xeque todo seu crédito<sup>5</sup>.

Se o projeto cartesiano – por sua consistência e méritos próprios – acabou por nortear a racionalidade futura e se, por isso, a retórica foi posta de lado como uma forma de argumentação proveitosa para a própria Filosofia, pensadores do século XX passaram a reconsiderar essa posição. Dentre estes pensadores que reabilitaram o ideal retórico, Chaïm Perelman destaca-se como um dos mais importantes. De fato, quando publicou sua obra fundamental, *Traité de l'argumentation - la nouvelle rhétorique*, em 1958, juntamente com Lucy Olbrechts-Tyteca, fica exposto o cerne desta retomada retórica. “Parece-nos, ao contrário [do ideal cartesiano de racionalidade], que esta é uma limitação indevida e perfeitamente injustificada do campo onde intervém nossa faculdade de raciocinar e provar”<sup>6</sup>.

A tese que pretendemos desenvolver parte, justamente, desta concepção e, portanto, com ela coaduna-se. Pouca dúvida pode haver de que o ideal cartesiano de racionalidade, mesmo que justo e vigoroso, impõe limites que acabam por asfixiar o próprio desejo de conhecer. Tal afirmação, obviamente, não visa desconsiderar ou repelir a herança de uma racionalidade cartesiana. Até porque, na verdade, a herança cartesiana de desconsiderar o verossímil, o plausível, o razoável e qualquer

---

<sup>4</sup> Tanto o *trivium* (composto pela retórica, dialética e gramática) quanto o *quadrivium* (composto pela aritmética, geometria, astronomia e música) tiveram em Martianus Capella (séc. V) o seu fundador. Para uma discussão mais aprofundada acerca do *trivium*, ver: JOSEPH, Miriam. *The Trivium: The Liberal Arts of Logic, Grammar, and Rhetoric*. Philadelphia: Paul Dry Books Inc, 2002.

<sup>5</sup> Realmente, como afirmam Perelman e Tyteca, “a concepção claramente expressa por Descartes, na primeira parte do *Discurso do método*, era a de considerar ‘quase como falso tudo quanto era apenas verossímil’. Foi ele que, fazendo da evidência a marca da razão, não quis considerar racionais senão as demonstrações que, a partir de idéias claras e distintas, estendiam, mercê de provas apodícticas, a evidência dos axiomas a todos os teoremas” (PERELMAN, Chaïm e OLBRECHTS-TYTECA, Lucie. *Tratado da argumentação: a nova retórica*. Tradução de Maria Ermantina Galvão G. PEREIRA. São Paulo: Martins Fontes, 1996, p.1).

<sup>6</sup> Id., *ibid.*, p. 3.

coisa que, de algum modo, não possa ser provado ou demonstrado, representa o símbolo de algo tão antigo quanto o próprio pensar filosófico. Em vista disso, pode ser oportuno salientar o que o mesmo Perelman afirmou em outro escrito:

“Enquanto a retórica procura fazer prevalecer certas opiniões sobre outras opiniões concorrentes, a filosofia, que primitivamente incluía as ciências particulares, é a busca de verdades impessoais. Opondo, no seu célebre poema, a via da verdade, garantida pela divindade, à da opinião, que é a dos homens, Parmênides inaugura a competição entre filósofos e mestres de retórica. A réplica de Górgias não se fez esperar”<sup>7</sup>.

Deste modo, o propósito geral desta tese recai, justamente, sobre a possibilidade de uma racionalidade um pouco mais larga e que a discussão acerca da retórica, justamente, oportuniza. Esta é a inspiração essencial desta tese. Ao mesmo tempo, se uma discussão acerca da retórica oportuniza uma discussão acerca da própria racionalidade, nosso objetivo aqui não é, certamente, apresentar um conceito de racionalidade. Esta tese, ao investigar a retórica, pretende – isto sim – alcançar alguma compreensão mínima acerca de *uma* faceta da racionalidade ou do pensar que a própria retórica, ao seu modo, expressa e representa.

Assim, concentrar esforços sobre a retórica a fim de melhor compreendê-la significa, antes de tudo, concentrar esforços sobre um elemento que possui presença incontestada no seio da cultura ocidental e que, além disso, possui um *status* marcado pela desconfiança – especialmente após as reflexões cartesianas. Naturalmente, não temos a ambição de discutir a retórica como elemento constituinte da cultura. Nosso propósito, ao contrário, limita-se em buscar uma compreensão acerca da retórica na medida em que ela pode relacionar-se com a própria filosofia.

A fim de bem delimitar nosso objetivo, convém que mencionemos Perelman uma vez mais: “A ambição de elaborar uma filosofia na qual todas as teses seriam quer evidentes quer demonstráveis, de uma forma constringente, tem por conseqüência a eliminação de toda a forma de argumentação, de rejeitar a retórica

---

<sup>7</sup> PERELMAN, Chaïm. *O império retórico*, p. 165. In: *O Império retórico*. Tradução de Fernando TRINDADE e Rui Alexandre GRÁCIO. Porto: ASA, 1993. Diante disso, parece realmente proveitoso lembrarmos que já Diógenes de Apolônia, naturalmente motivado pelo impacto do poema de Parmênides, tenha afirmado “que o autor, no começo de qualquer exposição, devia tornar o seu princípio ou ponto de partida indiscutível [ἀναμφισβήτητον] (Frag. 1)

como instrumento da filosofia”<sup>8</sup>. É, então, justamente na possibilidade de a retórica poder relacionar-se com a filosofia e, além disso, poder até mesmo servir de instrumento da filosofia que esta tese pretende lançar um olhar sobre a retórica.

É possível que até aqui, no entanto, tenhamos falado de modo demasiadamente genérico; logo, será conveniente circunscrever melhor as idéias que pretendemos transmitir. O problema retórico, o problema de seu conhecimento, repousa sobre uma disputa quase maniqueísta sobre a natureza da própria retórica. Tal disputa gravita em torno de uma suposta — ou até mesmo possível — aptidão que parece ser típica desta técnica argumentativa: trata-se da possibilidade de se conquistar juízos favoráveis a uma tese qualquer enunciada por meio de um discurso. É evidente que *juízo favorável* quer significar *persuasão* por parte do receptor (ou receptores) de um discurso que foi *deliberadamente* construído para este fim. Trata-se, portanto, da possibilidade de se construir um consenso, um acordo cuja efetivação é confirmada através de um juízo favorável que foi, por sua vez, motivado por aquele discurso deliberadamente construído.

Em vista disso, pode ser oportuno apresentar um exemplo que ilustra perfeitamente o propósito retórico. A história nos conta que por volta do século V a.C., mais precisamente em 427 a.C., a cidade-estado de Leontini acabou por envolver-se em querelas militares com outra cidade-estado chamada Siracusa. Para resumir, o fato é que, não conseguindo solucionar o conflito por suas próprias forças e temendo uma dominação por parte de Siracusa, os leontinenses resolveram enviar a Atenas uma missão diplomática com o intuito de obter algum auxílio que possibilitasse a manutenção de sua integridade. Como chefe da missão, foi escolhido um retor chamado Górgias de Leontini. Tendo chegado em Atenas, Górgias discursa na Assembléia a fim de convencer o governo local a prestar socorro aos seus conterrâneos. Os atenienses, segundo relatos, ficaram tão maravilhados com o discurso de Górgias que não hesitaram em oferecer a ajuda solicitada.

Este exemplo de poder retórico é suficientemente claro para justificar as reservas e desconfianças (que surgiram já na própria Antigüidade) contra esta técnica argumentativa. Se bem construído, o discurso retórico parece infalível. O próprio Górgias, no diálogo homônimo de Platão, afirma que a retórica “é a

---

<sup>8</sup> Id., *ibid.*, p. 167.

capacidade de persuadir pela palavra os juízes no Tribunal, os senadores no Conselho, o povo na Assembléia, enfim, os participantes de qualquer espécie de reunião política” (Platão, *Górgias*, 452 d). Desse modo, Górgias não foi a Atenas somente pedir socorro, já que um pedido como esse poderia facilmente ser negado, caso as circunstâncias militares e/ou políticas assim exigissem. Górgias rumou para Atenas com um propósito claro e definido: *persuadir* aquela cidade a pôr-se em movimento e prestar socorro efetivo aos habitantes de Leontini. Górgias, portanto, sabia não só o *que* dizer, mas sabia igualmente *como* dizer. E o sucesso de sua embaixada a Atenas parece residir apenas sobre o único recurso que estava disponível a ele: o discurso retórico bem construído.

Ora, se há uma construção discursiva deliberada que visa um fim específico – como o exemplo da embaixada de Górgias a Atenas –, deve haver também uma *técnica*, isto é, um conjunto de regras e procedimentos que são aplicados ao discurso e cujo resultado, conseqüência da correta aplicação desta técnica, é a aceitação (persuasão) da tese enunciada.

É justamente este atributo retórico – a suposta capacidade de uma construção discursiva capaz de produzir efeitos específicos – o responsável pela desconfiança que esta técnica argumentativa suscita. Sinteticamente, a retórica suscita duas compreensões desencontradas e que podem ser apresentadas do seguinte modo:

1. Por um lado, a retórica se afigura como potencialmente desejável na medida em que, se um discurso construído através de técnicas específicas consegue a adesão dos ouvintes, é porque tal discurso não comporta falhas, obscuridades e confusões. A adesão parece conquistada devido ao correto ordenamento das idéias, à clareza e ao fato de um discurso retórico conseguir fazer com que o receptor perceba, reconheça e aceite aquilo que é exposto. De modo peculiar, a retórica parece capaz de eliminar distúrbios de linguagem e expressão que geram falhas, confusões e obscuridades na compreensão. De fato, um discurso com tais predicados não pode sequer cogitar ser compreendido e, menos ainda, aceito;
2. Em outro sentido, porém, a adesão obtida retoricamente pode sugerir a possibilidade de manipulação do receptor, na medida em que ela opera com



técnicas específicas para conseguir a adesão. Realmente, se existem técnicas para este fim, tais técnicas parecem possibilitar que se conquiste adesão sobre *qualquer* tese enunciada, por mais controversa, discutível ou mesmo inverossímil que ela possa ser ou parecer. Exatamente por isto, a retórica pode se afigurar como uma técnica despreocupada com a verdade, comprometida com simulacros e – o que é ainda pior – como instrumento de dominação, na medida em que ela parece capaz de fazer valer qualquer espécie de argumento. Ademais, a retórica pode ser acusada de causar ruído na linguagem, de corromper significados e distorcer expressões em sua ânsia de promover juízos favoráveis à tese enunciada retoricamente.

O antagonismo entre as duas perspectivas é evidente. A retórica pode ser defendida como potencialmente positiva na medida em que pode trazer benefícios argumentativos ao discurso e, ao mesmo tempo, pode ser atacada como potencialmente negativa na medida em que não se preocupa com a verdade e pode, inclusive, servir como instrumento de dominação e manipulação. No entanto, o mais intrigante é que ambas as perspectivas parecem apontar para vias de argumentação legítimas.

Esta situação irá revelar-se ainda mais intrigante se tivermos em mente o princípio de contradição. De fato, este antigo princípio afirma que algo não pode ser e não ser ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto. A retórica, naturalmente, não pode ser, ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto, positiva e negativa, benéfica e maléfica. Isto, sem dúvida, não apenas oportuniza, mas também justifica uma discussão acerca do tema. Esta tese, evidentemente, não pretende resolver este intrigante problema, embora, a partir dele, encontre motivações para seu próprio desenvolvimento.

Todavia, existe um aspecto ainda mais específico para a argumentação subsequente que deve ser ressaltado desde já. A pequena síntese sobre a compreensão negativa a respeito da retórica há pouco apresentada, demonstra que esta mesma compreensão negativa é composta por elementos de dois âmbitos diferentes: o gnosiológico e o moral. Do ponto de vista gnosiológico, a crítica funda-se e desenvolve-se a partir do fato de, aparentemente, a retórica poder servir-se de ruídos lingüísticos e distorções semânticas a fim de promover a persuasão. Trata-se, portanto, do comprometimento com o simulacro e da produção de crenças sem

fundamento. A crítica gnosiológica é a crítica mais consistente que pode ser feita. Por outro lado, a crítica situada no âmbito moral é a que surge como mais poderosa, destruidora e, até mesmo, mais influente. De fato, como é possível que toleremos uma técnica que é – segundo este entendimento – um instrumento capaz de promover a dominação?

Embora aparentemente sensata, a crítica de viés moral possui uma falha que acaba, paradoxalmente, reforçando o propósito central da retórica, isto é, sua potencial capacidade de angariar juízos favoráveis a uma tese qualquer enunciada por meio de um discurso deliberadamente construído com vistas a este fim. A razão deste paradoxo é que a crítica moral tem seu fundamento no reconhecimento – mesmo que implícito – de uma eficácia argumentativa que é regulada por técnicas próprias. Deste modo, é possível afirmar que não há verdadeira legitimidade na crítica moral na medida em que ela pretende refutar justamente aquilo que a torna possível. Se não ocorresse ou se não houvesse uma eficácia argumentativa, simplesmente não haveria espaço para a crítica situada na esfera moral que ataca, justamente, o resultado dessa eficácia argumentativa que pode tomar forma na dominação<sup>9</sup>.

Existe, no entanto, uma similitude entre estas duas críticas que deve ser exposta o quanto antes. Do mesmo modo que a crítica moral, a crítica gnosiológica acaba reforçando o propósito retórico. Se a crítica moral ataca a retórica porque esta técnica argumentativa possui a potencial capacidade de, em síntese, promover uma espécie de dominação, esta crítica, do mesmo modo que a crítica moral, acaba por reconhecer a realidade do propósito retórico. Se não ocorresse tal eficácia, se o simulacro não pudesse ser comunicado como verdadeiro, como seria possível a crítica?

Mas se há uma similitude, há também uma diferença entre estes dois âmbitos de crítica à retórica. A diferença é que a crítica moral, ao considerar a dominação como o elemento a ser condenado, restringe-se apenas e tão somente ao *epifenômeno* do propósito retórico na medida em que a alegada dominação é, na verdade, subproduto do juízo que é instaurado pelo discurso retórico (este sim o verdadeiro ‘produto’). A crítica gnosiológica, ao contrário, identifica no próprio processo retórico da instauração do juízo o elemento a ser combatido na medida em

---

<sup>9</sup> Com isto não estamos afirmando que um determinado efeito discursivo possa ser considerado, de fato, ‘dominação’. Essa intrincada questão será devidamente discutida no momento oportuno.

que este é um processo capaz de elevar o simulacro ao mesmo patamar da verdade ou do conhecimento.

Pedimos desculpas por esta pequena digressão, mas julgamos necessário salientar uma e outra esfera crítica para que, afinal, pudéssemos afirmar que toda argumentação contida nos capítulos subseqüentes desta tese recairá sobre o âmbito gnosiológico e não no âmbito moral. Devemos ainda frisar que a escolha deste campo específico não é fortuita. O reconhecimento – mesmo que eventualmente implícito – de uma eficácia argumentativa imanente ao processo retórico por ambas dimensões críticas exige que uma investigação sobre esta eficácia detenha-se não sobre os efeitos, mas sim sobre as causas, já que é justamente uma compreensão sobre as causas que pode explicar os alegados efeitos que originam as críticas contra a retórica e não o contrário. A compreensão destas causas é a compreensão do próprio princípio operacional retórico e o princípio, para citarmos Aristóteles, é “o primeiro termo a partir do qual algo é ou é gerado ou é conhecido” (*Met.*, Δ, 1013 a 15-20).

Assim, a investigação que irá se seguir partirá da aparentemente inegável aptidão retórica de formar juízos e tentará responder questionamentos como estes: será possível que a retórica sempre conquiste a adesão dos ouvintes mediante persuasão? O que é ou como se dá a persuasão? Será a retórica capaz de formar *qualquer* tipo juízo? Como, em suma, opera a retórica? É sobre este espaço entre a existência de um propósito — formar juízos favoráveis — e o processo de sua positiva efetivação que esta tese irá discorrer.

É evidente, no entanto, que uma investigação sobre questionamentos dessa natureza exige especificidade e limite. A retórica surge no mundo grego graças aos sicilianos Córax e Tísias, pouco tempo depois da filosofia ter desabrochado, na Jônia, com Tales de Mileto e sua escola. A retórica, portanto, é tão antiga quanto a filosofia e seria insensato e até mesmo pretensioso buscar respostas tomando-a em seu percurso histórico de mais de dois mil anos. A história, aliás, é testemunha do incontável número de retores que, através dos séculos, quiseram imprimir marcas e cores pessoais sobre a arte de Córax e Tísias.

Ao invés disso, escolhemos concentrar nossos esforços e nossa análise em um único filósofo. Todavia, não se trata de uma delimitação ou escolha arbitrária e tampouco de um pensador ocasional; ao contrário, trata-se daquele pensador que, provavelmente, deu a maior contribuição para que a retórica pudesse cultivar a

ambição de estabelecer-se como uma teoria argumentativa lícita e respeitável. O filósofo em questão é Aristóteles de Estagira. Suas reflexões sobre o tema são tão reconhecidamente relevantes que Barthes chegou mesmo a sintetizar a importância do filósofo grego para a disciplina: “Não é toda a retórica (excetuando-se Platão) que é aristotélica? Sim, por certo: todos os elementos didáticos que alimentam os manuais clássicos vêm de Aristóteles”<sup>10</sup>.

Diante de uma afirmação desta natureza, o leitor desprevenido poderia facilmente tomar Barthes como hiperbólico. Contudo, não é este o caso; trata-se de uma afirmação exata e ao mesmo tempo trágica. A exatidão reside no fato de que os manuais, realmente, vêm do filósofo grego; a tragédia reside no fato de que estes mesmos manuais – e a história prova isso muito facilmente – passaram a atribuir uma importância excessiva e progressiva ao terceiro livro da *Retórica* de Aristóteles, livro este que versa sobre o estilo. Como resultado, a retórica viu-se reduzida a uma mera estilística do discurso, uma técnica orientada para a produção do belo literário, mas que, muitas vezes, acaba por produzir adornos artificiais e não a tão ambicionada beleza discursiva.

Todavia, a retórica proposta por Aristóteles é muito mais que uma teoria do estilo<sup>11</sup>; trata-se de uma heurística do discurso e será uma das tarefas desta tese explicitar esta característica..

Ao mesmo tempo, a constatação de Barthes enseja, ainda, mais um comentário. Aristóteles, obviamente, não inventou uma super retórica que simplesmente sobrepujou outras retóricas. Aqui, a velha máxima *ex nihilo nihil fit* mostra-se absolutamente verdadeira. A reflexão aristotélica sobre a retórica reflete o desenvolvimento natural de toda uma experiência anterior. Como diz Robinson, foi Aristóteles quem examinou de modo acurado as fontes de influência retórica e refinou o tema, assim como fez com tantos outros, em um corpo sistemático de conhecimento e teoria; um estudo técnico, como ele disse, cujo propósito são os modos de persuasão<sup>12</sup>.

---

<sup>10</sup> BARTHES, Roland. *A aventura semiológica*. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 14.

<sup>11</sup> Deve-se mencionar, no entanto, que a idéia de a retórica ser apenas e exatamente isto, ou seja, uma teoria do estilo, é uma via de compreensão aceita e defendida, por exemplo, por teóricos como Gerard Genette e Jean Cohen. Esta concepção não será considerada no decorrer desta tese.

<sup>12</sup> “But among the ancients it was Aristotle who most thoroughly examined the sources of rhetorical influence and refined the subject, as he did so many others, into a systematic body of knowledge and theory; a technical study, as he says, whose subject-matter is the modes of persuasion”. ROBINSON, Daniel N. *Rhetoric and character in Aristotle*. *The Review of Metaphysics*, 60.1. Sept 2006. p.5.

Obviamente, isto não implica falta de originalidade por parte do Estagirita em suas reflexões sobre o tema. O grande – e relevante – movimento aristotélico foi justamente perceber a experiência retórica como fato inegável do tempo e da cultura em que vivia e, a partir disso, iniciar uma investigação filosófica sobre esse fato; uma investigação que visava, acima de tudo, compreender e não julgar o fato analisado. Um exemplo disso, dizemos nós, é a relação entre a reflexão platônica e aristotélica sobre o tema.

Como é sabido, Platão também discorreu sobre a retórica em dois diálogos específicos: *Górgias* e *Fedro*. No primeiro, ocorre uma condenação (acentuadamente moral) ao passo que no segundo ocorre uma revisão de seu julgamento anterior sobre o estatuto da retórica. A exceção platônica mencionada por Barthes deve-se ao fato – além da obviedade cronológica – de Platão, no *Fedro*, ter atrelado e subjugado a retórica à dialética e fazer com que a retórica acabe, em última instância, por retornar ao diálogo, na medida em que é mantida a desconfiança platônica para com a palavra escrita. Apesar disso, a ‘retórica platônica’ reverbera na teorização aristotélica<sup>13</sup>.

Mas não basta, contudo, apresentar Aristóteles como limite; desde já, é preciso esclarecer sobre qual parcela dos escritos aristotélicos iremos dedicar especial atenção a fim de encontrar nossas respostas. Fundamentalmente, nos deteremos em dois textos, já mencionados, aliás, no próprio título desta tese: a *Retórica* e o *De anima*<sup>14</sup>. Estabelecidos os textos, convém, agora, justificá-los.

Já tivemos oportunidade de afirmar que a retórica parece possuir uma inegável capacidade para formar juízos através de técnicas específicas aplicadas ao discurso e que Aristóteles, ao refletir sobre este propósito em sua *Retórica*,

---

<sup>13</sup> A verdadeira exceção retórica, se admitirmos que ela realmente ocorreu, se dá com Isócrates de Atenas. Em suas reflexões, este contemporâneo de Platão acaba por compor uma espécie de pensamento que pode, ainda hoje, surpreender na medida em que Isócrates acaba por subjugar a filosofia à retórica. Testemunha de um período de crise, Isócrates entendia que a decadência helênica precisava ser superada através de uma reforma do espírito que seria concretizada na educação. Para Isócrates, nem os sofistas nem a filosofia (em especial a platônica) eram eficientes nessa tarefa e, por isso, além de criticar tanto uma quanto outra vertente do pensamento grego, Isócrates propôs seu próprio pensamento como alternativa. Assim, a reflexão isocrática expande sobremaneira o conceito de filosofia, que passa a ser identificada com a própria cultura e a retórica, por sua vez, passa a ser compreendida como instrumento da irradiação cultural que reformará o espírito. Em última análise, Isócrates assume – ou pretende assumir – o papel outrora desempenhado pelos poetas na formação do homem grego. Para investigações mais apuradas sobre Isócrates, ver: CLOCHÉ, Paul. *Isocrate et son temps*. Paris: Belles Lettres, 1963 e POULAKOS, Takis: *Speaking for the Polis: Isocrates' Rhetorical Education*. Columbia: University of South Carolina Press, 1997.

<sup>14</sup> Como fundador de um amplo sistema filosófico, é impossível desconsiderar que qualquer temática não tenha conexões e ramificações com o restante dos escritos de Aristóteles. Desta forma, serão comuns, ao longo desta tese, referências a uma série de textos que constituem o *Corpus aristotelicum* e não apenas sobre os mencionados acima.

apresenta uma teoria argumentativa lícita. Com isto, queremos dizer o seguinte: parece ser perfeitamente possível, a partir da reflexão aristotélica, a construção de um discurso que comporte e ordene a tese ou idéia a ser transmitida de um modo tal que garanta sua boa exposição, entendimento e aceitação por parte do(s) receptor(es) do discurso<sup>15</sup>. Deste modo, 'A' (o discurso) atua sobre 'B' (o receptor) e causa o efeito 'C' (aceitação da tese transmitida) – em 'B'.

Ora, se esta é uma possibilidade real, a teoria argumentativa contida na *Retórica* de Aristóteles assume ares um tanto quanto científicos na medida em que é possível *prever* o efeito causado por um discurso construído de modo específico e, além disso, parece ser igualmente possível *verificar* com alguma objetividade aquele mesmo efeito na aceitação ou rejeição (de acordo com o propósito do discurso) da tese por parte do receptor. Pelo menos inicialmente, são contemplados os três aspectos fundamentais presentes em qualquer atividade que possa ser considerada científica: a existência de uma teoria (isto é, um modo específico de se construir discursos), a capacidade de se *prever* os efeitos da aplicação prática desta teoria (isto é, a possibilidade de se prever a *reação* do juízo que irá aceitar ou negar a tese exposta pelo discurso) e, finalmente, a capacidade de se *verificar* se a tese foi aceita ou rejeitada pela concordância ou discordância do que foi dito por parte do receptor. Ademais, existiria também o *objeto* próprio desta ciência: o discurso (seja ele oral ou escrito).

Uma vez que estes elementos foram expostos, podemos, agora, formular uma pergunta simples, mas também fundamental: *como é possível que saibamos, de antemão, o efeito a ser causado por um discurso retoricamente construído?* Para que isto ocorra de modo efetivo, é absolutamente necessário um *conhecimento anterior* que garanta a previsão do efeito a ser causado pelo discurso. Ora, isto somente será possível se este conhecimento anterior for, justamente, o conhecimento sobre aquilo que deve receber, processar e reagir ao discurso, ou seja, a alma (*ψυχή*). De fato, como seria possível a construção de discursos retoricamente eficientes se a constituição da alma, suas operações e reações fossem ignoradas? Como poderia haver a possibilidade de previsão sem este conhecimento específico? Realmente, na medida em que é próprio da alma não

---

<sup>15</sup> Note-se que a *rejeição* é também uma espécie de aceitação. Assim, um discurso construído para combater uma determinada forma de governo como a monarquia, por exemplo, visa justamente a aceitação da tese por parte do receptor que, neste caso, é a *rejeição* da monarquia como regime de governo.

apenas pensar, mas também julgar, qualquer juízo favorável que o discurso retórico pretende instaurar constitui, justamente, o efeito, o resultado do processo judicativo efetuado pela alma, pois o juízo é a expressão positiva de uma distinção, avaliação, aceitação ou rejeição. É exatamente nisto que reside não apenas a possibilidade de uma aproximação entre λόγος e ψυχή mas também a própria justificativa dessa aproximação. No âmbito cognitivo, uma e outra dimensão revelam-se inseparáveis – embora passíveis de compreensões autônomas e até mesmo isoladas.

Entendamos o discurso, portanto, como uma peça lingüística – oral ou escrita – capaz de transmitir significados em geral. A retórica, doravante sempre entendida como teoria argumentativa de origem aristotélica, opera sobre o discurso através de técnicas próprias que contribuem para a eficiência da argumentação e para a instauração do juízo favorável. O discurso retórico, portanto, será uma peça lingüística deliberadamente construída com vistas a um fim específico. Deste modo, o discurso retórico comporta três elementos: o retor, que constrói o discurso mediante técnicas próprias, a própria tese que se deseja transmitir e o receptor (*Rhet.*, 1358 a-b). A retórica, portanto, é o instrumento que apura, refina, otimiza o discurso, tornando-o capaz de chegar e interagir com a alma do receptor e, além disso, de interagir *eficazmente* com ela.

Mas, concomitante aos aspectos puramente técnicos da construção discursiva, é no processo pelo qual o discurso retórico interage com o receptor que Aristóteles identificou a afecção (πάθος) como um elemento vital. Ora, uma afecção expressa justamente o *sofrer uma ação* que resulta em uma mudança, uma alteração. E expressa, é claro, uma passividade<sup>16</sup>. A primeira parte do segundo livro da *Retórica* é dedicada justamente ao aspecto afectivo, já que será proveitosa uma preparação preliminar que disporá favoravelmente o(s) receptor(es) ao discurso anunciado. É essencial, dirá Aristóteles, o modo pelo qual o orador apresenta não apenas a si, mas também suas disposições a fim de fomentar a criação de um determinado estado anímico (*Rhet.*, 1377 b). Portanto, um conhecimento patológico da alma, isto é, um conhecimento sobre suas afecções e o modo de pô-las em atividade, constitui um aspecto fundamental para que a eficiência do discurso

---

<sup>16</sup> Aliás, devemos lembrar que πάθος (o termo é muitas vezes traduzido por paixão e/ou emoção) é uma das dez categorias aristotélicas. O exemplo de afecção oferecido por Aristóteles é *ser cortado, ser queimado* (*Cat.*, 2 a).

retoricamente construído seja completa, originando o juízo favorável que é seu objetivo.

No entanto, o resultado das investigações aristotélicas sobre o πάθος nesta primeira metade do segundo livro da *Retórica* é de caráter essencialmente pragmático e, por causa disso, estas investigações são expostas praticamente na forma de um inventário de afecções (p.ex. a ira, amizade e inimizade, temor e confiança, etc.).

Exatamente neste ponto, o caminho de uma investigação que visa aproximar retórica e juízo bifurca-se em duas vias. Por um lado, se poderia concentrar a investigação apenas na relação entre a atividade do πάθος motivado pelo discurso retórico e sua repercussão na formação do juízo. Esta via de investigação possui a vantagem de propiciar uma conclusão mais exata já que o campo de análise é bem estreito. Ao mesmo tempo, essa estreiteza não permitiria uma conclusão mais ampla sobre o processo retórico. A segunda via, por outro lado, é mais fértil pois permite uma análise não só do πάθος, mas também da ψυχή em sua totalidade e isso inclui, necessariamente, o πάθος. Esta via, portanto, pressupõe um alargamento e o resultado, conseqüentemente, não poderá ser tão exato quanto o da primeira via já que esta análise terá de lidar com um número maior de elementos. Mesmo assim, esta tese correrá o risco de trilhar a segunda via, pois acreditamos que um esforço para a compreensão do todo é melhor – e até mesmo mais filosófico – do que um esforço de compreensão que visa apenas uma parte (por mais importante que ela possa ser). Este esforço de compreensão focado no todo reflete, portanto, o interesse natural desta tese que visa apresentar, acima de tudo, um processo de *interação* entre discurso e juízo. De fato, uma compreensão desse processo exige uma incursão não apenas sobre a afecção, mas, também, sobre elementos como memória, imaginação e experiência.

Estabelecido, então, este último aspecto sobre o nosso proceder, podemos retomar o curso da argumentação. Alguns parágrafos atrás mencionamos a capacidade de se prever a *reação* da alma ao discurso retórico. Com efeito, não é produto do acaso falarmos em reação. Segundo Aristóteles, a alma define-se a partir de duas funções: a faculdade de julgamento — que é a combinação do pensamento discursivo (διάνοια / *diánoia*) e da sensação (αἴσθησις / *aísthesis*) — e pela função geradora de movimento (*De An.*, 432 a 15). O juízo favorável que a retórica visa



alcançar será, portanto, a expressão *reativa* de uma combinação entre *διάνοια* e *αἴσθησις* originada pela *afecção* do discurso. Esta reação, cuja origem é a *afecção* discursiva, será, evidentemente, um movimento anímico.

Ora, é por demais evidente que a sensação é afetada pelo discurso, seja através da oralidade, onde o órgão auditivo é acionado, seja através da escritura, onde o órgão da visão é acionado. O discurso – qualquer discurso – passa necessariamente pela sensação e, por isso, ele é sempre *sentido*. Nesta perspectiva, é surpreendente que Aristóteles pense que o sonoro e o visível somente possam ser percebidos através de outros corpos (*De An.*, 423 b).

Além disto, a *ψυχή* também é reativa ao aspecto emocional e este, igualmente, desempenha sua função própria na formação do juízo. Por isso mesmo, se justifica que Aristóteles consagre a primeira parte do segundo livro de sua *Retórica* a esta dimensão específica da construção discursiva. Surge aqui, então, mais um elemento aproximativo entre o *De anima* e a *Retórica*. Se neste texto é dito que emoções são causas que alteram os juízos na medida em que os juízos as comportam (*Rhet.*, 1378 a), naquele é posto que as emoções constituem estados e movimentos anímicos (*De An.*, 403 a, 408 b). Ora, um (novo) juízo é o resultado de um movimento anímico e é um movimento porque é uma reação a uma *afecção* do discurso. É neste ponto que a capacidade de previsão da retórica como teoria argumentativa ganha relevo e é exatamente neste ponto que o correto conhecimento da alma revela-se vital para a eficiência do discurso retoricamente construído.

Mas a *ψυχή* possui ainda outra peculiaridade: além do pensamento discursivo (regulado pela *diánoia*), ela possui o pensamento intuitivo (regulado pela *νόησις* / *noésis*). E neste âmbito do pensamento, uma imagem (*φάντασμα* / *phantasma*) substitui a percepção direta de modo que é impossível que a alma pense sem recorrer a imagens mentais (*De An.*, 431 a). A extraordinária importância desta concepção reside no fato de que a metáfora (assim como outras figuras), segundo a *Retórica*, possui a fundamental capacidade de provocar conhecimento e de dispor algum objeto diante dos olhos do receptor do discurso. Em termos práticos, a metáfora constitui-se em um facilitador gnosiológico na medida em que ela é capaz de ordenar, de dar forma a algo que num primeiro momento seja demasiado complexo para a compreensão daquilo que se deseja transmitir. E isto é feito,

justamente, com o uso de uma imagem (εἰκῶν / *eíkon*)<sup>17</sup>. A metáfora, portanto, oferece a visualização de algo sem que, para isso, tenha sido necessária qualquer percepção direta anterior por parte daquele que recebe o discurso. Assim, se a alma nunca pensa sem recorrer a imagens mentais e se o discurso retórico tem por função *também* produzir visualizações que substituam as percepções diretas, há mais um ponto de conexão entre a *Retórica* e o *De anima* que deve ser investigado a fim de encontrar as respostas que procuramos.

Como não poderia deixar de ser, será com o encontro de respostas para as perguntas que até aqui fizemos e com o detalhamento das relações até aqui apresentadas que nossa tese poderá encontrar sustentação e, como ainda não a mencionamos explicitamente, cumpre fazermos isto agora. Nossa tese pode ser expressa do seguinte modo: *a retórica propugnada por Aristóteles é uma teoria argumentativa válida e teoricamente capaz de formar os juízos específicos que o retor almeja construir*. Para que alcancemos as respostas necessárias e a decorrente comprovação, adotaremos um proceder que visa explicitar bem como elucidar conceitos fundamentais acerca do tema analisado. Trata-se, obviamente, de uma exposição articulada de razões, razões estas que visam fundamentar nossa análise.

No desenvolvimento desta tese, adotamos as seguintes edições em língua portuguesa, respectivamente, para o *De Anima* e para a *Retórica*:

*Da alma*. Introdução, tradução do grego e notas de Carlos Humberto GOMES. Lisboa: Edições 70, 2001;

*Retórica*. Introdução de Manuel Alexandre JÚNIOR. Tradução do grego e notas de Manuel Alexandre JÚNIOR, Paulo Farmhouse ALBERTO e Abel do Nascimento PENA. Lisboa: INCM, 1998.

Todas as citações em nossa língua, tanto sobre o *De Anima* quanto sobre a *Retórica*, foram extraídas destas edições. Ao mesmo tempo, julgamos que seria

---

<sup>17</sup> O leitor pode estar a se perguntar o motivo pelo qual mencionamos tanto εἰκῶν quanto φάντασμα. Na *Retórica*, Aristóteles utiliza o termo εἰκῶν para imagem ao passo que em *De Anima* o termo utilizado para imagem é φάντασμα. Ambos, na verdade, são sinônimos na medida em que podem significar imagem. Εἰκῶν pode significar, além de imagem, estátua, ícone e semelhança. Φάντασμα, por sua vez, pode significar, além de imagem, visão, aparição, aparência. Não parece existir uma razão específica para o uso de um e outro termo neste e naquele texto. É possível, no entanto, que em *De Anima* Aristóteles tenha preferido φάντασμα na medida em que o nome imaginação, a φάντασία, “é derivado de *pháos* (a luz), porquanto não ser possível ver sem luz” (*De An.*, 429a 1).

apropriado inserir em notas de rodapé o texto grego correspondente às próprias citações. Adotamos este procedimento apenas com os dois textos que nos inspiraram a escrever esta tese, ou seja, o *De Anima* e a *Retórica* e inserimos o texto grego apenas nos capítulos que contemplam a análise destes dois textos. Adotamos as seguintes edições em grego:

*De anima*. Oxonii e Typographeo Clarendoniano, Oxford University Press, 1956. Recognovit brevisque annotatione critica instruit W. D. ROSS;

*Ars rhetorica*. Oxonii e Typographeo Clarendoniano, Oxford University Press, 1989. Recognovit brevisque annotatione critica instruit W. D. ROSS.

Para todos os textos de Aristóteles, optamos por colocar a referência da obra junto das citações e com sua respectiva colação. Também por isso, decidimos inserir uma tabela com as siglas dos textos aristotélicos citados. As referências bibliográficas para estes textos encontram-se no final desta tese. A única exceção diz respeito a uma passagem dos *Tópicos*, que também julgamos apropriado inserir o texto grego correspondente à passagem citada. Neste caso, o texto usado foi:

*Topica et sophisticorum elenchi*. Oxonii e Typographeo Clarendoniano, Oxford University Press, 1974. Recognovit brevisque annotatione critica instruit W. D. ROSS.

Eventualmente, mencionamos outros pensadores antigos e adotamos o mesmo procedimento de inserir referência e colação junto da citação. Também nesse caso, as referências bibliográficas utilizadas encontram-se no final desta tese. Todas as outras citações seguem o padrão da ABNT.

Acreditamos, com isto, finalmente poder dar por encerrada nossa *Introdução*. Passemos, então, ao *Capítulo primeiro*.

## 2- A ALMA

Uma vez que *Introdução* foi concluída e – queremos crer – cumpriu sua função de situar e contextualizar o âmbito de investigação desta tese bem como suas motivações e ambições, podemos, agora, iniciar a exposição dos elementos que determinam a própria consecução dos nossos objetivos.

Conforme mencionamos na própria *Introdução*, o discurso retórico é o elemento responsável pelo desencadear de nossa investigação. Dissemos que o discurso é uma peça lingüística – oral ou escrita – capaz de transmitir significados em geral e que o discurso retórico será aquela espécie de discurso deliberadamente construído com vistas a um fim específico que é a formação de um juízo favorável. Em vista disso, perguntamos como seria possível saber, de antemão, o efeito a ser causado pelo discurso retórico e assumimos que esta previsão somente seria possível se houvesse um conhecimento anterior capaz de garantir a própria previsão da formação de um juízo favorável. A fim de esclarecer este fato, também assumimos que este conhecimento anterior que garante previsões a respeito do juízo deve ser justamente aquilo que recebe, processa e reage ao discurso, ou seja, a alma.

Se isto de fato está correto e na medida em que o discurso retórico que desejamos investigar em sua relação com a alma constitui-se necessariamente em uma construção lingüística, este mesmo discurso retórico exprime não apenas uma idéia ou uma intenção, mas deve revelar e exprimir, *antes de qualquer coisa*, sua própria condição de possibilidade, aquilo mesmo que confere ao discurso sua própria existência, isto é, a língua.

Com esta alegação aparentemente banal, desejamos salientar um elemento incrivelmente importante e que interessa imensamente ao objetivo desta tese. Com a referida alegação desejamos salientar a concepção aristotélica de que *palavras faladas são símbolos das afecções da alma* e que *palavras escritas são símbolos*

das *palavras faladas*. Mas não só isto; também é nosso desejo destacar que do mesmo modo como existem diferentes povos e diferentes culturas e que, portanto, existem diferentes falas e diferentes escritas, a alma, cuja afecção origina tanto as palavras faladas quanto as palavras escritas *é uma única* para todos os homens (*De int.*, I, 16 a). Esta concepção, que será retomada e melhor analisada adiante, revela-se, já de saída, fundamental na medida em que dela emerge uma estreita e indubitável conexão entre linguagem – e, por conseqüência, com o discurso – e o elemento responsável pela realização e manifestação do pensamento que, por sua vez, assume uma existência objetiva no próprio discurso. Como já deve estar suficientemente claro, este elemento, para Aristóteles, é a alma.

Assim, ainda que o discurso retórico tenha sido afirmado como o elemento condutor desta tese, será impossível compreendê-lo corretamente – de acordo com nosso propósito – sem que antes uma detida incursão sobre a própria alma seja efetivada.

Por *detida incursão*, entretanto, não desejamos expressar alguma intenção de compor uma análise que eventualmente possa ser confundida – ou mesmo tachada – de exaustiva. Análises exaustivas freqüentemente costumam ocultar por trás de seu suposto zelo a vaidade de esgotar o assunto analisado. No capítulo que ora se inicia, desejamos compor uma exposição sobre a alma aristotélica que regula-se pelo cuidado, rigor e criticidade exigida por uma tese.

Ademais, não é produto do acaso que nossa argumentação comece pela alma. Na medida em que aqui se discute a atuação do discurso sobre este elemento específico, devemos, previamente, possuir uma compreensão consistente deste mesmo elemento. Do mesmo modo como é impossível iniciar uma construção bem-sucedida sem antes conhecer as condições do terreno, será impossível perceber adequadamente a atuação do discurso sobre a alma sem primeiro conhecê-la.

## 2.1 - Considerações iniciais

Estabelecido, portanto, nosso objetivo, o presente capítulo visa promover e apresentar uma análise sobre o *De Anima*, que é o texto fundamental da psicologia aristotélica.

Apesar de fundamental, *De Anima*, quando comparado com outros escritos essenciais de Aristóteles, revela-se um texto surpreendentemente curto. Em seu conjunto, *De Anima* distribui-se em três pequenos livros e do seguinte modo:

1. *Livro I* (402 – 411 b 30), consiste em uma introdução à pesquisa da ψυχή. Além de preparar a discussão que será desenvolvida nos dois livros seguintes, Aristóteles enuncia uma série de questões sobre a alma, tais como: se a alma é uma realidade individual, se é uma qualidade, quantidade ou qualquer outra categoria, se a alma é divisível ou indivisível, se a inteligência é intrínseca à alma e questões semelhantes. Ao mesmo tempo, o Aristóteles contextualiza tais questões em um diálogo com teorias apresentadas por filósofos anteriores;
2. *Livro II* (412 a – 424 b 20), inicia a investigação propriamente dita acerca da alma, ou seja, a investigação a partir do ponto de vista verdadeiramente aristotélico. Neste livro, o filósofo concentra sua atenção em aspectos como a relação entre alma e corpo, faculdades da alma, nutrição, sensação e inteligência;
3. *Livro III* (424 b 22 – 435 b), aprofunda a investigação acerca da alma a partir dos subsídios conceituais oriundos da pesquisa exposta no livro anterior. Aqui, Aristóteles ocupa-se com elementos como a memória, imaginação, pensamento, intelecto e também atividade e passividade do intelecto.

Com esta brevíssima descrição, tanto a respeito da estrutura da obra quanto acerca de elementos contemplados pela investigação do filósofo, podemos dizer que nossa atenção recairá especialmente sobre os livros II e III. O livro primeiro, evidentemente, contempla aspectos importantes, mas que, ou não vão além de uma contextualização introdutória ou apenas tornam-se verdadeiramente compreensíveis

após uma apreensão adequada dos livros subseqüentes. Mesmo assim, ainda teremos oportunidade de nos reportar ao livro primeiro do *De Anima*.

Antes, porém, de iniciarmos nossa análise sobre a alma, também nós nos vemos forçados a uma pequena contextualização que, para o resultado final desta tese, é sumamente importante. Pediremos licença, então, para um acanhado excuro de caráter gnosiológico. Sem isto, nossa argumentação corre sério risco de tornar-se inconsistente em sua estrutura.

### 2.1.1 Gnosiologia aristotélica

A filosofia de Aristóteles compõe um sistema. Embora a palavra possa facilmente expressar um *conjunto*, uma *completude*, por *sistema* queremos significar, grosso modo, uma totalidade estabelecida a partir de uma inter-relação entre as partes que, justamente, constituem essa totalidade. É de nosso interesse destacar este aspecto já que o elemento que será posteriormente investigado com mais cuidado e atenção, isto é, a alma, não apenas está inserido no corpo deste sistema como igualmente acabará por se revelar, de acordo com nossa argumentação, um de seus elementos fundamentais.

Como sistema, a filosofia aristotélica constitui-se em verdadeiro paradigma de ambição intelectual. O repositório deste sistema, o *Corpus aristotelicum*, não é apenas signo de uma aspiração filosófica que buscava uma compreensão ampla do mundo; é, especialmente, o resultado de um impressionante esforço que visou articular relações entre os mais diversos âmbitos do conhecimento, de suas manifestações e também de suas interconexões.

A maior prova desta aspiração por um conhecimento largo e abrangente repousa, pensamos nós, sobre a duplicidade imposta por Aristóteles à constituição do processo cognitivo e sua conseqüente exposição discursiva. Tal duplicidade gnosiológica revela-se na concepção aristotélica de um procedimento analítico e, *também*, de um procedimento dialético. Tal afirmação, reconhecemos, pode causar algum estranhamento já que, bem ou mal, de um ou outro modo, o Aristóteles instituído pela tradição é o Aristóteles de orientação lógica (analítica) e não o de orientação dialética. No entanto, esta concepção não está (totalmente) correta como, é oportuno dizer, não está (totalmente) correto identificar uma divisão ou mesmo uma ruptura entre a analítica e a dialética aristotélicas. Devemos, portanto,

esclarecer minimamente este aspecto nos parágrafos seguintes se quisermos que nossa argumentação faça algum sentido.

Para tanto, poderíamos buscar socorro em algum dos vários estudos aristotélicos do século XX<sup>1</sup>. Todavia, acreditamos que houve um desvirtuamento tão notável na compreensão do vínculo entre analítica e dialética no pensamento aristotélico que julgamos ser mais apropriado mencionar um testemunho antigo, um testemunho que demonstra, justamente por sua antigüidade, que o vínculo entre analítica e dialética devia ser bem conhecido em tempos idos.

Com efeito, já Diógenes Laércio observou que Aristóteles estabeleceu “claramente que a lógica tem objetivo duplice: a probabilidade e a verdade. Para cada uma destas, ele utilizou duas faculdades: a dialética e a retórica para a probabilidade, e a análise e a filosofia para a verdade”<sup>2</sup>.

Este é, sem dúvida, um testemunho não apenas importante, mas vital. Se quisermos, aliás, empregar corretamente as palavras, devemos dizer que não se trata de um simples testemunho, mas sim de uma *constatação* que uma leitura atenta do *Órganon* poderá comprovar a qualquer momento. Tal leitura, entretanto, não é exatamente fácil ou mesmo prazerosa e a referida constatação, certamente, não é tão óbvia. Exatamente por isso – e se de fato desejamos expor a gnosiologia aristotélica a contento – é nosso dever tornar esta constatação minimamente compreensível.

Partamos, então, da constatação de que a lógica propugnada por Aristóteles é muito mais larga, maleável, versátil, do que inicialmente poderíamos supor. A prova destes atributos reside no fato de a lógica aristotélica poder ocupar-se tanto com a verdade como, também, com a probabilidade. E é justamente ‘probabilidade’ o conceito decisivo, já que é a partir dele que surge uma via de cognição amparada no provável, no razoável, no verossímil, em suma, no εἰκώς<sup>3</sup>. E aqui surge, também, a controvérsia. A lógica aristotélica caracteriza-se por ser de caráter bivalente, ou seja, trata-se de uma lógica que opera apenas com dois valores: verdade e

---

<sup>1</sup> Para duas excelentes investigações sobre o papel da dialética no pensamento aristotélico, ver: EVANS, J. D. G. *Aristotle's concept of dialectic*. Cambridge: Cambridge University Press, 1977 e PEREIRA, Oswaldo Porchat. *Ciência e dialética em Aristóteles*. São Paulo: Unesp, 2001.

<sup>2</sup> Diógenes Laércio, *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, V, § 28.

<sup>3</sup> Quanto a isso, pode ser sugestivo lembrarmos Kant, um filósofo para sempre importante quando se trata de processos cognitivos. Na *Crítica da razão pura*, B 349, Kant dirá que a verossimilhança constitui uma espécie de verdade, uma verdade cujo conhecimento é deficiente, mas que, nem por isso, o conhecimento derivado dessa verdade é enganador.



falsidade. Mas, se é assim, como uma lógica bivalente pode comportar o *provável*? E nesse caso, onde poderá residir ou até mesmo como poderá existir a mencionada versatilidade desta lógica?

Reportemo-nos, uma vez mais, à tradição; esta, a despeito das reflexões megárico-estóicas sobre a lógica, acabou por consagrar Aristóteles como fundador da disciplina. O título está estabelecido e, de modo geral, se afigura como justo. Ao contrário de suas reflexões retóricas, onde dissemos que Aristóteles não filosofou a partir do nada, as investigações lógicas do filósofo revelam concepções absolutamente novas. É óbvio que também neste caso Aristóteles não partiu de um nada absoluto e completo; a diferença é que o ponto de partida era frágil e obscuro, já que, ao contrário da retórica, nem mesmo havia uma prática lógica estabelecida. Este dado histórico ou mesmo cronológico é reconhecido e mencionado pelo próprio filósofo ao fim do *Órganon*, quando afirma que “no que diz respeito à retórica, já havia muito material apresentado no passado, ao passo que, no que toca ao silogismo, não tínhamos absolutamente nenhum trabalho anterior a mencionar e passamos muito tempo em pesquisa laboriosa” (*Soph. El.*, 184 b 1).

Seja como for, esta pesquisa laboriosa permitiu, como afirmam Tugendhat e Wolf, que a “primeira teoria da inferência formal válida foi desenvolvida por Aristóteles no escrito *Analytica Priora*”<sup>4</sup>. Mas esta afirmação, como outras similares, *ainda* enseja a compreensão de que a lógica propugnada por Aristóteles é essencialmente formalista e que esta é sua característica essencial. Tal concepção, inclusive, foi perfeitamente sintetizada por Kant, quando este afirmou que a “ciência das leis necessárias do entendimento e da razão em geral, ou – o que dá no mesmo – da mera forma do pensamento em geral, é o que chamamos agora de lógica”<sup>5</sup>.

Realmente, não existem dúvidas sobre uma dimensão formal na lógica aristotélica. No entanto, como a afirmação de Diógenes Laércio já assinalou, esta não é *toda* a verdade. O *Órganon*, de fato, não é apenas um repositório de escritos lógicos; este conjunto de textos constitui, antes de qualquer coisa, a expressão de interesses gnosiológicos e da inevitável relação destes interesses com o âmbito lingüístico que, por sua vez, irá propiciar o surgimento de uma dimensão formal.

---

<sup>4</sup> TUGENDHAT, Ernst e WOLF, Ursula. *Propedêutica lógico-semântica*. Petrópolis: Vozes, 1996, p. 12.

<sup>5</sup> KANT, I. *Lógica*. 2ed, Tradução: Guido Antônio de Almeida, Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 1992, p. 30, Ak 13, A4. Devemos mencionar que apesar de Leibniz ter lançado os germes da lógica simbólica nos *Novos ensaios sobre o entendimento humano* – lógica esta que só viria a tomar forma no séc. XIX – e apesar de Leibniz ser anterior a Kant, o filósofo de Königsberg move-se no âmbito da lógica aristotélica.

Em seu conjunto, os escritos lógicos de Aristóteles reunidos no *Órganon* realmente expressam reflexões sobre verdade e sobre probabilidade. Uma primeira e menor<sup>6</sup> parte destes escritos preocupa-se com o rigor da forma e trata daquilo que é fundamental para as ciências, isto é, a demonstração (ἀποδείξις). Este âmbito, ao assumir a necessidade como norma gnosiológica, promove a demonstração como veículo de exposição da verdade ou falsidade daquilo que foi investigado e que agora é expresso no seio de um discurso próprio. Quanto a isso, o próprio Aristóteles nos informa que “no âmbito das coisas necessárias entra também a demonstração, porque – em se tratando de uma verdadeira demonstração – não é possível que as conclusões sejam diferentes do que são” (*Met.*, Δ, 1015 b 5-15).

Mas se, como foi dito, a filosofia propugnada por Aristóteles ambicionava uma compreensão ampla do mundo e se, como prova dessa amplitude, a compreensão aristotélica caracterizou-se por ser expressa em âmbitos teóricos, práticos e poéticos, seria uma insensatez exigir que esta mesma compreensão fosse determinada *somente* pela demonstração do verdadeiro e do falso. Neste caso, ocorreria uma restrição incapaz de absorver e articular a complexidade do mundo a ser conhecido. Obviamente, Aristóteles tinha ciência disto e, exatamente por isso, ele pôde afirmar que “é impossível que exista demonstração de tudo; neste caso ir-se-ia ao infinito e, conseqüentemente, não haveria nenhuma demonstração” (*Met.*, Γ, 1006 a 5-10). É justamente a partir desta circunstância que lógica aristotélica mostra sua versatilidade, sua duplicidade. Assim, nossa leitura afirma que o processo cognitivo, transposto e expresso para o âmbito discursivo deve servir-se, além da própria analítica, da dialética e, também, como se verá depois, da retórica. Afirmamos, portanto, que o processo cognitivo se revelará no discurso ou através de raciocínios analíticos ou através de raciocínios dialéticos ou mesmo através de ambos os raciocínios. Qual a diferença entre eles?

Racocínios analíticos partem do necessário e o necessário é sempre ou verdadeiro ou falso. Por conseguinte, esta será a espécie de raciocínio que poderá relacionar-se de modo legítimo com a ciência, com conhecimento seguro, com a ἐπιστήμη. Deste modo, uma ciência que pretenda demonstrar algo deve sempre

---

<sup>6</sup> Os *Primeiros e Segundos Analíticos* “contém o pensamento mais maduro de Aristóteles acerca da lógica. A primeira destas trata da análise dos argumentos de acordo com as suas formas, i. é., de acordo com as várias figuras do silogismo que é a contribuição principal de Aristóteles para a lógica; a segunda trata das necessidades específicas da demonstração” KNEALE, W e KNEALE, M. *O desenvolvimento da lógica*. Tradução de M. S. LOURENÇO. 3ª ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1991, p. 26.

expor os raciocínios que expressam a cognição através de premissas verdadeiras, primeiras e imediatas. Estas mesmas premissas devem, ainda, ser mais conhecidas que a conclusão. Ora, sendo mais conhecidas, são também anteriores; se são anteriores, estas premissas expressam princípios na medida em que princípios constituem as causas da conclusão e causas são princípios. Tais premissas devem, finalmente, ser indemonstráveis; não fosse assim, careceriam de demonstração e as premissas que efetuam a demonstração, por sua vez, igualmente careceriam de demonstração e isto acabaria por configurar um processo infinito. A demonstração, portanto, assumirá sua forma discursiva no silogismo epistêmico ou científico (συλλογισμὸν ἐπιστημονικόν, no original de *An. Post.*, I, II, 71 b 15-20).

Ora, mas haverá algum silogismo *não* epistêmico na lógica aristotélica? Não será o silogismo o instrumento lógico por excelência? As respostas: sim, o silogismo é o instrumento lógico por excelência e *não*, o silogismo epistêmico não é a única espécie de silogismo. O silogismo epistêmico constitui a expressão do raciocínio analítico e o essencial a ser percebido nesta modalidade de raciocínio é que a demonstração<sup>7</sup> caracteriza-se não apenas pela *forma* do silogismo, mas, igualmente, pela *natureza* das premissas que constituem o raciocínio lingüisticamente expresso através do silogismo. Mas se isso parece um tanto quanto estranho, uma compreensão a respeito dos raciocínios dialéticos porá fim a esta impressão.

Se os raciocínios analíticos caracterizam-se por sua relação com o universal e com o necessário e se a expressão discursiva deste tipo de raciocínio deve ocorrer através de silogismos epistêmicos, os raciocínios dialéticos caracterizam-se por sua relação com o provável, com o razoável, com o verossímil. Os raciocínios dialéticos divergem dos analíticos por estabelecer uma lógica do provável. Como operam, então, raciocínios desta espécie?

Antes de qualquer coisa, devemos saber o que Aristóteles entende por dialética. Segundo o filósofo, a dialética “constitui um método a partir do qual possamos raciocinar sobre todo problema que se apresente a partir de coisas plausíveis” (*Top.*, I, 100 a). Mas, o que são estas coisas plausíveis? São hipóteses racionais, opiniões de aceitação geral que “se baseiam no que pensam todos, a maioria ou os sábios, isto é, a totalidade dos sábios, ou a maioria deles, ou os mais renomados e ilustres entre eles” (*Tóp.*, I, 100 b). Ora, uma vez que o “silogismo

---

<sup>7</sup> Sobre a demonstração, ver *Analíticos Posteriores*, especialmente o livro I.

dialético é aquele no qual se raciocina a partir de opiniões de aceitação geral” (*Tóp.*, I, 100 b), fica estabelecida a distinção entre o silogismo epistêmico e o silogismo dialético. Também esta espécie de silogismo caracteriza-se não apenas pela forma, mas, também, pela *natureza* de suas premissas. Portanto, raciocínios dialéticos são aqueles que têm por objeto aquilo que não é universal e necessário ou aquilo que não pode ter sua universalidade e necessidade demonstradas de modo adequado. Por isso mesmo, serão dialéticos os argumentos que, “partindo de opiniões de aceitação geral, deduzem visando estabelecer uma contradição (*Soph. El.*, II, 165 b 1-5).

Este arrazoado de Aristóteles exposto em *Elencos sofísticos* é tão claro e tão simples que se poderia, simplesmente, encerrar a questão. No entanto, sentimos ser imprescindível apresentar um rápido exemplo desta já tão falada dialética aristotélica. Tememos que, sem a exposição deste exemplo, tudo aquilo que estamos nos esforçando para apresentar de um modo minimamente inteligível corre o risco de manter alguma obscuridade. E isto, certamente, é algo que não desejamos de modo algum.

É sabido que a filosofia possui uma capacidade praticamente inesgotável para constituir reflexões incrivelmente intrigantes. Em seu infindável catálogo de diálogos, investigações, discursos, prolegômenos, manifestos e tratados, uma pequena coleção de paradoxos compostos ainda no século IV a.C., terá sempre um lugar cativo entre as passagens mais intrigantes e até mesmo desconcertantes do pensamento humano. Falamos dos paradoxos de Zenão de Eléia. Não podemos aqui – e nem mesmo desejamos – expor estes paradoxos; todavia, o *modo* argumentativo deste filósofo é tão emblemático para o que estamos tentando expor que é simplesmente impossível não mencioná-lo.

A história da filosofia atesta sem maiores dúvidas que o propósito essencial de Zenão ao compor seus famosos paradoxos era o de defender e também confirmar o pensamento que seu mestre, Parmênides de Eléia, havia exposto no poema intitulado *Sobre a natureza*. Neste poema, o filósofo eleata concluiu que o que *É*, se verdadeiramente *É*, deve ser incriado, incorruptível, imutável e uno. Tais atributos, em síntese, acabam por promover a impossibilidade do movimento e da multiplicidade. Mesmo assim – e por mais esquizofrênico que isto possa parecer –, Zenão lançou-se em uma cruzada argumentativa que visava refutar justamente aquilo que parecia ser a mais clara e evidente verdade, isto é, que o movimento e a

multiplicidade eram reais. É exatamente neste ponto que se revela não a esquizofrenia, mas sim a inimitável sagacidade dos grandes espíritos. Que fez Zenão? Elaborou seus paradoxos justamente *a partir* daquilo que era aceito como *verdadeiro*, ou seja, a partir do movimento e da multiplicidade. Para quê? Para tentar demonstrar que tanto movimento quanto a multiplicidade são falsos e, colateralmente, afirmar que a argumentação de seu mestre estava correta.

Nosso objetivo com este pequeno e rápido parágrafo é justamente destacar que o modo argumentativo de Zenão, ao partir de premissas que geralmente eram aceitas como verdadeiras, acaba por refutar aquelas mesmas premissas que permitiram que a argumentação tomasse forma. Mas não só isso. Trata-se de uma refutação que em sua conclusão apresenta uma contradição para a própria tese que inicialmente ensejou a construção argumentativa subsequente.

Uma vez que isso está exposto, surge a oportunidade ideal para que relembremos o que foi anteriormente dito acerca da compreensão aristotélica da dialética. Não nos disse o filósofo que a dialética constitui um método de raciocínio que parte de coisas plausíveis? E que estas coisas plausíveis serão hipóteses racionais, opiniões de aceitação geral do qual participam todos, a maioria ou os sábios? E Aristóteles também não afirmou que a argumentação dialética, ao partir destas espécies de opiniões, não visa estabelecer uma contradição? Ora, os paradoxos de Zenão acerca do movimento e da pluralidade sintetizam *exatamente* este modo de raciocinar na medida em que movimento e pluralidade são elementos que, se podem não ser aceitos como verdadeiros, são facilmente aceitos como plausíveis, prováveis e verossímeis. Exatamente por isso, Aristóteles considera Zenão de Eléia o verdadeiro criador da dialética<sup>8</sup>.

De fato, a contradição exposta pela argumentação dialética somente pode ser estabelecida porque nem a necessidade nem a universalidade estão demonstradas de modo adequado ou porque a necessidade e a universalidade simplesmente não existem nos casos em que a contradição surge. Portanto, uma verdadeira demonstração não deixa espaço para o surgimento de uma contradição e a demonstração é possível justamente porque ocorre necessidade e universalidade. Sendo assim, ratifica-se a posição inicial que a dialética aristotélica relaciona-se, em

---

<sup>8</sup> Esta informação foi-nos transmitida por Diógenes Laércio, em sua *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, VIII, §57. Segundo Diógenes, Aristóteles teria feito esta afirmação em um diálogo intitulado *Sofista*.

síntese, com o εἰκώς, com o provável e o provável “é o que geralmente acontece, mas não absolutamente, como alguns definem, antes versa sobre coisas que podem ser de outra maneira, e se relaciona no que concerne ao provável como o universal se relaciona com o particular” (*Rhet.*, I, 1357 a).

Com isto, finalmente, uma compreensão sobre a dialética aristotélica toma forma. Na realidade, o que temos, a partir do que foi dito, é uma lógica com uma dimensão epistêmica e uma lógica com uma dimensão dialética. Mas disso não decorre nenhuma separação ou ruptura entre uma e outra dimensão. O processo cognitivo do qual o silogismo epistêmico e o silogismo dialético são expressões lingüísticas é o mesmo. A diferença se dá, justamente, na natureza das premissas. De fato, a premissa ‘todo homem é mortal’ é muito diferente de ‘todo sábio é justo’ – pelo menos no que diz respeito à natureza das premissas. Ambas, no entanto, podem ser expressas do seguinte modo: Todo P é Q, onde P e Q podem expressar *qualquer coisa*. Mas podemos ir além. Formalmente, o silogismo epistêmico

Todo homem é mortal  
Sócrates é homem  
Logo, Sócrates é mortal

é rigorosamente idêntico ao silogismo dialético

Todo sábio é justo  
Sócrates é sábio  
Logo, Sócrates é justo

Ambos os silogismos são de primeira figura no modo *darii* e ambos podem ser expressos do seguinte modo:

(Todo) P é Q  
(Algum) R é P  
(Logo, algum) R é Q

Novamente, P, Q, R e S podem expressar qualquer coisa e os silogismos apresentados, no que tange ao aspecto formal, são válidos e absolutamente idênticos; o que muda, insistimos em dizer, é a *natureza* das premissas.

Ora, o fato de o homem ser mortal é universal e necessário e, *por isso*, não poderá haver uma contradição da conclusão que Sócrates é mortal. O primeiro silogismo, portanto, é epistêmico. É neste sentido que Engelmann afirma que, para Aristóteles, o conhecimento científico é baseado na apreensão empírica dos particulares e que é a partir desta apreensão que os universais são derivados<sup>9</sup>. Ao mesmo tempo, não é universal e necessário que todos os sábios sejam justos. O segundo silogismo, portanto, é dialético, pois permite uma contradição da tese dada, isto é, da tese de que todos os sábios são justos. Realmente, qual será a conexão universal e necessária entre sabedoria e justiça? O quê caracteriza o fato? O sábio será justo apenas por conhecer o que é a justiça, como sugere o Sócrates platônico? Se for assim, o sábio deve ser ilustrado. Mas, se isto estiver certo, pode-se perguntar: o ignorante não poderá ser justo? Existirá, aliás, um sábio ignorante? Ou, além de conhecer o que é a justiça, o sábio também deverá praticar a justiça para ser justo, como afirma o próprio Aristóteles? Terá o sábio os meios de praticar a justiça? Pode ocorrer que o sábio não disponha dos meios adequados para praticar justiça. Mas, a justiça depende de meios? E a justiça praticada em Atenas será a mesma justiça praticada em Mileto, Samos ou Corinto? Em caso negativo, a prática da justiça será uma em um lugar e outra em outro. Justiça privada e justiça pública constituem a mesma coisa? Existirá, aliás, uma justiça universal?

Ao mesmo tempo, é provável, plausível e verossímil que o sábio, de algum modo, seja justo e é possível argumentar *legitimamente* a partir deste ponto de vista. Por quê? Porque a compreensão de que os sábios são justos pode ser pacificamente compartilhada por todos, pela maioria ou pelos próprios sábios. Ademais, sempre se poderá argumentar que se um sábio não é justo, ele não é um verdadeiro sábio. Como afirma Perelman, a dimensão dialética, ao contrário da analítica, “não pode desenvolver-se de modo impessoal ou automático”<sup>10</sup>. Para que a argumentação dialética se efetive e consiga produzir resultados, é preciso uma ativa interação de compreensões. Seremos (aristotelicamente) dialéticos, portanto, se, a partir da tese que afirma que ‘todo sábio é justo’ efetuarmos questionamentos como os que foram feitos e se, também a partir deles, propusermos respostas,

---

<sup>9</sup> “For Aristotle, scientific knowledge is based on the empirical apprehension of particulars. From this apprehension, universals are derived”. ENGELMANN, Edward M. *Scientific demonstration in Aristotle, theoria, and reductionism*. *The Review of Metaphysics* 60.3 (March 2007), p. 483-84.

<sup>10</sup> PERELMAN, Chaïm. *Retóricas*. São Paulo: Martins Fontes, 1997. p.7.

sugestões, intuições que poderão, inclusive, ser sintetizadas e expostas silogisticamente. Tal silogismo será dialético por não comportar universalidade ou necessidade, e *exatamente por isso*, a aceitação ou rejeição daquilo que por ele é expresso representa o *juízo* de todos aqueles que se propuseram a considerar aquele silogismo. Com efeito, é a carência de universalidade e necessidade, carência essa simbolizada pela falta de uma objetividade que possa superar a certeza subjetiva, que abrirá espaço para uma aceitação ou rejeição daquilo que o silogismo dialético expressa. No caso da tese que afirma a mortalidade do homem, tese esta expressa em um silogismo epistêmico, não há espaço para questionamentos dessa natureza (a menos que se deseje construir sofismas). Este silogismo, o silogismo epistêmico, pode, de fato, desenvolver-se de modo impessoal e automático. Neste sentido, é possível admitir, como assinala Leszl, a existência de uma dupla dependência da retórica com a dialética e da dialética com a analítica e também uma dependência indireta da retórica com a analítica. A admissão dessa dupla dependência envolve o reconhecimento de uma hierarquia de disciplinas, com a analítica no topo, a dialética em uma posição intermediária e a retórica no nível mais baixo<sup>11</sup>. Acreditamos que o que até aqui dissemos coaduna-se com a afirmação de Leszl. Realmente, a analítica, ao relacionar-se com o universal e o necessário garante sua primazia; a dialética, por constituir um modo de raciocínio a partir de coisas plausíveis, possui seu próprio destaque; a retórica, finalmente, por ser o veículo de transmissão daquilo que foi pensando, pode, realmente, ser percebida em um patamar inferior uma vez que ela mesma não se preocupa em pensar (algo eminentemente nobre), mas sim em bem comunicar aquilo que foi pensado<sup>12</sup>.

Se até aqui nossa argumentação teve a sorte de ser acompanhada com interesse, o leitor muito facilmente irá recordar que, algumas páginas atrás, mencionamos que o *Órganon* não é apenas um repositório de escritos lógicos e que, antes de qualquer coisa, este conjunto de textos caracteriza a expressão de

---

<sup>11</sup> "(...) he admitted a double dependence, of rhetoric on dialectic, and of dialectic on analytics, with an indirect dependence of rhetoric on analytics. The admission of this double dependence involves the recognition of a hierarchy of disciplines, with analytics on top, dialectic in the intermediate position, and rhetoric at the lowest level". LESZL, Walter. *Aristotle's Logical Works and His Conception of Logic*. Journal Topoi. Issue Volume 23, Number 1 / January, 2004. p. 90

<sup>12</sup> Tal concepção, evidentemente, não invalida a afirmação aristotélica de que a retórica é antístrofe da dialética e tampouco invalida a íntima relação entre ambas. Ela apenas evidencia uma diferença de propósito, pois tanto dialética quanto retórica lidam com elementos comuns.



interesses gnosiológicos e da inevitável relação destes interesses com o âmbito lingüístico. Ao mesmo tempo, há pouco acabamos de dizer que Aristóteles forjou uma lógica com uma dimensão epistêmica e uma dimensão dialética e que não existe ruptura entre uma e outra dimensão. Nesse sentido, podemos lembrar que, conforme Engelmann salientou, conhecimento e opinião como estados epistêmicos encontram-se em um mesmo âmbito. Eles não são qualitativamente distintos: a única diferença entre opinião e conhecimento é o nível de justificação com o qual uma proposição (a respeito de uma situação específica) é sustentada<sup>13</sup>. Todo nosso esforço em diferenciar raciocínios analíticos de dialéticos consistiu, por um lado, em evidenciar a existência destas duas dimensões e, por outro, em revelar que estas duas dimensões guardam a mesma *identidade formal*.

No entanto, o que isto nos diz realmente? Isto nos diz que a lógica aristotélica é produto de investigações sobre a linguagem, investigações estas que visam, justamente, expressar processos cognitivos através do discurso. A prova disto é que Aristóteles não estabeleceu a contento uma distinção plena entre forma e conteúdo, entre validade e verdade. A lógica aristotélica, portanto, é impura, isto é, não se trata de uma lógica preocupada apenas e tão somente com as leis que regem o raciocínio formal de modo independente da experiência. Naturalmente, podemos escusar o filósofo por não ter apurado, refinado sua lógica até este ponto na medida em que suas investigações constituíam algo absolutamente novo e de inimaginável importância para a própria história do pensamento humano.

Embora esta contextualização preparatória ao exame da alma pareça ganhar vida própria e ameace sair de controle, mais um movimento é necessário. Realmente, não basta dizer que a lógica de Aristóteles é impura; devemos expor e explicar o motivo desta impureza. Em um exercício de brevidade – e por consideração à paciência do leitor –, tomaremos apenas *um* aspecto nesta exposição, mas um aspecto importante o suficiente para esclarecer a mencionada impureza. Este aspecto é o universal (καθόλου).

---

<sup>13</sup> Knowledge and opinion as epistemic states are cognitively in 'the same line of business'. They are not qualitatively distinct: the sole difference between opinion and knowledge is the degree of justification with which a proposition (about an objective state of affairs) is held. ENGELMANN, Edward M., *ibid.*, p. 492-93.

## 2.1.2 Ontologia e linguagem

Ao longo dos séculos, a tradição filosófica consagrou duas concepções fundamentais sobre o universal. Uma concepção é de natureza *ontológica*, onde o universal é tomado como aquilo que constitui algo e lhe faz ser o que é (p.ex., as formas platônicas ou a substância aristotélica). A outra concepção é de natureza *lógica* e tem sua origem na afirmação aristotélica de que o universal é aquilo cuja natureza se predica de muitos<sup>14</sup>.

Ora, na medida em que se identifica no universal uma capacidade predicativa, é natural que nossa argumentação contemple uma análise das *Categorias* (Κατηγοριαι). Afinal de contas, qualquer argumentação expressa em um discurso expõe uma grande série de predicções. Ademais, já que κατηγορία significa, justamente, *predicado*, esta obra deve ter algo a nos dizer sobre o assunto.

Mas antes – e já que nosso propósito é verificar qual a relação entre as categorias (predicados) e os universais – convém mencionarmos uma vez mais o *De Interpretatione*. Nesta obra, Aristóteles afirma que há “coisas universais e coisas particulares, e denomino universal isso cuja natureza é a de ser afirmada de vários sujeitos, e de particular o que não pode tal, por exemplo, homem é um termo universal, e Cális um termo singular ou particular” (*De Int*, 7, 17 a-b).

A afirmação é clara e não deixa dúvida: é universal aquilo cuja natureza é afirmada de vários sujeitos. Ora, é bastante evidente que afirmar (tanto quanto negar) é, em última instância, *predicar*. Ao mesmo tempo, em *Categorias*, Aristóteles diz que as “afirmações e as negações só se produzem quando eles são combinados entre si. Toda a asserção, afirmativa ou negativa, deve ser verdadeira ou falsa, enquanto as palavras combinadas, por exemplo, homem, branco, corre, vence, não podem ser nem verdadeiras nem falsas” (*Cat*, 4, 2a).

Na medida em que uma afirmação e/ou uma negação constituem um ato predicativo e se este ato predicativo consiste em combinar as palavras ou nomes entre si, é pertinente apresentar as dez categorias (predicados) em vista das quais todas as demais predicções se tornam possíveis. São elas: 1. substância (οὐσία), 2. quantidade (ποσόν), 3. qualidade (ποιόν), 4. relação (πρός τι), 5. lugar (πού), 6.

<sup>14</sup> A perspectiva subjetivista surge com a análise do gosto e relaciona-se com a expressão de juízos sobre o verdadeiro e falso, belo e feio, bem e mal e coisas semelhantes cuja validade pode ser atribuída a todos os seres racionais.

tempo (ποτέ), 7. situação (κεῖσθαι), 8. estado (ἔχειν), 9. ação (ποιεῖν) e 10. paixão (πάσχειν) (*Cat.*, 4, 1b). Toda e qualquer predicação (combinação) somente é possível no âmbito destas categorias. Estas dez categorias constituem, pode-se dizer, a condição de possibilidade de qualquer predicação ou combinação correta possível entre os termos de uma afirmação ou de uma negação.

O quadro atual, portanto, é o seguinte: as palavras em si mesmas não são verdadeiras nem falsas e a dimensão de veracidade ou falsidade surge na combinação correta ou incorreta entre as palavras constituintes de uma asserção. Nesta perspectiva, o universal pode legitimamente ser considerado aquilo que pode ser predicado de vários sujeitos. Mas, se é assim, o universal ganha vida apenas e tão somente no momento da predicação. Desfeita a predicação, o universal fenece, já que ele mesmo é expresso em palavras (p.ex.: animal).

Ora, esta mesma conclusão não é apenas inusitada, ela é controvertida também. Por um lado, por uma concepção que privilegie a lógica ou a análise da linguagem, a existência do universal no momento da predicação é algo que pode elucidar uma série de questões. A principal delas, talvez, seja a própria possibilidade de se encontrar uma definição relativamente coesa sobre a natureza do universal na filosofia aristotélica. Por outro lado, se a existência do universal relacionar-se com o momento da predicação e se isto for compreendido a partir de uma, digamos, visão ortodoxa, teremos uma aporia.

Tal aporia surge na medida em que Aristóteles não consegue desvincular sua argumentação de um arcabouço metafísico. Sua própria definição de substância nas *Categorias* revela este laivo. “Substância, na acepção mais fundamental, primeira e principal do termo, diz-se daquilo que nunca se predica de um sujeito, nem em um sujeito, por exemplo, este homem ou este cavalo” (*Cat.*, 5, 2a). Ora, podemos compreender melhor esta definição se, por exemplo, a relacionarmos com o motor imóvel. De fato, é impossível que uma predicação seja construída com o motor imóvel; entretanto, podemos predicar, por exemplo, eternidade ao motor imóvel na medida em que é de sua natureza ser eterno. Nesse caso, a predicação segue a ontologia<sup>15</sup>. As *Categorias*, portanto, fornecem subsídios para uma teoria predicativa centrada em uma metafísica e é isto que torna impossível que o universal, quando

---

<sup>15</sup> Para uma discussão atual a respeito das categorias aristotélicas, ver: GORMAN, Michael., SANFORD, Jonathan J. *Categories: Historical and Systematic Essays*. Washington: The Catholic University of America Press, 2004.

entendido no todo do pensamento aristotélico, exista apenas no momento da predicação ou apenas enquanto a predicação durar. É também nas *Categorias* que Aristóteles afirma que “é a realidade da coisa que faz o juízo verdadeiro ou falso” (*Cat*, 5, 4b). Em outro lugar, o filósofo dirá que se dá “este nome [substância] não só ao substrato, à essência e ao composto de ambos, mas também ao universal” (10 *Met*, VII, 13, 1038b). Afirmações desta natureza, obviamente, corroboram a predominância de um arcabouço metafísico capaz de suportar não só predicções, mas também a própria linguagem como um todo.

No entanto, anteriormente mencionamos que as *Categorias* expõe uma reflexão ambígua sobre a linguagem. Nesta mesma obra, Aristóteles afirma que

“podemos falar de substâncias segundas, espécies em que se incluem as substâncias primeiras, e nas quais, se são gêneros, ficam contidas as mesmas espécies. Por exemplo: o homem individual inclui-se na espécie denominada homem, e, por sua vez, incluímos essa espécie no gênero chamado animal. Designamos portanto de segundas estas últimas substâncias, isto é, o homem e o animal, ou seja, a espécie ou o gênero” (*Cat.*, 5, 2a).

Ora, de acordo com esta citação fica claramente estabelecido que são os gêneros e as espécies que constituem aquilo que geralmente entendemos por universal e *não* as categorias<sup>16</sup>. Mas isto não é tudo. Podemos dar mais um passo ainda se desta citação deduzirmos que as categorias situam-se em alguma espécie de anterioridade necessária<sup>17</sup> que não só possibilita e fundamenta a própria predicação, mas, também, confere sentido para qualquer predicação. Exatamente por isso, as categorias, ao contrário dos universais, não passarão a existir no momento em que ocorre a predicação. Aliás, ocorre justamente o contrário, ou seja, as categorias devem sempre existir para que a predicação possa ocorrer. Não fosse assim, as categorias deveriam ser sempre (re)construídas a cada predicação.

<sup>16</sup> Isto, obviamente, nos remete à querela dos universais. Esta disputa, aliás, parece refletir perfeitamente o caráter contraditório das *Categorias*. Com efeito, foi um comentário de Porfírio de Tiro acerca desta obra de Aristóteles que originou toda a polêmica. Seu questionamento fundamental foi assim exposto: “Antes de mais, no que tange aos gêneros e às espécies, acerca da questão de saber (1) se são realidades subsistentes em si mesmas ou se consistem apenas em simples conceitos mentais (2) ou, admitindo que sejam realidades subsistentes, se são corpóreas ou incorpóreas e, (3) neste último caso, se são separadas ou se existem nas coisas sensíveis e delas dependem (*Isagoge*, 1)”. Aliás, é de se ressaltar que o questionamento de Porfírio recai justamente sobre os gêneros e espécies e não sobre as categorias.

<sup>17</sup> Falamos aqui de uma *anterioridade* lingüístico-conceitual produtora de sentido. Isto será desenvolvido no terceiro capítulo desta tese.

De acordo, então, com a última citação de Aristóteles, poderíamos concluir que se o universal é aquilo que se predica de muitos através dos gêneros e das espécies e na medida em que gêneros e espécies são substâncias (segundas), o universal deve ser um tipo de substância. No entanto, o próprio Aristóteles acaba por rever sua concepção. Diz ele que

“é impossível que um termo universal seja o nome de uma substância, em primeiro lugar, a substância de cada coisa é o que lhe é próprio e a nenhuma outra pertence; o universal, pelo contrário, é comum, pois o que se chama universal é o que pertence por natureza a muitos seres. De que indivíduo, então, poderá ser ele substância? Ou de todos, ou de nenhum; mas não pode ser a substância de todos. E, se for a substância de algum, esse será também os outros, pois a unidade de substância e de essência implica na unidade de ser. Além disto, substância significa aquilo que não é predicável de um sujeito, enquanto o universal sempre de algum sujeito é predicado”. (*Met*, VII, 13 1038b, 10-15).

Novamente, devemos compreender esta passagem a partir de duas perspectivas distintas. A primeira, é que o universal não pode ser uma substância e, com isso, ficamos órfãos da compreensão aristotélica sobre o universal anteriormente apresentada. Na medida em que esta concepção contradiz a definição das *Categorias*, o máximo que podemos inferir é aquilo que o universal não é ou aquilo que o universal não pode ser. Por outro lado, esta passagem tem um aspecto positivo, que é o de ratificar a natureza predicativa do universal já anunciada em *De interpretatione*. A importância desta ratificação predicativa é que ela pode se configurar na chave elucidativa para uma concepção a respeito dos universais que é centrada na linguagem.

Apesar do arcabouço metafísico que se manifesta nas *Categorias* – e que pode ser encontrado também em outras passagens dos textos lógicos de Aristóteles, independente de sua intensidade –, o *Órganon* igualmente revela incursões cujo principal arcabouço é de caráter puramente lingüístico. O leitor mais familiarizado com a lógica clássica irá lembrar que uma das primeiras coisas que são ensinadas a qualquer um que pretenda inteirar-se do assunto são os sofismas. Pois bem, os sofismas dividem-se em duas espécies: *lógicos* (que representam uma transferência da linguagem do plano lógico para o psicológico) e *lingüísticos* (que representam uma confusão entre o plano lógico e o plano das funções da linguagem). Grande parte destes sofismas foram não só analisados como também foram originalmente identificados por Aristóteles, especialmente em *Elencos sofísticos*, texto que encerra

o conjunto de seus escritos lógicos. Este texto, aliás, é um bom exemplo de incursões centradas no âmbito puramente lingüístico. Prova disso é que muitas das reflexões expressas em *Elencos sofísticos* atualmente relacionam-se muito mais com a gramática do que com a filosofia (p.ex., a análise sobre o solecismo). Com efeito, parece inusitado identificar algum amparo ontológico ou metafísico em análises desta natureza.

Mas *Elencos sofísticos* ainda tem algo importante a nos dizer. Logo em seu início, Aristóteles afirma que “como não é possível trazer à colação as coisas em ato, e em vez delas temos de nos servir de seus nomes como símbolos, supomos que o que se passa com os nomes se passa também com as coisas” (*Soph. El. I*, 165 a). Realmente, temos aqui uma afirmação capital: a distinção entre nome (símbolo) e coisa, isto é, uma distinção entre linguagem e mundo. Embora essa distinção fundamental já tivesse sido apresentada por Górgias de Leontini, a afirmação de Aristóteles torna-se especialmente importante se a relacionarmos com a outra frase capital do *De interpretatione*, frase esta que já tivemos oportunidade de mencionar no início deste capítulo: “As palavras faladas são símbolos das afecções da alma, e as palavras escritas são símbolos das palavras faladas” (*De int.*, I, 16 a).

Agora, a pergunta: que conclusões pertinentes ao desenvolvimento desta tese podemos extrair do que até aqui foi dito? Em primeiro lugar, que existe a possibilidade legítima de uma desvinculação da linguagem de um arcabouço metafísico e, em segundo lugar, que existe a possibilidade igualmente legítima de se vislumbrar uma compreensão da linguagem centrada em uma teoria do conhecimento. Esta possibilidade, obviamente, é uma decorrência natural da própria desvinculação da linguagem de um suporte metafísico. E isto, para o propósito desta tese, é fundamental. Na verdade, é parte de seu próprio *leitmotiv*.

Não queremos, de modo algum, pensar que nossa argumentação tenha produzido um efeito nefasto sobre o leitor, isto é, que tenha produzido algum esquecimento sobre o propósito desta tese. No entanto, reconhecemos que não traçamos uma linha reta para ir de um ponto a outro e isso pode, eventualmente, ter causado alguma distração. Em vista disso, convém que relembremos esse propósito.

Em nossa *Introdução*, dissemos que desejávamos compreender a relação do discurso retórico com a alma, que é justamente aquilo que recebe, processa e reage ao discurso retórico. Também lá dissemos que Aristóteles definiu a alma a partir de

duas funções: a faculdade de julgamento — que é a combinação do pensamento discursivo (*διάνοια* / *diánoia*) e da sensação (*αἴσθησις* / *aísthesis*) — e pela função geradora de movimento (*De An.*, 432 a 15). No que diz respeito à linguagem (e ao nosso propósito), *sensação* é a palavra chave, já que palavras faladas são símbolos das afecções da alma, e as palavras escritas são símbolos das palavras faladas. E nunca será demais lembrar que logo nas primeiras frases de sua *Metafísica*, Aristóteles relaciona intimamente sensação e cognição ao propor que o amor pelas sensações é *σημείον*, é sinal<sup>18</sup> do desejo natural que os homens têm por conhecimento.

Ora, o que anteriormente dissemos – a identificação de que no interior da filosofia aristotélica existem subsídios que permitem distinguir mundo e linguagem e que essa mesma linguagem pode ser compreendida como símbolo de infinitas afecções – tornar-se-á emblemático se tivermos em mente o processo cognitivo proposto por Aristóteles. Por ora, uma recordação breve é suficiente. Em primeiro lugar, temos a sensação, que é o ponto de partida sem o qual as afecções seriam impossíveis; em seguida, a *memória* aparece como repositório das afecções. A *experiência* surge a seguir como resultado da memória, sendo responsável pela repetição e confrontação das várias afecções e que depois são reunidas pela observação. Disto surge a *arte*, que é capaz de produzir um juízo geral e passível de aplicação também geral após toda uma infinidade de afecções. A diferença entre experiência e arte é que a primeira relaciona-se com o particular ao passo que a segunda relaciona-se com o universal. Finalmente, surge a *sabedoria* (ou ciência), que é capaz de se ocupar com os princípios.

Realmente, esta breve rememoração capacita-nos a pensar com uma legitimidade ainda maior que a linguagem é produto das afecções da alma, que é o órgão que permite não apenas todo e qualquer conhecimento como, também, toda e qualquer sensação. Assim a origem da linguagem é estética e o universal – que obrigou-nos dedicar a ele essas páginas – surge de um processo cognitivo específico que se inicia *na* sensação. E isso, uma vez mais, permite argumentar que não há um arcabouço ontológico ou metafísico que fundamente nem o universal, nem a predicação e nem mesmo a linguagem em geral.

---

<sup>18</sup> No *Terceiro capítulo*, quando abordamos a teoria aristotélica do sinal exposta na *Retórica*, veremos que isso é muito mais importante do que se imagina.

Então, após ficar estabelecido que as palavras faladas constituem símbolos das afecções e que as palavras escritas são símbolos das palavras faladas, Aristóteles ainda irá afirmar que “como a escrita não é igual em toda parte, também as palavras faladas não são as mesmas em toda parte, ainda que as afecções da alma de que as palavras são signos primeiros, sejam idênticas, tal como são idênticas as coisas de que as afecções referidas são imagens” (*De int*, 16 a). Com este fascinante e irresistível postulado de uma universalidade estética – e, portanto, de uma universalidade anímica – simbolizada na linguagem, surge, finalmente, o momento ideal para que, nas próximas páginas, comecemos uma análise da alma.

Em filosofia, obviamente, não pode haver espaço para a gratuidade. Exatamente por isso, esforçamo-nos nas últimas páginas para apresentar os elementos fundamentais que irão nortear a própria análise não só deste capítulo como, também, dos subseqüentes. Estes elementos são: uma concepção de linguagem desvinculada de um arcabouço ontológico ou metafísico e uma concepção que entende a alma aristotélica, acima de tudo, como aparelho cognitivo. Esta é a linha mestra que ordenará e conduzirá a consecução desta tese. Toda argumentação precedente – como não poderia deixar de ser – teve por objetivo, justamente, dar algum fundamento para estas concepções, para este *leitmotiv*. Do contrário, correríamos o risco de cometer ou aparentar certa arbitrariedade.

Também é pertinente mencionarmos que a afirmação de que a linguagem possui uma origem estética implica que a própria lógica aristotélica tem essa mesma origem, tanto sua parte analítica quanto sua parte dialética. Ademais, também não abordamos a dialética aristotélica somente por causa disso. Como se verá depois, seu papel cognitivo é absolutamente relevante e essa relevância ficará definitivamente clara quando demonstrarmos que muitas passagens importantes da filosofia de Aristóteles possuem um fundamento discursivo eminentemente dialético e, também, retórico. Aliás, o próprio *De Anima* é um texto fundamentalmente dialético. E quando dizemos isso, desejamos assinalar que esse é um texto que expressa ou reproduz o processo cognitivo do próprio Aristóteles sobre a alma. E o processo de cognição, como pensamos já estar minimamente claro, tem início na sensação para, muito depois, cristalizar-se em um discurso que irá representar esse mesmo processo.



E já que desse texto falamos e já que há pouco dissemos que havia surgido o momento ideal para o início da análise da alma, podemos dedicar-nos a este propósito agora.

## 2.2 – Alma

A fim de iniciar nossa argumentação acerca da alma, talvez seja pertinente esclarecer desde já o motivo pelo qual há pouco dissemos que o *De Anima* constitui um escrito dialético. Vejamos isso mais de perto.

Logo no início do Livro I, Aristóteles afirma que é uma tarefa deveras complexa obter alguma certeza sobre o objeto de investigação, ou seja, a ψυχή. Uma investigação dessa natureza, como não poderia deixar de ser, depara-se com uma série de dificuldades como, por exemplo, saber se a alma é uma realidade individual, se é uma qualidade, quantidade ou qualquer outra categoria, se a alma é divisível ou indivisível, se a inteligência é algo intrínseca à alma e coisas semelhantes.

A fim de amenizar as dificuldades da investigação proposta, Aristóteles informa que o “estudo da alma exige que, ao apresentarmos as dificuldades que serão mais tarde resolvidas, façamos um resumo das opiniões sobre este tema expressas por aqueles que nos antecederam, especialmente para preservar a verdade por eles enunciada e também para evitar os seus erros eventuais” (*De An*, 403 b 20). Este procedimento específico é bastante revelador. Ora, resumir opiniões expressas por filósofos anteriores, seja para preservar a verdade, seja para escapar de erros eventuais, reflete a matriz dialética da investigação. Com efeito, o filósofo parte exatamente daquilo que foi investigado, compartilhado, aceito e mesmo rejeitado – em maior ou menor grau – pelos sábios que outrora se propuseram a investigar o tema. No entanto, o próprio fato de Aristóteles investigar o tema, revela que as investigações anteriores foram incompletas ou ineficientes e, por isso mesmo, não alcançaram a verdade ou um consenso. Isto nos diz muita coisa: ou as investigações anteriores foram irrelevantes – o que não parece ser o caso, haja vista que o filósofo não as descarta – ou o objeto a ser investigado é de difícil acesso, algo que, para usarmos as palavras de Heráclito, ama esconder-se. O próprio filósofo reconhece que “é uma tarefa muito difícil conseguir alguma certeza acerca daquilo em que consiste a alma” (*De An.*, 402 a 10). Ora, isto também nos diz muita

coisa: se é difícil, por que, afinal, prosseguir? Além disso, justamente por ser difícil, a chance de erro é maior. Deve-se investigar a alma por vaidade? Ou por que o conhecimento da alma é importante para o próprio conhecimento da verdade, como afirma o próprio filósofo no *De Anima*? Esta, realmente, constitui uma perspectiva essencial, mas não se trata disso – pelo menos não de modo primordial. Por que, afinal, investigar este denso elemento? Porque o homem, como disse Aristóteles em outro lugar, deseja, por natureza, conhecer. Trata-se de um ὁρέγω, de um *tender* fatal que impulsiona o homem até mesmo para aquilo que lhe é sumamente obscuro e incerto. A *verdade* acerca da alma não precisa, necessariamente, ser completamente alcançada, pois a dificuldade de uma cognição adequada é imensa. Justamente por isso, o filósofo assume o provável, o verossímil e o razoável como amparos legítimos para a investigação que será por ele desenvolvida. Algum conhecimento é melhor que nenhum, pois é de nossa natureza exigir algum conhecimento mesmo acerca daquilo que ama esconder-se. Muita coisa depende de um conhecimento razoável acerca da alma. *Nestes casos*, a frágua dialética é muito mais eficiente do que o crivo analítico. Trata-se, antes de tudo, de criar e não de decompor o criado.

Ao iniciar, portanto, sua argumentação em *De Anima*, Aristóteles ressalta a importância de uma investigação sobre a alma na medida em que esta propicia uma “contribuição especial para todo o conhecimento da verdade, particularmente para o estudo da natureza – a alma, com efeito, é o princípio de todos os seres vivos” (*De An.*, 402a.4 - 402a.7)<sup>19</sup>. Trata-se de uma afirmação importante, na medida em que apresenta uma dupla dimensão acerca daquilo que será estudado:

- 1) Se a investigação sobre a alma traz uma contribuição especial para o conhecimento da verdade, o conhecimento da alma obtido através de sua investigação será o conhecimento daquilo mesmo que tudo o mais conhece. Desse modo, a investigação que se inicia é produto da alma que analisa a si mesma. Ao mesmo tempo, surge uma dificuldade já que ‘alma’ não é um objeto qualquer do qual possuímos intuição sensível e cuja manifestação possa ser analisada e verificada empiricamente. Exatamente por isso, já no tempo de Aristóteles, muito havia sido dito a respeito da alma e pouco ou

---

<sup>19</sup> δοκεῖ δὲ καὶ πρὸς ἀλήθειαν ἄπασαν ἡ γνώσις αὐτῆς μεγάλη συμβάλλεσθαι, μάλιστα δὲ πρὸς τὴν φύσιν· ἔστι γὰρ οἶον ἀρχὴ τῶν ζώων.

mesmo nenhum acordo sobre ela foi alcançado. Este é um dos motivos pelos quais é tarefa difícil conseguir alguma certeza acerca daquilo em que consiste a alma. No entanto, se o conhecimento da alma é o conhecimento daquilo que possibilita qualquer outro conhecimento, a alma precisa ser investigada e exposta racionalmente a fim de se obter a legitimação do próprio conhecimento. Em vista disso, não há lugar para arbitrariedades; é preciso considerar o que antes foi dito a respeito do tema. É necessário, à guisa de introdução e de preparação da própria pesquisa que se inicia, saber o que já foi dito sobre o tema;

- 2) Além da dimensão gnosiológica, isto é, da alma como elemento específico que permite a construção do conhecimento racional, existe também a dimensão regulada pelo signo da investigação natural. Conhecer a alma é benéfico para o estudo da natureza *exatamente* porque a alma é o princípio dos seres vivos. Esta dimensão delimita o processo investigativo no campo da filosofia segunda ou da física aristotélica. Realmente, na medida em que a física aristotélica é a teoria do movimento e se tivermos em mente que a investigação sobre a alma deve tratar do movimento (*De An.*, 405 b 30) e que a física é o conhecimento “daquele gênero de ser que tem a potência para mover-se e da substância entendida segundo a forma, mas prioritariamente considerada como inseparável da matéria” (*Met.*, E, 1025 b 25), a idéia é perfeitamente coerente no âmbito do sistema aristotélico. Caso alguma dúvida sobre isso permanecesse, bastaria lembrarmos que “a alma é, com efeito, princípio do movimento, fim e ainda causa, sendo a substância formal dos corpos animados” (*De An.*, 415 b 10) e que “todo aquele corpo natural dotado de vida será uma substância” (*De An.*, 412 a 15).

Esta dupla dimensão, evidentemente, não deve ser tomada como dois campos distintos com os quais a alma mantém relação. Trata-se, antes de qualquer coisa, de uma distinção, podemos dizer, didática. A investigação da alma contribui para o conhecimento da verdade e para o próprio conhecimento da natureza, especialmente humana, na medida em que é competência e responsabilidade da alma a consecução da verdade bem como da própria manutenção da vida nos entes animados.

Isto, com efeito, é algo importante para uma primeira apreensão do que Aristóteles tem em mente quando afirma que a alma é o princípio dos seres vivos. Na medida em que a investigação trata do princípio dos seres vivos e se este princípio está situado no âmbito da ζωή, o filósofo deixa claro que este mesmo princípio não é privilégio do homem. Ocorre, aliás, justamente o contrário, ou seja, trata-se da alma entendida como o princípio presente em qualquer ente dotado de vida.

Esta observação, no entanto, pode suscitar algumas dúvidas e um esclarecimento é necessário. O termo ‘vida’ pode ser expresso em grego tanto através de ζωή quanto através de βίος e ambos os conceitos mantêm reação com entes animados. Existe, no entanto, uma distinção que deve ser minimamente esclarecida. Acerca do propósito da investigação do *De Anima*, Aristóteles dirá que a ‘vida’ que interessa compreender é a vida que “consiste na capacidade de se alimentar a si próprio, no crescimento e no ato de morrer” (*De. An.*, 412a.14 - 412a.15)<sup>20</sup>. A ζωή representa, por assim dizer, uma espécie de vida mais primitiva, no sentido de essencial. Uma espécie de vida que é compartilhada por todos os entes animados. βίος, ao contrário, representa um modo de vida próprio e não universalmente compartilhado e, também, um ciclo próprio (de vida). Assim, ζῶον, o ser vivo, o ser animado, representa um espectro vastíssimo de vida, que inclui até mesmo as plantas. Já βίος representa um modo de vida próprio pelo qual todo ser animado se caracteriza. Assim, a βίος de um símio é diverso da βίος humana, embora ambos possuam ζωή. No âmbito próprio da investigação proposta, Aristóteles dirá: “O termo ‘vida’, no entanto, pode ser empregado em muitas acepções, podendo se dizer que uma coisa está viva, se nela se verificar existir uma das seguintes coisas: mente, sensação, movimento e repouso no seu lugar, além do movimento implícito na atividade da nutrição, na corrupção e no desenvolvimento”<sup>21</sup> (*De An.*, 413a.22 - 413a.25).

Feito este rápido esclarecimento, podemos, agora, dizer que ocorre toda a universalidade possível acerca do objeto investigado. De fato, em virtude do que acabamos de dizer, muito facilmente percebemos que a ζωή constitui, justamente,

<sup>20</sup> ζῶην δὲ λέγομεν τὴν δι’ αὐτοῦ τροφήν τε καὶ αὔξησιν καὶ φθίσιν.

<sup>21</sup> πλεοναχῶς δὲ τοῦ ζῆν λεγομένου, κἂν ἔν τι τούτων ἐνυπάρχη μόνον, ζῆν αὐτό φαμεν, οἷον νοῦς αἰσθησις, κίνησις καὶ στάσις ἢ κατὰ τόπον, ἔτι κίνησις ἢ κατὰ τροφήν καὶ φθίσις τε καὶ αὔξησις.

aquilo que se predica de muitos. Ora, aquilo que muitos predica constitui o universal. Portanto, ao predicar à alma o princípio de todos os seres animados e ao propor sua investigação, o filósofo institui, de fato, uma contribuição especial para o estudo da natureza. Mas não só isso; esta alma universal predicável e presente nos entes animados é aquela mesma alma que produz as palavras por afecção. Conhecê-la, portanto, também implica saber algo sobre a (construção) da verdade, uma vez que esta, para nós, sempre deverá ser transmitida através de discursos.

No entanto, este ainda é um ponto distante. É necessário, se quisermos realmente alcançá-lo, começar a expor a concepção de Aristóteles acerca da alma, desde suas funções mais básicas até as mais sofisticadas. Devemos, portanto, começar esta exposição.

### 2.2.1 – Definição geral de alma

Uma vez que está estabelecido que a alma constitui o princípio de todos os seres animados, ou seja, de todos os seres vivos, devemos, antes de apresentar suas funções específicas, expor sua definição geral, “aquela definição que poderia ser a mais comumente seguida”<sup>22</sup> (*De An.*, 412a.4 - 412a.6).

A primeira definição a respeito do objeto investigado é apresentada por Aristóteles da seguinte maneira: “Na eventualidade de ser, por conseguinte, necessária uma definição geral a ser aplicada a toda a espécie de alma, podemos nós afirmar que é ela a enteléquia primeira de um corpo natural orgânico”<sup>23</sup> (*De An.*, 412a.27 - 412b.1).

Como se vê, trata-se de uma definição compatível com a universalidade dos seres animados. Ao mesmo tempo, um corpo natural orgânico, embora pareça uma definição deveras atual para todo e qualquer ente animado, contém em si certas sutilezas que carecem de comentário.

Na medida em que a alma é o princípio de todos os seres animados, isto é, de todo e qualquer corpo natural orgânico e se, por isso, é ela enteléquia, estamos diante de uma relação forma (alma) / matéria (corpo orgânico). Deparamo-nos, aliás, com uma substância e, de modo ainda mais específico, diante de uma das acepções

<sup>22</sup> πειρώμενοι διορίσαι τί ἐστι ψυχὴ καὶ τίς ἂν εἴη κοινότατος λόγος αὐτῆς.

<sup>23</sup> διὸ ἡ ψυχὴ ἐστὶν ἐντελέχεια ἢ πρώτη σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζωῆν ἔχοντος. τοιοῦτον δὲ ὁ ἂν ἦ ὀργανικόν.

aristotélicas de substância, isto é, do ὑποκείμενον, do ‘sujeito’, daquilo que eventualmente é traduzido por substrato. ‘Sujeito’, obviamente, não deve aqui ser compreendido como um indivíduo singular ou pessoa indeterminada. Na *Metafísica*, Aristóteles afirma:

“substrato [ὑποκείμενον] é aquilo de que são predicadas todas as outras coisas, enquanto ele não é predicado de nenhuma outra. Por isso, devemos tratar dele em primeiro lugar, pois sobretudo o substrato primeiro parece ser substância. E chama-se substrato primeiro, em certo sentido, a matéria, noutra sentido a forma e num terceiro sentido o que resulta do conjunto de matéria e forma. Chamo matéria, por exemplo, o bronze; forma a estrutura e a configuração formal; sínolo o que resulta deles, isto é, a estátua.” (*Met.*, Z, 1028b 35 -1029 a).

Em vista disso, o ὑποκείμενον pode ser entendido como matéria, como forma e como união de matéria e forma. Esta última constitui o próprio sínolo (τὸ σύνολον). Segundo o filósofo, da “substancia entendida como forma não existem partes materiais; mas existem no sínolo; deste, em certo sentido, existe noção se o considerarmos segundo a substância primeira: por exemplo, a noção do homem é a de sua alma. A substancia é a forma imanente, cuja união com a matéria constitui a substância-sínolo” (*Met.*, Z, 1037 a 25-30).

Ora, é impossível que concebamos um corpo natural orgânico desprovido de ὕλη, de matéria. Ao mesmo tempo, a matéria é algo bruto e naturalmente amorfo que carece da atuação de algo e, exatamente por isso, a matéria é também passiva e receptiva. O elemento ativo que age sobre a matéria é justamente o εἶδος, a forma e é sua atuação que acabará por configurar a própria μορφή, sua própria figura. É por isso que, logo no início do Livro II do *De Anima*, Aristóteles afirma que

“é substância a matéria, isto é: aquilo que, por si mesmo, não pode ser determinado; em segundo lugar, constitui a substância a própria figura e a própria forma, as quais possibilitam que seja a matéria assim denominada, em virtude de ser ela um ser determinado; em terceiro lugar, é a substância um conjunto entre os dois termos. Além disso, a matéria é ela mesma enquanto potência, sendo a forma enteléquia, e isto em dois sentidos: como conhecimento e como exercício, em ato, do próprio conhecimento”<sup>24</sup> (*De An.*, 412a.6 – 412a.11).

<sup>24</sup> λέγομεν δὴ γένος ἓν τι τῶν ὄντων τὴν οὐσίαν, ταύτης δὲ τὸ μὲν, ὡς ὕλην, ὃ καθ’ αὐτὸ οὐκ ἔστι τόδε τι, ἕτερον δὲ μορφήν καὶ εἶδος, καθ’ ἣν ἤδη λέγεται τόδε τι, καὶ τρίτον τὸ ἐκ τούτων. ἔστι δ’ ἡ μὲν ὕλη δύναμις, τὸ δ’ εἶδος ἐντελέχεια, καὶ τοῦτο διχῶς, τὸ μὲν ὡς ἐπιστήμη, τὸ δ’ ὡς τὸ θεωρεῖν.

Com isto, passamos a compreender melhor a definição aristotélica de alma, ou seja, aquela definição de que a alma é a enteléquia primeira de um corpo natural orgânico. De fato, tudo aquilo que não possui matéria não possui forma. Uma vez que os seres animados são portadores necessários de matéria, devem possuir a forma que lhes torna possível e que lhes justifica. E isto, obviamente, não é pouca coisa. Por isso mesmo a alma é a *entelequia*, a realização perfeita de um ato que concebe aos seres animados sua própria vida e existência. A fim de melhor assinalar seu entendimento, Aristóteles lança mão de uma analogia, onde afirma que “se um olho fosse um animal, a visão seria conseqüentemente a alma, sendo esta a substância do olho e que corresponde ao seu princípio”<sup>25</sup> (*De An.*, 412b.18 - 412b.20).

Com isto, então, fica estabelecida uma compreensão primeira e indispensável para o desdobramento da própria investigação. Ao investigar a alma, investiga-se a enteléquia primeira de um corpo natural orgânico dotado de vida. Tal corpo, obviamente, só possui vida na medida em que possui alma; por isso, “não pode o corpo separado da alma viver por si mesmo”<sup>26</sup> (*De An.*, 412b.25 - 412b.26), porque, uma vez que o corpo natural orgânico esteja privado daquilo que o anima, esse mesmo corpo vê-se desprovido da capacidade de nutrição, sensação, desenvolvimento, movimento, de sua mente ou inteligência e até mesmo de sua capacidade de corrupção. ζωή e ψυχή mantêm-se, portanto, amalgamados em todas as instâncias, desde o corpo natural orgânico mais simples até o mais complexo<sup>27</sup>.

Todos os corpos naturais orgânicos encerram em si a capacidade fundamental da nutrição. Trata-se de uma capacidade de excepcional importância, uma vez que a “capacidade de absorver alimento pode existir independentemente de todas as outras capacidades; todavia, nos seres mortais, essas outras

---

<sup>25</sup> εἰ γὰρ ἦν ὁ ὀφθαλμὸς ζῷον, ψυχὴ ἂν ἦν αὐτοῦ ἢ ὄψις· αὕτη γὰρ οὐσία ὀφθαλμοῦ ἢ κατὰ τὸν λόγον. Conceção idêntica encontra-se em *De Sensu et Sensibilibus* 438b.5-10.

<sup>26</sup> ἔστι δὲ οὐ τὸ ἀποβεβληκὸς τὴν ψυχὴν τὸ δυνάμει ὄν ὥστε ζῆν, ἀλλὰ τὸ ἔχον.

<sup>27</sup> Em vista disso, Matthews afirma: “My suggestion, then, is that the list of psychic powers can be seen as a list of the general sorts of possibilities that individual organisms have to act so as to preserve, or to contribute to the preservation of, their species. For a plant this will be simply the movements of metabolism – nutrition, growth, and decay – plus, of course, reproduction. Animals, most of them, are capable of changing place. They act according to desire or appetite and perception – most rudimentarily through touch, but, in higher animal species, through non-tactile modes of perception as well. As for human beings, they need to exercise their capacity to reason and calculate to be able to act so as to preserve their species”. MATTHEWS, G. *De Anima 2.2-4 and the Meaning of Life*. P. 191 In: *Essays on Aristotle’s De Anima*.

capacidades não podem existir sem esta capacidade, tal sendo evidente no caso das plantas: não possuem elas, em relação à alma, qualquer outra capacidade”<sup>28</sup> *De An.*, 413a.31 - 413b.1).

Estabelecidos, portanto, estes aspectos, a investigação deve prosseguir a fim de contemplar toda a universalidade possível. Em vista disso, o primeiro movimento da investigação deve recair sobre aquilo que é o mais comum, ou seja, a faculdade nutritiva da alma. Começemos, então, sua exposição.

### 2.2.2 – Alma nutritiva

A θρεπτική ψυχή é definida por Aristóteles do seguinte modo: “a alma nutritiva pertence tanto ao homem como aos outros seres vivos, sendo a primeira e a mais comum das faculdades da alma; através dela pode a vida ser concedida a todos os seres animados, sendo as suas funções respectivamente a geração e a nutrição”<sup>29</sup> (*De An.*, 415a.23 - 415a.26).

Esta definição traz algo novo: se já estava claro que a alma nutritiva é comum e se, além disso, há pouco ficamos sabendo de sua excepcional importância na medida em que todas as outras capacidades da alma somente são possíveis graças ao elemento nutritivo, agora deparamo-nos com algo até certo ponto surpreendente, isto é, o fato de que a alma nutritiva é condição de possibilidade para que a própria vida seja instaurada, pois é através da alma nutritiva que a vida é concedida aos seres animados. Com isso, não é preciso muito esforço para perceber que estamos diante do problema da geração e da corrupção. Obviamente, não estamos em condições de promover uma discussão detalhada a este respeito; no entanto, devemos esclarecer o motivo pelo qual a alma nutritiva concede a vida.

Antes de qualquer coisa, lembremos que é o fato de um corpo natural orgânico possuir alma – seu princípio – que o habilita a nutrir-se, sentir, desenvolver-se, mover-se (também no sentido de alterar-se), de pensar e, inclusive, de corromper-se. Ora, se a alma nutritiva é a mais comum, ela é, sem dúvida, a mais natural. É sua função natural, portanto, sustentar a si mesma e sustentar a si mesma

<sup>28</sup> χωρίζεσθαι δὲ τοῦτο μὲν τῶν ἄλλων δυνατόν, τὰ δ' ἄλλα τούτου ἀδύνατον ἐν τοῖς θνητοῖς. φανερόνδ' ἐπὶ τῶν φουμένων· οὐδεμία γὰρ αὐτοῖς ὑπάρχει δύναμις ἄλλη ψυχῆς.

<sup>29</sup> ἡ γὰρ θρεπτικὴ ψυχὴ καὶ τοῖς ἄλλοις ὑπάρχει, καὶ πρώτη καὶ κοινοτάτη δύναμις ἐστὶ ψυχῆς, καθ' ἣν ὑπάρχει τὸ ζῆν ἅπασιν. ἧς ἐστὶν ἔργα γεννῆσαι καὶ τροφῆ χρῆσθαι.



significa que ela possui a capacidade, a potencialidade de conceber um outro corpo natural orgânico semelhante a si. Por isso, “o animal concebe o animal, a planta a planta, participando, tanto quanto possível do divino e do eterno. A isso aspiram realmente todos os seres, agindo precisamente todos eles com vista a este fim, com toda a sua atividade natural”<sup>30</sup> (*De An.*, 415a.26 - 415b.2). A alma nutritiva, assim, é capaz de promover a geração.

Ora, a geração e corrupção constituem um movimento, uma mudança. É célebre, aliás, a concepção aristotélica de movimento, que é definido como a enteléquia daquilo que está em potência (*Phys.*, III, 1, 201 a 10). Assim, como a alma é a enteléquia primeira de um corpo natural orgânico e se o “que é em potência, mas não em ato, forçosamente deve ser considerado como preexistente” (*De Gen. et Corr.*, I, 3, 317 b 15) e se, além disso, a “alma é, com efeito, princípio do movimento, fim e ainda causa, sendo a substância formal dos corpos animados”<sup>31</sup> (*De An.*, 415b.8 - 415b.12), a faculdade nutritiva caracteriza-se, realmente, como condição de possibilidade para todas as outras faculdades da alma. A capacidade gerativa da alma nutritiva também é confirmada em outro lugar, quando Aristóteles afirma:

“uma das subdivisões da parte irracional da alma parece comum a todos os seres vivos e é de natureza vegetativa [nutritiva]; refiro-me à parte responsável pela nutrição e pelo crescimento. Com efeito, é esta a espécie de impulso da alma que devemos atribuir aos recém-nascidos e até mesmo aos embriões, e este mesmo impulso deve ser atribuído às criaturas plenamente desenvolvidas” (Et. Nic.1102b).

A capacidade de geração, portanto, encontra-se em qualquer corpo natural orgânico, constituindo um movimento cuja sede é a alma nutritiva. Deste modo, a fim de sustentar a própria vida, a alma nutritiva possibilita o movimento onde o animal concebe o animal e a planta a planta. Por que é assim? Porque “a enteléquia de cada coisa é naturalmente inerente na sua potência, quer dizer, na sua própria matéria. De tudo isto resulta suficientemente claro o fato de a alma ser uma espécie

<sup>30</sup> φυσικώτατον γὰρ τῶν ἐρ γων τοῖς ζῴσι, ὅσα τέλεια καὶ μὴ πηρώματα ἢ τὴν γένεσιν αὐτομάτην ἔχει, τὸ ποιῆσαι ἕτερον οἶον αὐτό, ζῶον μὲν ζῶον, φυτὸν δὲ φυτόν, ἵνα τοῦ ἀεὶ καὶ τοῦ θεοῦ μετέχωσιν ἢ δύναται πάντα γὰρ ἐκείνου ὀρέγεται, καὶ ἐκείνου ἕνεκα πράττει ὅσα πράττει κατὰ φύσιν.

<sup>31</sup> ταῦτα δὲ πολλαχῶς λέγεται, ὁμοίως δ' ἡ ψυχὴ κατὰ τοὺς διωρισμένους τρόπους τρεῖς αἰτίαι· καὶ γὰρ ὅθεν ἢ κίνησις καὶ οὐ ἕνεκα καὶ ὡς ἡ οὐσία τῶν ἐμψύχων σωμάτων ἢ ψυχῆ αἰτία.

de entelúquia daquilo que possui a capacidade de possuir alma”<sup>32</sup> (*De An.*, 414a.25 - 414a.28).

Obviamente, a alma nutritiva, como seu próprio nome sugere, ocupa-se também com a manutenção da própria vida dos seres animados através da alimentação. No processo nutritivo, entende o filósofo que o alimento sofre uma paixão por parte do ser animado que se alimenta, ao passo que o ser animado não sofre qualquer paixão ao alimenta-se. Tal concepção ajusta-se, por sinal, ao que Aristóteles anteriormente afirmara sobre o *πάσχειν*, isto é, sobre a *passio*, paixão, nas *Categorias*. Lá, com efeito, a paixão é apresentada como uma categoria que representa uma passividade, um ato paciente. *Ser cortado* e *ser queimado* são os exemplos fornecidos pelo filósofo para esta categoria (*Cat.*, IV, 25). O alimento, como não poderia deixar de ser, é paciente e sofredor de paixão. Além disso, o ato nutritivo exige a própria vida para constituir-se, e “porque nenhum ser pode alimentar-se sem partilhar a vida, diz a alimentação respeito ao ser animado, tal não podendo assim ser por acidente”<sup>33</sup> (*De An.*, 416b.9 - 416b.11). Desse modo, a alma nutritiva responsabiliza-se tanto pela manutenção da vida quanto de sua geração na medida em que, ao conservar o ser animado, é conservada a potencialidade de geração de um novo semelhante. “Assim, este princípio da alma, tal como nós o descrevemos, constitui ele mesmo um poder capaz de salvaguardar o ser que o recebe tal qual ele é; o alimento, por seu lado, predispõe este princípio para a ação. Por conseguinte, estando privado de alimento, o ser não pode por si só subsistir”<sup>34</sup> (*De An.*, 416b.17 - 416b.20).

Todo processo nutritivo constitui-se, portanto, em um trilátero composto do corpo natural orgânico que se alimenta, do próprio alimento e do princípio nutritivo.

“Consiste este princípio na alma primitiva, sendo o corpo que a possui o ser alimentado e, finalmente, aquilo com que se alimente consistindo no alimento. Em virtude de todas as coisas, segundo seu fim, serem assim justamente chamadas, engendrando nesta situação o fim um ser semelhante, podemos, por conseguinte, dizer que a

<sup>32</sup> ἐκάστου γὰρ ἢ ἐν τελέχεια ἐν τῷ δυνάμει ὑπάρχοντι καὶ τῇ οἰκείᾳ ὕλῃ πέφυκεν ἐγγίνεσθαι. ὅτι μὲν οὖν ἐντελέχειά τις ἐστὶ καὶ λόγος τοῦ δύναντι ἔχοντος εἶναι τοιοῦτου, φανερόν ἐκ τούτων.

<sup>33</sup> ἐπεὶ δ' οὐθὲν τρέφεται μὴ μετέχον ζωῆς, τὸ ἔμ ψυχὸν ἂν εἴη σῶμα τὸ τρεφόμενον, ἢ ἔμψυχον, ὥστε καὶ ἡ τροφή πρὸς ἔμψυχόν ἐστι, καὶ οὐ κατὰ συμβεβηκός.

<sup>34</sup> ὥσθ' ἢ μὲν τοιαύτη τῆς ψυχῆς ἀρχὴ δυνάμις ἐστὶν οἷα σώζειν τὸ ἔχον αὐτὴν ἢ τοιοῦτον, ἢ δὲ τροφή παρασκευάζει ἐνεργεῖν· διὸ στερηθὲν τροφῆς οὐ δύναται εἶναι.

alma primitiva é o princípio gerador de um ser semelhante ao próprio sujeito”<sup>35</sup> (*De An.*, 416b.20 - 416b.25).

Isto, em suma, é o que nos diz Aristóteles acerca da faculdade nutritiva da alma. Ela constitui-se, antes de qualquer coisa, em uma faculdade literalmente essencial, primeira e indispensável para todo e qualquer corpo natural orgânico. Por isso mesmo, uma πρώτη ψυχή. Sem ela, não há nutrição, sentimento (entendido como capacidade de afecção), desenvolvimento, movimento, pensamento e corrupção. Exatamente em virtude desta característica fundamental da alma nutritiva, isto é, a capacidade de geradora e mantenedora da vida de um corpo, dissemos que ela constitui-se em condição de possibilidade. “É, pois, este aquele princípio pelo qual todas as coisas podem viver, sendo, no entanto, a primeira característica de um animal a sensação”<sup>36</sup> (*De An.*, 413b.1 - 413b.2) e é precisamente pela sensação “que distinguimos o que é um animal e o que não é um animal” (*Sens.*, 436 b.10)

Ora, se é assim, podemos dar um novo passo no desenvolvimento de nossa argumentação, isto é, podemos dirigir nossa atenção para a faculdade sensitiva. Esta, com efeito, é infinitamente mais importante para os nossos objetivos. Sendo assim, e com a esperança de que conseguimos expor a faculdade nutritiva a contento, podemos avançar.

### 2.2.3 – Alma sensitiva

Conforme dissemos em nossa *Introdução*, o juízo favorável que o discurso retórico visa instaurar deve ser o resultado de uma reação que, por sua vez, é regulada, por um lado, pelo pensamento discursivo (διάνοια / *diánoia*) e, por outro, pela sensação (αἴσθησις / *aísthesis*). O juízo surge justamente de uma afecção e de uma elaboração da afecção por parte do pensamento discursivo e isto caracteriza um movimento anímico. Também em nossa *Introdução* afirmamos que é o conhecimento da alma que irá permitir ao retor fazer previsões acerca de como

<sup>35</sup> ἐπεὶ δ' ἔστι τρία, τὸ τρεφόμενον καὶ ᾧ τρέφεται καὶ τὸ τρέφον, τὸ μὲν τρέφον ἐστὶν ἡ πρώτη ψυχή, τὸ δὲ τρεφόμενον τὸ ἔχον ταύτην σῶμα, ᾧ δὲ τρέφεται, ἡ τροφή. ἐπεὶ δὲ ἀπὸ τοῦ τέλους ἅπαντα προσαγορεύειν δίκαιον, τέλος δὲ τὸ γεννῆσαι οἷον αὐτό, εἴη ἂν ἡ πρώτη ψυχή γεννητικὴ οἷον αὐτό.

<sup>36</sup> τὸ μὲν οὖν ζῆν διὰ τὴν ἀρχὴν ταύτην ὑπάρχει τοῖς ζῶσι, τὸ δὲ ζῶον διὰ τὴν αἴσθησιν πρώτως.

afetar a alma de modo adequado e, assim, a produzir o efeito (juízo) desejado. Se for assim, um bom entendimento acerca da faculdade sensitiva da alma é indispensável para o propósito desta tese.

Retomemos, então, o que está estabelecido. A alma, entendida em sua máxima universalidade predicativa, é a entelúquia de um corpo natural orgânico. Trata-se do próprio princípio mantenedor da vida e, exatamente por isso, deve estar presente e manifestar-se em todas as esferas orgânicas, sejam elas simples ou complexas. Sua primeira manifestação é justamente o princípio nutritivo, sem o qual qualquer espécie de vida sequer poderia subsistir. No entanto, a vida é tão larga e diversa que a faculdade nutritiva, por si só, é insuficiente para explicar todas as suas manifestações. A vida animal, infinitamente mais complexa que a vida vegetativa, carece de um segundo elemento que possa torná-la apreensível e inteligível. Por isso, a primeira característica de um animal é justamente a sensação. Mesmo assim, sem nutrição não há sensação. Desta maneira, uma vez “desprovida de faculdade nutritiva, a faculdade sensitiva nunca poderá ser concedida; mas, pelo contrário, pode encontrar-se a faculdade nutritiva sem a faculdade sensitiva nas plantas. Uma situação idêntica se pode verificar em relação ao tato; sem ele não poderá existir qualquer outro sentido”<sup>37</sup> (*De An.*, 415a.2 - 415a.5).

Em *De Anima*, a primeira definição consistente acerca da sensação é esta: “sensação consiste em ser-se movido e em sofrer”<sup>38</sup> (*De An.*, 416b.33 - 416b.34), onde ‘sofrer’, obviamente, deve ser entendido como ‘ser afetado’. Com isso, fica chancelada a relação entre sensação e *πάσχειν*, *passio*, paixão, ou seja, aquela categoria que representa a receptividade passiva de algum elemento exterior à própria sensação e que sobre ela atua.

Assim, do mesmo modo como é impossível pensar a vida sem a faculdade nutritiva, é impossível pensar a sensação sem a sua primeira e indispensável constituição, que é, a saber, o tato. Sem o tato, nenhum outro sentido seria possível. Mas ainda não é o momento de falarmos sobre isso. Agora, importa ressaltar que, dado “que o sentir não é privativo da alma nem do corpo – pois o sujeito do ato é o mesmo que o da potência e a chamada sensação, mesmo em ato, é um certo

---

<sup>37</sup> τοῦ δ' αἰσθητικοῦ χωρίζεται τὸ θρεπτικὸν ἐν τοῖς φυτοῖς. πάλιν δ' ἄνευ μὲν τοῦ ἄπτικῶ τῶν ἄλλων αἰσθήσεων οὐδεμία ὑπάρχει, ἀφ' ἧ δ' ἄνευ τῶν ἄλλων ὑπάρχει·

<sup>38</sup> ἡ δ' αἴσθησις ἐν τῷ κινεῖσθαι τε καὶ πάσχειν συμβαίνει, καθάπερ εἴρηται·

movimento da alma por mediação do corpo – é evidente que não é uma afecção privativa da alma e que um corpo sem alma não é capaz de sentir” (*Somn. et Vig.*, 454 a.5 - 454 a.10).

Esta passagem, pelo menos em parte, pode parecer uma redundância e mesmo um truísmo se levarmos em conta o que já foi anteriormente dito. No entanto, a afirmação de que o sentir não é privativo nem da alma e nem do corpo e que constitui um certo movimento da alma por mediação do corpo é muito importante. O que temos aqui não é a simples indissociabilidade entre alma e corpo, mas sim o entendimento de que o sentir e, portanto, que a própria sensação, surge de uma inteiração, de uma comunhão entre alma e corpo. Na medida em que o sentir não é uma propriedade exclusiva ou do corpo ou da alma, nem corpo, nem alma, por si, sentem. E nem corpo, nem alma poderão, por si, determinar o sentir. Quando Aristóteles afirma que a sensação consiste em ser-se movimento e em ser afetado e que o movimento da alma ocorre por mediação do corpo, seu objetivo é apresentar a primeira e indispensável compreensão acerca da sensação. Trata-se, aqui, do puro sentir que não é regulado por nenhum outro elemento (como a memória, por exemplo). Trata-se de um momento em que a alma, por ser o princípio de um corpo natural orgânico, torna-o capaz, habilita-o a sentir de um modo bruto, puro e este mesmo corpo, uma vez afetado, transfere para a alma (sensitiva) as impressões que irão, futuramente, ser percebidas, inteligidas, isto é, tornadas cognoscíveis através do discurso. Não esqueçamos que as palavras faladas são símbolos das afecções da alma e que as palavras escritas são símbolos das palavras faladas. Desse modo, “as alterações da alma são inseparáveis da matéria física dos animais”<sup>39</sup> (*De An.*, 403b.17 - 403b.18). Assumamos, portanto, que a sensação, por assim dizer, bruta, primeira, se dá no concurso de alma e corpo e que “em relação a toda a sensação, é necessário entender o sentido da percepção como a faculdade específica a fim de se receber as formas sensíveis sem a matéria (tal como a cera recebe o molde do anel sem a matéria ferro ou sem a matéria ouro, tomando o molde do ouro ou do bronze, mas não do ouro enquanto ouro ou do bronze enquanto bronze)”<sup>40</sup> (*De An.*, 424a.17 - 424a.21).

<sup>39</sup> ἐλέγομεν δὴ ὅτι τὰ πάθη τῆς ψυχῆς οὕτως ἀχώριστα τῆς φυσικῆς ὕλης τῶν ζώων.

<sup>40</sup> Καθόλου δὲ περὶ πάσης αἰσθήσεως δεῖ λαβεῖν ὅτι ἡ μὲν αἴσθησις ἐστὶ τὸ δεκτικὸν τῶν αἰσθητῶν εἰδῶν ἄνευ τῆς ὕλης, οἷον ὁ κηρὸς τοῦ δακτυλίου ἄνευ τοῦ σιδήρου καὶ τοῦ χρυσοῦ δέχεται τὸ σημεῖον, λαμβάνει δὲ τὸ χρυσοῦν ἢ τὸ χαλκοῦν σημεῖον, ἀλλ’ οὐχ ἢ χρυσοῦς ἢ χαλκός·

Esta capacidade de recepção passiva, de um puro sentir surgido da afecção, é confirmada pelo filósofo quando este afirma que é claro o fato de a “faculdade sensitiva não ser ato, mas, antes, apenas potência, não podendo, além disso, prescindir ela da sensação, assim como o combustível não pode consumir-se a si próprio sem o princípio da combustão, de outra maneira consumir-se-ia a si mesmo sem necessidade alguma do fogo enquanto enteléquia”<sup>41</sup> (*De An.*, 417a.6 - 417a.9).

Ora, é justamente na qualidade de potência que o sentir revela-se como sumamente passivo. A faculdade sensitiva é como o combustível, cuja ignição depende do elemento externo que o coloca em combustão, em um ato sensitivo. Exatamente por esta, digamos, capacidade de combustão, o *πάσχειν*, o sentir, o ser afetado, enseja uma outra compreensão. Aristóteles afirma:

“O sentir pode ser entendido segundo duas acepções (já que tanto falamos acerca daquele que ouve e vê em potência como o podendo fazer porque ouve e vê, mesmo quando se encontra adormecido; como falamos acerca daquele sujeito que atualmente realiza estas coisas: o ouvir e o ver); do mesmo modo, também a sensação, ela própria, pode ser entendida de duas maneiras: como potência e como ato. O mesmo se verifica com o sentir: um é em potência, o outro, em ato. Por conseguinte, iniciamos nossa exposição assumindo que o sofrer, o ser movido, o agir sejam uma só e mesma coisa; consistindo o movimento num ato determinado, inacabado portanto”<sup>42</sup> (*De An.*, 417a.9 - 417a.17).

Na medida em que é afetado, o sentir é posto em atividade. Trata-se de uma atividade, obviamente, singular, ou seja, de uma atividade passiva apta a receber os dados exteriores. Por estar em atividade passiva, o sentir configura-se em um ato onde toda a potencialidade receptiva que é própria da faculdade sensitiva é exercitada. Ora, convém lembrar que, se a sensação consiste em um ser movido e se o movimento é a atualização de uma potência, a faculdade sensitiva constitui-se justamente nessa potência capaz de atualizar-se completamente em receptividade enquanto estiver em atividade, ou seja, enquanto for estimulada por dados exteriores. Por isso, o ser afetado representa um movimento determinado, isto é,

<sup>41</sup> δῆλον οὖν ὅτι τὸ αἰσθητικὸν οὐκ ἔστιν ἐνεργεία, ἀλλὰ δυνάμει μόνον, διὸ οὐκ αἰσθάνεται, καθάπερ τὸ καυστὸν οὐ καίεται αὐτὸ καθ’ αὐτὸ ἄνευ τοῦ καυστικοῦ· ἔκαιε γὰρ ἂν ἑαυτό, καὶ οὐθὲν ἔδειτο τοῦ ἐντελεχείᾳ πυρὸς ὄντος.

<sup>42</sup> ἐπειδὴ δὲ τὸ αἰσθάνεσθαι λέγομεν διχῶς (τό τε γὰρ δυνάμει ἀκοῦον καὶ ὁρῶν ἀκούειν καὶ ὁρᾶν λέγομεν, κἂν τύχη καθεδόν, καὶ τὸ ἤδη ἐνεργοῦν), διχῶς ἂν λέγοιτο καὶ ἡ αἴσθησις, ἢ μὲν ὡς δυνάμει, ἢ δὲ ὡς ἐνεργείᾳ. ὁμοίως δὲ καὶ τὸ αἰσθητὸν, τό τε δυνάμει ὄν καὶ τὸ ἐνεργείᾳ. πρῶτον μὲν οὖν ὡς τοῦ αὐτοῦ ὄντος τοῦ πάσχειν καὶ τοῦ κινεῖσθαι καὶ τοῦ ἐνεργεῖν λέγομεν· καὶ γὰρ ἔστιν ἡκίνησις ἐνεργείᾳ τις, ἀτελής μὲν τοι, καθάπερ ἐν ἑτέροις εἴρηται.

uma espécie de movimento inacabado. Por que é assim? Em sua *Metafísica*, Aristóteles afirma:

“De fato, todo movimento é imperfeito: por exemplo: o processo de emagrecer, de aprender, de caminhar, de construir. Esses processos são movimentos e são claramente imperfeitos: não é possível que alguém caminhe e já tenha caminhado no mesmo momento, nem que, no mesmo momento, construa e já tenha construído, advenha e já tenha advindo, receba movimento e já o tenha recebido, pois essas coisas são diferentes. Ao contrário, alguém viu e vê ao mesmo tempo, e, também, pensa e pensou. Chamamos, portanto, atividade esse último tipo de processo e movimento o outro” (*Met.*, Θ, 1048b.30 - 1048b.35).

A sensação, portanto, reflete um mover-se imperfeito porque em uma atualidade sensitiva, o corpo não pode sentir e ter sentido no mesmo momento. Justamente por ser uma atualidade passiva e receptiva, a faculdade sensitiva apenas sente enquanto é estimulada por algum dado exterior que é completamente ativo. Realmente, se não fosse ativo, como poderia produzir uma afecção? Sinto apenas e enquanto sou afetado pelo sensível. De fato, “as sensações se produzem através de um meio externo, como o olfato, a audição, a visão” (*Sens.*, 436b.15). A passividade extrema desta primeira compreensão acerca da sensação é exposta por Aristóteles do seguinte modo: “o fato de se pensar depende do sujeito que pode, por sua vez, exercer esse ato; o ato de sentir, por outro lado, não depende dele: é necessário que o sensível lhe seja efetivamente concedido”<sup>43</sup> (*De An.*, 417b.23 - 417b.25). A faculdade sensitiva, por si só, é incapaz de agir. O sensível promove, portanto, a ignição do sentir. Desse modo, “naquilo que diz respeito à faculdade sensitiva, ela é, em potência, equivalente àquilo que o sensível é em entelúquia (tal como já o dissemos previamente). Ela sofre, então, conquanto não seja semelhante ao sofrer, tornando-se, por esta maneira, semelhante e, por isso mesmo, também se tornando no objeto em questão”<sup>44</sup> (*De An.*, 418a.3 - 418a.6). Em vista disso, devemos, agora, observar mais de perto o αἰσθητικός, o sensível.

Aristóteles entende que o sensível inclui três modalidades: duas sensíveis por si mesmas e uma terceira que é acidental. Segundo o filósofo:

<sup>43</sup> διὸ νοῆσαι μὲν ἐπ’ αὐτῷ, ὁπότεν βούληται, αἰσθάνεσθαι δ’ οὐκ ἐπ’ αὐτῷ· ἀναγκαῖον γὰρ ὑπάρχειν τὸ αἰσθητόν.

<sup>44</sup> τὸ δ’ αἰσθητικὸν δυνάμει ἐστὶν οἷον τὸ αἰσθητὸν ἤδη ἐντελεχείᾳ, καθάπερ εἴρηται. πάσχει μὲν οὖν οὐχ ὅμοιον ὄν, πεπονθὸς δ’ ὁμοίωται καὶ ἐστὶν οἷον ἐκεῖνο.

“Das duas primeiras espécies de coisas sensíveis uma é própria a cada sentido, sendo a outra comum a todos. Chamo ‘próprio sensível’ àquele sentido que não pode ser apreendido por um outro sentido e que, além disso, não permite possibilidade alguma de errar, valendo tal circunstancia para a vista, em relação à cor, para o ouvido em relação ao som, para o gosto em relação ao sabor. No que diz respeito ao tato, verifica-se possuir ele várias qualidades diferentes. Cada sentido julga, pelo menos, os objetos sensíveis próprios e, na eventualidade de se enganar, não poderá sê-lo em relação à cor ou ao som mas, antes, em relação à natureza ou à colocação posicionada do objeto sonoro. Os objetos sensíveis deste gênero são chamados ‘próprios’, sempre que se encontrarem, enquanto tais, em relação a cada sentido correspondente. Aqueles precisamente denominados ‘sensíveis comuns’ são o movimento, o repouso, a figura, a grandeza, visto não serem os objetos sensíveis desta segunda espécie próprios a cada sentido específico mas, antes, a todos comuns”<sup>45</sup> (deAn 418a.11 - 418a.19).

Ora, é pelo fato de que a faculdade sensitiva ser, em potência, o equivalente ao que é o sensível em enteléquia, que não pode haver erro em uma intuição sensível regulada pelo ‘próprio sensível’. Toda a potencialidade requerida para a atuação do agente sensível está disponível na passividade receptiva da faculdade sensitiva da alma e se o sensível é em enteléquia, sua atuação sobre o sentido deve ser total (na medida em que toda a potencialidade sensitiva está disponível a fim de receber uma unidade perceptiva advinda do sensível) e também indelével (na medida em que o sensível, se é sensível em enteléquia, deve atuar de modo preciso, ou seja, não atuando de modo a ser confundido com outro sensível. Se não fosse assim, não seria enteléquia, pois esta é uma realização perfeita). Obviamente, *não haver possibilidade de erro* quer dizer que um sentido, quando acionado ou afetado por um ‘próprio sensível’, não pode ser afetado *de um modo próprio não accidental* por algo que não lhe corresponda, isto é, um ‘próprio sensível’ que atue sobre a visão não pode ser afetado ou intuído *de modo próprio*, por exemplo, pela audição. Por isso Aristóteles chama de ‘próprio sensível’ objetos sensíveis que atuam especificamente sobre sentidos próprios, específicos.

Já os sensíveis comuns, como a esta altura se pode facilmente deduzir, são justamente aqueles objetos sensíveis que podem atuar sobre a potencialidade receptiva de *todos* os cinco órgãos dos sentidos. Estes sensíveis comuns, o

---

<sup>45</sup> λέγω δ' ἴδιον μὲν ὃ μὴ ἐνδέχεται ἐτέρῳ αἰσθήσει αἰσθάνεσθαι, καὶ περὶ ὃ μὴ ἐνδέχεται ἀπατηθῆναι. οἷον ὄψις χρώματος καὶ ἀκοὴ ψόφου καὶ γεῦσις χυμοῦ, ἢ δ' ἀφ' ἑαυτοῦ πλείους [μὲν] ἔχει διαφορὰς, ἀλλ' ἐκάστη γε κρίνει περὶ τούτων, καὶ οὐκ ἀπατᾶται ὅτι χρῶμα οὐδ' ὅτι ψόφος, ἀλλὰ τί τὸ κεχρωσμένον ἢ ποῦ, ἢ τί τὸ ψοφοῦν ἢ ποῦ. τὰ μὲν οὖν τοιαῦτα λέγεται ἴδια ἐκάστης, κοινὰ δὲ κίνησις, ἦρε μία, ἀριθμὸς, σχῆμα, μέγεθος· τὰ γὰρ τοιαῦτα οὐδεμιᾶς ἐστὶν ἴδια, ἀλλὰ κοινὰ πάσαις·



movimento, o repouso, a figura e a grandeza também são percebidos *per se*. Mas isso, por sua vez, não caracteriza, como no caso dos próprios sensíveis, a existência de um órgão específico ou especializado que é responsável por esta capacidade de sensibilidade comum, isto é, de uma sensibilidade que é comum porque pode ser intuída por todos os cinco órgãos dos sentidos. Segundo o filósofo, “é impossível que os objetos sensíveis comuns ainda possam originar um órgão comum, o qual podemos incidentalmente intuir em cada sentido, como, por exemplo, o movimento, o repouso, a figura, a grandeza, o número ou a unidade. Apercebemo-nos nós de todas estas coisas através do movimento”<sup>46</sup> (*De An.*, 425a.14 - 425a.17). Com este esclarecimento, Aristóteles ratifica que, por um lado, os sentidos são afetados por seus sensíveis próprios e correlatos e, por outro, sugere uma certa unidade entre todos os sentidos que é capaz de promover uma sensibilidade comum. No que diz respeito a esta sensibilidade comum, “os sentidos podem apreender as sensações pertencentes a outros de uma maneira casual, nunca, porém, na sua identidade devida. Poderão, no entanto, fazê-lo atuando em conjunto, enquanto um só, sempre que a sensação simultaneamente ocorra na circunstância de se tratar de um mesmo objeto”<sup>47</sup> (*De An.*, 425a.30 - 425b.1).

No entanto, deparamo-nos aqui com uma questão delicada: se os sensíveis comuns são intuídos *per se*, como é possível que estes mesmo sensíveis comuns venham a se relacionar com todos os sentidos? Aristóteles pensou ter encontrado uma saída para esta questão ao afirmar que a “percepção dos atributos comuns, acompanhando estes [isto é, os próprios sensíveis], em concomitância, aqueles que pertencem aos próprios objetos sensíveis (pretendo dizer: o movimento e a grandeza)”<sup>48</sup> (*De An.*, 428b.22 - 428b.24). Assim, os sensíveis comuns, na medida em que são acompanhantes dos próprios, serão intuídos comumente por todos os sentidos ao passo que os próprios serão intuídos propriamente pelos sentidos correlatos. A sutileza da saída consiste no fato de que “o fato de poderem as sensações comuns existir nos objetos com mais de um sentido demonstra, com

<sup>46</sup> ἀλλὰ μὴν οὐδὲ τῶν κοινῶν οἷόν τ' εἶναι αἰσθητήριόν τι ἴδιον, ὧν ἐκάστη αἰσθήσει αἰσθανόμεθα κατὰ συμβεβηκός, οἷον κινήσεως, στάσεως, σχήματος, μεγέθους, ἀριθμοῦ· ταῦτα γὰρ πάντα [κινήσει] αἰσθανόμεθα, οἷον μέγεθος κινήσει.

<sup>47</sup> τὰ δ' ἀλλήλων ἴδια κατὰ συμβεβηκός αἰσθάνονται αἱ αἰσθήσεις, οὐχ ἢ αὐταί, ἀλλ' ἢ μία, ὅταν ἀμαγένηται ἢ αἰσθησις ἐπὶ τοῦ αὐτοῦ.

<sup>48</sup> τρίτον δὲ τῶν κοινῶν καὶ ἐπομένων τοῖς συμβεβηκόσιν οἷς ὑπάρχει τὰ ἴδια (λέγω δ' οἷον κίνησις καὶ μέγεθος).

efeito, que cada um deles consiste em algo de distinto”<sup>49</sup> (*De An.*, 425b.9 - 425b.11). Diante disto temos o seguinte: os sensíveis comuns existem e acompanham os objetos sensíveis próprios e isto reafirma a total atividade do sensível (objeto) sobre a passividade receptiva dos sentidos (órgãos de intuição do sensível). Daí a importância de se frisar ‘objetos com mais de um sentido’, ou seja, objetos que atuam sobre mais de um único sentido. Ora, a imensa maioria dos objetos parece ser capaz de atuar sobre mais de um sentido e, por isso, a necessidade dos sensíveis comuns. Tomemos como exemplo a cor: como um sensível próprio, ela atua apenas sobre a visão e não careço de nenhum outro sentido para intuí-la. Realmente, parece impossível apreender a cor através do ouvido ou do olfato. No entanto, se intuo, por exemplo, este isqueiro branco que está na minha frente neste momento, intuo um objeto com figura (isqueiro) e um branco. Assim, o sensível comum acompanha o próprio na afecção dos sentidos e ambos me afetam justamente porque o objeto isqueiro branco possui mais de um sentido, ou seja, afeta mais de um sentido. Isto, por sua vez, permite-nos referir a terceira modalidade dos sensíveis, ou seja, os sensíveis acidentais. Como o próprio nome indica, esta é uma classe de objetos que são intuídos de modo acidental. Para que fiquemos no mesmo exemplo já utilizado, pensemos o seguinte: se intuo o branco do isqueiro, intuo acidentalmente na medida em que não é necessário que o isqueiro percebido, para ser isqueiro, seja branco<sup>50</sup>.

Com isso, não só passamos a entender melhor as modalidades do sensível como, também, fica estabelecida uma primeira compreensão acerca da faculdade sensitiva, naquela perspectiva de sensação bruta, primeira: a sensação consiste em um movimento causado por uma afecção que somente é possível no concurso de alma de corpo; a faculdade sensitiva apenas sente quando estimulada por algum elemento exterior que é, por sua vez, o sensível e este constitui-se naquilo que é efetivamente concedido à faculdade sensitiva. O sensível próprio atua sobre o sentido que lhe é correlato, o sensível comum pode atuar sobre todos os sentidos e o sensível por acidente é aquilo que é percebido de modo casual e, por isso, não pode imprimir uma alteração própria ou mesmo comum sobre os sentidos.

---

<sup>49</sup> νὺν δ' ἐπεὶ καὶ ἐν ἑτέρῳ αἱ σθητῶ τὰ κοινὰ ὑπάρχει, δῆλον ποιεῖ ὅτι ἄλλο τι ἕκαστον αὐτῶν.

<sup>50</sup> A questão, certamente, é cabulosa. Para uma primorosa discussão acerca da intuição dos sensíveis comuns e a possibilidade ou não de intuições acidentais, ver: Zingano, M. *Razão e sensação em Aristóteles*. Porto Alegre: L&PM, 1998, especialmente as páginas 98-117.

Anteriormente, no entanto, foi dito que sem o tato nenhum outro sentido poderia existir. Naquela ocasião, não discorremos imediatamente sobre este sentido porque a exposição preliminar acerca dos sensíveis proporcionaria, pensamos, mais elementos para uma melhor compreensão não apenas acerca do tato, mas dos outros sentidos também. É hora, portanto, de expormos os sentidos. Todavia, seguiremos uma ordem inversa da de Aristóteles. Com efeito, em *De Anima* o filósofo, após tratar dos sensíveis, começa a analisar a visão, a audição, o odor, o olfato e, finalmente, o tato. Em nossa exposição, seguiremos a ordem inversa porque 1) sem o tato não pode haver qualquer outra espécie de sensação e 2) porque acreditamos que é prático e eficiente para a inteligência partir do simples para o complexo e não o contrário.

### 2.2.3.1 – Tato, paladar e olfato

Na compreensão de Aristóteles, o tato configura um sentido especial porque sem ele, como já foi mencionado, nenhum outro sentido poderá subsistir. A fim de obtermos um melhor entendimento acerca do tato, devemos, antes de qualquer coisa, ter em mente que este é um sentido que se mantém em uma dimensão de “contato direto com os objetos, assim recebendo devido a isso o seu nome enquanto tal. Certamente que os outros sentidos também se aperceberão por contato, porém, apenas indiretamente. Só o tato parece poder apreender por si mesmo”<sup>51</sup> (*De An.*, 435a.17 - 435a.19). Assim, no que diz respeito ao tato, sua efetivação depende e decorre de um contato direto com o objeto e é apenas devido a este contato que alguém poderá apreender o ‘duro’ deste ou daquele sensível. Assim, se o tato surge no contato, parece lícito indagar se este órgão relaciona-se com mais de uma série de contrários e, se assim for, se o tato constitui-se em um único ou em vários sentidos. O motivo de tal questionamento deve-se ao fato de, aparentemente, cada órgão dos sentidos relacionar-se com um grupo específico de contrários. Assim, a visão corresponde à oposição entre o branco e o negro; a audição a uma oposição entre o grave e o agudo; o gosto a uma oposição entre o doce e o amargo. Todavia, algo diverso parece ocorrer com o tato, pois este sentido parece capaz de se relacionar com uma série de grupos de contrários como o quente e frio, o seco e

<sup>51</sup> ἡ δ' ἀφή τῶ ἀντῶν ἄπτεσθαί ἐστιν, διὸ καὶ τοῦνομα τοῦτο ἔχει. καίτοι καὶ τὰ ἄλλα αἰσθητήρια ἀφή αἰσθάνεται, ἀλλὰ δι' ἐτέρου· αὕτη δὲ δοκεῖ μόνη δι' αὐτῆς.

úmido, o duro e mole e outros semelhantes<sup>52</sup>. Mas esta, na verdade, é uma compreensão equivocada porque “mesmo no caso dos outros sentidos, encontramos vários grupos de contrários, assim como, por exemplo, em relação à voz, e para além do agudo e do grave, deparamos ainda com a intensidade, a fraqueza, a doçura, a moleza e outros atributos análogos; no caso da cor, existem igualmente outras diferenças do mesmo gênero”<sup>53</sup> (*De An.*, 422b.27 - 422b.32).

Com esta constatação acerca dos grupos de contrários sensíveis que atuam sobre os órgãos dos sentidos, Aristóteles pretende excluir a possibilidade de o tato ser constituído por mais de um sentido e, ao proceder assim, acaba por estabelecer a própria unidade do sentimento táctil. Mas, se é uma unidade, no que especificamente consiste este órgão táctil? Tratar-se-á, aliás, de um órgão interno ou externo? Ora, na medida em que o tato se efetiva através do contato direto do órgão sensível com o objeto, é natural que carne surja como uma hipótese viável e capaz de esclarecer em que consiste o tato, uma vez que a carne está presente em todo corpo natural orgânico dotado de sensibilidade, ou seja, os animais e é precisamente pela sensação que podemos distinguir o que é animal do que não é animal.

Em vista de alcançar um entendimento sobre o órgão táctil, Aristóteles afirma que “caso se envolva a carne por uma membrana artificial, a sensação manifestar-se-á mesmo no momento do contato, sendo, por conseguinte, evidente que esta membrana não pode conter o órgão sensorial e, na eventualidade de ser esta membrana um tecido congênito, a sensação poderia transmitir-se ainda mais rapidamente”<sup>54</sup> (*De An.*, 423a.2 - 423a.6).

Esta afirmação parece indicar a própria carne como uma espécie de membrana cuja função é transmitir as sensações. Mas, se é uma membrana, recobre algo e, se recobre algo, esta membrana parece ser algum tipo de elemento

<sup>52</sup> Se em *De anima* Aristóteles menciona grupos de contrários como o quente e frio, o seco e úmido, o duro e mole, em *De Generatione et Corruptione* ele afirma: “As contrariedades correspondentes ao contato são as seguintes: quente-frio, seco-úmido, pesado-leve, duro-mole, viscoso-friável, áspero-liso, grosso-fino” (*De Gen. et Corr.*, II, 329b.15-20).

<sup>53</sup> ἔχει δὲ τινα λύσιν πρὸς γε ταύτην τὴν ἀπορίαν, ὅτι καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων αἰσθήσεων εἰσὶν ἐναντιώσεις πλείους, οἷον ἐν φωνῇ οὐ μόνον ὀξύτης καὶ βαρύτης, ἀλλὰ καὶ μέγεθος καὶ μικρότης, καὶ λειότης καὶ τραχύτης φωνῆς, καὶ τοιαῦθ' ἕτερα. εἰσὶ δὲ καὶ περὶ χρῶμα διαφοραὶ τοιαῦται ἕτεραι.

<sup>54</sup> καὶ γὰρ νῦν εἴ τις <τι> περὶ τὴν σάρκα περιτείνειεν οἷον ὑμένα ποιήσας, ὁμοίως τὴν αἰσθησὶν εὐθέως ἀψάμενος ἐνσημανεῖ· καίτοι δῆλον ὡς οὐκ ἔστιν ἐν τούτῳ τὸ αἰσθητήριον (εἰ δὲ καὶ συμφυῆς γένοιτο, θάπτων ἔτι διικνοῖτ' ἂν ἡ αἰσθησις).

intermediário capaz de conduzir a sensação táctil até o verdadeiro órgão desta espécie de sensação. Embora o raciocínio pareça sensato, não é bem isso o que ocorre. Diz o filósofo:

“Também esta parte do corpo [ou seja, a carne] parece comportar-se, ela mesma, à semelhança de uma espécie de massa de ar, na qual poderíamos encontrar todas as coisas naturalmente envolvidas – acreditaríamos, assim, que nos encontrávamos a receber de um órgão apenas as sensações do som, da cor, do odor, constituindo a vista, o ouvido e o odorato um único sentido apenas. Mas, de fato, porque o meio a partir do qual se propagam os movimentos se encontra separado do corpo, os órgãos sensoriais em questão são claramente distintos”<sup>55</sup> (*De An.*, 423a.6 - 423a.11).

Nesta perspectiva, a condição de possibilidade do tato – como, aliás, de todos os outros órgãos sensíveis – repousaria sobre uma espécie bolsão afectivo que não apenas envolveria o corpo como uma membrana, mas, exatamente por envolvê-lo, poderia afetar sua passividade sensível. Mas, se fosse assim, este próprio bolsão afectivo constituiria todo o sensível, isto é, o agente ativo causador das sensações e isso acabaria por diluir os diversos sentidos em um só: o tato. Isto, obviamente, não pode estar correto. O início da solução consiste no seguinte:

“No que ao ato de tocar diz respeito, permanece, contudo, a questão, ainda que obscura, da possibilidade de o ar, tal como a água, constituir o corpo animado, devendo isso a alguma coisa que é sólida. Resta, por conseguinte, determinar uma determinada mistura de terra com estes elementos, que tendem a sê-lo, sendo a carne algo de análogo. Também é necessário que seja o corpo precisamente aquele meio natural que adere ao ato de tocar, através dele se produzindo as múltiplas sensações. A prova desta multiplicidade consiste no aparelho da boca que inclui a língua. Todas as qualidades do tato podem ser captadas por ele, graças, na realidade, ao mesmo órgão do sabor. Se porventura o resto da carne pudesse do sabor se aperceber, pareceria, então, que o gosto e o tato coisa alguma poderiam ser senão um único e mesmo sentido. Mas, com efeito, são eles dois sentidos distintos, não sendo os respectivos órgãos permutáveis”<sup>56</sup> (*De An.*, 423a.11 - 423a.21).

<sup>55</sup> διὸ τὸ τοιοῦτον μόριον τοῦ σώματος ἔοι κεν οὕτως ἔχειν ὥσπερ ἂν εἰ κύκλω ἡμῖν περιεπεφύκει ὁ ἀήρ· ἐδοκοῦμεν γάρ ἂν ἐνὶ τινὶ αἰσθάνεσθαι καὶ ψόφου καὶ χρώματος καὶ ὀσμῆς, καὶ μία τις αἰσθησις εἶναι ὅσιν ἀκοῆ ὄσφρησις, νῦν δὲ διὰ τὸ διωρίσθαι δι’ οὗ γίνονται αἱ κινήσεις, φανερά τὰ εἰρημένα αἰσθητήρια ἕτερα ὄντα.

<sup>56</sup> ἐπὶ δὲ τῆς ἀφῆς τοῦτο νῦν ἄδηλον· ἐξ ἀέρος μὲν γὰρ ἢ ὕδατος ἀδύνατον συστήναι τὸ ἔμψυχον σῶμα· δεῖ γάρ τι στερεὸν εἶναι· λείπεται δὲ μικτὸν ἐκ τῆς καὶ τούτων εἶναι, οἷον βούλεται εἶναι ἡ σὰρξ καὶ τὸ ἀνάλογον· ὥστε ἀναγκαῖον τὸ σῶμα εἶναι τὸ μεταξὺ τοῦ ἀπτικῶδ’ προσπεφυκός, δι’ οὗ γίνονται αἱ αἰσθήσεις πλείους οὐ σαί. δηλοῖ δ’ ὅτι πλείους ἢ ἐπὶ τῆς γλώττης ἀφή· ἀπάντων γὰρ τῶν ἀπτῶν αἰσθάνεται κατὰ τὸ αὐτὸ μόριον καὶ χυμοῦ. εἰ μὲν οὖν καὶ ἡ ἄλλη σὰρξ ἠσθάνετο τοῦ χυμοῦ, ἐδόκει ἂν ἡ αὐτὴ καὶ μία εἶναι αἰσθησις ἢ γεῦσις καὶ ἡ ἀφή· νῦν δὲ δύο διὰ τὸ μὴ ἀντιστρέφειν.

Um corpo natural orgânico não pode ser composto de um único elemento apenas. Uma vez que este corpo é um sólido, é constituído dos quatro elementos (ar, água, fogo e terra) e não só a carne como o próprio corpo natural deve conter em si uma parcela de terra. Por isso, o intermediário natural do sentimento táctil é o próprio corpo. É o corpo, na medida em que é capaz de aderir ao que lhe toca, ou seja, ao que lhe afeta, que desencadeia sensações diversas. Se não fosse assim e se a carne, que é um constituinte do corpo, pudesse sentir o sabor em toda sua extensão, tudo seria tato e a diversidade de sensações não seria possível. Aristóteles chegará mesmo a dizer que “a terra possui a afecção do seco mais do que a do frio, a água a do frio mais do que do úmido, o ar a do úmido mais do que a do quente, e o fogo a do quente mais do que a do seco” (*De Gen. et Corr.*, II, 3, 331a.1).

Mas se isso estabelece o corpo como intermédio do tato, qual é o próprio órgão responsável por este sentido específico? Em *De Sensu et Sensibilibus*, Aristóteles dirá que “o tato é de terra, pois o gosto é uma espécie de tato e, por isso, o órgão sensorial de ambos – do gosto e do tato – encontra-se em torno do coração, pois este é o oposto do cérebro e a mais quente das partes do corpo” (*Sens.*, 438b.5-10). O corpo, com sua carne, constitui, portanto, o intermédio que recebe as diversas sensações tácteis e encaminha-as até a região cardíaca, responsável tanto pelo tato como também pelo gosto, que é uma espécie de tato. É por isso que Aristóteles depois irá afirmar que “o tato representa uma espécie de meio, podendo o seu órgão receber não apenas todas as determinações próprias da terra, mas também o quente, o frio e as outras qualidades tangíveis sem exceção qualquer”<sup>57</sup> (*De An.*, 435a.21 - 435a.24).

Com esta afirmação, poderíamos nos encaminhar para a exposição do gosto, uma vez que os aspectos fundamentais a respeito do tato parecem definidos. No entanto, algo ainda está em aberto. Realmente, antes foi mencionado que o tato constitui-se em um sentido indispensável e que, sem ele, nenhum outro sentido seria possível. Devemos, também, esclarecer este ponto. A importância do tato reside no fato de ele poder possibilitar a própria vida do corpo natural orgânico. “Sem o tato, nenhum outro sentido pode ser captado, não podendo o órgão deste sentido ser constituído exclusivamente por terra ou por qualquer outro elemento apenas. Uma

<sup>57</sup> πάντων γὰρ ἢ ἀφ᾽ τῶν ἀπτῶν ἐστὶν ὥσπερ μεσό της, καὶ δεκτικὸν τὸ αἰσθητήριον οὐ μόνον ὅσαι διαφοραὶ γῆς εἰσὶν, ἀλλὰ καὶ θερμοῦ καὶ ψυχροῦ καὶ τῶν ἄλλων ἀπτῶν ἀπάντων.

coisa resulta assim evidente: o sentido do tato é necessariamente aquele cuja privação implica a morte dos animais”<sup>58</sup> (*De An.*, 435b.2 - 435b.5). Assim, o tato constitui-se como vital na medida em que o corpo natural orgânico necessita do tato para, através de seu corpo recoberto de carne encaminhar toda gama de sensações primárias e indispensáveis à vida até a região cardíaca que rege não só o tato como o também gosto. É por isso, em suma, que o “tato pode existir separado dos outros sentidos: muitos animais carecem realmente do sentido da visão, da audição ou do olfato”<sup>59</sup> (*De An.*, 415a.3 - 415a.6). Dito isto, podemos, agora, analisar aquele órgão do sentido muito próximo do tato, isto é, o gosto.

Conforme já foi mencionando, Aristóteles compreende que tato e gosto mantêm entre si íntima relação. “O gosto pode ser considerado uma espécie de objeto tangível, constituindo isto precisamente a razão porque não se pode senti-lo por intermédio de um meio corporal estranho, o mesmo se verificando em relação ao ato de tocar. Além disso, relativamente ao corpo que inclui o sabor, encontra-se na sua matéria o gosto envolvido pela umidade, sendo este último, porém, uma espécie de coisa tangível”<sup>60</sup> (*De An.*, 422a.8 - 422a.11).

O gosto, portanto, é um sensível, ou seja, aquilo que é capaz de promover a ignição do sentido, como já tivemos oportunidade de mencionar. Mas isto, talvez, deva ser dito de outro modo. O corpo que inclui o sabor é, na verdade, o sensível em questão na medida em que ele mesmo, por relacionar-se com o gosto, isto é, com o paladar, promove a sensação correspondente. Disto, por sinal, notamos a vantagem de iniciar a exposição pelo tato. Uma vez que o animal sensitivo caracteriza-se como animal justamente por possuir sensação e se o tato é a sensação indispensável à vida que ocorre na carne que constitui o corpo e se o paladar relaciona-se intimamente com o tato, o corpo é aquele meio natural que adere ao ato de tocar e a carne que (também) constitui a língua configura o intermédio sensitivo do sabor no próprio aparelho da boca. Ademais, do fato de o sensível relativo ao gosto ter sua matéria envolvida pela umidade revela que este mesmo sensível e a umidade a ele

<sup>58</sup> ἄνευ δὲ ἀφῆς οὐδεμίαν οἶόν τε ἄλλην ὑπάρχειν, τοῦτο δὲ τὸ αἰσθητῆριον οὐκ ἔστιν οὔτε γῆς οὔτε ἄλλου τῶν στοιχείων οὐδενός, φανερόν τοίνυν ὅτι ἀνάγκη μόνης ταύτης στερισκόμενα τῆς αἰσθήσεως τὰ ζῶα ἀποθνήσκουσιν.

<sup>59</sup> πάλιν δ' ἄνευ μὲν τοῦ ἀπτικοῦ τῶν ἄλλων αἰσθήσεων οὐδεμία ὑπάρχει, ἀφῆ δ' ἄνευ τῶν ἄλλων ὑπάρχει· πολλὰ γὰρ τῶν ζῴων οὔτ' ὄψιν οὔτ' ἀκοὴν ἔχουσιν οὔτ' ὀσμῆς αἰσθησιν.

<sup>60</sup> Τὸ δὲ γευστόν ἐστιν ἀπτόν τι· καὶ τοῦτ' αἴτιον τοῦ μὴ εἶναι αἰσθητόν διὰ τοῦ μεταξὺ ἄλλοτριῦ ὄντος σώματος· οὐδὲ γὰρ τῆ ἀφῆ. καὶ τὸ σῶμα δὲ ἐν ᾧ ὁ χυμός, τὸ γευστόν, ἐν ὑγρῷ ὡς ὕλη· τοῦτοδ' ἀπτόν τι.

relativa compõem uma única coisa. A importância da umidade reside no seguinte fato: a fim de promover a sensação do gosto, o sensível deve ser dissolvido e absorvido pelo aparelho da boca e é justamente nesse processo de dissolução que a umidade revela-se fundamental. Convém lembrar, aliás, o que anteriormente foi dito, ou seja, que no processo nutritivo o alimento sofre uma paixão por parte do ser animado que se alimenta. Assim:

“nada nos sabores, que possa desempenhar o papel de meio, pode, portanto, existir, ainda que o visível possa ser a cor, correspondendo o gosto sempre ao sabor. No entanto, nada poderá produzir uma sensação de sabor sem umidade; mas, por outro lado, poderá um corpo possuir esta mesma umidade quer em ato quer em potência – um corpo salgado, por exemplo, poderá exercer ele próprio, sendo razoavelmente solúvel, uma ação determinante na língua”<sup>61</sup> (*De An.*, 422a.16 - 422a.19).

Quanto ao gosto, portanto, ele se configura em uma forma de tato que tem por objeto o alimento e este, por ser um corpo tangível, promove a própria sensação do gosto. Se for assim, o gosto, obviamente, é algo necessário para a vida de um animal sensitivo (*De An.*, 434b15-20). Além disso, “o nosso sentido do gosto é mais agudo quanto mais se puder assemelhar ao um ato de tocar, atingindo este último sentido no homem um elevado grau de acribia”<sup>62</sup> (*De An.*, 421a.18 - 421a.20). Assim sendo, podemos agora analisar o olfato.

Tal como o gosto mantém alguma similitude com o tato, assim também o olfato mantém alguma similitude com o sabor. Sinal disto, aliás, é a afirmação de que assim como “o sabor pode ser tão doce ou amargo, a mesma situação se verifica com os odores, somente, porém, com aqueles corpos que possuem odor e sabor análogos (pretendo dizer: que possuem um odor doce e um sabor também doce), acontecendo o contrário com os outros corpos”<sup>63</sup> (*De An.*, 421a.26 - 421a.30).

Nesta passagem, Aristóteles vincula claramente o odor ao sabor, de modo que aquele depende deste para ser devidamente intuído. Neste caso, os sensíveis

<sup>61</sup> ὡς δὲ χρώμα τὸ ὄρατόν, οὕτω τὸ γευστὸν ὁ χυμὸς. οὐθὲν δὲ ποιεῖ χυμοῦ αἴσθησιν ἄνευ ὑγρότητος, ἀλλ’ ἔχει ἐνεργεῖα ἢ δυνάμει ὑγρότητα, οἷον τὸ ἀλμυρόν· εὐτηκτόν τε γὰρ αὐτὸ καὶ συντηκτικὸν γλώττης.

<sup>62</sup> ἀλλ’ ἀκριβεστέραν ἔχομεν τὴν γεῦσιν διὰ τὸ εἶναι αὐτὴν ἀφήν τινα, ταύτην δ’ ἔχειν τὴν αἴσθησιν τὸν ἄνθρωπον ἀκριβεστάτην·

<sup>63</sup> ἔστι δ’, ὥσπερ χυμὸς ὁ μὲν γλυκὺς ὁ δὲ πικρὸς, οὕτω καὶ ὀσμαί, ἀλλὰ τὰ μὲν ἔχουσι τὴν ἀνάλογον ὀσμὴν καὶ χυμὸν, λέγω δὲ οἷον γλυκεῖαν ὀσμὴν καὶ γλυκὸν χυμὸν, τὰ δὲ τοῦναντίον. ὁμοίως δὲ καὶ δριμεῖα καὶ αἰσθηρὰ καὶ ὀξεῖα καὶ λιπαρὰ ἔστιν ὀσμὴ.



são análogos entre si na medida em que a percepção de algum odor doce (do mel, por exemplo) somente será possível através do próprio mel. Isto, por um lado, revela a fraqueza do sentido olfativo nos humanos, pois como “o ser humano sente imperfeitamente os odores, não é capaz de captar nenhum objeto, sem a sensação de dor ou prazer, recorrendo ao odor, tal provando não possuir este seu órgão sensorial acuidade alguma”<sup>64</sup> (*De An.*, 421a.10 - 421a.13). Desse modo, tendemos a julgar algum odor como doce ou azedo devido ao sensível gustativo ser ele mesmo doce ou azedo. Por outro lado, inclusive como decorrência da referida falta de acuidade, o homem acabará por denominar os odores também a partir dos sabores (*De An.*, 421b.1 - 10). Esta mesma falta de acribia olfativa relaciona-se, também, com o inodoro. “O inodoro só poderá ser inodoro devido à impossibilidade absoluta de ser provido de qualquer odor, ou ainda porque é o odor respectivo tão fraco e negligenciável. A mesma observação vale para o que é insípido”<sup>65</sup> (*De An.*, 421b.6 - 421b.8). Ora, se, via de regra sentimos algum odor por este estar vinculado ao sensível gustativo, a existência do inodoro não sugere, de modo algum, que o sensível gustativo não exista neste caso. Aliás, devemos observar o seguinte: como é possível que intuíamos o inodoro já que, em certo sentido, ele pouco ou mesmo nada nos afeta? Obviamente, o fato de algum sensível gustativo ser desprovido de odor constitui uma espécie de resposta, por assim dizer, ontológica, isto é, um tipo de resposta que está vinculado a um entendimento acerca do que é o próprio sensível gustativo. No entanto, e isso é o que nós pensamos, a caracterização do inodoro constitui uma presunção na medida em que, se não é possível sentir gosto, é impossível sentir odor. Naturalmente, é a falta de acribia olfativa no órgão humano que leva a tal presunção. Ademais, se o sentido é insuficiente, será naturalmente insuficiente entendimento que pretende elucidá-lo. O inverso, no entanto, não é verdadeiro. Se sentimos o odor certamente poderemos sentir o gosto.

Mas também o odor “se faz sentir através de um meio determinado, como o ar e a água”<sup>66</sup> (*De An.*, 421b.9 - 421b.9). A base para tal conclusão encontra-se no fato de que inúmeros animais, sejam eles aquáticos ou aéreos, sangüíneos ou não,

<sup>64</sup> φαύλως γὰρ ἄνθρωπος ὀσμᾶται, καὶ οὐθενὸς αἰσθάνεται τῶν ὀσφραντῶν ἄνευ τοῦ λυπηροῦ ἢ τοῦ ἠδέος, ὡς οὐκ ὄντος ἀκριβοῦς τοῦ αἰσθητηρίου.

<sup>65</sup> ἀνόσφραντον δὲ τὸ μὲν παρὰ τὸ ὄλως ἀδύνατον <εἶναι> ἔχειν ὀσμήν, τὸ δὲ μικρὰν ἔχον καὶ φαύλην. ὁμοίως δὲ καὶ τὸ ἄγευστον λέγεται.

<sup>66</sup> ἔστι δὲ καὶ ἡ ὀσφρησις διὰ τοῦ μεταξὺ, οἶον ἀέρος ἢ ὕδατος.

possuem a capacidade de sentir odores. Mas aqui parece surgir um problema: se o homem, que é um animal sangüíneo, somente poderá aperceber-se de um odor mediante respiração, isso significa que um animal anaeróbico é incapaz de aperceber-se dos odores e, portanto, de não relacionar-se com eles? A resposta é não, uma vez que “verifica-se que estes animais sucumbem à ação dos odores violentos, os quais são também para o homem mortais, como, por exemplo, o do betume, o do enxofre e outros da mesma natureza. Assim sendo, podem eles sentir necessariamente os odores, mas sem respirar”<sup>67</sup> (*De An.*, 421b.19 - 421b.23).

É isto, em síntese, o que Aristóteles afirma sobre o tato, o paladar e o olfato. Mesmo que em *De Anima* o filósofo não discorra sobre estes sentidos de forma extensa, *De Sensu et Sensibilibus* contém reflexões adicionais acerca destes sentidos. Decidimos aceitar o que aqui foi colocado como suficiente, já que, especialmente o paladar e o olfato pouco ou mesmo em nada contribuem para a compreensão do objetivo de nossa tese, que é relacionar juízo e discurso. Por outro lado, a audição e a visão já são bem mais interessantes ao nosso propósito. Vejamos o que Aristóteles tem a nos dizer sobre estes sentidos.

### 2.2.3.2 – Audição e visão

No que diz respeito ao audível, a primeira coisa estabelecida pelo filósofo é que o som pode ser compreendido em dois sentidos, isto é, em relação ao ato e em relação à potência. “O som como ato, o qual acaba de ser produzido, consiste sempre numa ação sobre qualquer coisa, encontra-se sempre essa qualquer coisa em relação a outra qualquer coisa: trata-se, com efeito, de um choque que produz o som”<sup>68</sup> (*De An.*, 419b.9 - 419b.11). Desta maneira, um ato sonoro parece sempre depender de um movimento, isto é, de uma mudança cuja origem é o choque que produz o efeito sonoro. No entanto, uma vez que Aristóteles afirma existir quatro espécies ou modalidades de movimento, qual seria o responsável pela produção do

<sup>67</sup> δῆλον δὲ πειρωμένοις· ὥστε τὰ ἄναιμα, ἐπειδὴ οὐκ ἀναπνέουσιν, ἑτέραν ἢ τιν' αἰσθησὶν ἔχουσι παρὰ τὰς λεγομένας. ἀλλ' ἀδύνατον, εἴπερ τῆς ὁσμῆς αἰσθάνεται· ἢ γὰρ τοῦ ὀσφραντοῦ αἰσθησὶς καὶ δυσώδους καὶ εὐώδους ὀσφρησίς ἐστιν. A água, também pode ser entendida como condutora de odores. Os peixes, é claro, não respiram do mesmo modo que, por exemplo, os mamíferos. Isto não significa, entretanto, que aqueles animais possam prescindir do oxigênio, que é obtido através de um processo comandado pelas guelras. É notório, aliás, que o sentido olfativo do tubarão é extremamente apurado.

<sup>68</sup> γίνεται δ' ὁ κατ' ἐνέργειαν ψόφος αἰεὶ τινος πρὸς τι καὶ ἐν τινι· πληγὴ γάρ ἐστιν ἢ ποιοῦσα. διὸ καὶ ἀδύνατον ἐνὸς ὄντος γενέσθαι ψόφου·

som? Com efeito, em *De Generatione et Corruptione* está posto que o movimento se dá na quantidade quando ocorre algum aumento ou diminuição, na translação quando ocorre alguma mudança relativa ao lugar, na alteração que promove mudanças através de uma afecção ou através da mudança de uma qualidade e, finalmente, na própria geração e corrupção do entes (*De Gen. et Corr.*, I, 4, 319 b 30 – 320 a 5). A mesma idéia também é apresentada – de passagem – em *De Anima*, 406 a 10-15. Mas o fato é que o filósofo entende a translação como o movimento próprio responsável pelo som. Afirma ele que o “objeto que produz o som não o produz em relação a qualquer outra coisa, se assim não fosse, o choque não poderia acontecer, em virtude de isso não se verificar sem o movimento de translação”<sup>69</sup> (*De An.*, 419b.16 - 419b.18). O som, obviamente, deriva de um movimento de translação porque é necessário que o objeto causador do choque desloque-se até o outro objeto com o qual irá chocar-se. Ademais, em outro lugar Aristóteles dirá que “parece que o som é o movimento de algo que se translada” (*De Sens.*, 447 a 1). Ora, será justamente neste translado, nesse deslocamento, que ocorrerá o choque produtor do som. De mais a mais, é justamente o choque que colocará em atividade aquele elemento sonoro que está em potência. Deve-se notar, contudo, o seguinte: embora o choque subsidie o fenômeno sonoro, este somente será possível em corpos intrinsecamente capazes de reagir sonoramente ao choque. Nesta perspectiva, entende Aristóteles que corpos como a lã, a esponja e outros corpos similares a estes são incapazes de produzir som, uma vez que o choque contra corpos desta natureza não pode ser percebido como som.

Para que o sonoro seja devidamente percebido, também existe, além do choque, a necessidade de um intermediário. Desta maneira,

“sentimos o som no ar e também na água, embora com menos acuidade. Mas, a causa determinante do som não consiste nem no ar nem na água, antes, na necessidade de existir um choque entre os corpos duros, uns contra os outros e contra o ar. Esta última condição só pode concretizar-se no momento em que o ar, sem se dissipar, resiste ao choque, assim se mantendo coeso como tal”<sup>70</sup> (*De An.*, 419b.18 - 419b.20).

<sup>69</sup> ὁ μὲν χαλκὸς ὅτι λείος, τὰ δὲ κοίλα τῆ ἀνακλάσει πολὺ λᾶς ποιεῖ πληγᾶςμετὰ τὴν πρώτην, ἀδυνατοῦντος ἐξελεθεῖν τοῦ κινηθέντος.

<sup>70</sup> ἔτι ἀκούεται ἐν ἀέρι, κἂν ὕδατι, ἀλλ’ ἦττον, οὐκ ἔστι δὲ ψόφου κύριος ὁ ἀήρ οὐδὲ τὸ ὕδωρ, ἀλλὰ δεῖ στερεῶν πληγῆν γενέσθαι πρὸς ἄλληλα καὶ πρὸς τὸν ἀέρα.

Desta maneira, tanto a água quanto o ar (e este em especial, haja vista que é através deste intermediário que melhor percebemos o som<sup>71</sup>), constituem os intermediários indispensáveis para que o som possa ser apreendido. A função do intermediário é justamente refletir o som derivado do choque que origina o audível. Uma melhor compreensão acerca do ar como elemento fundamental para a percepção sonora surge quando temos em mente que “o eco é produzido na altura em que o ar, então concentrado numa só massa pela cavidade que o limita, impedindo que se dissipe, é por essa enviado para o exterior como uma bola”<sup>72</sup> (*De An.*, 419b.25 - 419b.27). Assim, fica ratificada a função condutora do ar, ou seja, é o elemento que transmite e conecta o choque produtor do som ao órgão próprio da percepção sonora e o que origina esse movimento de transmissão é justamente o choque entre os corpos. Processo semelhante ocorre em um ambiente aquático e a falta de acuidade auditiva neste ambiente reflete, justamente, a impossibilidade de o ar cumprir sua função uma vez que o órgão auditivo está cercado pela água. Ao mesmo tempo, o próprio órgão auditivo contém em si mesmo, segundo Aristóteles, ar. Como a água não consegue preencher definitivamente este órgão, será a parcela de ar contida dentro dele que permitirá que o som ainda seja percebido neste tipo de ambiente.

O ar também parece determinar uma faceta importante acerca dos sons, isto é, acerca dos graves e dos agudos.

“Tal como não se pode ver as cores sem a luz, assim também não podemos efetivamente nos aperceber do som agudo ou do som grave. São estes termos empregados em sentido metafórico, partindo-se das qualidades tangíveis: aquilo que é agudo pode mover, de um modo prolongado, o sentido rapidamente enquanto que, pelo contrário, o grave fá-lo lentamente, mas com uma duração breve”<sup>73</sup> (*De An.*, 420a.27 - 420a.31).

<sup>71</sup> Além disso, um ambiente carente de ar constitui o vácuo e, como é sabido, é impossível que ocorra qualquer espécie de som neste tipo de ambiente. Também é de se notar que o vácuo, falando de um modo mais específico, constitui a ausência de matéria como, por exemplo, átomos e moléculas. Obviamente, se não há matéria, não pode ocorrer o choque e, portanto, o som torna-se impossível. Esta, obviamente, é a compreensão do nosso tempo. Em *De anima* (419b. 30-35), Aristóteles menciona o vácuo mas em uma perspectiva totalmente diversa, identificando-o com o próprio ar e, portanto, como elemento responsável pelo som.

<sup>72</sup> ἡχώ δὲ γίνεται ὅταν, ἀέρος ἐνὸς γενομέ νου διὰ τὸ ἀγγεῖον τὸ διορίσαν καὶ κωλύσαν θρυφθῆναι, πάλιν ὁ ἀήρ ἀπωσθῆ, ὡσπερ σφαῖρα.

<sup>73</sup> ὡσπερ γὰρ ἄνευ φωτὸς οὐχ ὁράται τὰ χρώματα, οὕτως οὐδ' ἄνευ ψόφου τὸ ὄξυ καὶ τὸ βαρὺ. ταῦτα δὲ λέγεται κατὰ μεταφορὰν ἀπὸ τῶν ἀπτῶν· τὸ μὲν γὰρ ὄξυ κινεῖ τὴν αἴσθησιν ἐν ὀλίγῳ χρόνῳ ἐπὶ πολὺ, τὸ δὲ βαρὺ ἐν πολλῷ ἐπ' ὀλίγον.

A primeira vista, esta declaração de Aristóteles poderia sugerir que ele pensou o agudo e o grave em uma perspectiva, por assim dizer, aerodinâmica. Com efeito, se o agudo é o que pode mover-se de modo rápido e prolongado e se com o grave ocorre o contrário, o problema parece relacionar-se com a resistência do ar. Mas o caso é que o ar, justamente, conduz o som, seja ele grave ou agudo. O filósofo, na verdade, relaciona tanto o grave quanto o agudo com outra dimensão. Diz ele:

“Parece, por conseguinte, existir uma analogia com as qualidades táteis específicas daquilo que é agudo e obtuso, provocando o agudo uma espécie de prurido enquanto que o obtuso, uma espécie de sensação semelhante a uma esponja, e isto devido a um ser movido em pouco tempo enquanto que o outro, lentamente – é unicamente por intermédio das suas conseqüências que podemos dizer ser um rápido e o outro, lento”<sup>74</sup> (*De An.*, 420a.31 - 420b.4).

Grave e agudo, portanto, mantém certa analogia com o próprio tato. Assim, ambos propiciam certa resistência, mas com o próprio órgão auditivo. O grave parece constituir-se em grave na medida em que sua área de contato é maior e o agudo parece atuar sobre uma área de contato menor. Será, aliás, justamente deste fator que decorre a rapidez do agudo ou a lentidão do grave. Com efeito, uma vez que o agudo encontra menor resistência, ele necessariamente será mais rápido e o mesmo ocorre com o grave, mas de modo inverso.

Dito isto, vejamos o que o filósofo tem a dizer a respeito da voz. A voz constitui-se no

“som emitido por um animal, mas, de modo algum ela o poderá ser por uma parte qualquer do seu corpo. Na realidade, e já que todo e qualquer som é produzido pelo choque, o qual resulta do encontro, numa coisa determinada, de uma coisa com outra, sendo o ar este último elemento, o mesmo terá de verificar-se com aqueles seres que recebem o ar em si próprios; só eles poderão possuir voz”<sup>75</sup> (*De An.*, 420b.13 - 420b.16).

<sup>74</sup> οὐ δὴ ταχὺ τὸ ὀξύ, τὸ δὲ βαρὺ βραδύ, ἀλλὰ γίνεται τοῦ μὲν διὰ τὸ τάχος ἢ κίνησις τοιαύτη, τοῦ δὲ διὰ βραδυτήτα, 420b καὶ ἔοικεν ἀνάλογον ἔχειν τῷ περὶ τὴν ἀφήν ὀξεῖ καὶ ἀμβλεῖ· τὸ μὲν γὰρ ὀξύ οἷον κεντεῖ, τὸ δ' ἀμβλὺ οἷον ὠθεῖ, διὰ τὸ κινεῖν τὸ μὲν ἐν ὀλίγῳ τὸ δὲ ἐν πολλῷ, ὥστε συμβαίνει τὸ μὲν ταχὺ τὸ δὲ βραδύ εἶναι.

<sup>75</sup> φωνὴ δ' ἐστὶ ζῳίου ψόφος οὐ τῷ τυχόντι μορίῳ. ἀλλ' ἐπεὶ πᾶν ψοφεῖ τύπτοντός τινος καὶ τι καὶ ἐν τινι, τοῦτο δ' ἐστὶν ἀήρ, εὐλόγως ἂν φωνοίη ταῦτα μόνα ὅσα δέχεται τὸν ἀέρα.

Nenhum ser inanimado, portanto, poderá ser possuidor de voz. Ora, uma vez que inúmeros animais além do homem recebem o ar em si mesmos, poderemos dizer que, por exemplo, um mamífero como o lobo é possuidor de voz? Certamente não. Ao mesmo tempo, um lobo certamente emite sons, tanto quanto uma hiena, um elefante ou um primata. No quê, propriamente, a voz se constitui? Embora Aristóteles argumente que a natureza utiliza o ar dos seres que o recebem em si mesmos em conjunto com a língua para dois fins, ou seja, para o gosto (função vital para a subsistência e, por isso mesmo, uma função distribuída entre vários animais) e para a linguagem (que é exclusivamente humana e visa possibilitar a perfeição dos indivíduos humanos) (*De., An.*, 420b. 15 – 20), a grande definição de voz é que “aquele ser, responsável pela produção do choque, seja um ser animado e que, além disso, possua ainda algum poder de representação – é que a voz é seguramente um som impregnado de significação, nunca um simples ruído provocado pelo ar inspirado, como, aliás, se verifica com a tosse”<sup>76</sup> (*De An.*, 420b.29 - 420b.33).

Isto é fundamental para o interesse desta tese. Com efeito, uma vez que a voz constitui-se em um som impregnado de significação, em uma fantasia semântica, isto é, em algo que reproduz uma imagem (φαντασία) e, portanto, algo cheio de significado, algo significativo (σημαντικὸς), a voz, ao comunicar esse significado a outrem, cumpre a função de substituir a percepção direta, como anteriormente dissemos em nossa *Introdução*. Mas esta dimensão fundamental da voz ficará clara no próximo capítulo. Por ora, uma vez que ela é capaz de transmitir a outrem alguma significação oriunda de uma capacidade de representação, temos a chance de passar a tratar do sentido capaz de intuir com maior precisão toda e qualquer imagem. Trata-se, como é fácil adivinhar, da visão e de seu objeto próprio: o visível.

“O visível é a cor, sendo esta aquela sensação superficial dos objetos sensíveis por si próprios causada (entendo ‘por si’ não no sentido lógico mas, antes, no sentido de possuir o objeto em si a causa da sua visibilidade). Toda cor põe em movimento o caráter por assim dizer diáfano de um ato, sendo por isso precisamente aquilo que constitui a sua natureza. Eis a razão porque a cor não é visível sem

<sup>76</sup> (οὐ γὰρ πᾶς ζῶου ψόφος φωνή, καθάπερ εἶπομεν-ἔστι γὰρ καὶ τῇ γλώττῃ ψοφεῖν καὶ ὡς οἱ βῆττοντες-ἀλλὰ δεῖ ἔμψυχόν τε εἶναι τὸ τύπτον καὶ μετὰ φαντασίας τινός· σημαντικὸς γὰρ δὴ τις ψόφος ἐστὶν ἢ φωνή)· καὶ οὐ τοῦ ἀναπνεομένου ἀέρος ὡσπερ ἡ βῆξ.

luz e, devido a isso, porque é apenas na luz que se vê a cor de cada objeto”<sup>77</sup> (*De An.*, 418a.29 - 418b.3).

A primeira coisa a ser esclarecida a respeito do visível é o termo *diáfano*, que pode significar transparente, claro ou mesmo evidente. A questão aqui é a seguinte: se o visível é a cor e se a cor se faz presente na miríade de objetos sensíveis e se, exatamente por isso, torna essa miríade de objetos perceptíveis ao órgão visual, deve existir algo que permita que a própria se manifeste. Este algo é justamente o diáfano e este, por sua vez, parece ser a luz. A luz, obviamente, parece ser clara ou transparente o bastante não só para iluminar como para permitir que a cor manifeste-se através de sua transparência. Como efeito, se a luz tivesse uma ou várias cores, ela fatalmente acabaria por ocultar a cor ou cores que tornam os objetos visíveis. Será este o motivo, aliás, pelo qual as cores somente podem ser adequadamente percebidas com a presença de luz; sem este elemento, a percepção cromática fica comprometida. É por isso que o filósofo dirá o seguinte:

“O diáfano existe, por conseguinte, na realidade, entendendo-se por diáfano aquilo que é visível sem ser de fato visível por si absolutamente, mas, antes, por uma cor de qualquer coisa. O ar, a água e um grande número de corpos sólidos pertencem a esta categoria. Não é realmente como ‘água’ nem como ‘ar’ que eles são diáfanos mas, pelo contrário, devido a uma certa natureza idêntica, a qual se encontra contida tanto numa como no outro, também existindo no universo eterno e superior. Assim, a luz constitui o ato, ela é o ‘diáfano enquanto diáfano’”<sup>78</sup> (*De An.*, 418b.4 - 418b.10).

Deste modo, assim como o ar (especialmente) e a água (em menor escala) constituem os intermediários do som, a luz, como diáfano, constitui o intermediário do visível. A luz, aliás, é a própria enteléquia do diáfano e a função da cor é colocar o diáfano em movimento para que, assim, o objeto seja percebido. Deste modo, “a sensação produz-se unicamente mediante uma paixão conseguida por intermédio de um órgão; ora, esta paixão nunca poderá ser imprimida pela única cor que constitui o objeto da visão: é necessário que ela seja imprimida pelo meio, logo, a existência de

<sup>77</sup> τὸ γὰρ ὄρατόν ἐστι χρώμα, τοῦτο δ' ἐστὶ τὸ ἐπὶ τοῦ καθ' αὐτὸ ὄρατοῦ· καθ' αὐτὸ δὲ οὐ τῷ λόγῳ, ἀλλ' ὅτι ἐν ἑαυτῷ ἔχει τὸ αἴτιον τοῦ εἶναι ὄρατόν. πᾶν δὲ χρώμα κινητὶ 418b κόν ἐστὶ τοῦ κατ' ἐνέργειαν διαφανοῦς, καὶ τοῦτ' ἐστὶν αὐτοῦ ἢ φύσις· διόπερ οὐχ ὄρατόν ἄνευ φωτός, ἀλλὰ πᾶν τὸ ἐκάστου χρώμα ἐν φωτὶ ὀρᾶται.

<sup>78</sup> διαφανὲς δὲ λέγω ὃ ἐστὶ μὲν ὄρατόν, οὐ καθ' αὐτὸ δὲ ὄρατόν ὡς ἀπλῶς εἰπεῖν, ἀλλὰ δι' ἀλλότριον χρώμα. τοιοῦτον δὲ ἐστὶν ἄηρ καὶ ὕδωρ καὶ πολλὰ τῶν στερεῶν· οὐ γὰρ ἢ ὕδωρ οὐδ' ἢ ἄηρ διαφανές, ἀλλ' ὅτι ἐστὶ τις φύσις ἐνυπάρχουσα ἢ αὐτῇ ἐν τούτοις ἀμφοτέροις καὶ ἐν τῷ αἰδίῳ τῷ ἄνω σώματι. φῶς δὲ ἐστὶν ἢ τούτου ἐνέργεια, τοῦ διαφανοῦς ἢ διαφανές.

um meio determinado será, portanto, conseqüentemente necessária”<sup>79</sup> (*De An.*, 419a.17 - 419a.20). Assim, fica evidente a importância do diáfano para a apreensão visual.

Neste momento, gostaríamos de lembrar aquela famosa passagem, logo no início da *Metafísica*, onde Aristóteles afirma que os homens amam as sensações e amam, sobretudo, a sensação da visão. O motivo pelo qual estamos a mencionar este fato é o seguinte: apesar de toda a importância concedida para a visão, o que até o parágrafo anterior dissemos expõe – embora um tanto sinteticamente – tudo o que o filósofo desenvolve acerca deste sentido em *De Anima*. De fato, é um tanto surpreendente que assim seja. Em *De Sensu et Sensibilibus*, Aristóteles fornece uma discussão suplementar acerca do sentido da visão e também aqui a visão é reafirmada como o mais importante dos sentidos. Neste escrito, a discussão é mais detalhada, embora boa parte da discussão seja conduzida pelo desejo de Aristóteles em refutar as concepções de filósofos anteriores como Demócrito e Empédocles acerca da visão. Tal refutação acaba por desembocar no que, de modo geral, está exposto em *De Anima*. No entanto, existe em *De Sensu* uma passagem que deve ser mencionada a fim de promover uma melhor compreensão.

Trata-se do seguinte: a visão *não* constitui uma reflexão, isto é, uma duplicata ou mesmo um eflúvio daquilo que é visto e que estaria, por assim dizer, alojada no órgão visual e, por isso mesmo, tornar-se-ia visível ao próprio órgão da visão. Esta, ao contrário, não existe no olho, mas sim na pessoa que vê (*Sens.*, 438a. 5-10). Tal concepção, sem dúvida alguma, corrobora aquilo que anteriormente fora expresso por Aristóteles no início do segundo livro de *De Anima*, isto é, de que se um olho fosse um animal, a visão seria conseqüentemente a alma, sendo esta a substância do olho e que corresponde ao seu princípio. Esta mesma concepção, aliás, também é expressa no mesmo *De Sensu* (438b. 10). Com isso, queremos dizer que a visão constitui-se, justamente, em uma *produção* da alma cuja origem, evidentemente, remonta a uma afecção.

É isto, então, o que Aristóteles afirma sobre a visão em *De Anima*. Ao mesmo tempo, outras afirmações colaterais acerca da visão surgem no terceiro e último livro deste escrito. Como é justamente este livro específico que carece de exposição, é isso que agora começaremos a fazer. No conjunto dos três livros que compõem o *De*

<sup>79</sup> πασχοντος γάρ τι τοῦ αἰσθητικοῦ γίνεται τὸ ὄραν· ὑπ’ αὐτοῦ μὲν οὖν τοῦ ὀρωμένου χρώματος ἀδύνατον· λείπεται δὴ ὑπὸ τοῦ μεταξὺ, ὅστ’ ἀναγκαῖόν τι εἶναι μεταξὺ·



*Anima*, este é, sem dúvida, o mais importante, haja vista que é justamente neste livro que encontra-se a concepção aristotélica acerca da alma intelectiva.

#### 2.2.4 – Alma intelectiva

Aristóteles inicia o terceiro livro do *De Anima* com um objetivo claro: esclarecer que nenhum outro sentido, além dos cinco anteriormente mencionados e analisados, pode existir. Com esta intenção, o filósofo retoma tópicos anteriormente discutidos a fim de reafirmá-los com alguma ênfase. Assim, são reafirmados aspectos tais como:

- 1) a impossibilidade de uma sensação sem o órgão correspondente;
- 2) a importância dos intermediários para a consecução da sensação;
- 3) a sensação, para que seja plena, exige que os órgãos correspondentes sejam completos e não atrofiados;
- 4) a reafirmação do movimento como o elemento que possibilita a apreensão dos sensíveis comuns;
- 5) do mesmo modo que a ação e a paixão residem no paciente e não no agente, a própria sensação reside no órgão do sentido;
- 6) a capacidade de o sensível estimular o sentido correspondente em uma dimensão específica.

Como de hábito, Aristóteles aproveita a oportunidade não apenas para reafirmar suas próprias concepções acerca daquilo que investiga como, também, para apontar falhas nas concepções apresentadas por outros pensadores. Mas isso, no entanto, não parece ser o fator determinante para a discussão. Uma vez que o filósofo prepara-se para analisar a dimensão mais importante da alma, isto é, a dimensão intelectiva, tudo leva a crer que sua argumentação inicial no Livro III visa ressaltar que a dimensão intelectiva da alma não se constitui em um outro sentido e não deve ser entendida dessa maneira.

Seja como for, o primeiro passo para o entendimento da dimensão intelectiva da alma reside sobre a *φαντασία*, a imaginação. É com este elemento que agora nos ocuparemos.

### 2.2.4.1 – Imaginação

Aristóteles iniciará sua argumentação sobre o tema ao dizer que duas propriedades em especial podem distinguir a alma: “o movimento no espaço, por um lado e, por outro, a atividade de pensar, a inteligência e a faculdade de apreender”<sup>80</sup> (*De An.*, 427a.17 - 427a.20). Muitas vezes, a atividade do pensar é descrita como uma forma própria de sentir ou como uma atividade relacionada com o sentir e antigos filósofos como Empédocles sustentam essa concepção. Aristóteles, no entanto, considera essa concepção inadequada. Pensar e sentir são não constituem a mesma coisa e a base que fundamenta esta afirmação é o fato de que “todos os seres vivos partilham do primeiro, todavia, poucos possuem o segundo”<sup>81</sup> (*De An.*, 427b.5 - 427b.8).

Realmente, dado o histórico teórico, a conclusão de Aristóteles é absolutamente coerente. Como há muito já ficou estabelecido, todos os corpos naturais orgânicos complexos, isto é, os animais, são capazes de sentir. E dentre estes, apenas o homem é capaz de pensar. O pensamento, portanto, é exclusividade sua. Note-se, aliás, o seguinte:

“Nem mesmo o conhecimento especulativo, o qual engloba o ser certo ou o ser errado (correspondendo o ‘ser certo’ à inteligência e o ‘ser errado’ aos seus contrários), pode ser o mesmo que o ato de sentir: a percepção dos próprios objetos é sempre verdadeira, sendo uma característica de todos os seres vivos animados; contudo, é possível pensar-se de uma maneira falaciosa, não podendo o pensamento pertencer àquele animal que carece de capacidade de raciocínio”<sup>82</sup> (*De An.*, 427b.8 - 427b.14).

Esta, acreditamos, é uma passagem reveladora. Uma vez que o conhecimento especulativo engloba o certo e o errado e uma vez que a percepção dos objetos é sempre verdadeira, Aristóteles estabelece, com isso, uma distinção

<sup>80</sup> Ἐπεὶ δὲ δύο διαφοραῖς ὀρίζονται μάλιστα τὴν ψυχὴν, κινήσει τε τῆ κατὰτόπον καὶ τῷ νοεῖν καὶ φρονεῖν καὶ αἰσθάνεσθαι, δοκεῖ δὲ καὶ τὸ νοεῖν καὶ τὸ φρονεῖν ὡσπερ αἰσθάνεσθαι τι εἶναι.

<sup>81</sup> δοκεῖ δὲ καὶ ἡ ἀπάτη καὶ ἡ ἐπιστήμη τῶν ἐναντίων ἢ αὐτῆ εἶναι) –ὅτι μὲν οὖν οὐ ταυτὸν ἔστι τὸ αἰσθάνεσθαι καὶ τὸ φρονεῖν, φανερόν· τοῦ μὲν γὰρ πᾶσι μέτεστι, τοῦ δὲ ὀλίγοις τῶν ζῴων.

<sup>82</sup> ἀλλ’ οὐδὲ τὸ νοεῖν, ἐν ᾧ ἔστι τὸ ὀρθῶς καὶ τὸ μὴ ὀρθῶς, τὸ μὲν ὀρθῶς φρόνησις καὶ ἐπιστήμη καὶ δόξα ἀληθῆς, τὸ δὲ μὴ ὀρθῶς τὰναντία τούτων–οὐδὲ τοῦτο ἔστι ταῦτο τῷ αἰσθάνεσθαι· ἢ μὲν γὰρ αἰσθησις τῶν ἰδίων ἀεὶ ἀληθῆς, καὶ πᾶσιν ὑπάρχει τοῖς ζῴοις, διανοεῖσθαι δ’ ἐνδέχεται καὶ ψευδῶς, καὶ οὐδενὶ ὑπάρχει ᾧ μὴ καὶ λόγος.

que parece definitiva entre o âmbito sensível e o âmbito do pensamento. Ora, se a capacidade de sentir é comum em todos os seres vivos animados, esta capacidade deve sempre ser verdadeira justamente porque os seres vivos animados, ao não possuírem a capacidade do pensamento, devem depender integralmente da veracidade que os sentidos proporcionam. Os sentidos simplesmente não podem ser falaciosos nos seres vivos animados porque, se assim fosse, sua própria existência estaria em xeque. Como poderiam os seres vivos complexos subsistir se os sentidos fornecessem uma apreensão inadequada ou errônea do ambiente em que vivem? Sim, a percepção dos objetos, realmente, deve ser sempre verdadeira. É neste sentido, aliás, que Aristóteles afirma que o conhecimento especulativo compreende o certo e o errado. Os sentidos, em sua veracidade, fornecem os dados necessários e indispensáveis para a própria existência de um ser vivo animado e, neste âmbito, não há lugar para o certo e o errado. Este, com efeito, não pensa se é certo ou errado, justo ou injusto, abater sua presa<sup>83</sup>. Ao contrário da sensação, o pensamento pode relacionar-se tanto com o verdadeiro quanto com o falso. Em seguida, Aristóteles afirma:

“A imaginação difere tanto da percepção como do pensamento, implicando sempre a presença da percepção e, além disso, encontrando-se, ela própria, implícita no ato de julgar, em si mesmo; mas, por outro lado, imaginação e julgamento são diferentes modalidades do pensamento: a primeira consiste numa alteração que se domicilia no nosso poder de decisão (é, aliás, possível formar imagens mentais, tal como fazem aqueles ao empregar imagens na formação das suas idéias segundo um sistema mnemônico), não podendo nós, todavia, formar opinião segundo o nosso desejo, em virtude de nos ser possível tanto sustentar uma opinião verdadeira como uma falsa”<sup>84</sup> (*De An.*, 427b.14 - 427b.21).

<sup>83</sup> Aliás, não é apenas o certo ou errado que reside na dimensão humana. O próprio prazer sensível parece exclusivamente humano. Em *Ética a Nicômaco* (1118a), Aristóteles dirá que um leão, por exemplo, não sente prazer ao ouvir o mugido de um boi ou ao ver um veado. Os sentidos informam a presença da presa e geram a expectativa de, uma vez que a presa é percebida, ser transformada em repasto. Neste mesmo escrito, mais especificamente em 1141a, Aristóteles irá dizer que alguns animais inferiores possuem algum tipo de *phronesis*, que reflete-se em uma capacidade de pressentir algo a respeito de sua própria vida.

<sup>84</sup> φαντασία γὰρ ἕτερον καὶ αἰσθήσεως καὶ διανοίας, αὕτη τε οὐ γίνεται ἄνευ αἰσθήσεως, καὶ ἄνευ ταύτης οὐκ ἔστιν ὑπόληψις. ὅτι δ' οὐκ ἔστιν ἡ αὐτὴ [νόησις] καὶ ὑπόληψις, φανερόν. τοῦτο μὲν γὰρ τὸ πάθος ἐφ' ἡμῖν ἔστιν, ὅταν βουλόμεθα (πρὸ ὀμμάτων γὰρ ἔστι τι ποιήσασθαι, ὡσπερ οἱ ἐντοῖς μνημονικοῖς τιθέμενοι καὶ εἰδωλοποιοῦντες), δοξάζειν δ' οὐκ ἐφ' ἡμῖν· ἀνάγκη γὰρ ἢ ψεῦδεσθαι ἢ ἀληθεύειν.

Com isso descobrimos, então, que a imaginação é uma modalidade de pensamento (assim como a capacidade de julgamento<sup>85</sup>). A imaginação é produto de nossa vontade e a prova disso reside no fato de sermos capazes de formar imagens mentais de modo deliberado. O leito, agora mesmo se quiser, poderá formar qualquer imagem mental se assim desejar. Com a capacidade de julgamento, tal liberdade já não ocorre, pois nossa capacidade de formar alguma opinião depende de elementos cuja nossa capacidade volitiva não pode subjugar. Existe, portanto, uma distinção entre imaginar e julgar (ou supor, conjecturar). A fim de melhor explicitar essa distinção, Aristóteles recorre ao seguinte exemplo: se formamos uma opinião sobre algo ser aterrador ou constituir uma ameaça real, somos imediatamente (e realmente) afetados. Desse modo, se encontro-me em um ambiente com vazamento de algum produto inflamável, percebo um perigo real e o temor que sinto de uma explosão é real. Mas isto que agora foi dito é *imaginação* e, por isso mesmo, não decorre necessariamente que, ao imaginar tal situação, eu sinta medo real. Obviamente, eu ter *imaginado* tal situação foi produto da minha livre vontade de imaginá-la, porque, como foi dito, a imaginação é produto da vontade.

Mas isso, naturalmente, não é tudo, uma vez que a imaginação encontra-se implícita no próprio ato judicativo e ambos encontram-se inseridos no processo noético, ou seja, na própria atividade do pensar. Quanto a isso, parece relativamente óbvio que o processo judicativo seja um constituinte do pensar. Mas, como conciliar no pensar também a imaginação? Ora, se o imaginar, como foi dito, decorre de nossa vontade de formar imagens mentais, basta que lembremos do seguinte: "as imagens substituem as percepções diretas: quando afirma ou nega serem elas boas ou más, busca-as ou evita-as. Assim sendo, a alma nunca pensa sem recorrer a uma imagem mental"<sup>86</sup> (*De An.*, 431a.14 - 431a.17).

Seguindo adiante em sua exposição acerca da imaginação, Aristóteles dirá que a imaginação não pode ser considerada uma sensação. Esta, com efeito, "ou é ato ou é potência, vista ou visão; a imaginação, por outro lado, sempre que ocorre, nenhuma destas últimas se encontra presente, tal como acontece quando nos

<sup>85</sup> O termo usado por Aristóteles é *ὑπόληψις*, *hypolepsis* e não *κρίσις*, *krisis*, termo este mais comum para julgamento. Todavia, entendemos que a opção do tradutor por 'julgamento' faz sentido, uma vez que *ὑπόληψις* pode significar concepção, conjectura, suposição e também uma opinião acerca de algo. Ora, conceber, conjecturar, supor e opinar representam um ato judicativo.

<sup>86</sup> τῆ δὲ διανοητικῆ ψυχῆ τὰ φαντάσματα οἷον αἰσθήματα ὑπάρχει, ὅταν δὲ ἀγαθὸν ἢ κακὸν φήσῃ ἢ ἀποφήσῃ, φεύγει ἢ διώκει· διὸ οὐδέποτε νοεῖ ἄνευ φαντάσματος ἢ ψυχῆ. Em *De Memoria et Reminiscentia*, 449b. 30, Aristóteles reafirma esta posição.

sonhos vemos os objetos. Em segundo lugar, a sensação encontra-se sempre presente enquanto que a imaginação, não<sup>87</sup> (*De An.*, 428a.5 - 428a.10).

A passagem deixa claro que a imaginação difere da sensação na medida em que esta é capaz de atuar mesmo durante aquele momento em que os sentidos encontram-se inativos, ou seja, durante o sono. Tal atuação, obviamente, recai sobre o sonho. Aliás, em *De Insomniis* Aristóteles diz que “chamamos sonho a imagem que se produz no sono” (*Insomn.*, 459a. 19). Além disso, não se pode sustentar que imaginação e sentido sejam a mesma coisa. O motivo para isso é que os sentidos estão distribuídos entre os todos os animais ao passo que a imaginação verifica-se apenas em alguns. Isso reforça a já mencionada veracidade dos sentidos. Deste modo – e por também ser distinta dos sentidos – a imaginação não pode “ser uma daquelas faculdades que se encontram sempre certas, o conhecimento e a inteligência: a imaginação pode ser falsa”<sup>88</sup> (*De An.*, 428a.15 - 428a.18).

Uma vez que a imaginação não é um sentido, o que, afinal, ela poderá ser? Devido sua capacidade de poder ocorrer tanto em uma dimensão de veracidade quanto em uma dimensão de falsidade, será que a imaginação deve ser vista como uma opinião? Quanto a isso, devemos ter em mente que a “opinião implica uma convicção (é que ninguém poderá sustentar opiniões sem nelas acreditar). Nenhum animal poderá possuir uma crença e muitos, no entanto, podem possuir imaginação. Mais uma vez, toda a opinião é acompanhada de convicção, do discurso racional. Todavia, enquanto algumas criaturas possuem imaginação, não lhes é possível possuir poder de raciocínio”<sup>89</sup> (*De An.*, 428a.19 - 428a.24). Sendo assim, a imaginação não pode ser opinião, seja ela em conjunto ou mesmo baseada na sensação. Até aqui, ainda estamos sem saber no que consiste propriamente a imaginação. O filósofo, no entanto, acredita resolver o problema com o seguinte argumento:

---

<sup>87</sup> ὅτι μὲν οὖν οὐκ ἔστιν αἴσθησις, δῆλον ἐκ τῶνδε. αἴσθησις μὲν γὰρ ἦτοι δύναμις ἢ ἐνέργεια, οἷον ὄψις καὶ ὄρασις, φαίνεται δὲ τι καὶ μηδετέρου ὑπάρχοντος τοῦ τῶν, οἷον τὰ ἐν τοῖς ὕπνοις. εἶτα αἴσθησις μὲν ἀεὶ πάρεστι, φαντασία δ' οὐ. εἰ δὲ τῇ ἐνεργείᾳ τὸ αὐτὸ, πᾶσιν ἂν ἐν δέχοιτο τοῖς θηρίοις φαντασίαν ὑπάρχειν.

<sup>88</sup> καὶ ὅπερ δὴ ἐλέγομεν πρότερον, φαίνεται καὶ μύουσιν ὄραματα. ἀλλὰ μηνυδὲ τῶν ἀεὶ ἀληθευουσῶν οὐδεμία ἔσται, οἷον ἐπιστήμη ἢ νοῦς· ἔστι γὰρ φαντασία καὶ ψευδής.

<sup>89</sup> γίνεται γὰρ δόξα καὶ ἀληθής καὶ ψευδής, ἀλλὰ δόξη μὲν ἔπεται πίστις (οὐκ ἐνδέχεται γὰρ δοξάζοντα οἷς δοκεῖ μὴ πιστεύειν), τῶν δὲ θηρίων οὐθενὶ ὑπάρχει πίστις, φαντασία δὲ πολλοῖς. [ἔτιπάση μὲν δόξη ἀκολουθεῖ πίστις, πιστεῖ δὲ τὸ πεπεῖσθαι, πειθοῖ δὲ λόγος· τῶν δὲ θηρίων ἐνίοις φαντασία μὲν ὑπάρχει, λόγος δ' οὐ.]

“Em virtude de a opinião se relacionar com alguma coisa que não é objeto da sensação, considero que, se porventura é assim, consistirá a imaginação numa espécie de mistura da percepção do branco com a opinião propriamente dita relativa àquilo que é branco, mas, de modo nenhum da percepção do branco com a opinião relativa àquilo que é bom. Imaginar é, por isso, formar uma opinião exatamente correspondente a uma percepção direta”<sup>90</sup> (*De An.*, 428a.24 - 428b.2).

Imaginação, portanto, constitui-se em uma espécie de mistura da percepção (entenda-se: sensação) com a opinião propriamente dita acerca do que é branco – e é por ser uma espécie de mistura que a imaginação não, de fato, nem sensação nem opinião propriamente ditas. Embora tenhamos falado anteriormente sobre a sensação, os sentidos e seus objetos correlatos, é possível que alguém, momentaneamente, tenha esquecido que todos esses aspectos – sentido e sensibilidade – são propriedades da alma. O que queremos dizer com isso? Bem, lembremos daquilo que há muito já foi dito: as palavras faladas representam simbolicamente as afecções da alma. Ora, uma opinião constitui-se, antes de qualquer coisa, em uma representação lingüística das afecções da alma cuja origem, justamente, remonta aos sentidos. Nessa perspectiva, é lícito apresentar a imaginação como síntese de uma afecção sensível e opinião. Por isso mesmo, imaginar é (como que) formar uma opinião – mesmo que de caráter imagético – que corresponda ou mesmo remonte a uma percepção direta. Daqui podemos inferir algo realmente importante: a imaginação não é autônoma, ou seja, é ela incapaz de atuar sem o conteúdo fornecido pelos sentidos e, ao mesmo tempo, sem manifestar-se como uma opinião, que deve aqui ser entendida, antes de sua falsidade ou veracidade, como um entendimento discursivo, narrativo de uma afecção. Este entendimento que acabamos de mencionar é o próprio discurso racional que acompanha a opinião, como há pouco expusemos. Também neste caso, ‘discurso racional’ não deve ser entendido em uma dimensão de falsidade ou verdade, mas sim como um aparato discursivo que torna algo minimamente compreensível para o sujeito. Assim, será impossível que a imaginação imagine algo que nunca tenha afetado o sujeito. Alguém poderia argumentar: como não? Não teremos a capacidade de imaginar uma quimera? Naturalmente que sim; no entanto, uma

<sup>90</sup> φανερόν τοίνυν ὅτι οὐδὲ δόξα μετ’ αἰσθήσεως, οὐδὲ δι’ αἰσθήσεως, οὐδὲ συμ πλοκή δόξης καὶ αἰσθήσεως, φαντασία ἂν εἴη, διὰ τε ταῦτα καὶ διότι οὐκ ἄλλου τινὸς ἔσται ἢ δόξα, ἀλλ’ ἐκείνου, εἴπερ ἔστιν, οὗ καὶ ἡ αἰσθησις· λέγω δ’, ἐκ τῆς τοῦ λευκοῦ δόξης καὶ αἰσθήσεως ἢ συμπλοκή φαντασία ἔσται· οὐ γὰρ δι’ ἐκ τῆς δόξης μὲν τῆς τοῦ ἀγαθοῦ, αἰσθήσεως δὲ τῆς τοῦ 428b λευκοῦ. τὸ οὖν φαίνεσθαι ἔσται τὸ δοξάζειν ὅπερ αἰσθάνεται, μήκατὰ συμβεβηκός.

quimera é animal fabuloso com cabeça de leão, corpo de cabra e cauda de serpente. Quem jamais teve alguma espécie de percepção de qualquer desses animais simplesmente não pode imaginar a quimera. Assim, por mais bizarra que seja a imaginação, de algum modo esta sempre deve remontar a alguma coisa anteriormente intuída pelos sentidos. Se o leitor deseja uma prova adicional do que acabamos de dizer, o convidamos a imaginar um *Junzi*. Se o leitor for justo e honesto consigo próprio, confessará que não pode imaginar o que pedimos, a menos que saiba o que foi um *Junzi*. Mesmo que saiba, acabará por imaginá-lo a partir de referências que em algum momento passado os sentidos forneceram. Ao mesmo tempo, a falsidade de uma imaginação também decorre de nossa vontade. Posso, deliberadamente, imaginar algo falso como uma quimera, assim mesmo como você, leitor, acabou de fazer. A falsidade ou veracidade de uma opinião, por outro lado, não depende tão somente de nossa vontade. “Uma opinião verdadeira, porém, apenas se torna falsa quando o fato se altera sem disso termos conhecimento algum. A imaginação, por conseguinte, não pode ser uma destas coisas nem tampouco um seu elemento”<sup>91</sup> (*De An.*, 428b.4 - 428b.9). Fica claro, portanto, que a falsidade da imaginação decorre quando esta é contraposta ao mundo empírico. A imaginação de uma quimera não é falsa por ser imaginação em si mesma, mas é falsa porque no mundo empírico não se verifica a existência de quimeras. Do mesmo modo, seria falsa a imaginação acerca de uma ponte que ligasse a Córsega à França, não a imaginação em si mesma, mas sim porque tal ponte não existe. É neste sentido que as imaginações são, na maioria das vezes, falsas. E são falsas porque, via de regra, não correspondem aos fatos.

Em seu arremate final acerca da imaginação, Aristóteles dirá algo ainda mais importante, ou seja, que a imaginação parece consistir em uma modalidade de movimento e que não pode ela ocorrer fora da sensação. A fim de deixar essa concepção devidamente clara, pedimos licença para uma citação um pouco mais longa. Diz o filósofo:

“Em primeiro lugar, a percepção dos próprios objetos é ela mesma verdadeira ou, então, será apenas capaz de errar num mínimo grau de probabilidade; em segundo lugar, vem a percepção, deles sendo

<sup>91</sup> συμβαίνει οὖν ἤτοι ἀποβεβληκέναι τὴν ἑαυτοῦ ἀληθῆ δόξαν, ἣν εἶχε, σωζομένου τοῦ πράγματος, μὴ ἐπιλαθόμενον μηδὲ μεταπεισθέντα, ἢ εἰ ἐτιέχει, ἀνάγκη τὴν αὐτὴν ἀληθῆ εἶναι καὶ ψευδῆ. ἴαλλὰ ψευδῆς ἐγένετο ὅτε λάθοι μεταπεσὸν τὸ πρῶ γματ. οὐτ' ἄρα ἐν τι τούτων ἐστὶν οὐτ' ἐκ τούτων ἡ φαντασία.

aqueles meros atributos, aumentando conseqüentemente a probabilidade de erro – é que a percepção não erra quando apreende o fato de um objeto ser branco, mas, antes, apenas erra na circunstância de determinado objeto branco ser uma ou outra coisa; em terceiro lugar, vem a percepção dos atributos comuns, acompanhando estes, em concomitância, aqueles que pertencem aos próprios objetos sensíveis (pretendo dizer: o movimento e a grandeza), neste âmbito verificando-se, por conseqüente, o maior número de erros. O movimento originado por esta atividade do sentido será conseqüentemente diferente da sensação atual nestas três modalidades da percepção: o primeiro é verdadeiro, sempre que a sensação se encontra presente ou, quando se encontra ausente, o objeto sensível se mantém a uma certa distância. Se a imaginação porventura nada mais puder envolver para além daquilo que foi referido e, além disso, se isso assim for tal qual previamente foi descrito, então a imaginação deverá consistir num movimento produzido pela sensação que opera ativamente<sup>92</sup> (*De An.*, 428b.18 - 429a.2).

Esta passagem, sem dúvida, é bastante esclarecedora. A primeira coisa a se destacar é a reafirmação da veracidade dos sentidos. Como já tivemos oportunidade de mencionar, o movimento dos sentidos causado por uma afecção caracteriza a sensação. A veracidade dos sentidos ocorre justamente porque não existe nenhum outro elemento regulador que orienta a apreensão sensível. É por isso que ocorre a veracidade dos sentidos, porque o órgão apreende seu sensível correlato de modo bruto, puro, sem qualquer regulação. Uma vez que esse sentimento bruto é instaurado pela afecção, surge a percepção dessa afecção que opera com os atributos dos objetos, atributos estes apreendidos pelos órgãos sensíveis. É nesta instância que pode ocorrer o erro, não o erro do branco que foi apreendido, mas sim do fato deste branco ser isto ou aquilo. Em seguida, o erro também pode manifestar-se, em maior número até, nos atributos comuns que acompanham os próprios. Pensamos que aqui o erro pode ocorrer em maior número justamente porque os sensíveis comuns, ao contrário dos próprios, são intuídos em conjunto pelos órgãos do sentido e, uma vez que não existe um órgão especializado para os sensíveis comuns, a possibilidade de algum engano pode ser maior, pois, como já antes foi

---

<sup>92</sup> ἡ αἴσθησις τῶν μὲν ἰδίων ἀληθῆς ἐστὶν ἢ ὅτι ὀλίγιστον ἔχουσα τὸ ψεῦδος. δεῦτερον δὲ τοῦ συμβεβηκέναι ταῦτα <ἃ συμβέβηκε τοῖς αἰσθητοῖς>· καὶ ἐν ταῦθα ἤδη ἐνδέχεται διαμεῦ δεσθαι· ὅτι μὲν γὰρ λευκόν, οὐ ψεύδεται, εἰ δὲ τοῦτο τὸ λευκόν ἢ ἄλλο τι, ψεύδεται. τρίτον δὲ τῶν κοινῶν καὶ ἐπομένων τοῖς συμβεβηκόσιν οἷς ὑπάρχει τὰ ἴδια (λέγω δ' οἷον κί νησις καὶ μέγεθος) [ἃ συμβέβηκε τοῖς αἰσθητοῖς]· περὶ ἃ μάλιστα ἤδη ἐστὶν ἀπατηθῆναι κατὰ τὴν αἴσθησιν. ἡ δὲ κίνησις ἢ ὑπὸ τῆς ἐνεργείας τῆς αἰσθήσεως γινομένη διοίσει, ἢ ἀπὸ τούτων τῶν τριῶν αἰσθήσεων, καὶ ἡ μὲν πρώτη παρ οὔσης τῆς αἰσθήσεως ἀληθῆς, αἱ δ' ἕτεραι καὶ παρούσης καὶ ἀπούσης εἶεν ἂν ψευδεῖς, καὶ μάλιστα ὅταν πόρρω τὸ αἰσθητὸν ᾖ. εἰ οὖν μηθὲν ἄλλο ἔχει τὰ εἰρημένα ἢ φαν 429 ατασία (τοῦτο δ' ἐστὶ τὸ λεχθέν), ἡ φαντασία ἂν εἴη κίνησις ὑπὸ τῆς αἰσθήσεως τῆς κατ' ἐνεργειανγινομένη.



dito, um sentido poderá apreender a sensação que pertence propriamente a outro, porém, não na sua devida identidade. Assim, tendo em vista estas circunstâncias, a imaginação deve consistir em um movimento cuja origem é a sensação. A imaginação, portanto, decorre de um movimento dos órgãos sensíveis cuja origem são as afecções. Por isso mesmo, como já foi dito, alguns animais podem possuir imaginação. Por quê? Porque a sensibilidade também ocorre nos animais. “Assim sendo, porque as imaginações persistem em existir em nós e reúnem as sensações, agem os seres vivos frequentemente de acordo com elas: uns, como as feras, porque carecem de mente; outros, como os homens, porque neles é a mente temporariamente toldada pela emoção, pelo sono ou, ainda, pela doença”<sup>93</sup> (*De An.*, 429a.4 - 429a.9).

Isto, portanto, é o que afirma Aristóteles acerca da imaginação em *De Anima*. Agora, precisamos dar um novo passo em nossa exposição ao tratar do intelecto e da intelecção.

#### 2.2.4.2 – Intelecto e intelecção

Cumpra agora apresentar aquela parte da alma responsável pelo conhecimento e pelo próprio pensar. O princípio da intelecção deve ser, entende Aristóteles, “inalterável, tendo, por outro lado, a capacidade de receber a forma ou algo enquanto forma (por isso, não pode ser idêntico a esta mesma) e, além disso, deverá ele proceder em relação aos objetos inteligíveis do mesmo modo que assim procede a faculdade dos sentidos em relação aos objetos sensíveis”<sup>94</sup> (*De An.*, 429a.15 - 429a.18).

Que o princípio de intelecção deva ser inalterável, parece claro. Com efeito, seu caráter inalterável deve-se ao fato de, caso houvesse alguma alteração em sua constituição, este princípio deixar de estar habilitado em exercer sua função capital, que é a de poder receber a forma ou algo enquanto forma. Já a forma, como se sabe, pressupõe a matéria na medida em que esta é determinada por aquela. Ora,

---

<sup>93</sup> καὶ διὰ τὸ ἐμμένειν καὶ ὁμοίας εἶναι ταῖς αἰσθήσεσι, πολλὰ κατ’ αὐτὰς πράττει τὰ ζῷα, τὰ μὲν διὰ τὸ μὴ ἔχειν νοῦν, οἷον τὰ θηρία, τὰ δὲ διὰ τὸ επικαλύπτεσθαι τὸν νοῦν ἐνίοτε πάθει ἢ νόσῳ ἢ ὕπνῳ, οἷον οἱ ἄνθρωποι. περὶ μὲν οὖν φαντασίας, τί ἐστὶ καὶ διὰ τί ἐστίν, εἰρήσθω ἐπὶ τοσοῦτον.

<sup>94</sup> ἀπαθὲς ἄρα δεῖ εἶναι, δεκτικὸν δὲ τοῦ εἶδους καὶ δυνάμει τοιοῦτον ἀλλὰ μὴ τοῦτο, καὶ ὁμοίως ἔχειν, ὥσπερ τὸ αἰσθητικὸν πρὸς τὰ αἰσθητά, οὕτω τὸν νοῦν πρὸς τὰ νοητά.

na medida em que todo objeto natural é o que é por ser composto de matéria e forma e se toda substância é dita natureza em virtude da forma, porque a forma é uma natureza (*Met.*, Δ, 1015a. 5-10), ficará clara a razão pela qual o princípio de inteligência opera de modo similar ou mesmo análogo aos sentidos. Trata-se do seguinte: do mesmo modo como o sensível coloca um sentido em atividade, assim também a forma coloca a inteligência em atividade. Além disso, é obvio que ambos devem ser inalteráveis, impassíveis, mas no sentido que acabamos de mencionar, ou seja, de uma imutabilidade receptiva que garante a identidade daquilo que é recebido. O fato de o princípio de inteligência ser impassível revela, também, que ele deve ser sem qualquer mistura, ou seja, apreender não significa mesclar-se com o apreendido, pois, se assim fosse, a inteligência tornar-se-ia algo diverso de si mesma.

“Por conseguinte, aquilo que é denominado ‘intelecto da alma’ (digo ‘intelecto’ quando me refiro àquilo pelo qual a alma pensa discursivamente e pode conceber) não poderá, nos seres, ser outra coisa senão em ato antes de pensar. Eis, pois, a razão porque já não é possível afirmar-se que um princípio se encontra como que ‘mesclado’ com o corpo: apresentaria, neste caso, uma tal qualidade, como por exemplo, o quente ou o frio, ou, então, seria munido de um órgão, tal como sucede com a faculdade sensitiva – mas, pelo contrário, isso não se verifica. Além disso, existe alguma razão em se afirmar que a alma é o domicílio das formas, conquanto se ressalve não ser toda a alma mas apenas a alma intelectiva e, ainda, não serem as ditas formas em inteléquia mas, antes, em potência<sup>95</sup> (*De. An.*, 429a.22 - 429a.29).

Nesta passagem, Aristóteles desenvolve a concepção de que o princípio da inteligência não se encontra misturado, mesclado com o próprio corpo. Se este fosse o caso, algum indicio dessa mescla deveria ser encontrado no próprio intelecto, como o quente ou o frio ou mesmo um órgão próprio. Como não se consegue verificar este ou aquele indicio, infere-se que o νοῦς, o intelecto, não apresenta qualquer mistura com o corpo. Isto, no entanto, não quer significar que a atuação intelectual, o pensar, possa prescindir dos eventos corpóreos assinalados pelas afecções. A razão para isso remonta à discussão anterior a respeito da imaginação. Devemos, uma vez mais, lembrar a máxima de que a alma nunca pensa sem recorrer a uma imagem mental. Como ficou – pensamos – estabelecido, a origem da

<sup>95</sup> ὁ ἄρα καλούμενος τῆς ψυχῆς νοῦς (λέγω δὲ νοῦν ᾧ διανοεῖται καὶ ὑπολαμβάνει ἡ ψυχὴ) οὐθέν ἐστιν ἐνεργεία τῶν ὄντων πρὶν νοεῖν· διὸ οὐδὲ μεμίχθαι εὐλόγον αὐτὸν τῷ σώματι· ποιός τις γὰρ ἂν γίγνοιτο, ἢ ψυ χρὸς ἢ θερμός, κἂν ὄργανόν τι εἶη, ὡσπερ τῷ αἰσθητικῷ· νῦν δ’ οὐθέν ἐστιν. καὶ εὖ δὴ οἱ λέγοντες τὴν ψυχὴν εἶναι τό πον εἰδῶν, πλὴν ὅτι οὔτε ὅλη ἀλλ’ ἡ νοητικὴ, οὔτε ἐντελε χεῖα ἀλλὰ δυνάμει τὰ εἶδη.

fantasia remonta às afecções dos sentidos. No caso da imaginação, ao contrário do que ocorre com a inteligência, existe uma mistura entre sensação e opinião na medida em que imaginação é incapaz de atuar sem o conteúdo fornecido pelos sentidos. Ao mesmo tempo, a imaginação mescla-se com a opinião, porque, em certo sentido, imaginar também é discursar, também é uma espécie de ordenação mais ou menos racional que pode ser correta e veraz quando se relaciona com fatos conhecidos e que não foram alterados e, ao mesmo tempo, pode ser incorreta e falsa quando se relaciona com fatos outrora conhecidos, mas que depois sofreram alguma espécie de mudança.

O *voûç*, em contrapartida, parece não apresentar, como a imaginação, mescla ou mistura com o corpo. Além do que acima foi dito acerca de uma mescla entre *voûç* e o corpo, um outro aspecto pode reforçar essa distinção. Lembremos que Aristóteles já havia estabelecido uma distinção entre pensamento e sensibilidade. Esta distinção decorre do fato de o conhecimento especulativo englobar o certo e o errado ao passo que os sentidos devem ser sempre verdadeiros, inclusive porque o certo e o errado não têm relação com os sentidos. Lembremos também que a capacidade de sentir é universal nos animais, inclusive no homem. O intelecto, no entanto, uma vez que é definido como aquilo pelo qual a alma pensa e concebe, verifica-se apenas no homem, constituindo-se o *voûç*, portanto, em uma dimensão anímica exclusivamente humana. Além disso, como o conhecimento especulativo engloba aquilo que escapa aos sentidos, isto é, o certo e o errado, o *voûç* parece ocupar-se com elementos que referem-se apenas a ele<sup>96</sup>. Assim, o *voûç* tem seu caráter de pureza justamente porque aquilo com o que se relaciona é o que não pode ser contemplado pelos sentidos e, por isso, não necessita o *voûç* estar mesclado ao corpo. Deste modo, caso o *voûç* estivesse mesclado ao corpo, como no caso dos sentidos, não poderia haver erro no pensamento, uma vez que os sentidos são sempre dotados de veracidade pelos motivos já expostos. Uma prova adicional da argumentação aristotélica acerca da não mistura do *voûç* com o corpo é que, ao contrário dos sentidos que, uma vez expostos a um estímulo muito forte perde, mesmo que momentaneamente, sua capacidade de apreensão, o mesmo não ocorre com o intelecto. O pensar do intelecto é como que o equivalente do estímulo

---

<sup>96</sup> Como afirma Frede: "The intellect by itself can only think what is non-sensible, the intelligible forms; but the intellect by itself needs sensible images to decide whether something is desirable or not". FREDE, Dorothea. *The cognitive role of phantasia*. In: *Essays on Aristotle's De Anima*. p. 289.

sensorial; no entanto, por mais que pense, o νοῦς não perde sua capacidade de pensar. Finalmente, o motivo para a alma intelectual poder ser considerada como o domicílio das formas é o fato de ela ser, em potência, todas as coisas, pois é possível, justamente, que a dimensão intelectual da alma pense todas as coisas. “O intelecto é, por conseguinte, potencialmente idêntico aos objetos do pensamento, nada podendo ser, porém, até aquele momento em que pensa. Aquilo que o intelecto pensa deve nele encontrar-se incluído, tal como as cartas contidas numa tabuinha: nelas coisa alguma pode encontrar-se inscrita enquanto enteléquia; ora, é precisamente isto aquilo que sucede com o intelecto”<sup>97</sup> (*De An.*, 429b.30 – 430a.2).

É natural que o intelecto pense aquilo que nele está contido, uma vez que a alma intelectual é o domicílio das formas. Também é importante destacar a analogia utilizada por Aristóteles, ou seja, que o νοῦς é como uma espécie de folha em branco. Esse fato reafirma o νοῦς em seu caráter de potencialidade totalmente apta a receber as formas.

No desenvolvimento da argumentação do *De Anima*, o que vem a seguir é a distinção entre a passividade e atividade do intelecto.

“Havendo, tal como se observa em toda a natureza, um princípio que funciona como matéria para cada gênero de coisas – e que é, afinal, aquilo que constitui em potência todas estas coisas – e outro, o princípio causal e ativo, que produz todas elas (assim é a técnica em relação à matéria), será, por conseguinte, necessário que na alma se encontrem também diferenças. De fato, o intelecto é capaz de, por um lado, se tornar em todas as coisas e, por outro, capaz de produzir todas as coisas, por este modo se assemelhando o seu estado ao da luz: a luz deixa, de certa maneira, passa as cores do estado de potência ao estado de ato”<sup>98</sup> (*De. An.*, 430a.10 - 430a.17).

É apoiado em suas concepções acerca da natureza, portanto, que Aristóteles pensa poder fundamentar a distinção entre uma atividade e uma passividade imanente ao νοῦς. É sugestivo lembrar, aliás, que logo no início do *De Anima*, o filósofo relaciona (e justifica) a própria investigação sobre a alma com o fato de ela contribuir não apenas para o conhecimento da verdade, mas, também, para o

<sup>97</sup> ὅτι δυνάμει πῶς ἐστὶ τὰ νοητὰ ὁ νοῦς, ἀλλ’ ἐντελεχεῖα οὐδέν, πρὶν ἂν νοῆ· δυνάμει δ’ οὕτως 430a ὡςπερ ἐν γραμματείῳ ᾧ μὴθὲν ἐνυπάρχει ἐντελεχεῖα γεγραμμένον·

<sup>98</sup> Ἐπεὶ δ’ [ὡςπερ] ἐν ἀπάσῃ τῇ φύσει ἐστὶ [τι] τὸ μὲν ὕλη ἐκάστῳ γένει (τοῦτο δὲ ὁ πάντα δυνάμει ἐκεῖνα), ἕτερον δὲ τὸ αἷτιον καὶ ποιητικόν, τῷ ποιεῖν πάντα, οἷον ἢ τέχνη πρὸς τὴν ὕλην πέπονθεν, ἀνάγκη καὶ ἐν τῇ ψυχῇ ὑπάρχειν ταύτας τὰς διαφοράς· καὶ ἐστὶν ὁ μὲν τοιοῦτος νοῦς τῷ πάντα γίνεσθαι, ὁ δὲ τῷ πάντα ποιεῖν, ὡς ἕξις τις, οἷον τὸ φῶς· τρόπον γὰρ τινα καὶ τὸ φῶς ποιεῖ τὰ δυνάμει ὄντα χρώματα ἐνεργεῖα χρώματα.

estudo da natureza, uma vez que a alma é o princípio de todos os seres vivos. Ademais, se o princípio, como citamos anteriormente, é o primeiro termo a partir do qual algo é ou é gerado ou é conhecido e se a alma é, justamente, esse princípio nos corpos naturais orgânicos, é coerente afirmar uma atividade e passividade no intelecto. A distinção entre a passividade e a atividade se dá justamente no fato de o intelecto poder tornar-se todas as coisas (passividade) e no fato de o intelecto também poder produzir todas as coisas (atividade). Neste sentido, a atividade do intelecto seria semelhante a uma arte e, por isso, o intelecto ativo é poiético, produtor. É também nessa dimensão ativa e produtora que o intelecto pode atualizar aquilo em que a dimensão passiva se tornou. No desenrolar de sua argumentação, Aristóteles dirá o seguinte:

“Este mesmo intelecto encontra-se separado, sem se misturar de modo algum, permanecendo, portanto, impassível enquanto essência. Com efeito, o agente é sempre superior em relação ao paciente, do mesmo modo que o princípio o é em relação à matéria. A mesma situação ainda se verifica naquilo que à relação entre o conhecimento em ato e o seu respectivo objeto diz respeito: o conhecimento em potência precede, ele mesmo, no tempo daquele conhecimento em ato no próprio indivíduo; mas, por outro lado, falando-se de uma maneira geral, não poderá ser ele anterior segundo o tempo e, se assim for, não será consequentemente necessário acreditar que este intelecto ora pensa ora não pensa. Por conseguinte, no momento em que se encontra separado, imediatamente se torna naquilo que ele é em si próprio, sendo, então, imortal e eterno. Todavia, lembremo-nos do fato de ser este princípio impassível enquanto o intelecto passivo é corruptível, sem ele não podendo existir pensamento algum”<sup>99</sup> (*De An.*, 430a.17 - 430a.25).

Esta passagem parece indicar uma outra razão para o fato de a parte ativa e produtora do νοῦς ter sido apresentada como separada e também não misturada ao corpo: sua natureza imortal e eterna. Uma vez que a dimensão passiva do intelecto caracteriza-se pela capacidade de poder tornar-se todas as coisas, esta dimensão, no que tange ao tempo, parece preceder a dimensão ativa do intelecto, caracterizada pelo fato desta dimensão poder, justamente, produzir todas as coisas. Realmente, nesta perspectiva, esta dimensão depende daquela na medida em que

<sup>99</sup> καὶ οὗτος ὁ νοῦς χωριστὸς καὶ ἀπαθὴς καὶ ἀμιγής, τῇ οὐσίᾳ ὧν ἐνέργεια· αἰεὶ γὰρ τιμιώτερον τὸ ποιοῦν τοῦ πάσχοντος καὶ ἡ ἀρχὴ τῆς ὕλης. [τὸ δ' αὐτὸ ἐστὶν ἢ κατ' ἐνέργειαν ἐπιστήμη τῶν πράγματι· ἢ δὲ κατὰ δύνάμιν χρόνῳ προτέρα ἐν τῶ ἐνί, ὅλως δὲ οὐδὲ χρόνῳ, ἀλλ' οὐχ ὅτε μὲν νοεῖ ὅτε δ' οὐ νοεῖ.] χωρισθεῖς δ' ἐστὶ μόνον τοῦθ' ὅπερ ἐστὶ, καὶ τοῦτο μόνον ἀθάνατον καὶ αἰδίων (οὐ μνημονεύομεν δὲ, ὅτι τοῦτο μὲν ἀπαθὲς, ὁ δὲ παθητικὸς νοῦς φθαρτὸς)· καὶ ἄνευ τούτου οὐθὲν νοεῖ.

somente poderá colocar em ato o que antes foi absorvido pela dimensão passiva do intelecto. Este atualizar equivale ao atuar da técnica sobre a matéria. Todavia, em uma perspectiva de caráter geral, não pode a dimensão passiva do intelecto ser anterior, pois, se assim fosse, propor a dimensão ativa seria um erro. A razão para isto é que, se a dimensão ativa é imortal e eterna, ela deve ser exatamente o oposto de qualquer potencialidade, ou seja, algo absolutamente atual – por isso também é um erro supor que o intelecto ativo ora pode pensar e ora pode não pensar. Em âmbito geral, portanto, a dimensão ativa deve preceder a passiva exatamente por ser ato<sup>100</sup>.

Estabelecida a distinção entre a atividade e passividade, Aristóteles agora nos informa o seguinte:

“A intelecção dos objetos que são indivisíveis tem por domínio tudo aquilo que exclui toda a possibilidade de erro. Todavia, quando se verifica uma situação em que o falso ou o verdadeiro são possíveis, estamos perante uma concepção formada a partir de conceitos concebidos como formando uma unidade. Assim o dizia precisamente Empédocles: ‘aí, quando surgiram muitas cabeças sem pescoço’, brota a amizade que os une; do mesmo modo, estas noções então separadas formam, por conseguinte, uma composição, como, por exemplo, as noções de incomensurabilidade e de diagonal”<sup>101</sup> (*De An.*, 430a.26 - 430b.1).

Encontramo-nos agora diante da apreensão do intelecto. Em relação aos objetos indivisíveis, não existe erro. Aqui, parece ocorrer algo semelhante com a apreensão sensível. Lembremos que os sentidos são sempre verídicos e, por isso, não se pode errar, por exemplo, quando se apreende o fato de um objeto ser branco. De modo similar, os objetos indivisíveis são apreendidos pelo intelecto sem erro porque estes objetos indivisíveis, exatamente por serem assim, constituem noções simples e básicas. Ao mesmo tempo, a possibilidade do falso e do verdadeiro ocorre justamente quando o intelecto produz ou efetiva uma composição,

<sup>100</sup> A bem da verdade, Aristóteles é demasiado breve em sua argumentação acerca da passividade e atividade do intelecto. Essa mesma brevidade parece ser a causa do debate acerca do tema e de suas três perspectivas: a existência de uma separação entre o intelecto ativo e a alma, a existência de uma separação entre intelecto ativo e passivo na alma e, por fim, uma unidade do intelecto ativo e passivo com a alma humana. Estas posições são defendidas, respectivamente, pelos seguintes autores em seus comentários ao *De Anima*: Alexandre de Afrodísias, Averroes e Temísio.

<sup>101</sup> ‘Η μὲν οὖν τῶν ἀδιαιρέτων νόησις ἐν τούτοις περὶ ἃ οὐκ ἔστι τὸ ψεῦδος, ἐν οἷς δὲ καὶ τὸ ψεῦδος καὶ τὸ ἀληθές σὺν θεσίς τις ἤδη νοημάτων ὥσπερ ἐν ὄντων-καθάπερ Ἐμπεδοκλῆς ἔφη" ἠπολλῶν μὲν κόρσαι ἀναύχενες ἐβλάστησαν", ἔπειτα συντίθεσθαι τῇ φιλίᾳ, οὕτω καὶ τὰτα κεχωρισμένα συντίθεται, οἷον τὸ ἀσύμμετρον καὶ ἡ διάμετρος-ἂν δὲ γενο 430b μένων ἢ ἔσομένων, τὸν χρόνον προσεννοῶν [καί] συντίθησι.

uma junção daquelas noções simples e básicas que antes encontravam-se separadas e que, agora, pela operação do intelecto, foram unidas e sintetizadas. Assim, foi como exemplo, ou mesmo prova desta concepção, que Aristóteles mencionou Empédocles: *cabeças sem pescoços*. Trata-se, evidentemente, de uma proposição falsa, onde o predicado contradiz o sujeito. Aqui surge uma oportunidade verdadeiramente singular para lembrarmos que as palavras faladas são símbolos das afecções da alma. Disse o filósofo em outro lugar:

“Tal como na alma tanto há um conceito independente do verdadeiro e do falso, como um conceito a que necessariamente pertence um ou outro, o mesmo se diz da palavra, pois é na composição e na divisão que o verdadeiro e o falso consistem. Os nomes e os verbos em si mesmos são semelhantes à noção que não é, nem composição, nem divisão, como homem, branco, quando nada lhes juntamos, não sendo nem verdadeiros, nem falsos” (*De int.*, I, 16 a).

Os signos lingüísticos que expressaram *cabeças sem pescoços* replicam, portanto, o próprio pensamento (νόημα) *cabeças sem pescoços*, pensamento este cuja origem remonta às afecções dos sentidos. Estas afecções, naturalmente, após uma intervenção do intelecto, passam a ser simbolizadas linguisticamente. É por isso que, “na eventualidade de se tratar de fatos relativos ao passado ou relativos ao futuro, a noção de tempo pode ser ajustada para se integrar nessa composição. Com efeito, o erro pressupõe sempre uma composição: se se diz que o branco implica o não-branco, significa isto que o não-branco é parte constituinte da dita composição”<sup>102</sup> (*De An.*, 430b.1 - 430b.3).

Embora o erro e a veracidade decorram da combinação e mesmo que símbolos lingüísticos repliquem o próprio pensamento, o intelecto possui uma peculiaridade.

“A asserção, assim como também sua negação respectiva, supõe um atributo de um sujeito e é sempre verdadeira ou falsa; não se verificando, no entanto, esta situação relativamente ao intelecto, sendo, por isso mesmo, o ato de pensar uma definição no sentido da essência sempre verdadeiro e, por outro lado, nunca uma instância de atribuir um predicado. Todavia, tal como o ato de ver um objeto é sempre verdadeiro, o julgamento, relativo a ser esse objeto branco porventura um homem ou não, nem sempre será verdadeiro, o

<sup>102</sup> τὸ γὰρ ψεῦδος ἐν συνθέσει αἰεὶ· καὶ γὰρ ἂν τὸ λευκὸν μὴ λευκὸν <φῆ, τὸ λευκὸν καὶ> τὸ μὴ λευκὸν συνέθηκεν·

mesmo se verificando com todo aquele objeto abstratizado da sua matéria”<sup>103</sup> (*De An.*, 430b.26 - 430b.30).

A passagem evidencia que o juízo representado por símbolos lingüísticos pode estar situado em uma dimensão tanto de veracidade quanto de falsidade. O ato de pensar, no entanto, é tido como sempre verdadeiro, mas no sentido de uma atividade intelectual. A própria atividade do pensamento ratifica sua própria veracidade. Assim como o olho vê e não precisa ver que vê, também o intelecto pensa, sem pensar que pensa. Todavia, algum ‘x’, resultado da atividade do intelecto que unificou e combinou elementos simples que agora tomamos por ‘x’, este sim pode ser falso ou verdadeiro.

O tempo, além da relação proposta por Aristóteles na passividade e atividade do intelecto, também relaciona-se com o indivíduo na medida em que o conhecimento tomado como potência assume uma prioridade no tempo, mesmo que essa prioridade não seja geralmente verificável na medida em que todas as coisas provém daquilo que é enteléquia. Por isso, Aristóteles afirma:

“Torna-se assim evidente o fato de os objetos sensíveis apenas poderem fazer a faculdade sensitiva passar da potência ao ato – a faculdade não sofre qualquer alteração e nem por isso conseqüentemente se modificará. Também aí se verifica uma outra espécie de movimento: tendo sido o movimento definido como ato daquilo que se encontra por concluir, em sentido absoluto sê-lo-á diferentemente: entendendo-o, por conseguinte, como ato daquilo que está perfeitamente concluído”<sup>104</sup> (*De An.*, 431a.4 - 431a.7).

Neste excerto, Aristóteles sublinha que a alteração decorrente de uma afecção constitui a passagem, o movimento da potência ao ato na faculdade sensitiva. Este movimento, no entanto, não promove alteração na faculdade sensitiva. Em um sentido absoluto, este movimento será, todavia, um ato daquilo que já foi concluído. Uma vez mais, o filósofo parece interessado em assinalar o primado do ato sobre a potência.

<sup>103</sup> ἔστι δ' ἡ μὲν φάσις τι κατὰ τινος, ὡσπερ καὶ ἡ ἀπόφασις, καὶ ἀληθὴς ἢ ψευδὴς πᾶσα· ὁ δὲ νοῦς οὐ πᾶς, ἀλλ' ὁ τοῦ τί ἐστι κατὰ τὸ τί ἦν εἶναι ἀληθὴς, καὶ οὐ τί κατὰ τινος· ἀλλ' ὡσπερ τὸ ὄραν+τοῦ ἰδίου ἀληθές, εἰ δ' ἄνθρωπος τὸ λευκόν+ ἢ μή, οὐκ ἀληθές ἀεί, οὕτως ἔχει ὅσα ἄνευ ὕλης.

<sup>104</sup> φαίνεται δὲ τὸ μὲν αἰσθητὸν ἐκ δυνάμει ὄντος τοῦ αἰσθητικοῦ ἐνεργείᾳ ποιοῦν· οὐ γὰρ πάσχει οὐδ' ἀλλοιοῦται. διὸ ἄλλο εἶδος τοῦτο κινήσεως· ἡ γὰρ κίνησις τοῦ ἀτελοῦς ἐνέργεια, ἡ δ' ἀπλῶς ἐνέργεια ἐτέρα, ἡ τοῦ τετελεσμένου.



Após alguns poucos parágrafos com comentários suplementares que reafirmam o que anteriormente foi dito acerca do intelecto e após realizar uma breve retomada geral em que apresenta um sumário sintético de toda a discussão, Aristóteles volta-se para a faculdade do movimento, uma vez que esta também encontra-se presente na alma. Assim, devemos nós também acompanhar, com o perdão da palavra, esse movimento do discurso.

### 2.2.4.3 – A faculdade motriz

Neste tópico, a discussão fundamental relaciona-se com a pergunta assim formulada: Qual será o princípio do movimento local nos seres animados? Uma primeira questão parece fácil de ser resolvida: os movimentos relativos ao crescimento e também ao atrofiamento, movimentos estes comuns a todos os seres vivos, parecem, sem muita dúvida, se relacionar com a dimensão nutritiva da alma. No entanto, dada a própria, digamos, simplicidade da faculdade nutritiva, não é sensato supor que o movimento local dos seres animados esteja subordinado a esta faculdade. “O fato de não ser este princípio a potência nutritiva resulta suficientemente claro: é sempre com vista a um determinado fim que o movimento de locomoção efetivamente se concretiza, sendo ele acompanhado quer pela imaginação, quer pelo desejo. Na verdade, o animal, se não deseja e se não evita um objeto determinado, nunca poderá ser movido a não ser por coação”<sup>105</sup> (*De An.*, 432b.14 - 432b.21). O movimento, portanto, remonta ou à imaginação ou ao desejo, de modo que a criatura dotada de alma ou deve imaginar ou deseja algo que o coloca em movimento para, justamente, alcançar este algo. Assim, a perspectiva reversa também ocorre: a criatura dotada de alma pode afastar-se de algo por imaginar esse algo como prejudicial ou por não desejá-lo. Isto nos habilita a pensar, então, que todos os animais dotados de sensibilidade se locomovem? Não. Em uma passagem do Livro II (413b.1), Aristóteles já argumentava que existem animais que, sem ser imperfeitos, são, todavia, sedentários. Agora, o filósofo retoma esse argumento no presente livro (432b.20) com o intuito de assinalar que o princípio do

<sup>105</sup> ὅτι μὲν οὖν οὐχ ἡ θρεπτικὴ δύναμις, δῆλον· αἰεὶ τε γὰρ ἔνεκά του ἡ κίνησις αὕτη, καὶ μετὰ φαντασίας καὶ ὀρέξεώς ἐστιν· οὐδὲν γὰρ μὴ ὀρεγόμενον ἢ φεδγον κινεῖται ἀλλ’ ἡ βίη· ἐτι κἂν τὰ φυτὰ κινητικὰ ἦν, κἂν εἶχέ τι μόνιον ὀργανικόν πρὸς τὴν κίνησιν ταύτην. ὁμοίως δὲ οὐδὲ τὸ αἰσθητικόν· πολλά γὰρ ἐστι τῶν ζώων ἃ αἰσθησιν μὲν ἔχει, μόνιμα δ’ ἐστὶ καὶ ἀκίνητα διὰ τέλους.

movimento local não está relacionado com a percepção sensível. Resta, no desenvolvimento da argumentação, a dimensão intelectual. Será ela, então, responsável pelo movimento? Também não. “Não é a faculdade intelectual, nem aquilo que denominamos intelecto, que constitui o princípio motor. O intelecto, porque especulativo, nada pensa segundo a ordem prática nem se pronuncia sobre aquilo que se deve procurar ou evitar – o movimento local é sempre relativo ao ato de se evitar ou à busca de um objeto determinado”<sup>106</sup> (*De An.*, 432b.26 - 432b.29). O excerto é algo intrigante: se o intelecto é o responsável pelo pensamento, como ele não pode estar apto a se pronunciar sobre o que se deve procurar ou evitar, fato este que, em suma, pode ser entendido como: o que se deve ou não fazer? Em sua argumentação imediatamente posterior, Aristóteles resolverá o problema com o seguinte exemplo: aquela pessoa que possui conhecimento sobre a medicina, não exerce esse conhecimento durante todo o tempo e, deste modo, deve existir um outro princípio superintender a ação que exercerá a prática médica. Isto, encaminha a própria solução acerca do princípio motriz. Antes, no entanto, devemos dizer que o fato de o intelecto não poder se pronunciar sobre aquilo que devemos procurar ou nos afastar, esclarece um ponto fundamental da ética aristotélica, ou seja, o fato de que é preciso, efetivamente, praticar as virtudes e não apenas conhecê-las. Por isso, devemos constituir o hábito de praticar as virtudes, pois nossas disposições morais resultam de atividades correspondentes a estas mesmas disposições.

Mas, qual será, então, o princípio motriz? A fim de responder este questionamento, pedimos, uma vez mais, licença para apresentarmos uma passagem um pouco mais extensa:

“O seguinte fato apresenta-se de modo bem evidente: existem dois princípios relativos ao movimento local – o desejo e o intelecto – na condição de se considerar a imaginação como sendo uma espécie de intelecção. Com efeito, os homens desembaraçam-se frequentemente da ciência para seguir a sua imaginação; os outros animais, pelo contrário, não possuem nem intelecção nem raciocínio, possuem apenas imaginação. Estas duas faculdades, o intelecto e o desejo, são, portanto, os princípios do movimento local. Entendo ‘intelecto’ como aquilo que tem a capacidade de raciocínio com vista a um determinado fim, assim se diferenciando o intelecto prático do intelecto teórico quanto ao fim correspondente, o desejo, por seu lado, procura sempre um fim, tornando-se, por este modo, no próprio objeto do desejo o princípio do intelecto prático, sendo o termo final

<sup>106</sup> ἀλλὰ μὴν οὐδὲ τὸ λογιστικὸν καὶ ὁ καλούμενος νοῦς ἐστὶν ὁ κινῶν· ὁ μὲν γὰρ θεωρητικὸς οὐθὲν θεωρεῖ πρακτόν, οὐδὲ λέγει περὶ φευκτοῦ καὶ διωκτοῦ οὐθὲν, αἰεὶ δὲ ἢ κίνησις ἢ φεῦγον τὸς τι ἢ διώκοντός τί ἐστιν.

do raciocínio o ponto de partida para a ação. Por conseguinte, é legítimo serem estas duas faculdades justamente consideradas como as faculdades motrizes, a saber, o desejo e o pensamento prático<sup>107</sup> (*De An.*, 433a.9 - 433a.20).

Desejo e intelecto constituem, portanto, os princípios do movimento. É de se observar, aliás, que a noção de intelecto é expandida, passando a compreender também a imaginação. No que toca ao gênero humano, fica esclarecido o fato da locomoção, do próprio agir, ser determinada pela dimensão prática do intelecto. O raciocinar prático, na medida em que raciocina com vistas a um determinado fim que é diverso do raciocinar teórico e o desejo, que também sempre visa um fim, desencadeiam o movimento. A dimensão prática do intelecto em comunhão com o desejo, portanto, promove o movimento porque busca algo exterior, porque a aproximação ou o distanciamento somente têm sentido quando orientados por algo que não se encontra presente. A dimensão teórica do intelecto, ao contrário, assume na consecução do seu próprio agir o fim que lhe é próprio. O princípio motor será, portanto, o objeto que é desejado e é sobre ele que se voltam a dimensão prática do intelecto e o próprio desejo. Sendo assim, “o movimento pressupõe três componentes: o primeiro consiste no fato de ser ele o motor; o segundo, naquilo devido ao qual move; o terceiro, naquilo que é movido”<sup>108</sup> (*De An.*, 433b.11 - 433b.14).

Com isto, finalmente, pensamos ser possível afirmar que o presente capítulo pode ser encerrado. Desde o princípio, nosso objetivo foi expor a concepção aristotélica acerca da alma, tendo como base seu texto fundamental sobre o tema, isto é, o *De Anima*. Em um ou outro momento foi inevitável que recorrêssemos a outros escritos do Estagirita a fim de complementar determinadas passagens ou concepções expostas no *De Anima*. Não temos pudor em reconhecer que uma exposição desta natureza deve comportar algumas falhas, seja por um

<sup>107</sup> Φαίνεται δέ γε δύο ταῦτα κινουόμενα, ἡ ὄρεξις ἢ νοῦς, εἴ τις τὴν φαντασίαν τιθεῖ ὡς νόησιν τινα· πολλοὶ γὰρ παρὰ τὴν ἐπιστήμην ἀκολουθοῦσι ταῖς φαντασίαις, καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις ζῴοις οὐ νόησις οὐδὲ λογισμὸς ἔστιν, ἀλλὰ φαντασία. ἄμφω ἄρα ταῦτα κινητικὰ κατὰ τόπον, νοῦς καὶ ὄρεξις, νοῦς δὲ ὁ ἕνεκά του λογιζόμενος καὶ ὁ πρακτικός· διαφέρει δὲ τοῦ θεωρητικοῦ τῷ τέλει. καὶ ἡ ὄρεξις <δ’> ἕνεκά του πάσα· οὐ γὰρ ἡ ὄρεξις, αὕτη ἀρχὴ τοῦ πρακτικοῦ νοῦ, τὸ δ’ ἔσχατον ἀρχὴ τῆς πράξεως. ὥστε εὐλόγως δύο ταῦτα φαίνεται τὰ κινουόμενα, ὄρεξις καὶ διάνοια πρακτική· τὸ ὀρεκτὸν γὰρ κινεῖ, καὶ διὰ τοῦτο ἡ διάνοια κινεῖ, ὅτι ἀρχὴ αὐτῆς ἔστι τὸ ὀρεκτὸν.

<sup>108</sup> τοῦτο γὰρ κινεῖ οὐ κινούμενον, τῷ νοηθῆναι ἢ φαντασθῆναι-ἀριθμῶ δὲ πλείω τὰ κινουόμενα. ἐπεὶ δ’ ἔστι τρία, ἐν μὲν τὸ κινουόν, δεύτερον δ’ ᾧ κινεῖ, ἔτι τρίτον τὸ κινούμενον.

desenvolvimento mais aprimorado de idéias, seja por um modo de expressão mais adequado e, portanto, mais facilmente compreensível. Queremos crer, no entanto, que apesar de possíveis falhas, conseguimos comunicar o essencial sobre o tema abordado. É preciso ressaltar, justamente, este caráter expositivo. Em momento algum, tivemos a ambição ou mesmo a pretensão de resolver problemas imanentes ao conjunto das concepções aristotélicas sobre a alma. Nossa ambição foi muito mais simples. Desejamos, sobretudo, expor e tornar minimamente inteligível as concepções de Aristóteles sobre a alma, de modo que o desenvolvimento da tese que estamos a trabalhar fosse possível. O mesmo, aliás, vale para o próximo capítulo, que versa sobre a retórica aristotélica.

### 3- A RETÓRICA

Se em nossa *Introdução* esforçamo-nos para situar e contextualizar o âmbito da investigação proposta e se, por conseqüência, o *Capítulo primeiro* refletiu nosso empenho de expor a concepção aristotélica acerca da alma, o *Capítulo segundo* deve, conseqüentemente, apresentar a retórica conforme concebida por Aristóteles.

Já tivemos a oportunidade de apresentar o discurso retórico como uma peça lingüística – oral ou escrita – capaz de transmitir significados em geral. Além disso, tal discurso caracteriza-se pelo caráter deliberado de sua construção e que este tipo de discurso visa estabelecer um juízo favorável. Deste modo, o capítulo que ora tem início visa apresentar a retórica como o elemento de contato entre almas, psiques. Para lançarmos mão de uma analogia acerca de nossos objetivos, poderíamos dizer que *De anima* investiga o terreno, ao passo que a *Retórica* investiga a construção sobre este mesmo terreno.

Este capítulo será conduzido de forma similar ao anterior, isto é, assumiremos para sua consecução o rigor e a crítica, mas sem afetações. Ademais, tentaremos replicar tanto quanto possível a estrutura do capítulo precedente. Acreditamos que isso não apenas facilita, mas, também, propicia uma melhor relação com o que será dito aqui com aquilo que já foi anteriormente exposto.

Uma vez revelada nossa disposição, podemos afirmar que o presente capítulo visa investigar e compreender a *Retórica*, texto este que encerra as regras e procedimentos propostos por Aristóteles a fim de uma adequada transmissão de significados por meio do discurso e a conseqüente instauração de um juízo favorável.

Do mesmo modo que *De anima*, a *Retórica* também configura-se em um texto relativamente breve. E, tal qual o texto analisado no capítulo anterior, a *Retórica* também está distribuída em três livros:

4. *Livro I* (1354 a – 1377 b), apresenta o esforço aristotélico para uma definição consistente acerca da retórica. Neste livro, o filósofo também aborda o entimema – que é a prova retórica por excelência –, os meios de persuasão e, também, os três gêneros retóricos: o gênero deliberativo, o gênero judicial e, finalmente, o gênero epidíctico;
5. *Livro II* (1377 b – 1403 a), divide-se em duas partes distintas e perfeitamente identificáveis. A primeira parte investiga o papel da emoção e do caráter relacionando-os com a construção de um discurso retórico. A segunda parte, por sua vez, ocupa-se com processos que constituem, por assim dizer, uma espécie da lógica retórica. Nesta discussão, é ressaltada a importância dos tópicos e das máximas para a construção discursiva. Além disso, ocorre uma retomada da discussão acerca do entimema;
6. *Livro III* (1403 a – 1420 a), investiga o modo pelo qual o discurso retórico deve ser exposto a outrem. Elementos como a clareza, estilo e ritmo são analisados. Neste capítulo, Aristóteles também ocupa-se da metáfora e do símile, bem como sobre a disposição das partes do discurso, isto é, proêmio, refutação, narração, provas, interrogação e epílogo.

Com estas brevíssimas informações – informações estas que pretendem apenas situar o leitor quanto ao caráter da obra –, podemos, agora, iniciar sua exposição com um maior nível de detalhamento. Com isto queremos dizer, naturalmente, que a exposição a ser desenvolvida pretende não apenas e tão somente expor, mas, também, elucidar minimamente os conceitos fundamentais da obra analisada.

### **3.1- Definição aristotélica de retórica**

Logo no início de sua *Retórica*, Aristóteles propõe uma definição acerca da modalidade discursiva a ser investigada. Tal definição, aliás, é apresentada de maneira um tanto quanto abrupta já na primeira frase da obra, sem qualquer indagação preliminar, sem qualquer intróito. “A retórica é a outra face da dialética; pois ambas se ocupam de questões mais ou menos ligadas ao conhecimento

comum e não corresponde a nenhuma ciência particular<sup>1</sup>” (*Rhet.*, 1354a.1 - 1354a.3). Assim colocada, a definição pode mostrar-se algo obscura e, por isso mesmo, de pouca utilidade. Deste modo, é necessário algum suporte que habilite-nos a compreendê-la melhor.

O primeiro elemento a ser esclarecido, cremos, é o termo ‘*outra face*’, que é a tradução proposta para ἀντίστροφή, antístrofe. Para tanto, é necessário que relembremos um dos elementos constituintes da cultura helênica, isto é, a ode. Grosso modo, a ode pode ser aqui definida como um poema lírico destinado ao canto e que era dividido em três partes ou momentos: a estrofe, στροφή, que caracterizava o primeiro momento, a antístrofe o segundo e o epodo, ἐπωδός, tinha por função encerrar a ode. Em seu desenrolar, uma vez concluído o canto inicial da estrofe, a ode passa a desenvolver-se na antístrofe. Sua função é apresentar uma espécie de resposta, uma nova progressão para aquilo que foi anteriormente exposto pela estrofe. Dado o nível de referência entre uma e outra parte, a relação entre ambas é, por assim dizer, simbiótica. Mutuamente, complementam-se e justificam-se. Além disso, é dessa mesma relação de complementação e justificação que é possível perceber um caráter unitário entre ambas as partes. No entanto, trata-se de uma unidade peculiar, onde os elementos distintivos de cada parte – bem como suas funções – são preservados. Neste caso, a singularidade de cada parte não é diluída e obscurecida pela unidade que estas mesmas partes constituem.

Em sua edição comentada da *Retórica* de Aristóteles, Kennedy afirma que *antistrophos* é geralmente traduzido como 'contraparte'. Outras possibilidades incluem 'correlativo' e 'coordenado' e a palavra também pode significar 'inverso'. No coral lírico grego, o modelo métrico da estrofe é repetido com palavras diferentes na antístrofe. Aristóteles, no entanto, provavelmente com isso em mente, quer rejeitar a analogia das verdadeiras e falsas artes elaborada por Sócrates no *Górgias*, onde a justiça é afirmada como antístrofe da medicina (464 b.8) e a retórica, a falsa forma de justiça, é comparada à cozinha, a falsa forma da medicina (465 c.1-3). Isócrates (*Antidosis*, 182), fala das artes do corpo (ginástica) como *antistrophoi*. Este entendimento é igualmente inaceitável para Aristóteles, já que para ele a retórica é uma ferramenta, como a dialética, mesmo que seu propósito derive de alguma outra

---

<sup>1</sup> Ἡ ῥητορικὴ ἐστὶν ἀντίστροφος τῇ διαλεκτικῇ· ἀμφότεραι γὰρ περὶ τοιούτων τινῶν ἐσὶν ἃ κοινὰ τρόπον τινὰ πάντων ἐστὶ γνωρίζειν καὶ οὐδεμιᾶς ἐπιστήμης ἀφορισμένης.

disciplina, como a ética ou a política. Desse modo, Aristóteles evita, de acordo com Kennedy, a falácia do *Górgias* de Platão [ou seja, a analogia entre verdadeiras e falsas artes], onde Sócrates encontra-se obcecado em encontrar algum tipo de conhecimento específico acerca da retórica<sup>2</sup>.

Em sua definição de que a retórica é a antístrofe<sup>3</sup> da dialética, Aristóteles deseja, parece sensato afirmar, justamente destacar a relação simbiótica entre ambas. Há, sem dúvida, alguma unidade entre retórica e dialética. Todavia, esta unidade decorre de uma mútua complementação que, por sua vez, somente é possível porque cada parte é capaz de desempenhar sua função própria.

Com isso, cremos, vencemos nosso primeiro obstáculo e uma imagem um pouco mais definida sobre a retórica começa a surgir diante de nossos olhos. O passo seguinte para uma imagem ainda mais definida seria discorrer sobre a estrofe, ou seja, a dialética. Isto, entretanto, não será necessário haja vista que já tivemos oportunidade de analisá-la com algum detalhamento no capítulo anterior, quando vimo-nos forçados a tratar da gnosiologia aristotélica. O que faremos aqui será apenas lembrar – de modo bastante breve – o que lá foi dito.

Naquela ocasião, tivemos oportunidade de afirmar que a lógica aristotélica comporta uma duplicidade: se, por um lado, ela ocupa-se com o rigor e com a demonstração, por outro, há uma dimensão muito mais maleável e flexível que ampara-se na probabilidade. E é neste âmbito que a dialética, conforme Aristóteles entendia, encontra seu campo de atuação. Ao contrário da analítica, que relaciona-se com as ciências e visa a demonstração através de premissas verdadeiras, necessárias e imediatas que são a causa da conclusão, a dialética opera a partir de hipóteses aceitas e compartilhadas pela maioria dos homens ou, ao menos, pelos

<sup>2</sup> "*Antistrophos* is commonly translated 'counterpart'. Other possibilities include 'correlative' and 'coordinate'. The word can mean 'converse'. In Greek choral lyric, the metrical pattern of a *strophe*, or stanza, is repeated with different words in the *antistrophe*. Aristotle is, however, probably thinking of, and rejecting, the analogy of the true and false arts elaborated by Socrates in the *Górgias*, where justice is said to be an *antistrophos* to medicine (464 b.8) and rhetoric, the false form of justice, is compared cookery, the false form of medicine (465 c.1-3). Isocrates (*Antidosis*, 182) speaks of the arts of the body (gymnastic) as *antistrophoi*. This view is equally unacceptable to Aristotle, for whom rhetoric is a tool, like dialectic, though its subject matter is derived from some other discipline, such as ethics or politics; see Rhetoric 1.2.7. Aristotle thus avoids the fallacy of Plato's *Gorgias* where Socrates is obsessed with finding some kind of knowledge specific to rhetoric". KENNEDY, George A. *On Rhetoric: A Theory of Civic Discourse*. Oxford University Press, 1991. p. 28-29, n. 2.

<sup>3</sup> Cassin traduz *He rhetorike estin antistrophous tei dialektikei* como a "retórica é o análogo da dialética", para depois afirmar: "Em termos aristotélicos, não é difícil explicar por que a retórica é o análogo, no campo persuasivo, da dialética no campo demonstrativo. A analogia entre as duas é constantemente indicada nos dois primeiros capítulos do livro I: ela se refere a seu caráter comum de universalidade (simultaneamente no sentido de competência partilhada, mais ou menos bem, por todos os homens, e de capacidade de tratar de todos os assuntos), ao fato de que suas premissas são prováveis e apenas prováveis, e ao fato de que ambas têm a capacidade de anular contrários". CASSIN, Bárbara. *O efeito sofístico*. São Paulo: Ed. 34, 2005. p. 161-162.



mais sábios. E é justamente esse reconhecimento da uma racionalidade ou sensatez por parte dos homens que torna tais premissas aceitáveis. A própria dialética é apresentada por Aristóteles como um método para se raciocinar a partir de coisas plausíveis (*Top.*, 100 a). Ora, o plausível é aquilo que, de algum modo, está estabelecido, consagrado e, por isso mesmo, pode ser compartilhado. Trata-se, em suma, do ἔνδοξος. O termo, obviamente, remete-nos quase que de imediato à δόξα. Mas – e isto é fundamental – o consagrado e o estabelecido que fundamentam a dialética e seu campo de atuação, isto é, o provável, não pode, em momento algum, ser confundido com o desacerto da opinião pura e simples. Ao embasar-se no ἔνδοξος, a dialética promove uma espécie de meio-termo racional entre δόξα e ἀλήθεια. As premissas manipuladas pela dialética podem relacionar-se com o consagrado, com o estabelecido e com o provável e é a aceitação por parte dos homens que subsidia sua validade. Mesmo que não possam ser provadas como verdadeiras, tais premissas ainda têm validade na medida em que a falsidade a seu respeito também não pode ser adequadamente provada. O exemplo de Zenão, exposto no capítulo anterior, visava justamente mostrar esta peculiaridade da dialética. O que pode ser mais comum, mais compartilhado do que a noção de movimento? Aqui, por sinal, surge a oportunidade de mencionarmos uma sutileza importante: o ἔνδοξος constitui uma oposição ao παράδοξον, paradoxo. Conforme observa Reboul, “o paradoxo pode ser verdadeiro, mas contradiz a opinião aceita”<sup>4</sup>. Esta observação é realmente importante. Alguém poderia argumentar que, ao partir do provável, o interesse da dialética seria reafirmar o que já é aceito e compartilhado. Ora, se a dialética é um método de raciocínio e se Zenão é considerado o pai da dialética e se, como é sabido, Zenão legou-nos alguns dos paradoxos mais instigantes da história do pensamento ocidental, muito facilmente percebemos que este modo de raciocínio pode ir muito além do estabelecido e do compartilhado. A dialética, ao estabelecer o paradoxo, pode promover uma grave fissura naquilo mesmo que serviu de base para sua progressão. Se a dialética parte do provável, do estabelecido e do compartilhado, não é com o objetivo de reafirmar estes elementos (o que iria reduzi-la a uma espécie de *modus ponens*). Se Newton pôde ver mais longe por apoiar-se em ombros de gigantes, a dialética faz algo parecido ao apoiar-se nos grandes

---

<sup>4</sup> REBOUL, Olivier. *Introdução à Retórica*. São Paulo: Martins Fontes, 1998. p. 28.

conceitos do conhecimento comum para ir além deles mesmos. E este ‘ir além’ significa a conquista de um novo olhar, de uma nova compreensão a partir de elementos já conhecidos e compartilhados pela sua probabilidade. E esta nova compreensão, naturalmente, pode dar-se na forma de um paradoxo.

Ora, se a retórica é a antístrofe da dialética e se elas guardam entre si uma relação simbiótica e de mútua complementação, devemos expor agora a própria retórica, que é a parte que realmente nos interessa. Se o que até aqui dissemos a respeito da dialética for reunido com as informações expostas no capítulo anterior, uma base razoável de compreensão está minimamente estabelecida. Pelo menos, imaginamos que sim. Vimo-nos forçados a discorrer sobre a dialética (aqui e no capítulo anterior) apenas para tornar compreensível a idéia de que a retórica é sua antístrofe. Reconhecemos, no entanto, certo tom de síntese acerca daquilo que dissemos a seu respeito. Isso, todavia, era inevitável na medida em que a dialética não é o objeto principal de nossa análise. Ao mesmo tempo, não podíamos nos furtar de expô-la, ainda que sinteticamente. Ademais, agora que iremos expor a retórica, teremos a chance de relacioná-la com a dialética e isso, esperamos, poderá compensar as falhas que qualquer síntese comete.

Uma vez que está minimamente compreendido que a retórica é a antístrofe da dialética e que ambas relacionam-se com questões ligadas ao conhecimento comum, convém que, finalmente, façamos a exposição desta modalidade discursiva. A primeira questão a ser esclarecida é se a retórica é uma técnica ou uma arte.

### **3.1.1 - Retórica: técnica ou arte?**

A pergunta, de fato, é pertinente. O título do escrito aristotélico que começamos a analisar é traduzido em várias línguas tanto como *Arte retórica* quanto, simplesmente, *Retórica*. Todavia, os dois principais textos estabelecidos para a obra em questão, o de Ross – que tomamos como base para nossas citações em grego – e o de Médéric Dufour – em seu texto estabelecido para a *Collection des Universités de France* – apresentam como título da obra Τέχνη ῥητορική.

Mas, haverá alguma importância neste fato? Embora não haja certeza a respeito do título original da obra, pois, convém lembrar, os antigos gregos não tinham por hábito intitular seus escritos, não há dúvida que Aristóteles percebe a retórica como τέχνη. Isso é importante na medida em que, se quisermos encontrar

um significado minimamente consistente para a retórica aristotélica, temos que, antes de qualquer coisa, elucidar este termo. Portanto, comecemos.

É sabido que a amplitude semântica do termo τέχνη traz consigo inúmeras dificuldades. Neste caso específico, as opções clássicas de tradução disponíveis em português ('técnica' e 'arte') revelam-se insuficientes. Vejamos: τέχνη pode comumente significar, entre outras coisas, alguma competência manual, alguma habilidade (inclusive do espírito), algum ofício, conhecimento teórico, método, meio e recurso. Nenhuma palavra da língua de Camões consegue, por si só, recuperar e comunicar de modo adequado toda essa riqueza de significados. Realmente, uma 'técnica' retórica pode muito facilmente sugerir algo mecânico, repetitivo, programado e até mesmo artificial. Por outro lado, uma 'arte' retórica parece sugerir exatamente o oposto, ou seja, uma atividade baseada em alguma espécie de impulso criador que visa expressar determinados ideais ou valores estéticos. O termo 'arte', no entanto, parece possuir uma pequena vantagem, um pequeno atrativo: uma vez que a retórica não está relacionada, vinculada ou subordinada a nenhuma ciência em particular, o termo poderia, até mesmo por oposição, salientar sua diferença de caráter frente às ciências. Mas isso, definitivamente, não basta. A τέχνη implica conhecimento e perícia norteados por uma inteligência reguladora. Uma inteligência que é capaz de recolher do mundo da prática subsídios que a possibilitem teorizar sobre este mesmo mundo. Com qual objetivo? Com o objetivo de retornar ao mundo da prática com a perícia apurada pela própria teorização. A τέχνη, portanto, aglutina teoria e prática.

Ao discorrer sobre o termo, Reboul aponta para sua ambigüidade. Segundo ele, τέχνη "designa tanto uma habilidade espontânea quanto uma competência adquirida através do ensino. Depois porque designa ora uma simples técnica, ora, ao contrário, o que na criação ultrapassa a técnica e pertence somente ao 'gênio' do criador. Em qual ou em quais desses sentidos se está pensando quando se diz que a retórica é uma arte? Em todos"<sup>5</sup>.

Quando temos em mente a atividade retórica, o que até aqui foi dito permite-nos deduzir que o bom retor será aquela pessoa capaz de bem engendrar um discurso através de regras próprias e que, além disso, é capaz de ir além destas próprias regras. Naturalmente, será sua capacidade de percepção, sua sagacidade,

---

<sup>5</sup> Id., *ibid.*, XVI.

que irá permitir um avanço ou uma superação daquelas regras. E é justamente neste ponto, isto é, no momento de dar um passo além, que a retórica requer ‘arte’. Requer, portanto, uma capacidade de criação que será revelada no próprio discurso.

Em uma passagem, logo no início de sua *Metafísica*, Aristóteles menciona algo que contribui para nossa discussão:

“A experiência, como diz Pólo, produz a arte, enquanto a inexperiência produz o puro acaso. A arte se produz quando, de muitas observações da experiência, forma-se um juízo geral e único passível de ser referido a todos os casos semelhantes. Por exemplo, o ato de julgar que determinado remédio fez bem a Cálias, que sofria de certa enfermidade, e que também fez bem a Sócrates e a muitos outros indivíduos, é próprio da experiência; ao contrário, o ato de julgar que a todos esses indivíduos, reduzidos à unidade segundo a espécie, que padeciam de certa enfermidade, determinado remédio fez bem (por exemplo, aos fleumáticos, aos biliosos e aos febris) é próprio da arte” (*Met.*, A, 981 a).

Esta passagem permite-nos inferir dois aspectos importantes relacionados com a τέχνη. Em primeiro lugar, há um aspecto de síntese, que reúne em um único juízo inúmeras experiências e que permite *aplicar* este juízo. Em segundo lugar, há o aspecto da generalização que, obviamente, é o que garante a própria aplicação do juízo. No caso específico da retórica, esta aplicação do juízo deve ser entendida como a sua própria transmissão através de um discurso construído para esta finalidade.

Uma outra passagem, desta vez na *Ética a Nicômaco*, pode oferecer um melhor acabamento sobre a τέχνη. Segundo Aristóteles,

“toda arte se relaciona com a criação, e dedicar-se a uma arte é estudar a maneira de fazer uma coisa que pode existir ou não, e cuja origem está em que faz, e não na coisa feita; de fato, a arte não trata de coisas que existem ou passam a existir necessariamente, nem de coisas que existem ou passam a existir de conformidade com a natureza (estas coisas têm origem em si mesmas) (*Eth. Nic.* 1140 a).

Fica claro o aspecto criativo da τέχνη e é exatamente por este aspecto produtivo que ela não pode relacionar-se com o que existe por natureza ou necessariamente, pois o que existe por natureza ou necessariamente já está criado. E, para citar aquilo que nos interessa, discursos não parecem existir nem necessariamente nem por natureza e, por isso, são passíveis de criação. E sua fonte criativa, como não poderia deixar de ser, é justamente o homem.

Em vista disto, tachar a retórica aristotélica puramente como *arte* ou como *técnica* pode soar algo enganador. A fim de melhor contemplar toda a significação da τέχνη, pode-se pensar que a retórica concebida por Aristóteles é tanto uma arte-técnica como, também, uma técnica-artística. Se isto é afirmado, não é por desejo de simplesmente se jogar com as palavras, mas, ao contrário, de se ressaltar a natureza tanto *criativa* quanto *técnica* desta retórica que agora começa tomar forma.

Até aqui, relacionamos com alguma freqüência dialética, retórica e τέχνη. Cremos ter apresentado e explicitado o ponto de intersecção entre dialética e retórica, que é o fato de ambas se ocuparem com aquele conhecimento comum a todos, a maioria ou aos sábios. Além disso, como nosso interesse recai sobre a retórica, pensamos ter deixado claro que ela possui uma natureza tanto artística quanto técnica. No entanto, sendo que ambas ocupam-se com algo comum e sendo e sendo que ambas, por isso, formam uma espécie de unidade, não ficou delimitada a função de cada parte, a diferença entre a dialética (estrofe) e a retórica (antístrofe).

O quê, afinal, as diferencia se ambas têm o mesmo ponto de intersecção? Difícil precisar; a resposta, por mais obtusa que possa parecer, não foi devidamente esclarecida por Aristóteles. De fato, o filósofo não apresenta uma distinção rigorosa entre ambas. É comum, aliás, encontrarmos referências de uma em relação à outra via apresentação de equivalências entre dialética e retórica quando a discussão versa sobre os temas que lhe são comuns.

Sendo assim, assumimos o risco de oferecer um entendimento mínimo sobre a diferença entre dialética e retórica aristotélica. Segundo Aristóteles, o dialético é aquele capaz de formular proposições e objeções (*Top.*, 164 b). Se for assim, a dialética parece relacionar-se mais propriamente com a especulação, o que lhe confere um caráter primariamente reflexivo. Desse modo, o raciocínio norteado pela dialética efetiva um exame adequado dos vários pontos conflitantes daquelas opiniões consagradas de que todos, a maioria ou os sábios participam. Este exame reflexivo fará com que uma nova compreensão surja a partir do que já era conhecido. A retórica, por sua vez, aparece no segundo momento, ou seja, no momento em que a exposição persuasiva e devidamente fundamentada do raciocínio antes possibilitado pela dialética exige exposição.

Novamente, a retórica, por não pertencer “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 discernir os meios de persuasão mais pertinentes a

cada caso, tal como acontece em todas as outras artes”<sup>6</sup> (*Rhet.*, 1355b.8 - 1355b.12).

Uma vez mais, Aristóteles aponta para a relação entre dialética e retórica e se o parágrafo anterior estiver correto, será possível afirmar que ambas são complementares, sendo que a retórica é o desenvolvimento natural do raciocínio dialético aplicado ao discurso. Ademais, a citação oferece, ainda, outro ponto sobre a natureza da retórica que não é simplesmente persuadir, mas, também, ser capaz de verificar quais serão os meios mais pertinentes, isto é, adequados a cada caso, para que a persuasão possa ser bem constituída<sup>7</sup>.

Se a retórica pode ser entendida como um desenvolvimento natural da dialética aplicado ao discurso, podemos ressaltar outra diferença entre ambas. Aristóteles dirá mesmo que “a retórica é como que um rebento da dialética e daquele saber prático sobre os caracteres que é justo chamar política”<sup>8</sup> (*Rhet.*, 1356a.25 - 1356a.27). A dialética, pelo próprio caráter reflexivo, tem no privado o seu ambiente próprio. A retórica, por sua vez, extrapola esse âmbito para expressar e compartilhar um raciocínio previamente definido com o público. Contudo, mesmo que a dialética tenha um caráter mais reflexivo e individual, isso não significa que não possa haver um debate dialético. Sendo ela uma técnica da controvérsia, deve permitir também que duas pessoas possam dialeticamente confrontar pontos conflitantes acerca daqueles assuntos que compartilham e que lhes são comuns até chegar ao ponto mais aceitável, razoável. Schopenhauer, por exemplo, diz que a dialética “trataria da comunhão de dois seres racionais que, portanto, pensam juntos, o que gera uma disputa, ou melhor, uma batalha espiritual, tão logo eles não concordem como dois relógios sincronizados<sup>9</sup>. Tal disputa, obviamente, remonta ao *ἔνδοξος* e a dialética parece mais adequada a questionar enquanto que a retórica parece mais capacitada a expor o questionamento de um modo próprio com vistas a persuadir o receptor ou receptores do discurso.

<sup>6</sup> ὅτι μὲν οὖν οὐκ ἔστιν οὐθενός τινος γένους ἀφορισμένου ἢ ῥητορικῆ, ἀλλὰ καθάπερ ἡ διαλεκτικῆ, καὶ ὅτι χρήσιμος, φα νερόν,καὶ ὅτι οὐ τὸ πείσαι ἔργον αὐτῆς, ἀλλὰ τὸ ἰδεῖν τὰ ὑπάρχοντα πιθανὰ περὶ ἕκαστον,καθάπερ καὶ ἐν ταῖς ἄλλαις τέχναις πάσαις.

<sup>7</sup> Ser capaz e ter por função discernir meios de persuasão não reduz a retórica a um instrumento de verificação de discursos. Adiante, se verá que não é assim.

<sup>8</sup> ὥστε συμβαίνει τὴν ῥητορικὴν οἷον παραφυές τι τῆς διαλεκτικῆς εἶναι καὶ τῆς περὶ τὰ ἦθη πραγματείας, ἣν δίκαιόν ἐστι προσαγορεύειν πολιτικὴν.

<sup>9</sup> SCHOPENHAUER, Arthur. *A arte de ter razão*. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 84. Cabe ressaltar que Aristóteles está por trás de toda a argumentação de Schopenhauer nesta obra.

Daqui, então, surge a faceta mais própria e mesmo decisiva da retórica, isto é, a sua disposição para comunicar algo a outrem de modo que se forme um juízo favorável ao discurso proferido. Sendo assim, pode-se ainda inferir outra faceta da retórica: ela sempre se dirige e se orienta para outras racionalidades e, portanto, para o âmbito público. Não fosse assim, não poderia ela pretender formar juízos. Não que isto seja, na verdade, algo realmente original. Como já foi dito antes, esta característica já vinha sendo constituída desde Córax e Tísias. A novidade aristotélica ocorre justamente na elaboração de regras claras que devem orientar a construção do discurso retórico.

Já que se fala em regras, o momento afigura-se oportuno para a apresentação dos elementos próprios da retórica aristotélica, pois é agora sabido que ela, mesmo que seja antístrofe da dialética e mesmo que opere com ἔνδοξος tanto quanto a dialética, visa formar juízos e tem como meta sempre outras racionalidades. Nesta perspectiva, tem a retórica um caráter político ou público em oposição ao que é privado ou particular. Além disso, a “retórica é útil porque a verdade e a justiça são por natureza mais fortes que os seus contrários. De sorte que, se os juízos se não fizerem como convém, a verdade e a justiça serão necessariamente vencidos pelos seus contrários, e isso é digno de censura”<sup>10</sup> (*Rhet.*, 1355a.19 - 1355a.26).

Ao mesmo tempo, a retórica propugnada por Aristóteles também possui a característica de apresentar e fazer valer a verdade orientando os juízos através do discurso. “E se alguém argumentar que o uso injusto desta faculdade da palavra pode causar graves danos, convém lembrar que o mesmo argumento se aplica a todos os bens exceto à virtude, principalmente aos mais úteis, como a força, a saúde, a riqueza e o talento militar; pois, sendo usados justamente, poderão ser muito úteis, e sendo usados injustamente poderão causar grande dano”<sup>11</sup> (*Rhet.*, 1355b.1 - 1355b.7). Desta passagem decorre, finalmente, a última faceta da retórica

<sup>10</sup> ὅτι μὲν οὖν τὰ ἔξω τοῦ πράγματος οἱ ἄλλοι τεχνολογοῦσι, καὶ διότι μᾶλλον ἀπονευκάσι πρὸς τὸ δικολογεῖν, φανερόν· χρήσιμος δὲ ἐστὶν ἡ ῥητορικὴ διὰ τὸ φύσει εἶναι κρείττω τὰλη θῆκαὶ τὰδίκαια τῶν ἐναντίων, ὥστε ἐὰν μὴ κατὰ τὸ προσήκον αἱ κρίσεις γίνωνται, ἀνάγκη δι' αὐτῶν ἠττᾶσθαι, τοῦτο δ' ἐστὶν ἄξιον ἐπιτιμήσεως, ἔτι δὲ πρὸς ἐνίουσ οὐδ' εἰ τὴν ἀκριβεστάτ ἠνέχοιμεν ἐπιστήμην, ῥᾶδιον ἀπ' ἐκείνης πείσαι λέγοντας·

<sup>11</sup> ὁ μᾶλλον ἰδιόν ἐστὶν ἀνθρώπου τῆς τοῦ σώματος χρείας. εἰ δ' ὅτι μεγάλα βλάπτειεν ἂν ὁ χρώμενος ἀδίκως τῇ τοιαύτῃ δυνάμει τῶν λόγων, τοῦτό γε κοινόν ἐστι κατὰ πάντων τῶν ἀγαθῶν πλὴν ἀρετῆς, καὶ μάλιστα κατὰ τῶν χρησιμωτάτων, οἷον ἰσχύος βιγείας πλοῦτου στρατηγίας· τούτοις γὰρ ἂν τις ὠφελήσειεν τὰ μέγιστα χρώμενος δικαίως καὶ βλάπτειεν ἀδίκως.

aristotélica: ele é *amoral*, ou seja, não é nem boa nem má e sua bondade ou maldade dependerá diretamente daquele que dela faz uso. Neste sentido, vemos prontamente que Aristóteles concorda plenamente com Górgias de Leontinos. Como afirma Cassin, “a consequência é clara: não haverá duas retóricas [isto é: uma boa e uma má retórica]. Pode certamente haver um uso justo e um uso injusto da retórica: como para todos os bens, com exceção da *arete*, aquele que a utiliza justamente ‘ajuda’ e aquele que a utiliza injustamente ‘prejudica’ (1355 b2-7)”<sup>12</sup>.

Sendo assim, introduzimos o primeiro elemento próprio da retórica que é de fundamental importância para sua efetivação. Lembremos que Aristóteles concebeu que a retórica deve ser capaz de discernir os meios de persuasão mais pertinentes a *cada caso*. O quê isso significa? Por *cada caso* deve-se entender *cada lugar*. Isto quer dizer que um discurso retórico deve observar e se desenvolver dentro de lugares próprios. É isto que agora se verá e é isto, bem como os aspectos seguintes que revelam o aspecto ‘técnico’ da retórica aristotélica.

### 3.2 - Tópicos retóricos

Como acabamos de mencionar, um discurso retórico deve ser desenvolvido dentro de um τόπος, de um lugar próprio. Uma vez mais, apresenta-se aqui a relação entre dialética e retórica. O tratado aristotélico consagrado à dialética chama-se justamente Τοπικὰ e é conhecido em nossa língua tanto como *Tópicos* quanto como *Tópica*. Ao mesmo tempo, a *Retórica* também trata da questão e o que diz o filósofo nesta obra específica é o mais apropriado ao nosso interesse, pois é a problemática da própria retórica que ocupa sua mente quando versa sobre o tema. Mas não só isso. Por mais curioso que possa parecer, é na *Retórica* e não nos *Tópicos* que Aristóteles expõe sua definição mais explícita acerca da natureza de um τόπος.

Segundo Aristóteles, tópicos “são os lugares comuns a questões de direito, de física, de política e de muitas disciplinas que diferem em espécie, como por exemplo o tópico de mais e menos; pois será tão possível com este formar silogismos ou dizer entimemas sobre questões de direito, como diz-los sobre

---

<sup>12</sup> CASSIN, Barbara. *Op. cit.*, p. 163.



questões de física ou qualquer outra disciplina, ainda que estas difiram em espécie”<sup>13</sup> (*Rhet.*, 1358a.10 - 1358a.17).

Se esta é a definição mais explícita dado por Aristóteles sobre a natureza de um tópico, estamos em apuros na medida em que ela é abrangente o bastante para pouco esclarecer. Sendo assim, devemos recorrer a alguns exemplos de tópicos fornecidos pelo filósofo. Através deles, poderemos alargar um pouco mais nossa compreensão.

Em sua *Retórica*, Aristóteles apresenta o ‘mais’ e o ‘menos’ como tópicos. Como exemplo, ele cita o seguinte: “se nem os deuses sabem tudo, menos ainda os homens. O que equivale a dizer: ‘se de fato uma afirmação não se aplica ao que seria *mais* aplicável, é óbvio que também, não se aplica ao que seria *menos*”<sup>14</sup> (*Rhet.*, 1397b.12 - 1397b.14).

Daqui é possível que um entendimento mais claro comece a surgir. Antes de qualquer coisa, tópicos devem se fazer presentes em quaisquer assuntos porque são eles lugares comuns a assuntos que diferem entre si. Com isto pode-se entender o motivo pelo qual tópicos são mencionados tanto quando se fala em dialética como quando se fala em retórica porque, como os tópicos, dialética e retórica relacionam-se com assuntos também comuns e não correspondem a nenhuma ciência em particular. Além disso, o exemplo de tópico de ‘mais’ e ‘menos’ oferecido por Aristóteles comprova essa natureza com, pois o ‘mais’ e o ‘menos’ podem ocorrer em assuntos poéticos, religiosos, judiciais e em uma infinidade de outros. No caso específico do tópico de mais e menos, o aspecto regulador é a quantidade.

Há pouco dissemos que estávamos a procurar uma melhor compreensão acerca da natureza do tópico mediante a apresentação de exemplos. Na *Retórica*, entre 1397 a e 1400 a, Aristóteles formulou e discutiu (de modo rápido) mais de vinte destes exemplos. Seria uma tarefa de mérito duvidoso analisar todos aqui, uma vez que desejamos compreender melhor o que é um tópico e não apresentar um

---

<sup>13</sup> λέγω γὰρ διαλεκτικούς τε καὶ ῥητορικούς συλλογισμούς εἶναι περὶ ὧν τοὺς τόπους λέγομεν· οὗτοι δ’ εἰσὶν οἱ κοινοὶ περὶ δικαίων καὶ φυσικῶν καὶ περὶ πολιτικῶν καὶ περὶ πολλῶν διαφορῶν τῶν εἰδῶν, οἷον ὁ τοῦ μᾶλλον καὶ ἥττον τόπος· οὐδὲν γὰρ μᾶλλον ἔσται ἐκ τούτου συλλογίσασθαι ἢ ἐνθύμημα εἰπεῖν περὶ δικαίων ἢ περὶ φυσικῶν ἢ περὶ ὅτουσδ’· καίτοι ταῦτα εἶδει διαφέρει.

<sup>14</sup> ἄλλος ἐκ τοῦ μᾶλλον καὶ ἥττον, οἷον "εἰ μὴδ’ οἱ θεοὶ πάντα ἴσασιν, σχολῆ οἱ γε ἄνθρωποι"· τούτο γὰρ ἔστιν "εἰ ᾧ μᾶλλον ἂν ὑπάρχοι μὴ ὑπάρχει, δῆλον ὅτι οὐδ’ ᾧ ἥττον".

catálogo de tópicos. Mesmo assim, três destes exemplos merecem nossa atenção por sua relevância e caráter esclarecedor.

Um destes tópicos é o tópico da *observação do tempo*. “Por exemplo, Ifícrates, no seu discurso contra Harmódio, disse: ‘Se antes de eu agir, vos tivesse pedido, como condição prévia, que me concedesseis a estátua, ter-ma-íeis dado. Agora que agi, não ma concedereis? Então, não façais promessas enquanto esperais um serviço, para depois de cumprido negardes a recompensa’”<sup>15</sup> (*Rhet.*, 1397b.30 - 1397b.34). Embora pareça surpreendente que a observação do tempo constitua um tópico, se vê reafirmado seu caráter comum, pois, com efeito, a observação do tempo pode dizer respeito também à Física. Mas se a observação do tempo pode ser útil à Física (ao observar quanto tempo um corpo leva para percorrer determinada distância) ou mesmo para a astronomia (foi a observação do tempo que permitiu estabelecer equinócios e solstícios), a observação do tempo, como neste exemplo, mostra-se aplicável à construção de um discurso que poderia muito facilmente ser apresentado em um tribunal. Os atos e ações dos homens ocorrem e incrustam-se no tempo. Mas, em qual tempo? Tempo de guerra, de paz? O mesmo ato em um ou outro tempo pode ser visto do mesmo modo? Adiante, quando tratarmos dos gêneros retóricos, veremos que o tempo e sua manifestação em passado, presente e futuro permeia toda a construção retórica.

Em um outro exemplo, as *conseqüências* são apresentadas como tópico. Diz Aristóteles:

“Outro tópico retira-se, já que na maior parte dos casos acontece que a uma mesma coisa se segue um bem e um mal, das conseqüências; aconselhar ou desaconselhar, acusar ou defender-se, louvar ou censurar. Por exemplo, a instrução tem como conseqüência a inveja <que> é um mal, enquanto que ser sábio é um bem; por conseguinte, não é preciso ter instrução, porque não convém ser invejado; por outro lado, convém ser instruído, porque convém ser sábio. Este tópico constitui a Arte de Calipo que junta o tópico do possível e os outros de que tratamos”<sup>16</sup> (*Rhet.*, 1399a.11 - 1399a.18).

<sup>15</sup> ἄλλος ἐκ τοῦ τὸν χρόνον σκοπεῖν, οἷον ὡς Ἴφικράτης ἐν τῇ πρὸς Ἄρμόδιον, ὅτι "εἰ πρὶν ποιῆσαι ἤξιον τῆς εἰκόνης τυχεῖν ἐὰν ποιήσω, ἔδοτε ἄν· ποιήσαντι δ' ἄρ' οὐ δώσετε; μὴ τοῖνον μέλλοντες μὲν ὑπισχνείσθε, παθόντες δ' ἀφαιρέισθε".

<sup>16</sup> ἄλλος, ἐπειδὴ ἐπὶ τῶν πλείστων συμβαίνει ὥστε ἕπεσθαι τι τῷ αὐτῷ ἀγαθὸν καὶ κακόν, ἐκ τῶ οὐ ἀκολουθοῦντος προτρέπειν ἢ ἀποτρέπειν, καὶ κατηγορεῖν ἢ ἀπολογεῖσθαι, καὶ ἐπαινεῖν ἢ ψέγειν, οἷον "τῇ παιδεύσει τὸ φθονεῖσθαι ἀκοιουθεῖ κακόν <ὄν>, τὸ δὲ σοφὸν εἶναι ἀγαθόν· οὐτοῖνον δὲ παιδεύεσθαι, φθονεῖσθαι γὰρ οὐ δεῖ· δεῖ μὲν οὖν παιδεύεσθαι, σοφὸν γὰρ εἶναι δεῖ". ὅτι ποσ οὐτός ἐστιν ἡ Καλλίπου τέχνη, προσλαβοῦσα τὸ δυνατόν καὶ τὰλλα ὡς εἴρηται.

Este tópico, aliás, possui uma indiscutível universalidade. De fato, parece possível aplicá-lo a qualquer argumentação (seja ela retórica ou de qualquer outra espécie) na medida em que conseqüências sempre são ótimos pontos de partida. Ademais, no que diz respeito estritamente à retórica, todos os seus gêneros discursivos podem servir-se deste tópico.

Finalmente, um último e esclarecedor exemplo de tópico. “Outro [tópico] procede da causa: porque, se a causa existe, é que o efeito se produz; se não existe a causa, também não se produz o efeito. A causa e aquilo de que é causa são inseparáveis; e sem causa não há coisa”<sup>17</sup> (*Rhet.*, 1400a.30 - 1400a.32). Este, sem dúvida, apresenta-se como o tópico mais surpreendente na medida em que é justamente a percepção de causa que irá desembocar e constituir o princípio de causalidade, algo fundamental para as ciências.

Acreditamos que estes exemplos ajudam no alargamento da nossa compreensão sobre um tópico. Schopenhauer, todavia, pode prestar algum socorro. Diz ele que um tópico “não é [algo] puramente material, não diz respeito a um objeto ou a um conceito determinado, mas refere-se sempre a uma relação entre classes inteiras de conceitos, que pode ser comum a inumeráveis conceitos, tão logo estes são considerados um em relação ao outro”<sup>18</sup>. De fato, a idéia de *relação* é certa e ela somente é possível graças ao caráter comum que permite a um mesmo tópico manifestar-se em diversos assuntos ou disciplinas. A função de um tópico é criar uma espécie de ambiente próprio onde conceitos que guardam relações entre si possam interagir e, como resultado dessa interação, possam promover conclusões. Também Smith reforça essa perspectiva ao afirmar que “tópicos são regras argumentativas (...) e que cada uma dessas regras constitui um elemento para a descoberta de premissas pelas quais se deduz uma conclusão”<sup>19</sup>.

No entanto, Aristóteles estabelece ainda uma distinção no seu entendimento de tópico. “É, portanto, necessário fazer também aqui, como nos *Tópicos*, uma distinção entre as espécies e os lugares de que se devem formar os entimemas. Eu

<sup>17</sup> ἄλλος ἀπὸ τοῦ αἰτίου, ἂν τε ὑπάρχη, ὅτι ἔστι, κἂν μὴ ὑπάρχη, ὅτι οὐκ ἔστιν· ἅμα γὰρ το αἴτιον καὶ οὐ αἴτιον, καὶ ἄνευ αἰτίου οὐθὲν ἔστιν.

<sup>18</sup> SCHOPENHAUER, Arthur. op. cit., p. 11.

<sup>19</sup> “Aristotle provides a collection of argumentative rules he calls *topoi*: ‘locations’ or ‘places.’ The term probably comes from ancient systems in memorizing lists by associating each item with a standardized set of imaginary places; in any event, these are what give the Topics its name. Each of these rules is a device for discovering premises from which to deduce a given conclusion”. SMITH, Robin. *Logic*. In J. Barnes (ed.), *The Cambridge Companion to Aristotle*, Cambridge: Cambridge University Press, 1995, pp. 27–65 (p.61).

chamo espécies às premissas próprias de cada gênero, e lugares às que são comuns igualmente a todos (*Rhet.*, 1358a.29 - 1358a.32)<sup>20</sup>.

Ora, se é assim, o que até aqui se viu foram os tópicos e não as espécies (εἶδος). Quanto a estas, a *Retórica* não oferece exemplos como no caso dos tópicos. Todavia, é possível exemplificar a ‘espécie’ do seguinte modo: esta será, digamos, o tópico próprio ou específico de cada gênero discursivo. Assim, por exemplo, ‘lei’ é uma espécie própria de gênero judiciário ao passo que ‘temperança’ é uma espécie própria do gênero epidíctico e ‘guerra’ e ‘paz’ uma espécie própria do gênero deliberativo. Até certo ponto, a distinção entre tópicos e espécies revela nada mais que um preciosismo (típico de Aristóteles, aliás). A espécie desempenha o mesmo papel que o tópico, mas com sua abrangência reduzida por relacionar-se com gêneros específicos da retórica. A espécie, em síntese, constitui-se em um micro tópico.

Pensamos que isto é suficiente para que tenhamos uma compreensão razoavelmente firme a respeito do que é um tópico e também do que é uma espécie. A fim de finalizar este ponto, podemos dizer, então, que o tópico constitui-se em um tipo de fonte, de ambiência própria capaz de permitir que certos tipos de conceitos e argumentos possam germinar e se desenvolver. O tópico é espaço, o lugar, que permite estabelecer as relações entre os conceitos que são expressos no discurso. Além disso, o tópico possui uma qualidade singular: trata-se de um elemento extra-discursivo na medida em que é o discurso deve-se regular-se pelo tópico e não o contrário. Ilustrativamente falando: do mesmo modo que um engenheiro deve planejar e adaptar as fundações de sua construção de acordo com o terreno, o mesmo se dá com aquele que elabora um discurso<sup>21</sup>.

Por mais de uma vez até aqui mencionamos os gêneros retóricos. Já é tempo, portanto, de caracterizá-los adequadamente. Seguiremos a mesma ordem

<sup>20</sup> καθάπερ οὖν καὶ ἐν τοῖς Τοπικοῖς, καὶ ἐνταῦθα διαιρετέον τῶν ἐνθυμημάτων τὰ τε εἶδη καὶ τοὺς τόπους ἐξ ὧν ληπτέον. λέγω δ' εἶδη μὲν τὰς καθ' ἕκαστον γένους ἰδίας προτάσεις, τόπους δὲ τοὺς κοινούς ὁμοίως πάντων.

<sup>21</sup> Em seu artigo *The Value of Topoi*, Zompetti apresenta uma série de atributos imanentes a um tópico. Entre eles: **a)** o tópico auxilia o retor na construção de entimemas (p. 18); **b)** o tópico pode ser usado como o ponto de partida para a busca de argumentos (p.20); **c)** o tópico é uma ferramenta tanto para a construção quanto para a refutação de argumentos (p.21); **d)** o tópico auxilia o retor na construção de uma argumentação complexa, construção esta que poderia não ocorrer sem um tópico ou outro sistema de classificação semelhante (p.21); **e)** o tópico pode ser usado como ponto de partida para a construção de argumentos que ajudarão no desenvolvimento de outros argumentos mais intrincados (p.22); **f)** o tópico nos fornece um processo organizado e sistemático através do qual é possível absorver, interpretar, orientar e usar uma informação de modo crítico. ZOMPETTI, J.P. *The Value of Topoi*. Journal Argumentation. Issue Volume 20, Number 1 / February, 2006. pp. 15-28.

seguida por Aristóteles na Retórica, isto é, primeiro o gênero deliberativo, em seguida o epidíctico e finalmente o gênero judiciário.

### 3.3 - O gênero deliberativo

Como foi dito, o δημηγορικὴ λέξις, o gênero deliberativo, é o primeiro a ser analisado por Aristóteles. Se em relação ao que seja tópico não é fornecida uma definição mais precisa, em relação não apenas ao gênero deliberativo com também em relação aos outros, se encontra uma maior precisão. Já de início, sobre o gênero deliberativo, o filósofo afirma o seguinte:

“Importa primeiramente compreender que coisas, boas ou más, aconselha o orador deliberativo, pois não se ocupa apenas das que podem vir a acontecer ou não. Sobre tudo o que necessariamente existe ou existirá, ou sobre qualquer tudo o que é impossível que exista ou venha a existir, sobre isso não há deliberação. Nem mesmo há deliberação para tudo o que é possível; pois de entre os bens que podem acontecer ou não, uns há por natureza e outros por acaso em que a deliberação de nada aproveitaria. Mas os assuntos passíveis de deliberação são claros; são os que naturalmente se relacionam conosco e cuja produção está em nossas mãos”<sup>22</sup> (*Rhet.*, 1359a.30 - 1359b.1).

Conforme foi dito anteriormente, o gênero deliberativo tem como característica principal produzir um discurso que visa aconselhar e desaconselhar. Ora, sobre o quê é possível aconselhar ou desaconselhar? Justamente sobre aquilo que está ao nosso alcance e é por isto que é colocado que sobre o necessário e o impossível não se pode deliberar. E isso significa dizer: não é competência da retórica deliberativa discursar sobre o necessário ou sobre o impossível, pois sobre isto não existe conselho (ou seu contrário) possível. Além disso, é importante notar que a retórica deliberativa, segundo entende Aristóteles, deve versar sobre assuntos que conosco tenham relação e cuja produção nos seja igualmente possível. Isto revela uma sutileza: se a retórica se propõe a formar juízos mediante o discurso proferido, vemos que estes juízos que ela pretende formar devem ser passíveis de

<sup>22</sup> Πρῶτον μὲν οὖν ληπτέον περὶ ποῖα ἀγαθὰ ἢ κακὰ ὁ συμβουλευὼν συμβουλεύει, ἐπειδὴ οὐ περὶ ἅπαντα ἀλλ’ ὅσα ἐνδέχεται καὶ γενέσθαι καὶ μὴ, ὅσα δὲ ἐξ ἀνάγκης ἢ ἔστιν ἢ ἔσται, ἢ ἀδύνατον ἢ εἶναι ἢ γενέσθαι, περὶ δὲ τούτων οὐκ ἔστι συμβουλή. οὐδὲ δὴ περὶ τῶν ἐνδεχομένων ἁπάντων· ἔστιν γὰρ καὶ φύσει ἔνια καὶ ἀπὸ τύχης γινόμενα ἀγαθὰ τῶν ἐνδεχομένων καὶ γίνεσθαι καὶ μὴ, περὶ ὧν οὐδὲν πρὸ ἔργου τὸ συμβουλεύειν· ἀλλὰ δῆλον ὅτι περὶ ὧν ἔστιν τὸ βουλευέσθαι. τοιαῦτα δ’ ἔστιν ὅσα πέφυκεν ἀνάγεσθαι εἰς ἡμᾶς, καὶ ὧν ἡ ἀρχὴ τῆς γενέσεως ἐφ’ ἡμῖν ἔστιν· μέχρι γὰρ τούτου σκοποῦμεν, ἕως ἂν εὕρωμεν εἰ ἡμῖν δυνατὰ ἢ ἀδύνατα πράξαι.

aplicação ou efetivação, isto é, se a retórica deliberativa visa aconselhar, ela deseja que o conselho transmitido ao ouvinte ou público através do discurso seja realmente aceito e praticado. Seria uma estultice pretender construir um discurso cujo objetivo fosse aconselhar alguém a controlar os raios do céu, pois, afinal, sobre isto não se pode deliberar.

Pois bem; sendo o gênero deliberativo orientado para o conselho ou para o seu contrário, Aristóteles enumera sobre o que se deve discursar com vistas a este fim: “Os temas mais importantes sobre os quais todos deliberam e sobre os quais os oradores deliberativos dão conselho em público são basicamente cinco, a saber: finanças, guerra e paz, defesa nacional, importações e exportações, e legislação”<sup>23</sup> (*Rhet.*, 1359b.19 - 1359b.23).

Esta passagem revela com propriedade o caráter do gênero deliberativo. Realmente, os temas mencionados mostram muito facilmente o quão importante e caro é este gênero para o Estado. Além disso, nota-se a reafirmação acerca daquilo passível de deliberação, pois em nenhum dos temas apontados pelo filósofo existe verdadeira necessidade. A efetivação ou não, por parte do Estado, de uma prática específica de importação ou exportação carece de um discurso capaz de promover entre as pessoas tal ou qual prática comercial<sup>24</sup>. A efetivação de uma prática revela justamente a adequada instauração de um juízo específico e revela, portanto, a eficiência do discurso.

Façamos aqui um rápido exercício. Se o orador pretende construir um discurso cujo fim é a declaração de guerra, “é preciso conhecer o poder da cidade, quanta força já tem e quanta pode chegar, a natureza das forças que tem à sua disposição e as que pode acrescentar; e, além disso, que guerras travou e como pelejou. É necessário saber estas coisas não só sobre a própria cidade, mas também sobre as cidades vizinhas”<sup>25</sup> (*Rhet.*, 1359b.33 - 1359b.37). Nesta circunstância, um tópico já anteriormente citado poderia ser útil, isto é, o de ‘mais’ e

<sup>23</sup> σχεδὸν γάρ, περὶ ὧν βουλευόνται πάντες καὶ περὶ ὧν ἄγο ρεύουσιν οἱ συμβουλευόντες, τὰ μέγιστα τυγχάνει πέντε τὸν ἀριθμὸν ὄντα· ταῦτα δ' ἐστὶν περὶ τε πόρων, καὶ πολέμου καὶ εἰρήνης, ἔτι δὲ περὶ φυλακῆς τῆς χώρας, καὶ τῶν εἰσαγομένων καὶ ἐξαγομένων, καὶ νομοθεσίας·

<sup>24</sup> Observe-se que os temas apontados por Aristóteles refletem a própria importância que tinham naqueles tempos. A retórica deliberativa, naturalmente, não é limitada por estes temas.

<sup>25</sup> περὶ δὲ πολέμου καὶ εἰρήνης τὴν δύναμιν εἰδέναι τῆς πόλεως, ὅποση τε ὑπάρχει ἤδη καὶ πόσῃ ἐνδέχεται ὑπάρξει, καὶ ποία τις ἢ τε ὑπάρχουσα ἐστὶν καὶ ἥτις ἐνδέχεται προσγενέσθαι, ἔτι δὲ πολέμους πῶς καὶ τίνας πεπολέμηκεν.

‘menos’. Além deste, o tópico da ‘observação do tempo’ também poderia ajudar. Realmente, observar se um Estado teve um passado belicoso ou pacífico e quais as condições que contribuíram para uma situação de guerra e paz podem ser decisivas para o discurso e a ação que visa promover.

Ademais, se o gênero deliberativo visa aconselhar ou desaconselhar sobre coisas possíveis, devemos concluir que há um tempo próprio para este tipo de discurso. Isto significa que o *futuro* é o tempo próprio do gênero deliberativo. Com efeito, é impossível aconselhar alguém a fazer alguma coisa ontem ou na semana passada. Adiante veremos que cada gênero possui seu próprio tempo de atuação.

Além destas, o gênero deliberativo possui ainda outra característica que é o ‘conveniente’ e o ‘inconveniente’. Seria algo no mínimo estranho que um discurso que visa aconselhar ou desaconselhar tentasse estabelecer um juízo que promova, por exemplo, qualquer espécie de ação contra o próprio bem do ouvinte. Assim, parece mínima a chance de um discurso persuadir alguém a agir contra si próprio. Ao contrário, a medida do conveniente ou inconveniente visa orientar a argumentação a fim de persuadir alguém a fazer algo bom para si e afastar-se de coisas que podem lhe fazer mal.

Aristóteles ainda menciona uma última característica do gênero deliberativo. Se este é um gênero que visa, através do discurso, aconselhar ou desaconselhar sobre coisas possíveis, ou seja, sobre aquilo que pode ser efetivado por nós e, se estas coisas possíveis devem nos trazer benefícios, a deliberação que decorre da aceitação do discurso deve implicar uma finalidade. “Pode-se dizer que cada homem em particular e todos em conjunto têm um fim em vista, tanto no que escolhem fazer como no que evitam. Este fim é, em suma, a felicidade e suas partes”<sup>26</sup> (*Rhet.*, 1360b.4 - 1360b.7). Esta passagem, sem dúvida alguma, mostra-se fundamental por vincular o gênero deliberativo ao basilar princípio aristotélico do eudemonismo. Ainda teremos chance de retomar esse assunto. No momento, devemos dizer que a *Retórica* define a felicidade, ou seja, aquilo que constitui o próprio fim da deliberação, como um “viver bem combinado com a virtude ou a auto-suficiência na vida, ou a vida mais agradável com segurança, ou a pujança de bens materiais e dos corpos juntamente com a faculdade de os conservar e usar; pois praticamente

---

<sup>26</sup> Σχεδὸν δὲ καὶ ἰδίᾳ ἑκάστῳ καὶ κοινῇ πᾶσι σκοπὸς τις ἔστιν οὐστοχαζόμενοι καὶ αἰροῦνται καὶ φεύγουσιν· καὶ τοῦτ' ἔστιν ἐν κεφαλαίῳ εἰπεῖν ἢ τ' εὐδαιμονία καὶ τὰ μόρια αὐτῆς·

todos concordam que a felicidade é uma ou várias destas coisas”<sup>27</sup> (*Rhet.*, 1360b.14 - 1360b.18). Desse modo, a felicidade é o próprio bem, isto é, o sumo bem. E deliberamos tendo este fim em mente. Deste modo, o gênero deliberativo deve, até por coerência, discursar visando instaurar um juízo no ouvinte que se coadune com esta finalidade. Por ora, isto é suficiente a respeito da deliberação. Vejamos agora o gênero epidíctico.

### 3.4 - O gênero epidíctico

O gênero epidíctico, ἐπιδεικτικὴ λέξις, é o segundo analisado por Aristóteles em sua *Retórica*. Como no gênero anterior, o filósofo apresenta uma definição clara. Assim, “falesmos da virtude e do vício, do belo e do vergonhoso; pois estes são os objetivos de quem elogia ou censura”<sup>28</sup> (*Rhet.*, 1366a.23 - 1366a.25). Com isto, já fica delimitado o campo de atuação do gênero epidíctico e sua característica principal é produzir discursos capacitados a promover tanto o elogio quanto a censura. A questão aqui agora seria: com o quê se relaciona o elogio e a censura? Como isto já está respondido na própria citação, é preciso saber qual o entendimento sobre virtude e vício e do belo e do vergonhoso apresentado por Aristóteles na *Retórica*.

“Pois bem, o belo é o que, sendo preferível por si mesmo, é digno de louvor, ou o que, sendo bom, é agradável porque é bom. E se isto é belo, então a virtude é necessariamente bela; pois, sendo boa, é digna de louvor. A virtude é, como parece, o poder de produzir e conservar os bens, a faculdade de prestar muitos e relevantes serviços de toda sorte e em todos os casos. Os elementos da virtude são a justiça, a coragem, a temperança, a magnificência, a magnanimidade, a liberalidade, a mansidão, a prudência, e a sabedoria. As maiores virtudes são necessariamente as que mais são úteis aos outros, posto que a virtude é a faculdade de fazer o bem”<sup>29</sup> (*Rhet.*, 1366a.33 - 1366b.6).

<sup>27</sup> ἔστω δὴ εὐδαιμονία εὐπραξία μετ’ ἀρετῆς, ἢ αὐτάρκεια ζωῆς, ἢ ὁ βίος ὁ μετὰ ἀσφαλείας ἡδιστος, ἢ εὐθενία κτημάτων καὶ σωμάτων μετὰ δυνάμεως φυλακτικῆς τε καὶ πρακτικῆς τούτων· σχεδὸν γάρ τούτων ἐν ἡ πλείω τὴν εὐδαιμονίαν ὁμολογοῦσιν εἶναι ἅπαντες.

<sup>28</sup> μετὰ δὲ ταῦτα λέγωμεν περὶ ἀρετῆς καὶ κακίας καὶ καλοῦ καὶ αἰσχροῦ· οὗτοι γὰρ σκοποὶ τῷ ἐπαινοῦντι καὶ ψέγοντι·

<sup>29</sup> καλὸν μὲν οὖν ἐστὶν ὃ ἂν δι’ αὐτὸ αἰρετὸν ὄν ἐπαινετὸν ᾗ, ἢ ὃ ἂν ἀγαθὸν ὄν ἡδὺ ᾗ, ὅτι ἀγαθόν· εἰ δὲ τοῦτό ἐστι τὸ καλόν, ἀνάγκη τὴν ἀρετὴν καλὸν εἶναι· ἀγαθὸν γὰρ ὄν ἐπαινετὸν ἐστὶν· ἀρετὴ δ’ ἐστὶ μὲν δύναμις ὡς δοκεῖ ποριστικὴ ἀγαθῶν καὶ φυλακτικὴ, καὶ δύναμις εὐεργετικὴ πολλῶν καὶ μεγάλων, καὶ πάντων [1366b] περὶ πάντα· μέρη δὲ ἀρετῆς δικαιοσύνη, ἀνδρεία, σωφροσύνη, μεγαλοπρέπεια, μεγαλοψυχία, ἐλευθεριότητα, φρόνησις, σοφία· ἀνάγκη δὲ μεγίστας εἶναι ἀρετὰς τὰς τοῖς ἄλλοις χρησιμωτάτας, εἴπερ ἐστὶν ἡ ἀρετὴ δύναμις εὐεργετικὴ, <καὶ> διά τοῦτο τοὺς δικαίους καὶ ἀνδρείους μάλιστα τιμῶσιν·



Diante disto temos a definição do que é virtude e do que é belo e pode-se concluir que o vício e o vergonhoso são os contrários e é, portanto, sobre práticas belas e virtuosas que deve o gênero epidíctico se concentrar. Esta passagem, no entanto, Tal passagem, contudo, pode sugerir uma pequena confusão. Trata-se do seguinte: se o belo é preferível por si mesmo na medida em que é bom e se lembrarmos que toda deliberação é motivada pelo desejo de se alcançar a felicidade, e a felicidade, sendo o sumo bem, deve ser preferível por si mesma e nada mais, a felicidade também deve ser bela. Todavia, o belo aqui diz respeito ao gênero epidíctico e a felicidade – que é fruto da boa deliberação – diz respeito ao gênero deliberativo.

Este mal entendido é resolvido da seguinte maneira: o discurso produzido pelo gênero deliberativo visa, ao aconselhar ou desaconselhar, estabelecer um juízo que permita ao receptor agir de modo a alcançar a felicidade ou, pelo menos, a permitir que os passos necessários para a conquista da felicidade sejam dados. O discurso epidíctico, por sua vez, pode elogiar ou censurar todo aquele que trilha rumos deletérios e faz aquilo que lhe é prejudicial. Quem age desta maneira está circunscrito ao vício. Ao mesmo tempo, aquele que age de modo virtuoso e que, portanto, relaciona-se com a felicidade, pode ser elogiado por estar e por promover uma situação feliz para si mesmo. O importante a ser notado é justamente o caráter de situação com o qual o discurso epidíctico está relacionado. Esta espécie de discurso elogia ou censura justamente uma *situação* que pode ser bela. Ao fazer isso, elogia-se a situação bela e feliz e não o próprio belo ou a própria felicidade.

O discurso epidíctico, portanto, elogia ou censura quem situações virtuosas ou viciadas. Assim, não é à toa que Aristóteles mencione as virtudes como a justiça, a coragem, a temperança, a magnificência, a magnanimidade, a liberalidade, a mansidão, a prudência e a sabedoria. As virtudes enumeradas são devidamente discutidas por Aristóteles na *Ética a Nicômaco* e cada qual é apresentada como o justo meio. Nesta perspectiva, o discurso epidíctico deve elogiar a coragem, que é o justo meio. Ao mesmo tempo, deve censurar a temeridade e pusilanimidade, haja vista que constituem os extremos contrários da coragem. Deste modo, merece elogio quem alcança e participa das virtudes. E isto, obviamente, é bem diferente de um discurso que visa aconselhar a respeito do modo pelo qual alguém deve agir para alcançar e participar das virtudes.

Ora, do que até aqui dissemos, surge a temporalidade própria do gênero epidíctico, que é o tempo presente. Desse modo, qualquer discurso epidíctico deve levar em conta a situação, a *atualidade* de quem é elogiado ou censurado. Com efeito, não se pode elogiar ou censurar o que ainda não aconteceu e não se pode louvar ou censurar o que já foi feito. Mas aqui parece surgir um problema: não será possível, então, censurar ou elogiar um ato cometido no passado? Isto, na verdade, é um falso problema. Ao tomar o presente como seu tempo próprio de atuação, o gênero epidíctico toma como subsídio uma atualidade, algo que assume-se como pleno exatamente enquanto acontece. Isso não se refere a um ato esporádico ou a uma ação que é feita neste momento determinado. O justo, por exemplo, deve ser elogiado por praticar efetivamente a justiça e não por ter praticado a justiça algum dia ou por poder vir a praticá-la no futuro. Além disso, como o “elogio se faz de ações e é próprio do homem honesto agir por escolha, é preciso empenharmo-nos em demonstrar que ele agiu por escolha. É igualmente útil mostrar que agiu assim muitas vezes”<sup>30</sup> (*Rhet.*, 1367b.22 - 1367b.25). Ora, quando se demonstra que a ação decorre de uma escolha e se esta mesma ação constitui uma atualidade (*ser* justo, por exemplo), o elogio ou a censura no tempo presente ficam mais consistentes. O presente epidíctico pode ser entendido como um estar (um agir assim muitas vezes), mas um estar constante que, justamente por ser constante, mantém-se presente e apto a ser elogiado ou censurado.

Aristóteles, contudo, ainda propõe uma pequena distinção no discurso epidíctico. Pode ele ser um elogio ou um encômio. “O elogio é um discurso que manifesta a grandeza de uma virtude. É, por conseguinte, necessário mostrar que as ações são virtuosas. Mas o encômio refere-se às obras (e as circunstâncias que as rodeiam concorrem para a prova, como, por exemplo, a nobreza e a educação; pois é provável que de bons pais nasçam bons filhos, e que o caráter corresponda à educação recebida)”<sup>31</sup> (*Rhet.*, 1367b.28 - 1367b.32).

Nesta sutil distinção entre elogio e encômio, aquele que encontra a felicidade e usufrui desta ‘situação feliz’, deve ser louvado com um encômio, pois aqui estão

<sup>30</sup> ἐπεὶ δ' ἐκ τῶν πράξεων ὁ ἔπαινος, ἴδιον δὲ τοῦ σπουδαίου τὸ κατὰπροαίρεσιν, πειρατέον δεικνύναι πράττοντα κατὰ προαίρεσιν, χρήσιμον δὲ τὸ πολλάκις φαίνεσθαι πεπραχότα·

<sup>31</sup> ἔστιν δ' ἔπαινος λόγος ἐμφανίζων μέγεθος ἀρετῆς. δεῖ οὖν τὰςπράξεις ἐπιδεικνύναι ὡς τοιαῦται.τὸ δ' ἐγκώμιον τῶν ἔργων ἐστίν (τὰ δὲ κύκλω εἰς πίστιν, οἷον εὐγένεια καὶ παιδεία· εἰκὸς γὰρ ἐξ ἀγαθῶν ἀγαθοῦς καὶ τὸν οὕτω τραφέντα τοιοῦτονεῖναι), διόκαὶ ἐγκωμιάζομεν πράξαντας.

envolvidas as *circunstâncias* que rodeiam a situação feliz ao passo que a ‘felicidade’, sendo desejada por si mesma e nada mais – estando, portanto, alheia às circunstâncias – e sendo, por isto, bela, deve ser louvada com um elogio. Tal distinção revela, uma vez mais, o gosto de Aristóteles para preciosismos. Seja como for, o que caracteriza o encômio e o elogio não é sua forma, mas sim seu conteúdo.

Ao mesmo tempo, o gênero epidíctico possui, ainda, uma característica peculiar, que é o viés estético. “Entre as espécies comuns a todos os discursos, a amplificação é, em geral, a mais apropriada aos epidíctico; pois estes tomam em consideração as ações por todos aceites, de sorte que apenas resta revesti-las de grandeza e beleza”<sup>32</sup> (*Rhet.* 1368a.26 - 1368a.29).

A amplificação, *αὔξησις*, consiste em ressaltar aquilo que é dito e as particularidades de um assunto de maneira crescente, ampliando, portanto, o movimento do discurso até causar seu efeito. O viés estético, aliás, é bem evidenciado por Perelman e Tyteca: “É o único gênero que, imediatamente, faz pensar na literatura, o único que poderíamos comparar com o libreto de uma cantata, o que corre maior risco de virar declamação, de tornar-se retórica, no sentido pejorativo e habitual da palavra”<sup>33</sup>. Realmente, uma oração fúnebre, por exemplo, pode ser tanto (e tão) epidíctica quanto artística.

Este é, então, o gênero epidíctico. Passemos agora ao último gênero retórico concebido por Aristóteles: o gênero judiciário.

### 3.5 - O gênero judiciário

No que diz respeito ao *δικανικὴ λέξις*, gênero judiciário, Aristóteles tratou-o de modo semelhante aos anteriores, isto é, escreveu o bastante para que possamos formar deste gênero uma idéia clara. Assim, se o discurso deliberativo deve aconselhar e desaconselhar e se o discurso epidíctico deve louvar ou censurar, é próprio do discurso judiciário defender ou acusar. Para tanto, comunica-nos o filósofo, importa “considerar três coisas: primeiro, a natureza e o número das razões

<sup>32</sup> ὅλως δὲ τῶν κοινῶν εἰδῶν ἅπασι τοῖς λόγοις ἢ μὲν αὔξησις ἐπιτηδειοτάτη τοῖς ἐπιδεικτικοῖς (τὰς γὰρ πράξεις ὁμολογουμένας λαμβάνουσιν, ὥστε λοιπὸν μέ γεθος περιθεῖναι καὶ κάλλος).

<sup>33</sup> PERELMAN, Chaïm e TYTECA, Lucie. *O Tratado da Argumentação*. São Paulo: Martins Fontes, 1996, p.57.

pelas quais se comete injustiça; segundo, a disposição dos que a cometem; terceiro, o caráter e a disposição dos que a sofrem<sup>34</sup> (*Rhet.*, 1368b.3 - 1368b.5).

Antes de qualquer coisa, precisamos estar cientes a respeito da injustiça. “Entendamos por cometer injustiça causar dano voluntariamente em violação da lei. Ora a lei é particular ou comum. Chamo particular à lei pela qual se rege cada cidade; e comuns, às leis não escritas sobre as quais parece haver um acordo unânime entre todos”<sup>35</sup> (*Rhet.*, 1368b.6 - 1368b.9).

A partir disto podemos começar a vislumbrar a natureza própria do gênero judiciário. É necessário, para a construção do discurso judiciário, atentar para as razões que contribuíram para a consecução da injustiça bem como o caráter do agente e do paciente. Além disso, o discurso judiciário deve igualmente atentar para a lei, seja ela escrita ou não. Isto pode parecer um tanto quanto ingênuo, mas tem seu sentido. Atentar para a natureza ou razões que conduziram à injustiça é uma coisa óbvia. Contudo, conhecer o caráter de quem cometeu a injustiça pode contribuir imensamente para a boa construção do discurso judiciário. Ora, quem geralmente comete injustiça? “As pessoas cometem injustiça quando pensam que a ação se pode cometer e ser cometida por elas; ou porque entendem que o seu ato não será descoberto ou, se o for, que ficará impune; ou então porque se este for punido, a punição será menor do que o lucro que esperam para si mesmos ou para aqueles de quem cuidam”<sup>36</sup> (*Rhet.*, 1372a.5 - 1372a.9). Tendo isto em mente, é possível construir um discurso muito mais consistente se o objetivo é acusar. Além disso, é útil saber, por exemplo, que há duas necessidades: “a necessidade do indispensável, como no caso dos pobres; e a necessidade do supérfluo, como no caso dos ricos”<sup>37</sup> (*Rhet.*, 1372b.19 - 1372b.21). Realmente, a ‘necessidade’ constitui um tópico excelente, seja para a construção de um discurso que visa defender, seja para um discurso que visa acusar.

---

<sup>34</sup> δεῖ δὴ λαβεῖν τρία, ἐν μὲν τίνων καὶ πόσων ἕνεκα ἀδι κοῦσι, δεῦτερον δὲ πῶς αὐτοὶ ἴδια κείμενοι, τρίτον δὲ τοὺς ποίους καὶ πῶς ἔχοντα.

<sup>35</sup> ἔστω δὴ τὸ ἀδικεῖν τὸ βλάπτειν ἐκόντα παρὰ τὸν νόμον. νόμος δ' ἔστιν ὁ μὲν ἴδιος ὁ δὲ κοινός· λέγω δὲ ἴδιον μὲν καθ' ὃν γεγραμμένον πολιτεύονται, κοινὸν δὲ ὅσα ἄγραφα παρὰ πᾶσιν ὁμολογεῖσθαι δοκεῖ.

<sup>36</sup> αὐτοὶ μὲν οὖν ὅταν οἴωνται δυνατόν εἶναι τὸ πρᾶγμα πραχθῆναι καὶ αὐτοῖς δυνατόν, εἴτ' ἂν λαθεῖν πράξαντες, ἢ μὴ λαθόντες μὴ δοῦναι δίκην, ἢ δοῦναι μὲν ἀλλ' ἐλάττω τὴν ζημίαν εἶναι τοῦ κέρδους αὐτοῖς ἢ ὧν κήδονται.

<sup>37</sup> ἢ γὰρ ὡς ἀναγκαίου, ὥσπερ οἱ πένητες, ἢ ὡς ὑπερβολῆς, ὥσπερ οἱ πλούσιοι.

Ao mesmo tempo, os que recebem injustiça são, ente outros, de acordo com Aristóteles, geralmente

“os indolentes; pois é característico dos diligentes sair em defesa própria. Contra os tímidos, pois não são inclinados a lutar por questões de ganho. Contra os que foram muitas vezes alvo de injustiça sem acudir aos tribunais, porque, como diz o provérbio, são presa dos mísiros. Contra os que nunca sofreram injustiça e o que a sofreram muitas vezes, pois ambos estão desprevenidos: uns porque nunca injustiçados; os outros porque o não esperam ser outra vez. Contra os que foram caluniados ou estão expostos a sê-lo; pois os tais não se resolvem a acusar por temerem os juizes, nem, se o fizerem, os conseguem persuadir; neste número contam-se os invejados e odiados”<sup>38</sup> (*Rhet.*, 1372b.29 - 1372b.37).

De acordo com esta passagem, então, o retor que pretende construir um discurso judiciário de caráter defensivo, convém saber aspectos como os referidos. De fato, não parece razoável construir qualquer argumentação acerca de um indolente que venha a contemplar a diligência. Ao mesmo tempo, somente fará sentido conhecer tais aspectos se estiver suficientemente claro o que é a própria lei, haja vista que é ela que irá permitir que tanto um discurso acusativo quanto um discurso defensivo sejam bem sucedidos. “Chamo lei tanto a que é particular como a que é comum. É lei particular a que foi definida por cada povo em relação a si mesmo, quer seja escrita ou não escrita; e comum, a que é segundo a natureza. Pois há na natureza um princípio comum do que é justo e injusto, que todos de algum modo adivinham mesmo que não haja entre si comunicação ou acordo”<sup>39</sup>. (*Rhet.*, 1373b.4 - 1373b.9)

Esta passagem revela-se importante por apresentar uma lei natural<sup>40</sup>. De acordo com isso, pode-se pensar que um discurso judiciário regulado por esta lei natural – seja ele acusativo ou defensivo – afigura-se como mais universal e mais

<sup>38</sup> καὶ τοὺς ῥαθύμους· ἐπιμελοῦς γὰρ τὸ ἐπεξελεθῆναι. καὶ τοὺς αἰσχυνηλοῦς· οὐ γὰρ μαχητικοὶ περὶ κέρδους. καὶ τοὺς ὑπὸ πολλῶν ἀδικηθέντας καὶ μὴ ἐπεξελεθόντας, ὡς ὄντας κατὰ τὴν παροιμίαν τούτους Μυσῶν λείαν. καὶ τοὺς μηδεπώποτε καὶ τοὺς πολλάκις ἀμφοτέροι γὰρ ἀφύλακτοι, οἳ μὲν ὡς οὐδέποτε, οἳ δ' ὡς οὐκ ἂν ἔτι. καὶ τοὺς διαβεβλημένους ἢ εὐδιαβόλους· οἳ τοιοῦτοι γὰρ οὔτε προαιροῦνται, φοβοῦμενοι τοὺς κριτάς, οὔτε δύνανται πείθειν, ὡς μισούμενοι καὶ φθονούμενοι.

<sup>39</sup> λέγω δὲ νόμον τὸν μὲν ἴδιον, τὸν δὲ κοινόν, ἴδιον μὲν τὸν ἐκάστοις ὠρισμένον πρὸς αὐτοῦς, καὶ τοῦτον τὸν μὲν ἄγρα φον, τὸν δὲ γεγραμμένον, κοινόν δὲ τὸν κατὰ φύσιν. ἔστι γὰρ τι ὃ μαντεύονται πάντες, φύσει κοινόν δίκαιον καὶ ἄδικον, κἂν μηδεμία κοινωνία πρὸς ἀλλήλους ἢ μηδὲ συνθήκη.

<sup>40</sup> Esta concepção não é exposta exclusivamente na *Retórica*. Na *Ética a Nicômaco*, Livro V, Aristóteles trata com maior detalhamento essa questão, bem como sua concepção de justiça natural e uma justiça que não é natural.

persuasivo. Por quê? Pelo simples motivo de que todos devem ter alguma noção desta lei natural e, portanto, todos devem apreender esse discurso com mais facilidade por conter em si algo que já é conhecido. Ao mesmo tempo, um discurso regulado pela lei escrita fica atrelado ao povo que redigiu a própria lei. Ora, como os povos variam em uma série de aspectos, o discurso regulado pela lei do povo 'x' não significa que será necessariamente válido para o povo 'y'.

Desta característica surge uma peculiaridade do gênero judiciário que são as provas inartísticas (ἄτεχνοι). Lembremo-nos que a retórica é uma τέχνη e que 'arte' representa uma das opções clássicas de tradução do termo. Sendo assim, provas inartísticas (ou não técnicas, não reguladas por normas específicas) são todas aquelas em que o retor não está e nem mesmo pode estar envolvido na sua produção, pois estas já existem de antemão. "Estas provas são cinco em número: as leis, os testemunhos, os contratos, as confissões sob tortura, e o juramento"<sup>41</sup> (*Rhet.*, 1375a.22 - 1375a.25). Assim, tais provas são 'extra', 'fora' da própria retórica; tais provas, portanto, existem *antes* do discurso ao passo que as provas 'artísticas' (ou técnicas) são intrínsecas ao discurso e apresentadas pelo orador que as elaborou. Esta peculiaridade relaciona-se justamente o que se discutiu acima, ou seja, sobre o fato de a retórica ser arte ou técnica. Assim, as provas artísticas são técnicas porque exigem alguém capaz de criá-las.

Por fim, o gênero judiciário tem como tempo próprio o passado. Com efeito, somente é possível levar alguém ao tribunal, seja com o intuito de defender ou de acusar, em virtude de fatos ou atitudes efetivamente cometidos. Seria um absurdo total e completo reunir um tribunal para, por exemplo, julgar se Sócrates poderá ou não corromper a juventude ateniense. Note-se, ainda, que a *justiça* é o fim último para o qual deve se dirigir o discurso judiciário. Estes são os aspectos fundamentais da retórica judiciária.

Fica concluída aqui, portanto, a exposição sobre os gêneros retóricos conforme Aristóteles os entendia e os expressou em sua *Retórica*. Tal exposição nos fornecerá adiante muitos elementos para a compreensão de como estes

---

<sup>41</sup> Περὶ δὲ τῶν ἀτέχνων καλουμένων πίστεων ἐχόμενόν ἐστι τῶν εἰρημένων ἐπιδραμεῖν· ἴδιαι γὰρ αὐταὶ τῶν δικα νικῶν. εἰσὶν δὲ πέντε τὸν ἀριθμόν, νόμοι, μάρτυρες, συνθήκαι, βάσανοι, ὄρκοι.

mesmos gêneros se manifestam no discurso e contribuem para a formação do juízo. Antes, contudo, deve-se apresentar as provas retóricas.

### 3.6 - Provas retóricas

Uma vez que até aqui expusemos o entendimento aristotélico sobre retórica, tópicos e os gêneros retóricos devemos, agora, esclarecer a fundamental questão das provas. Já se fez alusão às provas e chegamos mesmo a mencionar que dividem-se em artísticas (ἔντεχνοι πίστεις) e inartísticas (ἄτεχνοι πίστεις), mas isto é insuficiente e um melhor entendimento sobre essa questão deve ser apresentado.

Em sua *Retórica*, então, Aristóteles apresenta as provas de persuasão artísticas e que, portanto, possuem relação com o discurso retoricamente construído. São elas de três espécies e dizem respeito ao caráter moral do orador, ao modo pelo qual o ouvinte se dispõe perante o discurso proferido e, finalmente, com o discurso em si, ou seja, pelo que pode ele demonstrar ou ser capaz de demonstrar.

“Persuade-se pelo caráter quando o discurso é proferido de tal maneira que deixa a impressão de o orador ser digno de fé. (...) Persuade-se pela disposição dos ouvintes, quando estes são levados a sentir emoção por meio do discurso, pois os juízos que emitimos variam conforme sentimos tristeza ou alegria, amor ou ódio. (...) Persuadimos, enfim, pelo discurso, quando mostramos a verdade ou o que parece verdade, a partir do que é persuasivo em cada caso particular”<sup>42</sup> (*Rhet.*, 1356a.4 - 1356a.20).

Para alguns, esta passagem pode revelar-se inquietante na medida em que as ‘provas’ aqui referidas seriam imediatamente reconhecidas como falaciosas pela Lógica. Assim, um orador *digno de fé* persuadir outrem apenas por este aspecto é puro apelo à autoridade (*ad verecundiam*) e persuadir pela emoção nada mais é que puro apelo à piedade (*ad misericordiam*). Aliás, o fato de se poder persuadir pela

<sup>42</sup> διὰ μὲν οὖν τοῦ ἠθους, ὅταν οὕτω λεχθῆ ὁ λόγος ὥστε ἀξιόπιστον ποιῆσαι τὸν λέγοντα· τοῖς γὰρ ἐπεικέσι πιστεύομεν μᾶλλον καὶ θάπτον, περὶ πάντων μὲν ἀπλῶς, ἐν οἷς δὲ τὸ ἀκριβὲς μῆστιν ἀλλὰ τὸ ἀμφιδοξεῖν, καὶ παντελῶς. δεῖ δὲ καὶ τοῦτο συμβαίνειν διὰ τοῦ λόγου, ἀλλὰ μὴ διὰ τοῦ προδεδοξάσθαι ποιόν τινα εἶναι τὸν λέγοντα· οὐ γὰρ, ὥσπερ ἔνιοι τῶν τεχνολογούντων, <οὐ> τίθεμεν ἐν τῇ τέχνῃ καὶ τὴν ἐπιείκειαν τοῦ λέγοντος, ὡς οὐδὲν συμβαλλομένην πρὸς τὸ πιθάνον, ἀλλὰ σχεδὸν ὡς εἰπεῖν κυριωτάτην ἔχει πίστιν τὸ ἠθος. διὰ δὲ τῶν ἀκροατῶν, ὅταν εἰς πάθος ὑπὸ τοῦ λόγου προαχθῶσιν· οὐ γὰρ ὁμοίως ἀποδίδομεν τὰς κρίσεις λυπούμενοι καὶ χαίροντες, ἢ φιλοῦντες καὶ μισοῦντες· πρὸς ὃ καὶ μόνον πειρᾶσθαι φαμεν πραγματεύεσθαι τοὺς νῦν τεχνολογούντας. περὶ μὲν οὖν τούτων δηλωθήσεται καθ’ ἕκαστον, ὅταν περὶ τῶν παθῶν λέγωμεν, διὰ δὲ τοῦ λόγου πιστεύουσιν, ὅταν ἀληθὲς ἢ φαινόμενον δείξωμεν ἐκ τῶν περὶ ἕκαστα πιθανῶν.

disposição dos ouvintes revela que é necessário se conhecer de antemão não apenas o estado de espírito do público para o qual será proferido o discurso como, também, conforme Platão ensinou no *Fedro*<sup>43</sup>, a própria alma humana. Caso contrário, o discurso correrá sério risco de malogro.

Assim sendo, o que deve ficar claro no que diz respeito às provas retóricas *artísticas* é que, se elas refletem o uso de expedientes que seriam considerados falaciosos pela Lógica, é pelo simples fato de que elas operam com aspectos não necessários e variáveis que, muitas vezes, regulam-se por esta ou aquela circunstância. De fato, seria um absurdo apelar para a autoridade ou para a piedade com a intenção de se persuadir qualquer pessoa ou qualquer platéia que Sócrates é mortal; ao mesmo tempo, seria perfeitamente razoável apelar para a piedade dos juízes responsáveis pela condenação de Sócrates, pois que este, ao que consta, era um homem bom e não deveria ser injustamente condenado por Atenas.

Este exemplo, aliás, deixa claro que um discurso não é necessariamente encerrado no seu tópico e espécies próprias, podendo ele constituir-se, por exemplo, tanto de momentos judiciais quanto epidícticos. Assim, cada momento comporia um micro discurso compatível com cada gênero específico. No caso de Sócrates, um primeiro micro discurso poderia servir-se do tópico geral *causa* para discutir a origem de tal lei (tópico geral); poderia servir-se dos testemunhos sobre a atividade de Sócrates na ágora (tópico ou espécie jurídico) e um segundo micro discurso finalmente poderia louvar ou censurar tal atividade (tópico ou espécie epidíctico). E todos estes aspectos estariam conscientemente imbricados visando a absolvição ou condenação do referido filósofo e todos estes aspectos estariam, ainda, sendo expostos em *um* único discurso. Deve ficar claro, além disto, que o fato de não ser apropriado utilizar um tópico próprio (espécie) em um gênero que não comporta tal tópico não implica afirmar que um único e o mesmo discurso não possa abarcar os três gêneros em si. Neste singelo exemplo, vemos que é possível o discurso suportar tanto o gênero judiciário quanto o gênero epidíctico.

Tendo sido colocado os três meios possíveis para a adequada persuasão, ou seja, o caráter do orador (ἦθος), a disposição dos ouvintes (πάθος) e o próprio

---

<sup>43</sup> Em *Fedro*, 271 d, Platão faz Sócrates afirmar que "quem pretender tornar-se um orador de talento deve necessariamente conhecer quantas são as formas existentes na alma". O segundo discurso proferido por Sócrates em *Fedro* tem por finalidade, justamente, fundamentar esta concepção.



discurso (λόγος), cumpre agora apresentar os instrumentos pelos quais a persuasão é efetivada.

“Mas no que toca à persuasão pela demonstração real ou aparente, assim como na dialética se dão a indução, o silogismo e o silogismo aparente, também na retórica acontece o mesmo. Pois o exemplo é uma indução, o entimema é um silogismo, e o entimema aparente é um silogismo aparente. Chamo entimema ao silogismo retórico e exemplo à indução retórica. E, para demonstrar, todos produzem prova por persuasão, quer recorrendo a exemplos quer a entimemas, pois fora destes nada mais há. De sorte que, se é realmente necessário que toda a demonstração se faça ou pelo silogismo ou pela indução (e isso é para nós claro desde os Analíticos), então importa que estes dois métodos sejam idênticos nas duas artes”<sup>44</sup> (*Rhet.*, 1356a.34 - 1356b.11).

Essa passagem, uma vez mais, destaca a relação entre dialética e retórica. Assim, quando se trata de demonstração, na dialética ela se dará através da *indução* e do *silogismo* e, na retórica, através de seus equivalentes respectivos: o *exemplo* e o *entimema*. Cria-se, então, um paralelismo indução / exemplo e silogismo / entimema. Mas isso deve ser melhor explicado. Começemos com indução / exemplo.

Se uma das provas retóricas é o παράδειγμα, o exemplo – e sendo este o equivalente da indução – será útil sabermos qual o entendimento de Aristóteles acerca da επαγωγή, da indução. Dada a celebridade da própria definição aristotélica, iremos reproduzi-la inteira.

“A indução é o raciocínio caracterizado pelo progresso dos particulares para os universais; por exemplo, se o piloto hábil é o melhor piloto e o auriga hábil é o melhor auriga, então, em geral, o homem hábil é o melhor homem em qualquer esfera particular. A indução é mais convincente e mais clara, além de ser mais facilmente apreendida pela percepção sensorial, sendo compartilhada pela maioria das pessoas; o silogismo, entretanto, detém maior vigor racional e é mais eficaz contra os contestadores”<sup>45</sup> (*Top.*, 105 a).

<sup>44</sup> περὶ μὲν οὖν τῆς δυνάμεως αὐτῶν, καὶ πῶς ἔχουσι πρὸς ἀλλήλας, εἴρηται σχεδὸν ἰκανῶς· τῶν δὲ διὰ τοῦ δεῖκναι ἢ φαίνεσθαι δεικνύναι, καθάπερ καὶ ἐν τοῖς δια 1356β λεκτικοῖς τὸ μὲν ἐπαγωγή ἐστίν, τὸ δὲ συλλογισμὸς, τὸ δὲ φαινόμενος συλλογισμὸς, καὶ ἐνταῦθα ὁμοίως· ἔστιν γὰρ τὸ μὲν παράδειγμα επαγωγή, τὸ δ' ἐνθύμημα συλλογισμὸς, τὸ δὲ φαινόμενον ἐνθύμημα φαινόμενος συλλογισμὸς. καλῶ δ' ἐνθύμημα μὲν ῥητορικὸν συλλογισμὸν, παράδειγμα δὲ επαγωγὴν ῥητορικὴν. πάντες δὲ τὰς πῖστεις ποιοῦνται διὰ τοῦ δεικνύναι ἢ παραδείγματα λέγοντες ἢ ἐνθυμήματα, καὶ παράτατα οὐδέν· ὥστ' εἶπερ καὶ ὅλως ἀνάγκη ἢ συλλογιζόμενον ἢ ἐπάγοντα δεικνύναι ὅτιοῦν [ἢ ὄντινοῦν] (δῆλον δ' ἡμῖν τοῦτο ἐκ τῶν Ἀναλυτικῶν), ἀναγκαῖον ἐκάτερον αὐτῶν ἐκατέρῳ τούτων τὸ αὐτὸ εἶναι. Não se falará aqui nos entimemas aparentes, haja vista que estes são de caráter sofismático.

<sup>45</sup> επαγωγή δὲ ἢ ἀπὸ τῶν καθ' ἕκαστα ἐπὶ τὸ καθόλου ἔφοδος· οἷον εἰ ἔστι κυβερνήτης ὁ ἐπιστάμενος κράτιστος, καὶ ἡνίοχος, καὶ ὅλως ἐστὶν ὁ ἐπιστάμενος περὶ ἕκαστον ἄριστος. ἔστι δ' ἢ μὲν επαγωγή πιθανώτερον καὶ σαφέστερον καὶ κατὰ τὴν αἴσθησιν γνωριμώτερον

A indução tem, portanto, o claro efeito de ampliar o juízo devido sua singular capacidade de trânsito sensorial e, exatamente por isso, de compartilhar este mesmo juízo que, por isso mesmo, pelo seu elevado nível de compartilhamento, será convincente. Ora, qual a definição de exemplo que Aristóteles propõe em sua *Retórica*? A principal é que o “exemplo não apresenta relações da parte para o todo, nem do todo para a parte, nem do todo para o todo, mas apenas da parte para a parte, do semelhante para o semelhante. Quando os dois termos são do mesmo gênero, mas um é mais conhecido do que o outro, então há um exemplo”<sup>46</sup> (*Rhet.*, 1357b.26 - 1357b.30). Diante disto, como se prova algo retoricamente pelo exemplo? Imaginemos um discurso deliberativo que pretendesse persuadir os cidadãos a não declarar guerra a um estado qualquer. Neste discurso, o orador diria que, ao longo da história, seu país já estivera em várias guerras. Tomaria duas ou três guerras mais de perto para mencionar as privações, mortes, doenças e toda série de desgraça que uma guerra trás. Pois bem, é justamente toda essa série de desgraças que pretende *provar* o quão penoso pode vir a ser um novo estado de guerra. E o mecanismo por trás desta ‘prova’ é justamente a ampliação de nosso juízo, ou seja, uma indução. Mas ocorre aqui uma sutileza: este juízo somente pode ser ampliado porque, de algum modo, ele já estava anteriormente estabelecido. De fato, para um jovem que jamais viveu um estado de guerra nem suas conseqüências, invocar guerras passadas pode não ser eficiente. Por quê? Porque, ao contrário de combatentes veteranos que têm firme para si todas as conseqüências de um conflito armado e, por isso, podem ampliar o juízo a respeito do ocorrido para um ponto futuro, o jovem não dispõe dessa mesma matriz de percepção sensorial estabelecida em si próprio. É altamente improvável, para não dizer impossível, que o jovem e o combatente veterano compartilhem do mesmo juízo. E isso coaduna-se com a citação: guerras anteriores já eram conhecidas (por combatentes veteranos) e pelo fato destes conhecerem as tragédias anteriores, podem projetar, ampliar o juízo de um modo tal que poderão decretar que uma nova

---

καίτοις πολλοῖς κοινόν, ὁ δὲ συλλογισμὸς βιαστικώτερον καὶ πρὸς τοὺς ἀντι λογικοὺς ἐνεργέστερον.

<sup>46</sup> παράδειγμα δὲ ὅτι μὲν ἐστὶν ἐπαγωγή καὶ περὶ ποῖα ἐπαγωγή, εἴρηται· ἔστι δὲ οὔτε ὡς μέρος πρὸς ὅλον οὔθ' ὡς ὅλον πρὸς μέρος οὔθ' ὡς ὅλον πρὸς ὅλον, ἀλλ' ὡς μέρος πρὸς μέρος, ὁμοῖον πρὸς ὁμοῖον—ὅταν ἄμφω μὲν ἢ ὑπὸ τὸ αὐτὸ γένος, γνωριμώτερον δὲ θάτερον ἢ θατέρου, παράδειγμά ἐστιν·

guerra será desastrosa. Como diz Perelman, “argumentar pelo exemplo é pressupor a existência de certas regularidades cujos exemplos fornecerão uma concretização”<sup>47</sup>.

A prova pelo exemplo guarda, ainda, uma característica própria. Por isto mesmo, não escolhemos por mero acaso um discurso deliberativo com o qual pretendemos tornar clara a prova pelo exemplo. E isto porque os exemplos, “são mais apropriados aos discursos deliberativos; pois é com base no passado que adivinhamos e julgamos o futuro”<sup>48</sup> (*Rhet.*, 1368a.29 - 1368a.31). O aspecto passado se afigura como importante para a prova pelo exemplo justamente porque os fatos passados contribuem fortemente para a ampliação do juízo até fatos ainda não ocorridos. Contudo, também é possível utilizar o exemplo em outros gêneros e isto porque há “duas espécies de exemplo: uma consiste em falar de factos anteriores, a outra em inventá-los o próprio orador. Nesta última, há que distinguir a parábola e as fábulas, por exemplo, as fábulas de Esopo e as Líbicas”<sup>49</sup> (*Rhet.*, 1393a.28 - 1393a.31). Sobre a importância dos fatos passados e sua relação com a indução, parece que aquilo até aqui mencionado é o bastante.

Ao mesmo tempo, a capacidade retórica de inventar exemplos revela sua versatilidade. A diferença entre parábola e fábula é que

“as fábulas são apropriadas às arengas públicas e têm esta vantagem: é que sendo difícil encontrar fatos históricos semelhantes entre si, ao invés, encontrar fábulas é fácil. Tal como para as parábolas, para imaginar, só é preciso que alguém seja capaz de ver as semelhanças, o que é fácil para quem é de filosofia. Assim, é fácil prover-se de argumentos mediante fábulas; mas os argumentos com base em fatos históricos são mais úteis nas deliberações públicas, porque, na maior parte dos casos, os acontecimentos futuros são semelhantes aos do passado”<sup>50</sup> (*Rhet.*, 1394a.2 - 1394a.8).

<sup>47</sup> PERELMAN, Chaïm. *O império retórico*. Porto: ASA, 1993, p. 119.

<sup>48</sup> τὰ δὲ παραδείγματα τοῖς συμβουλευτικοῖς (ἐκ γὰρ τῶν προγεγονότων τὰ μέλλοντα καταμαντευόμενοι κρίνομεν).

<sup>49</sup> παραδειγμάτων δὲ εἶδη δύο· ἓν μὲν γὰρ ἐστὶν παράδειγμα τὸς εἰδοστὸ λέγειν πράγματα προγενομένα, ἓν δὲ τὸ αὐτὸν ποιεῖν. τούτου δὲ ἓν μὲν παραβολὴ ἓν δὲ λόγιοι, οἷον οἱ Αἰσώ πειοὶ καὶ Λιβυκοί.

<sup>50</sup> εἰσὶ δ' οἱ λόγοι δημηγορικοί, καὶ ἔχουσιν ἀγαθὸν τοῦτο, ὅτι πράγματα μὲν εἶρεῖν ὅμοια γεγενημένα χαλεπὸν, λόγους δὲ ῥῆον· ποιῆσαι γὰρ δεῖ ὥσπερ καὶ παραβολάς, ἄν τις δύνηται τὸ ὅμοιον ὄραν, ὅπερ ῥῆόν ἐστιν ἐκ φιλοσοφίας. ῥῆω μὲν οὖν πορίσασθαι τὰ διὰ τῶν λόγων, χρησιμώτερα δὲ πρὸς τὸ βουλευσασθαι τὰ διὰ τῶν πραγμάτων· ὅμοια γὰρ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ τὰ μέλλοντα τοῖς γεγονόσιν. Na *Poética*, VI, Aristóteles aponta a fábula como uma reunião de açdes.

As fábulas se constituem em um tipo de prova bastante sutil, pois fatos históricos semelhantes entre si podem ser raros e a fábula pode justamente ocupar essa brecha na argumentação. Já as parábolas cumprem a função de permitir ‘comparação’. “São parábolas os ditos socráticos, e consistem, por exemplo, em uma pessoa dizer que os magistrados não devem ser tirados à sorte, porque isso é como se alguém escolhesse atletas por sorteio, não os que são capazes de competir, mas os que a sorte designasse”<sup>51</sup> (*Rhet.*, 1393b.4 - 1393b.8).

A capacidade de se inventar provas pelo exemplo através de fábulas e parábolas revela não apenas a versatilidade da retórica como, especialmente, seu caráter artístico. Com efeito, um orador necessita de arte para adaptar fábulas ou parábolas já existentes à sua argumentação e também necessitará de arte para inventar fábulas ou parábolas se as que existirem não se adaptarem ao seu propósito. Finalmente, na “falta de entimemas, convém usar-se exemplos como demonstrações (a prova depende deles); quando se têm entimemas, há que usar exemplos como testemunhos, tomando-os como epílogo dos entimema”<sup>52</sup> (*Rhet.*, 1394a.9 - 1394a.11). Com isso se vê que o exemplo, além de provar algo por suas próprias forças – se não fosse assim não teria sentido usá-lo na falta de entimemas – pode ainda reforçar as provas postas por entimemas.

Já que se fala em entimema, o momento parece propício para defini-lo uma vez que, ao lado do exemplo, trata-se da outra prova retórica. Tradicionalmente, o entimema é tido apenas como um silogismo que possui uma de suas premissas subentendida. Um exemplo simples: todo metal é corpo, logo, todo chumbo é corpo. Neste caso, a premissa ‘todo chumbo é metal’ fica subentendida. Este entimema pode ser formalizado na forma silogística típica:

Todo metal é corpo  
*Todo chumbo é metal*  
 Todo chumbo é corpo

<sup>51</sup> παραβολή δὲ τὰ Σωκρατικά, οἷον εἴ τις λέγοι ὅτι οὐ δεῖ κληρωτοὺς ἄρχειν· ὅμοιον γὰρ ὡσπερ ἂν εἴ τις τοὺς ἀθλητὰς κληροίη μὴ οἱ δύνανται ἀγωνίζεσθαι ἀλλ’ οἱ ἂν λάχωσιν, ἢ τῶν πλωτήρων ὄντινα δεῖ κυβερνᾶν κληρώσειεν, ὡς δεόν τὸν λαχόντα ἀλλὰ μὴ τὸν ἐπιστάμενον.

<sup>52</sup> δεῖ δὲ χρῆσθαι τοῖς παραδείγμασι οὐκ ἔχοντα μὲν ἐν θυμήματα ὡς ἀποδείξεσιν (ἢ γὰρ πίστις διὰ τούτων), ἔχοντα δὲ ὡς μαρτυρίοις, ἐπιλόγῳ χρώμενον τοῖς ἐνθυμήμασιν·

A premissa *todo chumbo é metal* é agora exposta neste silogismo de primeira figura. Contudo, o entimema possui uma característica própria que muitas vezes passa despercebida e essa característica diz respeito também às premissas. Segundo Aristóteles, “as premissas de que se formam os entimemas, umas serão necessárias, mas a maior parte são apenas freqüentes. E, posto que os entimemas derivam de probabilidade e sinais, é necessário que cada um destes se identifique com a classe de entimema correspondente”<sup>53</sup> (*Rhet.*, 1357a.30 -1357a.33). A característica própria do entimema é justamente que a maior parte de suas premissas são *freqüentes* e são, portanto, prováveis e, como tais, compartilhadas. Mesmo que “um meio, o primeiro, para escolher entimemas é o tópico”<sup>54</sup> (*Rhet.*, 1396b.19 - 1396b.20), suas premissas devem estar relacionadas com o ἔνδοξος, (que, sendo algo geralmente aceito por ser freqüente, deve ser algo provável), que é algo próprio da retórica (como também da dialética) como o entimema é uma prova própria da retórica.

Contudo, se há uma diferença nas provas por exemplos artísticos (fábula e parábola), algo similar ocorre com os entimemas. “Há duas espécies de entimemas: os demonstrativos de algo que é ou não é, e os refutativos; a diferença é igual à que existe na dialética entre refutação e silogismo. O entimema demonstrativo é aquele em que a conclusão se obtém a partir de premissas com as quais se está de acordo; o refutativo conduz a conclusões naquilo em que se está em desacordo”<sup>55</sup> (*Rhet.*, 1396b.20 - 1396b.25).

O caráter constituinte das premissas entimemáticas fica claro. Uma vez que as premissas geram acordo, há demonstração; se há desacordo com as premissas, há refutação. “Entre os entimemas, os refutativos gozam de mais reputação que os demonstrativos, porque o entimema refutativo consegue a junção de contrários em curto espaço e porque as coisas aparecem mais claras ao ouvinte quando se apresentam em paralelo”<sup>56</sup> (*Rhet.*, 1400b.26 - 1400b.29). Não é produto do acaso

<sup>53</sup> φανερόν ὅτι ἐξ ὧν τὰ ἐνθυμήματα λέγεται, τὰ μὲν ἀναγκαῖα ἔσται, τὰ δὲ πλείστα ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ, τὰ δ' ἐνθυμήματα ἐξ εἰκότων καὶ ἐκ σημείων, ὥστε ἀνάγκη τούτων ἑκάτερον ἑκατέρῳ ταῦτό εἶναι.

<sup>54</sup> εἷς μὲν οὖν τρόπος τῆς ἐκλογῆς πρῶτος οὗτος ὁ τοπικός, τὰ δὲ στοιχεῖα τῶν ἐνθυμημάτων λέγωμεν·

<sup>55</sup> στοιχεῖον δὲ λέγω καὶ τόπον ἐνθυμήματος τὸ αὐτό. πρῶτον δὲ εἶπωμεν περὶ ὧν ἀναγκαῖον εἶπεν πρῶτον. ἔστιν γὰρ τῶν ἐνθυμημάτων εἶδη δύο· τὰ μὲν γὰρ δεικτικά ἐστιν ὅτι ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν, τὰ δ' ἐλεγκτικά, καὶ διαφέρει ὥσπερ ἐν τοῖς διαλεκτικοῖς ἐλεγχος καὶ συλλογισμός.

<sup>56</sup> εὐδοκίμει δὲ μάλλον τῶν ἐνθυμημάτων τὰ ἐλεγκτικά τῶν ἀποδεικτικῶν διὰ τὸ συναγωγὴν

que os entimemas refutativos gozem de mais reputação, pois o desacordo com premissas aceitas, quando refutadas, causam maior sensação. E um discurso retórico que prove através de seus entimemas algo tão sensacional quanto os paradoxos dialéticos de Zenão de Eléia deve ser almejado.

Talvez seja exatamente por isto que “os entimemas convêm mais aos discursos judiciais; pois o que se passou, por ser obscuro, requer sobretudo causa e demonstração”<sup>57</sup> (*Rhet.*, 1368a.31 - 1368a.33). A sensação que uma boa refutação em tribunal causa, pode ser decisiva e, além disto, “entimemas refutativos são mais prezados do que os demonstrativos, porque os concernentes à refutação mais claramente põem em evidência o silogismo”<sup>58</sup> (*Rhet.*, 1418b.1 - 1418b.3). A refutação surpreende por apresentar um juízo completamente novo.

É bom ter em mente, contudo, que

“entimemas formulam-se a partir de quatro tópicos e estes quatro são: a probabilidade, o exemplo, o *tekmérion*, o sinal; por outro lado, há entimemas que se tiram da probabilidade que, as mais das vezes, é real ou parece sê-lo; há também os que se tiram por indução [entenda-se: exemplo], a partir da semelhança de um ou de muitos, quando tomando o geral, se chega logo por silogismo ao particular, mediante o exemplo; há ainda os que se tiram do necessário e do que <sempre> é, por meio do *tekmérion*; outros obtêm-se por generalização ou pelo que é em parte, quer exista quer não, por meio de sinais”<sup>59</sup> (*Rhet.*, 1402b.13 - 1402b.20).

Vê-se que novamente o tópico é fundamental para a confecção de entimemas. Sobre a probabilidade e o exemplo já se falou. Agora, deve-se explicitar o que vem a ser o *τεκμήριον*, que é a prova irrefutável e o *σημεῖον*, que é o sinal e mesmo um argumento provável. Começemos pelo primeiro.

A primeira coisa a ser percebida é que o *tekmérion* se dá *no* sinal e os sinais que não são necessários nem mesmo nome possuem. Assim, o silogismo retórico

μὲν ἐναντίων εἶναι ἐν μικρῷ τὸ ἐλεγκτικὸν ἐνθύμημα, παρ’ ἄλληλα δὲ φανερά εἶναι τῷ ἄκροα τῆ μάλλον.

<sup>57</sup> τὰ δ’ ἐνθυμήματα τοῖς δικανικοῖς (αἰτίαν γὰρ καὶ ἀπόδειξιν μάλιστα δέχεται τὸ γε γονὸς διὰ τὸ ἄσαφές).

<sup>58</sup> τῶν δὲ ἐνθυμημάτων τὰ ἐλεγκτικὰ μάλλον εὐδοκιμεῖ τῶν δεικτικῶν, ὅτι ὅσα ἐλεγχον ποιεῖ, μάλλον δῆλον ὅτι συλλελόγισται.

<sup>59</sup> ἐπεὶ δὲ τὰ ἐνθυμήματα λέγεται ἐκ τεττάρων, τὰ δὲ τέτταρα ταῦτ’ ἐστίν, εἰκὸς παράδειγμα τεκμήριον σημεῖον, ἔστι δὲ τὰ μὲν ἐκ τῶν ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ ἢ ὄντων ἢ δοκούντων συνηγμένα ἐνθυμήματα ἐκ τῶν εἰκότων, τὰ δὲ δι’ ἐπαγωγῆς ἐκ τοῦ ὁμοίου, ἢ ἐνὸς ἢ πλειόνων, ὅταν λαβὼν τὸ καθόλου εἶτα συλ λογίσσεται τὰ κατὰ μέρος, διὰ παραδείγματος, τὰ δὲ διὰ ἀναγκαίου καὶ <ἀεί> ὄντος διὰ τεκμηρίου, τὰ δὲ διὰ τοῦ καθόλου [ἦ] τοῦ ἐν μέρει ὄντος, ἔάν τε ὄν ἔάν τε μή, διὰ σημείων.

(ou seja, o entimema) pode ser formado tanto por estes sinais necessários, pela probabilidade como também pelo exemplo (que corresponde a uma indução). Ora, se o *tekmérion* se dá no sinal, é justamente o sinal que importa compreender.

“De entre os sinais, um é como o particular em relação ao universal; por exemplo, um sinal de que os sábios são justos é que Sócrates era sábio e justo. Este é na verdade um sinal, mas refutável, embora seja verdade o que se diz, pois não é susceptível de raciocínio por silogismo. O outro, o sinal necessário, é como alguém dizer que é sinal de uma pessoa estar doente o ter febre, ou de uma mulher ter dado à lua o ter leite. E, dos sinais, este é o único que é um *tekmérion*, um argumento concludente, pois é o único que, se for verdadeiro, é irrefutável. É exemplo da relação do universal com o particular se alguém disser que é sinal de febre ter a respiração rápida. Este, porém, é também refutável, embora verdadeiro, pois é possível ter a respiração ofegante mesmo sem ter febre”<sup>60</sup> (*Rhet.*, 1357b.10 - 1357b.21).

A teoria do sinal aristotélica é o acabamento final de como as provas retóricas devem ser constituídas. A concepção do sinal encerra em si a capacidade de universalizar ou, pelo menos, generalizar o particular. Assim, por exemplo, no caso de Sócrates. Pode ser absolutamente verdadeiro que Sócrates – e, portanto, os sábios em geral – seja sábio e justo, mas não é verdade que *todos* os homens sejam igualmente sábios e justos como Sócrates. Vê-se que, neste exemplo, a *amplificação* do juízo é afetada. Embora o sinal, que neste caso não é necessário, favoreça a amplificação do semelhante para com o semelhante – neste caso do sábio para com o sábio –, não permite uma amplificação para *todos* os homens.

Ao mesmo tempo, o *tekmérion* pode constituir-se em prova irrefutável quando repousa sobre a causalidade, pois é impossível que alguém que tenha febre não esteja doente. O caráter de causalidade do sinal necessário, do *tekmérion*, é justamente indicar a conexão que estas duas dimensões guardam entre si. A fim de melhor compreender o *tekmérion*, façamos um exercício de imaginação: almirantes atenienses percebem movimentações da esquadra persa no mar Jônio e estas perfilam-se de determinado modo. Os almirantes atenienses sabem que tal perfilamento visa o ataque, pois quando estes querem promover um ataque perfilam

<sup>60</sup> ἔστιν δὲ τῶν σημείων τὸ μὲν ὡς τὸ καθ' ἕκαστον πρὸς τὸ καθόλου ὄνδε, οἷον εἴ τις εἶπειν σημεῖον εἶναι ὅτι οἱ σοφοὶ δίκαιοι, Σωκράτης γὰρ σοφὸς ἦν καὶ δίκαιος. τοῦτο μὲν οὖν σημεῖον, λυτὸν δέ, κἂν ἀληθὲς ἦ τὸ εἰρημένον (ἀσυλλόγιστον γάρ), τὸ δέ, οἷον εἴ τις εἶπειν σημεῖον ὅτι νοσεῖ, πυρέττει γάρ, ἢ τέτοκεν, ὅτι γάλα ἔχει, ἀναγκαῖον. ὅπε τῶν σημείων τεκμήριον μόνον ἔστιν· μόνον γάρ, ἂν ἀληθὲς ἦ, ἄλυτον ἔστιν. τὸ δὲ ὡς τὸ καθόλου πρὸς τὸ κατὰ μέρος ἔχον, οἷον εἴ τις εἶπειν ὅτι πυρέττει σημεῖον εἶναι, πυκνὸν γάρ ἀναπνεῖ. λυτὸν δὲ καὶ τοῦτο, κἂν ἀληθὲς ἦ· ἐνδέχεται γάρ καὶ μὴ πυρέττοντα πνευστιᾶν.

seus navios de modo semelhante. A conclusão é que a esquadra persa visa atacar Atenas. Neste caso, o sinal necessário será, justamente, o *perfilamento* específico dos navios persas<sup>61</sup>.

Esta teoria aristotélica do sinal completa, então, a formulação a respeito das provas retóricas e os sinais relacionam-se com entimemas e não com exemplos. Estes desempenham, na retórica, papel semelhante ao da indução e o entimema, por ser um silogismo, é o instrumento mais adequado para se provar algo na argumentação e é o entimema próprio da retórica por aceitar em suas premissas aquilo que é o mais freqüente sem, contudo, excluir o necessário. E aquilo que é o mais freqüente é justamente aquilo que todos, a maioria ou os sábios aceitam não importando, contudo, se as premissas são constituídas visando demonstrar o que se aceita ou se são constituídas visando refutar o que é aceito. Assim, como diz Isis Fonseca, as “provas subjetivas são o *êthos* e o *páthos*. As provas objetivas são fornecidas pelo silogismo retórico (*enthymema*) e pelo exemplo, que corresponde à indução na dialética”<sup>62</sup>.

No entanto, deve-se ressaltar um aspecto realmente sutil para a escolha do entimema como prova retórica. Sendo o entimema um silogismo em que uma das premissas esta subentendida, ele se presta sobremaneira ao discurso *oral* na medida em que aquilo que é transmitido pelo discurso deve ser rapidamente apreendido pelo ouvinte. Isso revela que a *Retórica* composta por Aristóteles devia se dirigir, em primeiro lugar, à construção de discursos que fossem proferidos em praça pública. Uma prova disto, aliás, é que “uma vez que toda a matéria concernente à retórica está relacionada com a opinião pública, devemos prestar atenção à pronúncia, não porque ela em si é justa, mas porque é necessária”<sup>63</sup>

<sup>61</sup> Esta teoria do sinal em Aristóteles não é apenas importante como igualmente vigorosa. Tanto é assim que a concepção de *índice* do filósofo norte-americano Charles Sanders Peirce é deveras similar com a concepção aristotélica do sinal. Vejamos: para Peirce, o índice expressa uma relação necessária entre significado e significante e trata-se de uma relação causal. Desse modo, o furo de uma bala é índice de um tiro e fumaça é índice de fogo. Contudo, a semelhança entre sinal aristotélico e índice peirceano é evidente neste exemplo da vida cotidiana: “Vejo um homem que anda gingando. Isso é uma indicação provável de que é marinheiro. Vejo um homem de pernas arqueadas usando calça de veludo, botas e uma jaqueta. Estas são indicações prováveis de que é um jóquei ou algo assim” (I, '285). No caso deste exemplo, fica constituído o sinal que, no caso, não é necessário pois também um dançarino pode andar gingando. Já no caso de que se há fumaça há fogo se há relâmpago há trovão o sinal é necessário (*tekmérion*). O mesmo vale para o caso da febre indicar doença e, neste caso, o sintoma é um índice. Na filosofia de Peirce, o índice “assinala a junção entre duas porções da experiência” (I, '285). As citações do filósofo americano referem a edição: PEIRCE, Charles Sanders. *Semiótica*. Tradução de J. Teixeira Coelho NETTO. 3ª.ed. São Paulo: Perspectiva, 2000, p. 67.

<sup>62</sup> FONSECA, Isis Borges B. da Fonseca. *O gênero deliberativo na oratória grega: a terceira filípica de Demóstenes e a retórica de Aristóteles*. Clássica, Belo Horizonte, v. 3, p. 67-75, 1990, p. 71.

<sup>63</sup> ἀλλ' ὅλης οὐσης πρὸς δόξαν τῆς πραγματείας τῆς περὶ τὴν ῥητορικὴν, οὐχ ὡς ὀρθῶς



(*Rhet.*, 1404a.1 - 1404a.3). Além disso, existe um outro aspecto igualmente sutil sobre as provas retóricas que decorre diretamente do fato de o discurso ser proferido para um público específico: é que, em virtude da necessidade da rápida apreensão da idéia transmitida, a melhor prova retórica é justamente aquela que passa *desapercebida*, fazendo com que aquilo que é *provado* seja prontamente apreendido. Com efeito, o entimema, pode-se dizer, corta caminho rumo à apreensão por ter uma de suas premissas subentendidas e, por isto, o ouvinte (que também conhece a premissa subentendida) é capaz de fazer a conexão por conta própria e concluirá que sua conexão está correta por já conhecer a premissa subentendida. No entanto, mesmo que o receptor não conheça a premissa subentendida, o entimema, exatamente porque é um silogismo, se encarrega de fazer conhecer aquilo que nele mesmo estava subentendido mediante uma inferência feita pelo próprio receptor.

Ao introduzir o entimema e o exemplo como provas retóricas, Aristóteles visava, naturalmente, enriquecer o aparato técnico para a construção de discursos mais eficientes. Não resta dúvida de que tanto o exemplo como o entimema contribuem enormemente para a consistência retórica. Ao mesmo tempo, talvez já seja hora de olharmos mais atentamente para o outro lado da questão, ou seja, para o lado subjetivo da prova, que reside no caráter do orador e na disposição dos ouvintes. Trata-se da importância do aspecto emocional no âmbito da argumentação e, por conseguinte, de sua aceitação.

### 3.6.1 - As provas retóricas e sua relação com o emocional

Ao iniciar aqui a discussão sobre a importância do aspecto emocional no âmbito da argumentação, podemos quase que imediatamente lembrar de Platão. No *Fedro*, o mestre de Aristóteles destacava que o bom orador deveria possuir conhecimentos consistentes sobre a ψυχή, sobre a alma. Por quê? Porque a retórica, segundo Platão, é fundamentalmente uma ψυχαγωγία, psicagogia, uma arte capaz de conduzir as almas através das palavras, mediante o discurso, seja ele proferido em praça pública ou em âmbito privado (*Fedro*, 261 a-b). Esta concepção platônica que revelou a imbricação entre alma e discurso foi tão original quanto,

---

ἔχοντος ἀλλ' ὡς ἀναγκαίου τὴν ἐπιμέλειαν ποιητέον.

podemos dizer, revolucionária. Uma vez percebida essa relação fundamental, não se poderia voltar atrás. Tanto é assim que Aristóteles não só aceitou a relação entre alma e discurso como tratou de teorizar essa dimensão específica em sua *Retórica*.

De fato, na primeira parte do Livro II o filósofo discorre sobre tema. Discorre, contudo, de modo assombrosamente pragmático e, talvez pelo próprio pragmatismo, de modo incompleto também. Entre 1377 b e 1391 b, Aristóteles apresenta um verdadeiro recorte de *uma* das partes da alma, da parte que parece útil discutir em sua relação com a retórica, isto é, a parte que relaciona-se diretamente com as emoções. O filósofo faz breves digressões sobre a ira, a calma, amizade e inimizade, temor e confiança, vergonha e desvergonha, amabilidade, piedade, a indignação, inveja, emulação, o caráter dos jovens, dos idosos e dos que estão no auge da vida, o caráter dos nobres, o caráter dos ricos e, finalmente, dos poderosos. O objetivo é encontrar pontos de conexão entre estas paixões, a construção do discurso retórico e a finalidade do próprio discurso que é, como já deve estar claro, a formação de um juízo favorável.

De acordo com o propósito desta tese, também nós seremos um tanto quanto pragmáticos ao analisar a importância do aspecto emocional e sua relação com o discurso retórico. Não iremos analisar aqui nenhuma das emoções individualmente. Nosso objetivo, ao contrário, é encontrar uma compreensão acerca do aspecto emocional. A razão para isso é simples: embora o emocional constitua uma dimensão importante, não é esta a dimensão fundamental ao nosso interesse. Com efeito, se expusemos no capítulo anterior a compreensão aristotélica acerca de alma, foi com a especial intenção de, no capítulo seguinte, demonstrar que a relação entre o discurso retórico vai muito além desta parcela específica da alma.

Em nossa *Introdução*, dissemos que esta tese visava encontrar um entendimento não só do πάθος mas de toda a ψυχή em sua relação com o discurso retórico. Por isso preocupamo-nos em discorrer sobre διάνοια, αἴσθησις, νόησις e outros elementos. No capítulo seguinte, mostraremos que estes elementos são muito mais importantes em sua relação com o discurso retórico do que o πάθος poderia ser, caso este fosse tomado isoladamente. Ademais, podemos dizer, sem qualquer jactância, que a respeito da relação retórica e πάθος paira certo ar de obviedade, de bolor até. Busquemos, então, um entendimento sóbrio e adequado do âmbito emocional em sua relação com o discurso retórico.

Tomando por base o pequeno inventário de paixões supracitado, parece claro que o discurso retórico, quando dirige-se para públicos específicos, deve regular-se pelas paixões e valores específicos desta ou daquela audiência. Sendo assim, um discurso que visa persuadir os nobres deve ser construído de um modo e o discurso que visa persuadir artesãos deve ser construído de outro. Por quê? Porque os valores, as paixões, diferem entre uma e outra audiência. Mas isto revela, até certo ponto, um mero tecnicismo. Parece relativamente óbvio e fácil causar a ira de latifundiários ao classificá-los como donos de terras improdutivas. Do mesmo modo, é fácil e óbvio causar a ira de grupos cuja atividade principal é reivindicar terras ao classificá-los de improdutivos. O que há de verdadeiramente instigante na retórica é sua capacidade de comunicar a mesma idéia de um modo aceitável tanto para um quanto para outro grupo (mesmo que para isso recorra ao emocional). A retórica, por assim dizer, pode enunciar as mesmas coisas com outras palavras. A retórica traça caminhos diferentes (discursos próprios) para o mesmo destino (o juízo favorável).

Ao mesmo tempo, pode acontecer de o retor deparar-se com uma audiência heterogênea. Neste caso, como afirmam Perelman e Tyteca, o orador “deverá utilizar argumentos múltiplos para conquistar os diversos elementos de seu auditório. É a arte de levar em conta, na argumentação, esse auditório heterogêneo que caracteriza o grande orador”<sup>64</sup>. Naturalmente, o conhecimento desta porção específica da alma muito auxilia neste aspecto.

Mesmo que as paixões mencionadas por Aristóteles cumpram o papel de pura referência, isto é, o caráter os nobres é de tal modo e é proveitoso saber que o caráter dos nobres seja de tal modo para que se possa melhor construir um discurso a eles dirigido, é conveniente sabermos como define Aristóteles a paixão em sua *Retórica*. “Por paixões entendo a ira, o desejo e outras emoções da mesma natureza de que falamos anteriormente, assim como hábitos, virtudes e vícios”<sup>65</sup> (*Rhet.*, 1388b.32 - 1388b.36). Paixão, portanto, deve ser compreendida no sentido de algo que nos afeta e nos altera. Sendo assim, as “emoções são as causas que fazem alterar os seres humanos e introduzem mudanças nos seus juízos, na medida em

<sup>64</sup> PERELMAN, Chaïm e TYTECA, Lucie O. op. cit., p. 24.

<sup>65</sup> λέγω δὲ πάθη μὲν ὀργὴν ἐπιθυμίαν καὶ τὰ τοιαῦτα περὶ ὧν εἰρήκαμεν [πρὸ τερον], ἔξεις δὲ ἀρετᾶς καὶ κακίας, εἴρηται δὲ περὶ τούτων πρότερον, καὶ ποῖα προαιροῦνται ἕκαστοι, καὶ ποίων πρακτικῶν.

que elas comportam dor e prazer; tais são a ira, a compaixão, o medo e outras semelhantes, assim como as suas contrárias”<sup>66</sup> (*Rhet.*, 1378a.19 - 1378a.22).

Agora, o ponto fundamental: como pode o πάθος operar a favor do discurso e agir como prova subjetiva? Se já aqui inserirmos o ἦθος, o caráter do orador isso parecerá mais claro.

“Uma vez que a retórica tem por objetivo formar um juízo (porque também se julgam as deliberações e a ação judicial é um juízo) é necessário, não só procurar que o discurso seja demonstrativo e fidedigno, mas também que o orador mostre uma determinada atitude e a maneira como há de dispor favoravelmente o juiz. Muito conta para a persuasão, sobretudo nas deliberações e, naturalmente, nos processos judiciais, a forma como o orador se apresenta e como dá a entender as suas disposições aos ouvintes, de modo a fazer com que, da parte destes, também haja um determinado estado de espírito para com o orador. A forma como o orador se apresenta é mais útil nos atos deliberativos, mas predispor o auditório de uma determinada maneira é mais vantajoso nos processos judiciais. Os fatos não se apresentam sob o mesmo prisma a quem ama e a quem odeia, nem são iguais para o homem que está indignado e para o calmo, mas, ou são completamente diferentes ou diferem segundo critérios de grandeza”<sup>67</sup> (*Rhet.*, 1377b.20 - 1377b.31).

Ora, uma vez que a retórica visa formar juízos através do discurso, o aspecto emocional constitui-se em mais um elemento a ser contemplado pelo retor. Com efeito, as provas retóricas anteriormente citadas, exigem um mínimo de discernimento por parte dos receptores do discurso. Como ocorre uma variação de percepção por parte de distintas audiências, pode acontecer que um exemplo e um entimema não cumpram sua função devido a capacidade limitada desta ou daquela audiência. Eventualmente, o exemplo e o entimema podem não ser devidamente compreendidos como, por exemplo, uma ironia pode não ser compreendida. Ao fazer uso do âmbito emocional, o discurso serve-se do ordinário, isto, do comum, haja vista que todos parecem delas participar com maior intensidade. De fato, quem

<sup>66</sup> ἔστι δὲ τὰ πάθη δι’ ὅσα μεταβάλλοντες διαφέρουσι πρὸς τὰς κρίσεις οἷς ἔπεται λύπη καὶ ἡδονή, οἷον ὀργή ἔλεος φόβος καὶ ὅσα ἄλλα τοιαῦτα, καὶ τὰ τούτοις ἐναντία. Aristóteles, em *Ética a Nicómaco* 1105 b, apresenta concepção idêntica.

<sup>67</sup> ἐπεὶ δὲ ἔνεκα κρίσεως ἔστιν ἡ ῥητορικὴ (καὶ γὰρ τὰς συμβουλὰς κρίνουσι καὶ ἡ δίκη κρίσις ἐστίν), ἀνάγκη μὴ μόνον πρὸς τὸν λόγον ὄραν, ὅπως ἀποδεικτικὸς ἔσται καὶ πιστός, ἀλλὰ καὶ αὐτὸν ποιόν τινα καὶ τὸν κριτὴν κατασκευάζειν· πολὺ γὰρ διαφέρει πρὸς πίστιν, μάλιστα μὲν ἐν ταῖς συμβουλαῖς, εἶτα καὶ ἐν ταῖς δίκαις, τὸ τε ποιόν τινα φαίνεσθαι τὸν λέγοντα καὶ τὸ πρὸς αὐτοὺς ὑπολαμβάνειν πῶς διακεῖσθαι αὐτόν, πρὸς δὲ τούτοις ἐὰν καὶ αὐτοὶ διακείμενοί πῶς τυγχάνωσιν. τὸ μὲν οὖν ποιόν τινα φαίνεσθαι τὸν λέγοντα χρησιμώτερον εἰς τὰς συμβουλὰς ἔστιν, τὸ δὲ διακεῖσθαι πῶς τὸν ἀκροατὴν εἰς τὰς δίκας·

nunca envergonhou-se? Quem nunca sentiu-se confiante? Quem nunca ficou indignado? Um discurso que contempla o que já é conhecido, isto é, que contempla elementos já estabelecidos para a maioria de nós, causa maior efeito. Deste modo, conhecer a ψυχή significa saber como causar determinada impressão, uma impressão que, obviamente, coaduna-se com o propósito do discurso.

Se o objetivo do discurso for absolver alguém e se o tribunal mostrar-se impregnado por um estado de espírito desfavorável, será o adequado conhecimento da alma e de seus processos que irá permitir mudar ou, pelo menos, arrefecer a predisposição desfavorável. Se isto não for feito, o próprio reconhecimento de uma verdade enunciada pelo discurso corre o risco de não ser percebida, pois, como foi dito, uma mesma coisa não é percebida de modo idêntico por aquele que ama e por aquele que odeia. Dispor os ouvintes em um estado de espírito favorável ao que se deseja transmitir muito contribui para que aquilo que é dito seja mais facilmente recebido. O mesmo vale para o caráter do orador, isto é, ele deve ser capaz de, por exemplo, apresentar-se como um sujeito digno ou como alguém capaz de mostrar-se relacionado com aquilo mesmo que enuncia. Deste modo, alguém conhecido por seu passado criminoso pode encontrar dificuldades em expor sua idéia de, por exemplo, abolir determinadas restrições impostas à comunidade carcerária. O retor, em suma, deve inspirar *confiança*. Neste sentido, Robinson destaca que, contrariamente às opiniões que prevaleciam entre os teóricos da retórica de seu tempo, Aristóteles toma o caráter do retor como uma fonte primária do poder de persuasão da retórica<sup>68</sup>. É por isso também que o mesmo Robinson dirá que é mais fácil para o retor mover (entenda-se: persuadir) seu publico ao atribuir virtudes a si mesmo ou ao seu próprio publico<sup>69</sup>.

Deste modo, criar um determinado estado de espírito nos ouvintes para com o orador e o orador ser capaz de apresentar-se como digno e confiável em relação aquilo que pretende enunciar, revela que esta inteiração somente é possível porque *todos* devem guardar em si aspectos comuns; e aquele que parece ser o mais comum de todos é, justamente, o aspecto emocional. Esta é, na verdade, a grande *antecipação* à construção do discurso que o conhecimento da alma revela, ou seja,

---

<sup>68</sup> "Against the opinions prevailing among writers on rhetoric in his own time, Aristotle takes the character of the speaker to be the primary source or rhetoric's power of persuasion". ROBINSON, Daniel N. *Rhetoric and character in Aristotle*. The Review of Metaphysics 60.1. Sept 2006, p. 6.

<sup>69</sup> "To be sure, it is easier for the rhetorician to move an audience by ascribing such virtues to himself or to the audience itself". *Id., ibid.*, p. 10.

o fato de ser possível, valendo-se daquilo que é comum a todos, neste caso o emocional, formar um juízo ou influir sobre a formação do juízo.

É preciso que também ressaltemos o seguinte: uma vez que o πάθος é um elemento comum, o emocional sempre é o ponto de partida ideal para a elaboração de um estado de espírito propício à recepção do discurso. Este é o ponto que não apenas justifica, mas torna mesmo indispensável o catálogo de emoções apresentado por Aristóteles em sua *Retórica*. E é também por não apenas ser o mais comum, mas também o mais íntimo, é que o πάθος pode elevar-se ao patamar de prova subjetiva. A rigor, não se trata exatamente de uma prova, mas sim uma espécie de reforço para aquilo que a argumentação transmite. O retor deve ser capaz de perceber o πάθος específico e predominante de determinada audiência assim como o marinheiro deve ser capaz de perceber o mar e, a partir de suas condições, planejar a navegação.

O juízo, portanto, é formado neste misto de provas objetivas (entimema e exemplo) com o aspecto emocional. A importância do emocional reside, segundo entendemos, em possuir uma característica similar ao do tópico. Assim, se os tópicos são lugares comuns a várias espécies de disciplinas e permitem estabelecer relações entre elas por abrigá-las, algo de parecido se dá com o emocional. Ele faz com que as paixões certas permitam que os argumentos apropriados se desenvolvam. Realmente, parece um tanto inviável falar sobre a bondade para alguém tomado pelo ódio. Será preciso demover esta paixão a fim de instaurar uma compatível que permita uma argumentação sobre a bondade ser aceita.

De modo resumido, pode-se dizer, então, que o caráter (ἦθος) do orador é decisivo para a formação do juízo mediante a *confiança* que inspira e dignidade que representa; as paixões ou emoções (πάθος), por sua vez, dizem respeito ao auditório e por isso se deve conhecer a alma (ψυχή) a fim de se poder despertar tal ou qual paixão adequada a persuasão e, finalmente, é o discurso (λόγος) que articula em si todos estes aspectos e os relaciona com as provas propriamente ditas.

Estes, portanto, configuram-se como os aspectos vitais da retórica e do discurso que visa persuadir. Contudo, além dos aspectos emocionais e das provas pelo exemplo e entimema, a retórica pode ainda servir-se de um quarto elemento. Trata-se do uso das máximas e veremos agora em que elas se constituem.

### 3.7 - Máximas

Em sua *Retórica*, Aristóteles assinala a importância do uso de máximas (γνώμη) na argumentação retórica. O que aqui iremos agora fazer é identificar o que seja uma máxima e como deve ela ser usada no discurso.

Aristóteles, então, assim define o que é uma máxima:

“A máxima é uma afirmação geral que não se aplica, certamente, a aspectos particulares, como, por exemplo, não referir que tipo de pessoa é Ifícates, mas ao universal; não a todas as coisas, como, por exemplo, quando se diz que a linha reta é o contrário da curva, mas só às que envolvem ações e que podem ser escolhidas ou rejeitadas em ordem a uma determinada ação”<sup>70</sup>. (*Rhet.*, 1394a.21 - 1394a.24)

O propósito de uma máxima, portanto, é relacionar o discurso a um âmbito prático visando constituir alguma espécie de universalidade. Contudo, “sendo o entimema um silogismo sobre tal tipo de coisas, resulta que as conclusões e os princípios dos entimemas, pondo de lado o silogismo em si, são máximas”<sup>71</sup> (*Rhet.*, 1394a.26 - 1394a.28). Ora, se lembrarmos que a retórica opera com o ἔνδοξος, a simbiose entre entimema e máxima é perfeita. Vejamos: se o ἔνδοξος é aquilo que todos, a maioria ou os sábios compartilham, não é difícil perceber que ele próprio pode ser convertido ou apresentado como uma máxima.

A fim de ilustrar esta idéia, tomaremos o exemplo dado por Aristóteles. O filósofo, servindo-se de duas máximas de textos de Eurípidés, aponta que estes podem ser transformados em entimemas. As máximas são: *não há homem que seja inteiramente feliz* (οὐκ ἔστιν ὅστις πάντ' ἀνὴρ εὐδαιμονεῖ) e *não há homem que seja livre* (οὐκ ἔστιν ἀνδρῶν ὅστις ἔστ' ἐλεύθερος). Qualquer uma dessas máximas pode ser transformada, segundo Aristóteles, em entimema se for acrescentado o seguinte: *porque o homem é escravo da riqueza ou da fortuna* (ἢ χρημάτων γὰρ δοῦλός ἐστιν ἢ τύχης). Desse modo, poder-se-ia construir o entimema:

<sup>70</sup> ἔστι δὴ γνώμη ἀπόφανσις, οὐ μέντοι οὔτε περὶ τῶν καθ' ἕκαστον, οἷον ποιός τις Ἴφικράτης, ἀλλὰ καθόλου, οὔτε περὶ πάντων, οἷον ὅτι τὸ εὐθὺ τῷ καμπύλῳ ἐναντίον, ἀλλὰ περὶ ὅσων αἱ πράξεις εἰσὶ.

<sup>71</sup> σχεδὸν τὰ συμπεράσματα τῶν ἐνθυμημάτων καὶ αἱ ἀρχαὶ ἀφαιρεθέντος τοῦ συλλογισμοῦ γνώμαί εἰσιν.

Nenhum homem é livre  
 Todo homem é guiado pela fortuna  
 Todo homem é escravo da fortuna

O exemplo fornecido pelo filósofo é polêmico na medida em que não é possível encaixá-lo em uma formalização silogística válida. Não temos medo de confessar que não atinamos uma formalização melhor. A formalização exposta acima – que é a que nos pareceu a mais sensata – não constitui um silogismo válido, pois o termo médio (homem) entra na conclusão e, além disso, nenhuma das quatro figuras do silogismo comporta a formalização EAA que ocorre neste exemplo<sup>72</sup>. Contudo, a intenção de Aristóteles parece ser a de reforçar a idéia de conexão necessária, pois esta, de fato, é percebida se um discurso proferir: *vós sabeis que nenhum homem é livre, pois os homens são escravos da fortuna*. Diante disto, o receptor da mensagem fará a conexão intuindo, por sua própria conta, a premissa subentendida *todo homem é comandado pela fortuna*. Ora, se todo homem é comandado pela fortuna, todo homem será, naturalmente, seu escravo. Ao mesmo tempo, isso não anula a idéia de que uma máxima pode ser transformada ou exposta em um entimema. Assim, por exemplo, se um discurso proferir: *vós sabeis que todo sábio é justo e como Sócrates é justo, deve ser poupado*, poderemos formalizar o dito do seguinte modo:

Todo sábio é justo  
 Sócrates é sábio  
 Logo, Sócrates é justo

---

<sup>72</sup> O exemplo fornecido por Aristóteles permite, contudo, a construção de um silogismo derivado chamado epiquerema. Neste tipo de silogismo, uma ou ambas as premissas contém sua própria prova. Assim:

Nenhum homem é livre porque é escravo da fortuna  
 Aristóteles é homem  
 Logo, Aristóteles é escravo da fortuna

A prova da primeira premissa (porque é escravo da fortuna) é dada desde sempre. A Lógica tem o epiquerema como um silogismo derivado ou irregular, como o silogismo expositório, o polissilogismo, o sorites e o próprio entimema. Embora as argumentações assim expostas não comportem a forma silogística típica, elas são, contudo, *válidas*.



Este, por sua vez, é um silogismo válido de primeira figura construído a partir da premissa subentendida *Sócrates é sábio*. Esta premissa, uma vez intuída, permitirá ao receptor do discurso fazer a conexão por suas próprias forças. Repetimos, portanto, que uma máxima pode ser incorporada ao entimema, embora o exemplo dado por Aristóteles não se preste a uma formalização silogística válida<sup>73</sup>.

De qualquer modo, existem quatro tipos de máximas: “umas vezes serão com epílogo outras sem ele. Por outro lado, necessitam de demonstração as máximas que exprimem algo de paradoxal ou de controverso; quanto às que não têm nada de paradoxal vão sem epílogo”<sup>74</sup> (*Rhet.*, 1394b.7 - 1394b.12). O epílogo, no caso, quer dizer que, se a máxima já for conhecida, não precisa ser fundamentada como também ocorre se a máxima for por si mesma evidente. Caso sejam paradoxais, necessitam de demonstração e devem ser dispostas em um entimema e o epílogo aqui significa exatamente isto. Então, as máximas se dividem em *com epílogo, sem epílogo, conhecidas e evidentes*.

Além disto, certos “provérbios também são máximas, por exemplo, o do ‘vizinho Ático’. Convém ainda utilizar máximas para refutar os ditos populares (entendo por ditos populares, por exemplo, o ‘conhece-te a ti mesmo’ ou ‘nada em demasia’) quando o caráter do orador surgir com maior relevo ou quando a máxima for enunciada em tom patético”<sup>75</sup> (*Rhet.*, 1395a.19 - 1395a.23). Vemos que é perfeitamente possível inserirmos certos provérbios como máximas e que estas se prestam à refutação de ditos populares. Contudo, a refutação ficará de acordo com cada caso pois um dito popular participa do ἔνδοξος e, como tal, pode ser igualmente inserido na argumentação.

Ademais, as “máximas são de grande utilidade nos discursos, por causa da mente tosca dos ouvintes, que ficam contentes quando alguém, falando em geral,

<sup>73</sup> Repetimos, no entanto, que não atinamos como conceber uma formalização válida. Isto, obviamente, não é garantia nenhuma que uma formalização válida baseada no exemplo de Aristóteles não seja possível. Não descartamos a idéia de que um lógico experiente e sagaz possa resolver a questão de modo adequado.

<sup>74</sup> εἰ δὲ ἔστιν γνώμη τὸ εἰρημένον, ἀνάγκη τέτταρα εἶδη εἶναι γνώμης· ἢ γὰρ μετ' ἐπιλόγου ἔσται ἢ ἄνευ ἐπιλόγου. ἀποδείξεως μὲν οὖν δεόμεναί εἰσιν ὅσαι παράδοξόν τι λέγουσιν ἢ ἀμφισβητούμενον· ὅσαι δὲ μηδὲν παράδοξον, ἄνευ ἐπιλόγου. τούτων δ' ἀνάγκη τὰς μὲν διὰ τὸ προεγνώσθαι μηδὲν δεῖσθαι ἐπιλόγου.

<sup>75</sup> ἔτι ἔναι τῶν παροιμιῶν καὶ γνώμαί εἰσιν, οἷον παροιμία Ἰατρικὸς πάροικος. δεῖ δὲ τὰς γνώμας λέγειν καὶ παρὰ τὰ δεδημοσιευμένα (λέγω δὲ δεδημοσιευμένα οἷον τὸ “γνώθι σαυτὸν” καὶ τὸ “μηδὲν ἄγαν”), ὅταν ἢ τὸ ἦθος φαίνεσθαι μέλλῃ βέλτιον ἢ παθητικῶς εἰρημένη. A máxima do vizinho ático está em Tucídides, *Guerra do Peloponeso*, 1, 70.

vai de encontro às opiniões que eles têm sobre casos particulares”<sup>76</sup> (*Rhet.*, 1395b.1 - 1395b.3). A máxima possui, então, a capacidade de auxiliar o discurso a melhor comunicar por ser capaz de ser apreendida até mesmo por ouvintes de, digamos, poucas luzes. Sendo assim, é “preciso, pela maneira como se enuncia a máxima, evidenciar a sua intenção; se não, haverá que explicitar a causa”<sup>77</sup> (*Rhet.*, 1395a.27 - 1395a.29). A máxima se comunica facilmente com espírito lentos e, por isso, é um recurso que deve ser bem empregado, especialmente quando o auditório for muito heterogêneo.

É isto, então, o que Aristóteles afirma sobre as máximas. No que tange a esta questão, podemos lembrar Perelman e Tyteca:

“a máxima, γνώμη, tal como a descreve Aristóteles, é realmente o que qualificaríamos hoje de juízo de valor. Ela confere ao discurso, diz ele, um caráter ético. Seu significado se deve à sua elaboração social. Enunciam-na para sugerir sua aplicabilidade a uma situação particular. Quanto mais sua forma for tradicionalmente reconhecida, mais o enunciado, com as conseqüências que acarreta, será facilmente admitido”<sup>78</sup>.

Obviamente, não temos como discordar. Todavia, pode-se, inclusive, reforçar o que acabou de ser dito, na medida em que γνώμη, além de máxima, também expressa *juízo*. A partir disso, Aubenque dirá:

“ela [a γνώμη] designa o *juízo* no sentido em que se diz que qualquer um que ele julga (ἔχειν γνώμην). Ora, julgar *não é somente uma qualidade intelectual*. O homem de bom julgamento (εὐγνώμων) não se confunde com o homem de ciência; ele não tem nenhuma convivência com os princípios e não pode se abrigar atrás de nenhuma demonstração. Além disso, sabe que o verdadeiro nos assuntos humanos não se confunde com o demonstrável”<sup>79</sup>.

A afirmação de Aubenque contribui enormemente para uma compreensão sobre o uso que o discurso retórico pode fazer da γνώμη. A γνώμη não constitui um juízo especializado ou científico ou mesmo necessário. Ao contrário, ela situa-se no âmbito de operação próprio da retórica, ou seja, no âmbito onde a universalidade

<sup>76</sup> ἔχουσι δ' εἰς τοὺς λόγους βοήθειαν μεγάλην μίαν μὲν διὰ τὴν φορτικότητα τῶν ἀκροατῶν· χαίρουσι γὰρ ἂν τις καθόλου λέγων ἐπιτύχη τῶν δοξῶν ἃς ἐκεῖνοι κατὰ μέρος ἔχουσιν.

<sup>77</sup> δεῖ δὲ τῇ λέξει τὴν προαίρεσιν συνδηλοῦν, εἰ δὲ μή, τὴν αἰτίαν ἐπι λέγειν, οἷον οὕτως εἰπόντα.

<sup>78</sup> PERELMAN, Chaïm e TYTECA, Lucie O. op. cit., p. 188.

<sup>79</sup> AUBENQUE, Pierre. *A prudência em Aristóteles*. São Paulo: Discurso Editorial, 2003. p. 241-42.

e a necessidade ou não se fazem presente ou não podem ser devidamente confirmados. Mas, além disso, a γνώμη reforça o caráter comum da atuação retórica, isto é, seu caráter de poder atuar em campos diversos. Isso pode ser confirmado por ambos exemplos de γνώμη fornecido por Aristóteles: *não há homem que seja inteiramente feliz e não há homem que seja livre*. Realmente, a γνώμη que expressa a impossibilidade de existir um homem inteiramente feliz pode ser aplicada, por exemplo, a um discurso político (nenhum homem pode ser inteiramente feliz se existe Estado), a um discurso econômico (nenhum homem pode ser inteiramente feliz se tem sua vida regulada pelo dinheiro), a um discurso religioso (nenhum homem pode ser inteiramente feliz se não conhecer Deus), etc. Em todos os casos, a universalidade que a γνώμη pretende instituir é contemplada, pois ‘nenhum’ homem implica uma universalidade. No caso de não existir um homem realmente livre, exemplos similares poderiam ser aplicados. A γνώμη, portanto, é um elemento verdadeiramente importante para a eficiência do discurso retórico.

Agora, a fim de encerrar a concepção aristotélica de retórica, devemos falar no Livro III, que é consagrado ao estilo do discurso.

### **3.8 - Estilo e disposição do discurso**

No início deste capítulo foi dito que o Livro III da *Retórica* de Aristóteles versa sobre o estilo do discurso e que sua concepção de retórica ia para além deste aspecto. Pensamos ter deixado isto claro com a exposição sobre a definição de retórica, os tópicos, gêneros discursivos, as provas, o elemento emocional e, finalmente, o uso de máximas na argumentação. Ao mesmo tempo, o estilo é um aspecto importante da argumentação retórica e, como tal, deve ser adequadamente explicitado. Para isso, o procedimento será o seguinte: em primeiro lugar, abordaremos o estilo e a disposição do discurso e, em seguida, trataremos de dois conceitos fundamentais para toda a construção retórica, mas que foram expostos por Aristóteles justamente no Livro III: estes conceitos são o símile e a analogia. Façamos isto, então.

De acordo com Aristóteles, são “três os aspectos concernentes ao discurso que têm de ser tratados. O primeiro, de onde provêm as provas; o segundo é relativo

à expressão enunciativa; o terceiro, à forma como convém forçosamente organizar as partes do discurso<sup>80</sup> (*Rhet.*, 1403b.6 - 1403b.8). Acreditamos que a respeito das provas já falamos o bastante. Devemos agora, portanto, tratar da expressão enunciativa e da forma, especificamente.

A expressão enunciativa, ou seja, a λέξις, é o próprio estilo e relaciona-se de modo direto com a escrita. Sendo assim, são apresentadas as qualidades de estilo próprias a um texto retoricamente construído. A primeira e mais importante diz respeito a σαφή λέξις, à clareza de estilo e prova disto “é que se o discurso não comunicar algo com clareza, não perfará a sua função própria. E ele nem deve ser rasteiro, nem acima do seu valor, mas sim adequado<sup>81</sup> (*Rhet.*, 1404b.1 - 1404b.4). Vemos o filósofo reafirmar que a função do discurso é comunicar algo e que o bem comunicar reside na sua capacidade de se fazer entender. A clareza, obviamente, é responsável por isso. Aos discursos herméticos só resta a obscuridade e, portanto, a incompreensão da maioria. A necessidade da clareza discursiva reafirma, também, que a retórica visa formar juízos, pois é impossível formar juízos sobre o que não se entende. Outro aspecto importante diz respeito à correção gramatical. Desse modo, é preciso observar: as partículas coordenativas, falar por meio de termos específicos e não gerais, evitar o uso de termos ambíguos, em distinguir os gêneros das palavras e empregar corretamente o singular, plural e dual<sup>82</sup> (*Rhet.*, 1407 a – b).

É necessário, também, que o estilo observe o ῥυθμός, ritmo, pois, “a forma de expressão desprovida de ritmo é ilimitada. É, porém, necessário que seja limitada (pois o ilimitado é desagradável e ininteligível), mas não pelo metro<sup>83</sup> (*Rhet.*, 1408b.26 - 1408b.28). Ora, na medida em que Aristóteles considera natural no homem a tendência para o ritmo (*Poet.*, IV), é compreensível que este recurso manifeste-se também na retórica. De fato, o ritmo cumpre a função de delimitar a

<sup>80</sup> Ἐπειδὴ τρία ἐστὶν ἃ δεῖ πραγματευθῆναι περὶ τὸν λόγον, ἓν μὲν ἐκ τίνων αἱ πίστεις ἔσονται, δεύτερον δὲ περὶ τὴν λέξιν, τρίτον δὲ πῶς χρῆ τάξαι τὰ μέρη τοῦ λόγου.

<sup>81</sup> Ἔστω οὖν ἐκεῖνα τεθεωρημένα καὶ ὀρίσθω λέξεως ἀρετὴ σαφὴ εἶναι (σημεῖον γάρ τι ὁ λόγος ὄν, ἐὰν μὴ δηλοῖ οὐ ποιήσει τὸ ἑαυτοῦ ἔργον), καὶ μήτε ταπεινὴν μήτε ὑπὲρ τὸ ἀξίωμα, ἀλλὰ πρέπουσαν·

<sup>82</sup> As partículas coordenativas referem-se a elementos que coordenam ou subordinam outros elementos do discurso. No caso específico da língua portuguesa, o dual pode, obviamente, ser desconsiderado. No que toca à ambigüidade, o discurso retórico concorda com a Lógica na medida em que esta também não aceita termos ambíguos. O mesmo Aristóteles, aliás, condena a homonímia e a anfibologia em *Elencos Sofísticos*, 4.

<sup>83</sup> τὸ δὲ ἄρρυθμον ἀπέραντον, δεῖ δὲ πεπεράνθαι μὲν, μὴ μέτρῳ δέ· ἀηδὲς γὰρ καὶ ἄγνωστον τὸ ἄπειρον. Interessante observar que, neste ponto, Aristóteles coaduna-se com Górgias, haja vista que, para este teórico da retórica, o ritmo auxilia e prepara o ouvinte no que tange à recepção do discurso.

expressão enunciativa, ou seja, o próprio estilo. Com qual finalidade? Com a finalidade de ressaltar o que é dito – afinal, é mais fácil perceber o que é limitado do que aquilo que é ilimitado. Se o limitado é percebido com maior facilidade, um discurso assim caracterizado atingirá seu objetivo com menor esforço. O fato é que o ritmo, como parte do estilo, facilita a transmissão do discurso. Um discurso ritmado não significa, contudo, um discurso metrificado. Ao contrário, a sugestão de Aristóteles para ritmar o discurso retórico é o uso do ritmo do peã, “pois é o único dos ritmos referidos que não é métrico, de tal forma que passa perfeitamente despercebido”<sup>84</sup> (*Rhet.*, 1409a.6 - 1409a.9).

O estilo, ou a expressão enunciativa, deve observar também o modo de construção das frases no discurso. Assim, Aristóteles divide o enunciado em contínuo e periódico. O primeiro, além de ser considerado arcaico, não convém ser utilizado, pois não tem fim em si próprio e, por isto, é “desagradável pelo fato de não ser limitado, pois todos desejam ter à vista o final”<sup>85</sup> (*Rhet.*, 1409a.31 - 1409a.32). Já o enunciado periódico é mais próprio à retórica, pois possui

“princípio e fim em si próprio e uma dimensão fácil de compreender. Agradável, por ser contrário ao enunciado ilimitado e porque o ouvinte julga sempre que retém algo e que este é delimitado por si mesmo; além disso, é desagradável não haver nada a prever nem a completar. É fácil de compreender porque é fácil de memorizar; e isto é devido ao fato de o enunciado em períodos possuir número, que é a coisa mais fácil de memorizar”<sup>86</sup> (*Rhet.*, 1409a.35 - 1409b.6).

O filósofo, novamente, reforça que é preciso limitar para bem comunicar. Mas esta passagem revela algo importante: o bem ordenar dispõe o receptor do discurso como uma espécie de participante ou construtor paralelo da argumentação, isto é, o receptor, ao tomar contato com um discurso bem concatenado em seus períodos, é capaz de prever e completar o raciocínio por si. Ora, se ele prevê e completa o

<sup>84</sup> οὗτος δ' ἐστὶν ὁ παιάν. οἱ μὲν οὖν ἄλλοι διὰ τε τὰ εἰρημένα ἀφετέοι, καὶ διότι μετρικοί· ὁ δὲ παιάν ληπτέος· ἀπὸ μόνου γὰρ οὐκ ἔστι μέτρον τῶν ῥηθέντων ῥυθμῶν, ὥστε μάλιστα λανθάνειν. O peã era um hino originalmente composto em honra de Apolo.

<sup>85</sup> ἔστι δὲ ἀηδής διὰ τὸ ἄπειρον· τὸ γὰρ τέλος πάντες βούλονται καθορᾶν· Também as ciências desejam ter à vista um final. É por isso que em *Metafísica*, A, 982 a.26 Aristóteles dirá que "as ciências que pressupõem um menor número de princípios são as mais exatas".

<sup>86</sup> λέγω δὲ περίοδον λέξιν ἔχουσαν ἀρχὴν καὶ τελευτὴν αὐτὴν καθ' αὐτὴν καὶ [1409b] μέγεθος εὐσύνοπτον. ἦδεῖα δ' ἡ τοιαύτη καὶ εὐμαθής, ἦδεῖα μὲν διὰ τὸ ἐναντίως ἔχειν τῷ ἀπεράντῳ, καὶ ὅτι ἀεὶ τί οἶεται ἔχειν ὁ ἀκροατὴς καὶ πεπεράνθαι τι αὐτῷ, τὸ δὲ μηδὲν προνοεῖν μηδὲ ἀνύειν ἀηδές· εὐμαθής δὲ ὅτι εὐμνημόνευτος, τοῦτο δὲ ὅτι ἀριθμὸν ἔχει ἢ ἐν περιόδοις λέξεις, ὁ πάντων εὐμνημονευτότατον.

raciocínio por si antes que o próprio orador complete o raciocínio com um juízo igual ao que o receptor já formulou, aquilo que é dito pelo discurso é prontamente aceito, pois que o receptor já tinha em mente juízo idêntico. E este idêntico juízo somente foi possível graças à capacidade que os bons períodos têm de permitir a antecipação e complementação, por parte do receptor do discurso, no desenvolvimento da argumentação. É em momentos como este que ocorre a mais pura psicagogia, a mais pura condução da alma através do discurso. É o momento da comunhão entre o retor e o receptor. Esta comunhão, ademais, promove uma identificação de racionalidades e isto, naturalmente, é prazeroso.

A construção correta das fases deve se fazer presente, como não poderia deixar de ser, em qualquer tipo de discurso retórico. Contudo, cada tipo de discurso, o deliberativo, o epidíctico e o judiciário, por possuírem características próprias, exigem uma expressão adequada e compatível. Deste modo,

“o gênero deliberativo parece-se totalmente com um desenho em perspectiva, é que quanto maior for a multidão, tanto mais longe deverá a vista ser colocada, pois, em ambos os casos, o rigor é supérfluo e negativo. O gênero judicial é o mais rigoroso nos pormenores; e ainda mais perante um só juiz, pois é mínima a capacidade da retórica. É que é mais visível o que concerne ao assunto e o que lhe é estranho, e a situação de debate não está presente, de forma que o julgamento é límpido. (...) O gênero epidíctico é o mais apropriado ao texto escrito, pois sua função é ser lido. Em segundo lugar, vem o judicial”<sup>87</sup> (*Rhet.*, 1414a.8 - 1414a.19).

A citação é clara: o gênero deliberativo é o mais maleável no que tange ao estilo ao passo que o gênero judiciário deve ser mais rígido e a mínima capacidade da retórica neste gênero reside no fato de que trata-se de um discurso orientado em grande parte pelas provas inartísticas ou extra-técnicas anteriormente referidas. Somente isto pode tornar aceitável o juízo de sua capacidade mínima no gênero judiciário, pois a própria retórica nasceu de entraves judiciários. No que diz respeito ao gênero epidíctico, qualquer interpretação pode ser temerária dada a brevidade com que Aristóteles a ele se refere no que diz respeito ao estilo. Com efeito,

<sup>87</sup> ἡ μὲν οὖν δημηγορικὴ λέξις καὶ παντελῶς ἔοικεν τῇ σκιαγραφίᾳ· ὅσῳ γὰρ ἂν πλείων ἦ ὁ ὄχλος, πορρώτερον ἢ θέα, διὸ τὰ ἀκριβῆ περιέργα καὶ χεῖρω φαίνεται ἐν ἀμφοτέροις· ἡ δὲ δικανικὴ ἀκριβεστέρα. ἔτι δὲ μᾶλλον ἢ <ἐν> ἐνὶ κριτῇ· ἐλάχιστον γὰρ ἔνεστι ρητορικῆς· εὐσύνοπτον γὰρ μᾶλλον τὸ οἰκεῖον τοῦ πράγματος καὶ τὸ ἀλλότριον, καὶ ὁ ἀγὼν ἄπεστιν, ὥστε καθαρὰ ἡ κρίσις. διὸ οὐχ οἱ αὐτοὶ ἐν πᾶσιν τούτοις εὐδοκιμοῦσιν ῥήτορες· ἀλλ’ ὅπου μάλιστα ὑπόκρισις, ἐνταῦθα ἤκιστα ἀκρίβεια ἐνὶ τούτῳ· ὅπου φωνῆς, καὶ μάλιστα ὅπου μεγάλης. ἡ μὲν οὖν ἐπιδεικτικὴ λέξις γραφικωτάτη· τὸ γὰρ ἔργον αὐτῆς ἀνάγνωσις· δευτέρα δὲ ἡ δικανικὴ.

somente afirmar que tal gênero é mais apropriado ao texto escrito, não oferece grandes subsídios para a compreensão do estilo neste gênero. De qualquer modo, ao situar tal gênero como mais apropriado ao *texto escrito*, Aristóteles dá sinal de pensar sua retórica numa perspectiva mais ampla, ou seja, numa perspectiva onde a oralidade não regularia totalmente a construção do discurso e isto é especialmente interessante por ser um entendimento diverso daquele apresentado por Platão no *Fedro*, onde a escrita é vista com certa desconfiança e como promotora do esquecimento<sup>88</sup>.

São estes, então, os aspectos que um discurso retórico deve considerar para que apresente um bom estilo. Todavia, é necessário ainda observar as partes que compõem o discurso, isto é, a *τάξις*, sua disposição, o seu próprio ordenamento. Segundo Aristóteles:

“as partes necessárias são, pois a exposição e as provas. Estas são, pois, as seções apropriadas; no máximo, digamos proêmio, exposição, provas e epílogo. A refutação dos elementos do oponente pertencem às provas, e a refutação por comparação é uma amplificação daquelas, de tal forma que também faz parte das provas. Pois aquele que formula isto, procura a demonstração de algo. Porém, não é o caso nem do proêmio, nem do epílogo, que têm como função apenas rememorar”<sup>89</sup> (*Rhet.*, 1414b.7 - 1414b.13).

Estas são as partes do discurso de modo que, sendo a exposição e as provas necessárias, todo o resto da construção deve gravitar sobre este ponto. Assim, o “proêmio é o início do discurso, que corresponde na poesia ao prólogo e na música de aulo ao prelúdio. Todos eles são inícios e como que preparações do caminho para o que se segue”<sup>90</sup> (*Rhet.*, 1414b.19 - 1414b.21). A função do proêmio é clara, mas sua manifestação deve adequar-se a cada gênero. Desta maneira, o proêmio, em um discurso epidíctico, deve apresentar “abertamente o que se quer, introduzir o tom de base e conjugá-lo com o assunto principal”<sup>91</sup> (*Rhet.*, 1414b.24 - 1414b.26).

<sup>88</sup> Com isto não queremos colocar a oralidade como reguladora suprema da construção do discurso retórico. Queremos, isto sim, dizer que a oralidade é o pano de fundo da construção do discurso retórico na medida em que, naqueles dias, eram justamente nos atos públicos que os discursos cumpriam seu maior papel.

<sup>89</sup> ἀναγκαῖα ἄρα μόρια πρόθεσις καὶ πίστις. ἴδια μὲν οὖν ταῦτα, τὰ δὲ πλεῖστα προοίμιον πρόθεσιςπίστις ἐπίλογος· τὰ γὰρ πρὸς τὸν ἀντίδικον τῶν πίστεων ἐστὶ, καὶ ἡ ἀντιπαραβολὴ αὐξήσις τῶν αὐτοῦ, ὥστε μέρος τι τῶν πίστεων (ἀποδείκνυσι γὰρ τι ὁ ποιῶν τοῦτο), ἀλλ’ οὐ τὸπροοίμιον, οὐδ’ ὁ ἐπίλογος, ἀλλ’ ἀναμιμνήσκει.

<sup>90</sup> Τὸ μὲν οὖν προοίμιόν ἐστιν ἀρχὴ λόγου, ὅπερ ἐν ποιήσει πρόλογος καὶ ἐν αὐλήσει προαύλιον· πάντα γὰρ ἀρχαὶ ταῦτ’ εἰσὶ, καὶ οἷον ὁδοποιήσις τῷ ἐπιόντι.

<sup>91</sup> ἐν τοῖς ἐπιδεικτικαῖς λόγοις δεῖ οὕτως γράφειν, ὅ τι [γὰρ] ἂν βούληται εὐθὺ εἰπόντα ἐνδοῦναι καὶ συνάψαι, ὅπερ πάντες ποιούσιν.

Já quando se trata de proêmios judiciais, estes devem agir de modo a proporcionar “uma amostra do conteúdo do discurso, a fim de que se conheça previamente sobre o que será o discurso e que o entendimento do auditório não fique em suspenso. Pois o indefinido causa dispersão”<sup>92</sup> (*Rhet.*, 1415a.12 - 1415a.14). Por seu turno, os “proêmios do discurso deliberativo são baseados nos do gênero judicial, sendo, no entanto, por natureza, de muita pouca importância. Efetivamente, o discurso deliberativo versa sobre algo de que o auditório tem conhecimento”<sup>93</sup> (*Rhet.*, 1415b.33 - 1415b.38).

Sobre a exposição e provas, cumpre organizá-las “tal como se se fizesse a distinção de que uma coisa é o problema, outra a sua demonstração. Atualmente, há distinções ridículas. Com efeito, a ‘narração’ [διήγησις] é própria apenas do discurso judicial”<sup>94</sup> (*Rhet.*, 1414a.35 - 1414a.38). Aristóteles coloca a ‘narração’ como própria do gênero judiciário por ser este o gênero que necessita de maior rigor. Além disso, sendo que o gênero epidíctico louva ou censura, os fatos são presentes e conhecidos de modo que narrar novamente todos estes fatos torna o discurso enfadonho. Basta recordar os fatos e não *narrá-los*. Já ao gênero deliberativo, que tem no futuro a sua temporalidade própria, é impossível apresentar uma narração do que ainda não aconteceu. Assim, na narração, “os pontos em questão são: ou que os fatos não aconteceram ou que não redundaram em prejuízo, ou que não são injustos ou de tamanha importância. De forma que não se deve perder tempo com o que é aceite por todos, a menos que se deva estender por questões como, por exemplo, que o ato teve lugar, mas que não foi injusto”<sup>95</sup> (*Rhet.*, 1417a.8 - 1417a.13). As provas, no gênero epidíctico, devem recorrer à amplificação; no gênero judiciário ao exemplo e, no gênero deliberativo, se aquilo que se aconselha poderá de fato ser praticado.

<sup>92</sup> ἐν δὲ προλόγοις καὶ ἔπεισι δείγμά ἐστιν τοῦ λόγου, ἵνα προειδῶσι περὶ οὗ [ἧ] ὁ λόγος καὶ μὴ κρέμῃται ἢ διάνοια· τὸ γὰρ ἀόριστον πλανᾷ.

<sup>93</sup> τὰ δὲ τοῦ δημηγορικοῦ ἐκ τῶν τοῦ δικανικοῦ λόγου ἐστίν, φύσει δὲ ἥκιστα ἔχει· καὶ γὰρ καὶ περὶ οὗ ἴσασιν, καὶ οὐδὲν δεῖται τὸ πρᾶγμα προοιμίῳ, ἀλλ’ ἢ δι’ αὐτὸν ἢ τοὺς ἀντιλέγοντας, ἢ ἐὰν μὴ ἠλίκον βούλει ὑπολαμβά νωσιν, ἀλλ’ ἢ μείζον ἢ ἔλαττον, διὸ ἢ διαβάλλειν ἢ ἀπο λύεσθαι ἀνάγκη, καὶ ἢ αὐξῆσαι ἢ μειῶσαι.

<sup>94</sup> τούτων δὲ τὸ μὲν πρόθεσις ἐστι τὸ δὲ πίστις, ὥσπερ ἂν εἴ τις διέλοι ὅτι τὸ μὲν πρόβλημα τὸ δὲ ἀπόδειξις. νῦν δὲ διαιροῦσι γελοίως· διήγησις γάρ που τοῦ δικανικοῦ μόνου λόγου ἐστίν.

<sup>95</sup> αἱ γὰρ ἀμφισβητήσεις ἢ μὴ γεγονέναι ἢ μὴ βλαβερὸν εἶναι ἢ μὴ ἄδικον ἢ μὴ τηλικούτων, ὥστε περὶ τὸ ὁμολογούμενον οὐ διατριπτέον, ἐὰν μὴ τι εἰς ἐκεῖνο συντείνῃ, οἷον εἰ πέπρακται, ἀλλ’ οὐκ ἄδικον. ἔτι πεπραγμένα δεῖ λέγειν ὅσα μὴ πραττόμενα ἢ οἶκτον ἢ δεινῶσιν φέρει.



Finalmente, o epílogo<sup>96</sup>. Este é definido do seguinte modo por Aristóteles: “O epílogo é composto por quatro elementos: tornar o ouvinte favorável para a causa do orador e desfavorável para a do adversário; amplificar e minimizar; dispor o ouvinte para um comportamento emocional, recapitular. Após ter-se mostrado que se diz a verdade e o adversário falsidades, faça-se um elogio e uma censura, e finalmente sublinhe-se de novo o assunto”<sup>97</sup> (*Rhet.*, 1419b.10 - 1419b.15).

A definição fala por si mesma e não exige maiores comentários. Basta dizer que o epílogo, falando aqui de modo simbólico, visa promover um pacto entre o orador e seu público de modo a constituir e efetivar um acordo sobre o tema que versa o discurso. É o último movimento, o último gesto, o último contato entre ambos. É no epílogo que as alianças, por assim dizer, são trocadas entre orador e auditório.

Falta, ainda, deixar claro o último ponto da retórica aristotélica, isto é, o *símile* e a analogia. Aristóteles assim define o εἰκῶν, o *símile* na *Retórica*:

“O *símile* é também uma metáfora. A diferença, na verdade, é pequena: sempre que se diz ‘lançou-se como um leão’, é um *símile*; mas quando se diz ‘ele lançou-se um leão’, é uma metáfora. Pois devido ao fato de ambos serem valorosos, mesmo trocando um termo pelo outro, chamou-se ‘leão’ a Aquiles. O *símile* é útil na prosa, embora poucas vezes, pois é um elemento poético. Além disso, deve ser utilizado como as metáforas, pois no fundo não passam de metáforas, diferenciando-se no que foi dito”<sup>98</sup> (*Rhet.*, 1406b.20 - 1406b.26).

O *símile*, portanto, é uma metáfora e a diferenciação proposta por Aristóteles parece ser mais um preciosismo exagerado do que qualquer outra coisa. Mas, o que é a metáfora? Não existe, na *Retórica*, uma definição rigorosa e a melhor é a seguinte: “É, com efeito, a partir de bons enigmas que se constituem geralmente

<sup>96</sup> Antes de chegar propriamente ao epílogo, Aristóteles fala sobre a ἐρώτησις, a interrogação, mencionando, brevemente, a importância de se apresentar perguntas no debate e dando orientações como, por exemplo, que perguntas ambíguas sejam respondidas conforme o discurso e que pode ser proveitoso formular perguntas que procuram mostrar que o adversário apresenta elementos contraditórios ou fora da normalidade. Contudo, dada a própria brevidade com que a interrogação é tratada na *Retórica*, decidimos mencioná-la em nota de rodapé.

<sup>97</sup> Ὁ δ' ἐπίλογος σύγκειται ἐκ τεττάρων, ἕκ τε τοῦ πρὸς ἑαυτὸν κατασκευάσαι εὖ τὸν ἀκροατὴν καὶ τὸν ἐναντίον φαύλως, καὶ ἐκ τοῦ ἀξίησαι καὶ ταπεινώσαι, καὶ ἐκ τοῦ εἰς τὰ πάθη τὸν ἀκροατὴν καταστήσαι, καὶ ἐξ ἀναμνήσεως. πέφυκε γάρ, μετὰ τὸ ἀποδείξει αὐτὸν μὲν ἀληθῆ τὸν δὲ ἐναντίον ψευδῆ, οὕτω τὸ ἐπαινεῖν καὶ ψέγειν καὶ ἐπιχαλκεύειν.

<sup>98</sup> Ἔστιν δὲ καὶ ἡ εἰκῶν μεταφορά· διαφέρει γὰρ μικρόν· ὅταν μὲν γὰρ εἴπῃ [τὸν Ἀχιλλεῖα] “ὡς δὲ λέων ἐπόρουσεν”, εἰκῶν ἔστιν, ὅταν δὲ “λέων ἐπόρουσε”, μεταφορά· διὰ γὰρ τὸ ἄμφω ἀνδρείους εἶναι, προσηγόρευσεν μετενέγκας λέοντα τὸν Ἀχιλλεῖα. χρήσιμον δὲ ἡ εἰκῶν καὶ ἐν λόγῳ, ὀλιγάκις δέ· ποιητικὸν γάρ. οἰστέται δὲ ὡς περ αἱ μεταφοραὶ· μεταφοραὶ γὰρ εἰσι, διαφέρουσαι τῷ εἰρημένῳ.

metáforas apropriadas. Ora, metáforas são enigmas e, por conseguinte, é evidente que são bons métodos de transferir palavras<sup>99</sup> (*Rhet.*, 1405b.3 - 1405b.5). Em outro lugar, no entanto, Aristóteles apresenta uma definição consistente ao afirmar que a “metáfora é a transferência de um nome alheio do gênero para a espécie, da espécie para o gênero, de uma espécie para outra, ou por via de analogia” (*Poet.*, XXI). Se é assim, temos quatro tipos de metáfora e agora sim, na *Retórica*, Aristóteles diz que dos “quatro tipos de metáforas existentes, são sobretudo muito reputadas as de analogia”<sup>100</sup> (*Rhet.*, 1411a.1 - 1411a.2). Deste modo, relacionando tais idéias, a metáfora pode ser entendida como a transferência de sentido ou significado de um nome para outro e tal transferência se dá em gênero-espécie, espécie-gênero, espécie-espécie e por analogia sendo que esta última produz maior admiração.

Se as metáforas por analogia causam maior admiração, cumpre igualmente estabelecer o que é analogia. Novamente, em sua *Retórica*, Aristóteles não oferece definição precisa sobre a analogia. Todavia, é possível buscar socorro em sua *Poética*, onde o filósofo afirma que

“há metáfora por analogia quando o segundo termo está para o primeiro como o quarto está para o terceiro; o poeta empregará o quarto em lugar do segundo, ou o segundo em lugar do quarto; às vezes se acrescenta ao termo substituído aquele com que se relaciona o substituído. Refiro-me a analogias como a seguinte: o que a taça é para Dionísio o escudo é para Ares; assim, o poeta dirá da taça que é o escudo de Dionísio e, do escudo, que é a taça de Ares” (*Poet.*, XXI).

Diante disto, podemos estabelecer que a metáfora opere isoladamente, mas é mais eficiente quando opera em analogia<sup>101</sup>. Com efeito, se for dito que a música é para o citarista o mesmo que o transe para a pítia, se causa mais impacto do que se fosse dito ao citarista: empunha tua arma! Ao se dizer *empunha tua arma* ocorre a transferência de sentido ou significado que constitui a metáfora (arma passa a significar cítara). Contudo, ao se dizer que a música é o mesmo para o citarista que o transe para a pítia, se alarga a compreensão e também o efeito do que se

<sup>99</sup> ὅλως ἐκ τῶν εἰ ἠνιγμένων ἔστι μεταφορὰς λαβεῖν ἐπιεικεῖς· μεταφορὰ γὰρ αἰνίττονται, ὥστε δῆλον ὅτι εἰ μετενήνεκται.

<sup>100</sup> τῶν δὲ μεταφορῶν τεττάρων οὐσῶν εὐδοκιμοῦσι μάστιχα αἰ κατ’ ἀναλογίαν.

<sup>101</sup> Segundo Aristóteles: "O que queremos dizer fica claro por indução a partir dos casos particulares, pois não é necessário buscar definição de tudo, mas é preciso contentar-se com compreender intuitivamente certas coisas mediante a analogia. E o ato está para a potência como, por exemplo, quem constrói está para quem pode construir, quem está desperto para quem está dormindo, quem vê para quem está de olhos fechados, mas tem visão, e o que é extraído da matéria para a matéria e o que é elaborado para o que não é elaborado" (*Metafísica*, Θ, 1048 a.35). A metáfora e a analogia desempenham, portanto, uma função cognitiva.

pretende comunicar. Obviamente que este alargamento só causará o devido efeito se, de antemão, se souber do quão importante é o transe para a pítia e se não se tem clara a importância da música para o citarista.

Como tudo na retórica proposta por Aristóteles, o símile-metáfora e a analogia visam formar o juízo. A grande função da metáfora é a capacidade de pôr diante dos olhos algo que num primeiro momento seja demasiado complexo para a compreensão daquilo que se deseja transmitir. A metáfora permite uma *visualização* daquilo que é proferido pelo discurso de modo a familiarizar o receptor ou o auditório com a idéia transmitida. A analogia, contudo, assume caráter de *fórmula* na medida em há metáfora por analogia quando o segundo termo está para o primeiro como o quarto está para o terceiro. Ao mesmo tempo, a metáfora passa a depender unicamente de uma transferência de significado ou sentido e será a metáfora tão mais eficiente quanto mais capacitado for o retórico. Note-se, contudo, que a elegância retórica – e aqui se volta ao estilo –, depende em muito da boa aplicação das metáforas, seja de modo isolado ou por analogia, pois a “maioria das expressões elegantes derivam da metáfora”<sup>102</sup> (*Rhet.*, 1412a.19 - 1412a.20). Por isto, caso se deseje elegância no discurso por meio de metáforas, é “ainda necessário usar metáforas provindas não de coisas muito afastadas, mas de coisas semelhantes e do mesmo gênero e da mesma espécie da do termo usado, designando assim algo que não tem designação, de forma a que seja evidente que estão relacionados”<sup>103</sup> (*Rhet.*, 1405a.34 - 1405a.37).

Estes são, portanto, os conceitos fundamentais da *Retórica* de Aristóteles. Até aqui, esforçamo-nos para apresentar e elucidar tais conceitos com o claro objetivo de tornar o próximo capítulo não apenas possível como também inteligível. Isto feito, podemos finalmente avançar para o núcleo da tese aqui defendida e que será exposta já a partir da próxima página.

---

<sup>102</sup> ἔστιν δὲ καὶ τὰ ἀστεῖα τὰ πλεῖστα διὰ μεταφορᾶς καὶ ἐκ τοῦ προσεξαπατᾶν·

<sup>103</sup> φαύλη δὲ ἡ μεταφορὰ ἑταῖς ἀσήμοις φωναίς. ἔτι δὲ οὐ πόρρωθεν δεῖ ἀλλ’ ἐκ τῶν συγγενῶν καὶ τῶν ὁμοειδῶν μεταφέρειν <ἐπὶ> τᾶν ὀνόμα ὀνομασμένως ὃ λεχθὲν δῆλόν ἐστιν ὅτι συγγενές.

## 4- JUÍZO E DISCURSO

Uma vez que estamos a par dos elementos básicos e indispensáveis acerca da concepção aristotélica sobre alma e retórica, podemos, agora, iniciar o desenvolvimento daquilo que mais interessa ao propósito desta tese. Se em nossa *Introdução* esforçamo-nos para situar e contextualizar o âmbito de nossa investigação, se o *Capítulo primeiro* refletiu nosso empenho para expor o que Aristóteles entende por alma e se o *Capítulo segundo*, de modo similar, também refletiu nosso empenho para expor o que o mesmo Aristóteles entendia por retórica, este quarto capítulo deve assumir a responsabilidade de apresentar a confluência entre alma e retórica, entre juízo e discurso. Este é o desafio que desde o início nos propusemos abraçar e agora é o momento de colocar nossa disposição à prova.

Antes disso, porém, uma pequena lembrança pode ser conveniente. Muitas páginas atrás, dissemos que a retórica parece encerrar uma inegável capacidade para formar juízos e que essa capacidade decorre de técnicas específicas que são aplicadas ao discurso retoricamente construído. Assim, uma correta aplicação destas técnicas fornece ao discurso uma singular eficácia argumentativa que reflete-se na exposição do próprio discurso, em seu adequado entendimento e, como decorrência deste adequado entendimento, a conseqüente aceitação daquilo que é enunciado pelo discurso por parte do receptor. Deste modo, 'A' (o discurso) atua sobre 'B' (o receptor) e causa o efeito 'C' (aceitação da tese transmitida) – em 'B'.

Uma vez que isto foi estabelecido, afirmamos que, se esta é de fato uma possibilidade real, a teoria argumentativa contida na *Retórica* de Aristóteles expressava alguma cientificidade exatamente pelo fato de se poder prever a reação do receptor ao próprio discurso e que, além disso, o fato de se poder verificar com relativa objetividade este efeito deliberadamente causado na aceitação ou rejeição do que é transmitido pelo discurso, reafirmaria esta cientificidade. Na medida em que

isto foi expresso, perguntamo-nos: *como é possível que saibamos, de antemão, o efeito a ser causado por um discurso retoricamente construído?* A fim de responder esta pergunta, assumimos que tal previsão somente seria possível se houvesse um conhecimento anterior que garantisse a própria previsão e que, exatamente por isso, permitisse a correta aplicação de uma técnica retórica. Identificamos este conhecimento, como seria natural, no conhecimento acerca daquilo que deve receber, processar e reagir ao discurso: a alma. Realmente, se é a alma que pensa e julga, ignorar suas operações e reações poderia arruinar qualquer propósito retórico. Neste ponto identificamos a confluência entre uma e outra dimensão e propusemo-nos a expor tanto uma quanto outra nos dois capítulos precedentes.

Uma vez que esta tarefa foi minimamente concluída, devemos agora, como há pouco dissemos, apresentar o ponto de encontro entre ambas as dimensões. Para isso devemos, no entanto, já de início estabelecer sobre qual parcela da realidade recaíra a exposição subsequente. Quando esforçamo-nos em sintetizar a gnosiologia aristotélica no *Capítulo primeiro* desta tese, já pensávamos neste exato momento de delimitação. Lembremos do testemunho de Diógenes Laércio lá citado: a lógica é capaz de operar com a probabilidade e com a verdade. Para lidar com a probabilidade, os instrumentos adequados seriam a dialética e a retórica e, para lidar com a verdade, os instrumentos adequados seriam a análise e a filosofia. Mesmo com nossa capacidade um tanto limitada e apesar de nossa maneira simples de argumentar, tentamos corroborar o testemunho de Diógenes Laércio, especialmente a partir da própria concepção de Aristóteles de que é impossível que exista demonstração de tudo. Ora, é justamente pelo fato de não poder existir demonstração para todas as coisas que surge um novo espaço para a atuação cognitiva. Com efeito, se o homem por natureza deseja saber, pode ou mesmo deve o gênero humano ficar restrito à demonstração?

Como a tentação do conhecimento parece irresistível e como a demonstração não pode contemplar todas as coisas, não é apenas lícito, mas, sobretudo, humano buscar compreensões mínimas e razoáveis acerca daquilo que não se pode demonstrar – seja momentaneamente ou não. Desta maneira, se é possível demonstrar, depreendemos que existe verdade. Por quê? Porque a natureza universal e necessária daquilo que é demonstrado traduz-se nas premissas que constituem a demonstração e, por esta natureza ser universal e necessária, não pode ocorrer nenhuma contradição a seu respeito. Este é o âmbito próprio da

analítica. Ao mesmo tempo, o âmbito da dialética e da retórica opera com aquilo mesmo que escapa da possibilidade de demonstração. Naturalmente, aquilo que não pode ser demonstrado ou não é nem universal nem necessário ou não pode ter nem sua universalidade nem sua necessidade devidamente apreendidas e transpostas em premissas capazes de enunciá-las devidamente.

Ora, isto impõe um limite natural ao nosso propósito, ou seja, devemos dirigir o olhar para a parcela da realidade que escapa à demonstração. Mas, para onde olhar? Já dissemos que o propósito desta tese é apresentar a confluência entre o discurso retórico e a alma. Trata-se, portanto, de buscar uma compreensão de como o discurso afeta aquilo que o recebe, reage e processa. Devemos, então, estabelecer algum discurso que nos capacite a tentar realizar nosso propósito. Este discurso deve, obviamente, abordar elementos cuja demonstração é inconsistente ou mesmo inviável. Ao mesmo tempo, este discurso deve querer dizer alguma coisa ao receptor, isto é, deve ser um discurso que visa produzir persuasão como consequência da produção de um juízo. Em suma: trata-se de encontrar um discurso que visa comunicar uma tese ou idéia ou concepção sobre isto ou aquilo de modo a convencer o receptor. Ora, discursos assim constituídos são típicos da filosofia. Quando Platão discorreu sobre a retórica no *Górgias* ou no *Fedro*, desejava ele comunicar um entendimento específico sobre o tema abordado. Quando Locke refletiu sobre a tolerância e expôs essa reflexão em um discurso, desejava ele comunicar um entendimento específico acerca da tolerância. Obviamente, tanto Platão quanto Locke devem ter desejado que suas reflexões pudessem ser compartilhadas e aceitas. Neste sentido, boa parte dos discursos filosóficos visam promover uma persuasão, pois boa parte dos discursos filosóficos lidam com elementos cuja demonstração é inconsistente ou mesmo impossível.

Se é assim, poderíamos selecionar um ou outro texto de um ou outro filósofo a fim de promover nossa discussão. Todavia, decidimos não abandonar Aristóteles na medida em que ele mesmo legou-nos uma série de escritos que se prestam ao nosso propósito. A fim de levar adiante nossa análise, tomaremos o texto da *Ética a Nicômaco* como paradigma da confluência entre sua compreensão acerca da retórica e da alma. A escolha, certamente, não é ocasional. Trata-se de um texto cujos elementos investigados não propiciam – em geral – demonstrações rigorosas. Assim, procederemos da seguinte forma: tomaremos alguns excertos do referido texto para, a partir deles, identificar os elementos que podem indicar a confluência

tanto da compreensão retórica quanto da compreensão acerca da alma e que, justamente por ambos os elementos confluírem, oportunizam a persuasão através da conquista de um juízo favorável acerca daquilo que o texto visa comunicar. Deste modo, acreditamos que o primeiro elemento a se destacar é o sopro, o alento retórico que anima o discurso da *Ética a Nicômaco*.

#### 4.1 – Primeira aproximação

A *Ethica Nicomachea* constitui o principal repositório das concepções aristotélicas acerca daquilo que ele mesmo chamou de filosofia prática. Sobre isso, pode ser conveniente lembrarmos a conhecida distinção entre os saberes proposta por Aristóteles em sua *Metafísica* (E, 1025b):

- 1) serão *teoréticos* os conhecimentos que relacionam-se com o eterno, com o imóvel e com aquilo que independe da experiência e estes elementos, por sua própria natureza, oferecem a universalidade e necessidades requeridas para a demonstração. As matemáticas, a física e a metafísica são exemplos de conhecimentos teoréticos;
- 2) serão *práticos* os conhecimentos que relacionam-se com atividades próprias ao homem e que encontram no próprio homem seu início e fim. Neste âmbito, necessidade e universalidade podem não ocorrer de modo a tornar a demonstração possível. A ética e a política são exemplos de conhecimentos práticos;
- 3) serão *poiéticos* os conhecimentos que relacionam-se com a produção humana, isto é, com atividades humanas que visam produzir algo que é separado do seu agente produtor. Poesia e teatro são exemplos de conhecimentos poiéticos.

Desejamos, com isso, oportunizar uma brevíssima retomada acerca da distinção entre raciocínios analíticos e dialéticos. Como já foi anteriormente mencionado, raciocínios analíticos são formalmente constituídos e são capazes não apenas de expressar o universal e o necessário, o eterno, o imóvel e aquilo que independe da experiência, mas também de demonstrar o que expressa já que a universalidade e a necessidade são próprias da demonstração. Se for assim, a

lógica aristotélica tradicionalmente entendida (a Analítica) corresponde e articula-se aos conhecimentos teóricos. Os raciocínios dialéticos, por sua vez, não são constituídos a partir do universal e do necessário e, portanto, não expressam e não podem comportar a demonstração. Ao partir daquilo que é aceito pelo senso comum, pela maioria dos homens ou pelos sábios, este tipo de raciocínio visa justificar o provável. Ora, se o conhecimento prático está relacionado com atividades próprias ao homem, atividades estas que encontram no próprio homem seu início e fim, é natural que a dialética corresponda e articule-se nessa dimensão. Ao mesmo tempo, se a analítica efetiva-se no conhecimento teórico e se a dialética efetiva-se no conhecimento prático, podemos deduzir que o conhecimento poiético é efetivado pela retórica. Esta dedução pode ser justificada do seguinte modo: uma vez que o conhecimento poiético está vinculado à produção humana, com atividades humanas que produzem algo separado do agente produtor, este será um conhecimento norteado pela τέχνη. Na própria *Ética a Nicômaco*, Aristóteles nos diz que “toda arte se relaciona com o fazer, envolvendo um método verdadeiro de raciocínio” (*Eth. Nic.*, 1140a). Isto permite identificar uma correlação entre o âmbito prático e o poiético. A diferença é que o conhecimento prático observa as atividades iniciadas e terminadas nas variações e possibilidades que o agir humano encerra ao passo que o conhecimento poiético observa o produto originário de alguma atividade humana conduzida por alguma τέχνη. O primeiro vincula-se ao caráter intrínseco e o segundo ao caráter extrínseco do agente. Ora, se o conhecimento poiético tem sua marca na capacidade de produzir e se a retórica, como vimos anteriormente, é uma τέχνη, ela deve relacionar-se com o conhecimento poiético, pois sua função é justamente produzir discursos. Assim, a retórica corresponde e articula-se em um âmbito poiético. Entretanto, não podemos esquecer a similitude entre dialética e retórica, pois esta é antístrofe daquela e ambas partem do que é aceito pelo senso comum, pela maioria ou pelos sábios. Ora, se a dialética pode ser compreendida como conhecimento prático na medida em que parte do que é aceito pelo senso comum, pela maioria ou pelos sábios, a retórica, por partir do mesmo ponto, também possui uma conexão com o âmbito prático: enquanto a primeira visa compreender de modo razoável e sensato as atividades humanas buscando uma justificação no provável, a segunda desdobra essa compreensão na produção discursiva que encerra aquela compreensão e que é exposta à apreciação do julgamento através de elementos retóricos. Dito isto, podemos continuar.



Uma vez que o conhecimento prático observa o agir, a Ética a Nicômaco, se de fato constitui-se em um discurso situado no âmbito do conhecimento prático, deve manifestar-se exatamente sobre o agir; aliás, não sobre o agir somente, mas sobre o bem agir. Ora, o *leitmotiv* do referido discurso é justamente a ação humana, os vícios e virtudes que remontam a um elemento chave: a deliberação. Mas sobre o quê o homem delibera?

“Ora: ninguém delibera sobre coisas eternas – por exemplo, sobre o universo ou sobre a incomensurabilidade da diagonal e do lado de um quadrado; tampouco deliberaríamos sobre corpos em movimento, mas que se movimentam sempre de maneira idêntica, seja por necessidade, ou por natureza, ou por qualquer outra causa – por exemplo, os solstícios e a posição dos astros – nem sobre os fenômenos que ora ocorrem de uma maneira, ora de outra – por exemplo, secas e chuvas –, nem sobre eventos fortuitos, como a descoberta de um tesouro; não deliberamos sequer sobre todos os assuntos que interessam aos homens – por exemplo, nenhum espartano delibera sobre a melhor constituição para os citas, pois coisa nenhuma deste gênero pode ser influenciada por nossos próprios esforços” (*Eth. Nic.*, 1112 a).

Esta passagem não apenas elucida a deliberação humana como, igualmente, manifesta uma forte composição retórica. De fato, não basta ao filósofo afirmar que não se delibera sobre o eterno, sobre o necessário ou sobre aquilo que é por natureza. Se apenas isto fosse afirmado, haveria o risco de o receptor não formar o juízo de maneira adequada, pois a razão, o motivo da impossibilidade desta espécie de deliberação não é imediatamente perceptível. A fim de garantir um juízo favorável, isto é, um juízo capaz de concordar com sua tese de que não se delibera sobre coisas eternas, Aristóteles recorre aos seguintes *exemplos*: não se delibera sobre o universo ou sobre a incomensurabilidade da diagonal e do lado de um quadrado, sobre os solstícios e sobre a posição dos astros, sobre secas e chuvas e sobre eventos fortuitos. Ora, como o exemplo é definido por Aristóteles na *Retórica*? Lá, o exemplo é definido, em primeiro lugar, como uma indução retórica. A indução, conforme analisada nos *Tópicos*, constitui o raciocínio que avança do particular ao universal. A indução, além disso, é clara e convincente por ser facilmente apreendida pela percepção sensorial. Ora, parece insensato afirmar que apreendemos o universal e o necessário em si mesmos, haja vista que estes são conceitos abstratos e, como tais, não se encontram presentes na experiência. Podemos, todavia, inferir o universal e o necessário através dos dados que nossa percepção sensorial fornece. Percebemos que não se delibera sobre os astros, sobre secas e chuvas e coisas parecidas para, a partir destas percepções

particulares, constituirmos a universalidade e a necessidade em nossa compreensão. A indução, portanto, amplia um juízo particular devido sua capacidade ímpar de trânsito sensorial (parece óbvio que a maioria dos homens possa concluir que não se delibera sobre os exemplos fornecidos). Além disso, em sua *Retórica*, Aristóteles afirma que o exemplo mantém uma relação de semelhante para com o semelhante, de modo que, nos termos do mesmo gênero, um deve ser mais conhecido para promover a conexão entre as partes. É exatamente isto que ocorre na passagem citada. Embora universo, solstícios, secas e chuvas e a incomensurabilidade da diagonal pareçam completamente dessemelhantes, eles são semelhantes em sua eternidade e necessidade e naquilo que é por natureza; por isso, são também mais conhecidos e permitem, conseqüentemente, a conexão entre as partes que, neste caso, reside sobre a possibilidade de deliberação. A prova apresentada por Aristóteles sobre a impossibilidade de se deliberar sobre o eterno, o necessário e o que é por natureza é uma prova retórica e, neste caso específico, uma prova retórica de caráter artístico, pois o construtor do discurso esteve envolvido na sua elaboração. Além disso, é pertinente lembrarmos que na mesma *Retórica* está posto que os exemplos são apropriados aos discursos deliberativos, uma vez que é com base no passado que é possível adivinhar e julgar o próprio futuro.

Até esse momento, a análise da pequena passagem revelou como Aristóteles procedeu a fim de obter um juízo favorável, ou seja, a concordância de que não é possível deliberar sobre coisas eternas. Obviamente, não é de forma gratuita que o filósofo associa o exemplo ao discurso deliberativo, uma vez que na própria *Retórica* está dito que deliberamos sobre questões que parecem admitir duas possibilidades de solução (*Rhet.*, 1357a). Ora, se, por um lado, o conhecimento prático relaciona-se com atividade iniciadas e terminadas no âmbito humano e nas variações que o agir humano encerra em si mesmo e se, por outro lado, a *Ética a Nicômaco* tem o agir como finalidade, este deve ser um discurso que enuncia conhecimentos práticos. Ao mesmo tempo, de acordo com a concepção da retórica aristotélica, o propósito geral do discurso da *Ética a Nicômaco* coaduna-se perfeitamente em um dos gêneros retóricos propostos pelo filósofo, ou seja, o gênero deliberativo. Também é pertinente lembrarmos que Aristóteles, na mesma *Retórica*, afirma que os assuntos passíveis de deliberação são os que naturalmente se relacionam conosco e cuja produção está em nossas mãos (*Rhet.*, 1359a) e esta afirmação surge justamente

quando o filósofo investiga o gênero deliberativo. Pois bem: não é a correta deliberação o elemento central de toda *Ética a Nicômaco*? Certamente que sim. Exatamente por isso, o filósofo definirá a “felicidade como uma forma de viver bem e conduzir-se bem” (*Eth. Nic.*, 1098b). Mas podemos ir adiante na relação entre o conhecimento prático e a construção discursiva que irá expor esse mesmo conhecimento.

No início da *Ética a Nicômaco*, Aristóteles faz a seguinte afirmação: “toda arte e toda indagação, assim como toda ação e todo propósito visam a algum bem; por isso foi dito acertadamente que o bem é aquilo a que todas as coisas visam” (*Eth. Nic.*, 1094a). A primeira coisa a ser notada aqui é o fato de Aristóteles valer-se daquilo que está consagrado e estabelecido, aquilo que no capítulo anterior foi definido como εὐδαιμόνεια. Este, com efeito, está expresso na locução ‘foi dito acertadamente que o bem é aquilo a que todas as coisas visam’. Temos aqui, sem dúvida, uma concepção que pode ser compartilhada não apenas pelos sábios, mas inclusive por todos de uma maneira geral e a razão é bastante simples: todos pensam agir buscando algum bem. Ademais, ‘o bem é aquilo que todas as coisas visam’ não deixa de se constituir em uma máxima. Ora, já tivemos oportunidade de observar que a máxima é uma afirmação geral que visa promover o universal relacionado com ações e, além disso, com ações que ensejam escolha, isto é, aceitação ou rejeição (*Rhet.*, 1394a). Ora, uma vez que a felicidade é uma forma de viver bem e conduzir-se bem, a máxima embutida na afirmação reforça sobremaneira aquilo que o filósofo deseja transmitir.

O propósito central da *Ética a Nicômaco* desenvolve-se, justamente, a partir desta concepção e é exatamente por isso que a ética aristotélica promove o agir virtuoso que, por sua vez, efetivará o sumo bem que é a felicidade. Com esta colocação, antecipamos uma conclusão que somente seria no decorrer da argumentação do texto aristotélico. Na composição argumentativa da *Ética a Nicômaco*, Aristóteles, antes de definir a felicidade como sumo bem, define como será possível conhecê-lo ou através de que ciência se poderá compreender este bem. Para o filósofo, trata-se da

“ciência política, pois esta determina quais são as demais ciências que devem ser estudadas em uma cidade, e quais são os cidadãos que devem aprendê-las, e até que ponto; e vemos que mesmo as atividades tidas na mais alta estima se incluem entre tais ciências, como por exemplo a estratégia, a economia e a retórica. Uma vez que

a ciência política usa as ciências restantes e, mais ainda, legisla sobre o que devemos fazer e sobre aquilo de que devemos abster-nos, a finalidade desta ciência inclui necessariamente a finalidade das outras, e então esta finalidade deve ser o bem do homem” (*Eth. Nic.*, 1094 a-b).

A passagem é bastante elucidativa. O leitor deve estar lembrado que em sua *Retórica*, Aristóteles estabelece que discursos deliberativos versam sobre finanças, guerra e paz, defesa nacional, importação, exportação e legislação (*Rhet.*, 1359b). O que percebemos é uma simetria entre a ciência política e o discurso deliberativo e, também, uma subordinação da retórica junto à ciência política. Alguém poderá perguntar: uma vez que existe uma finalidade para todas as coisas, qual será a finalidade da ciência política? Segundo Aristóteles, a “finalidade da ciência política é a finalidade suprema, e o principal empenho desta ciência é infundir certo caráter nos cidadãos – por exemplo, torná-los bons e capazes de praticar boas ações” (*Eth. Nic.*, 1099b). Em vista disso, podemos perguntar: como infundir certo caráter nos indivíduos? O discurso, sem dúvida, pode cumprir esse papel e todo o discurso da *Ética a Nicômaco* visa, justamente, infundir certo tipo de caráter. Não se trata, obviamente, de um manual que nos ensina a maneira pela qual podemos ser virtuosos. Nada disso. Trata-se, antes, de um discurso que pretende infundir certo tipo de caráter através da exposição de um processo reflexivo que ambiciona uma racionalidade e objetividade a fim de tornar-se compreensível para todos aqueles que com ele possam ter contato. Sendo racional, é um discurso que visa infundir certo tipo de caráter através de um reconhecimento de razões e justificações capazes de promover uma aceitação acerca daquilo que é dito por parte do receptor. Assim, agirei de modo virtuoso por compreender a constituição de uma ação virtuosa e por aceitá-la como válida. Nesta perspectiva, é lícito encarar – pelo menos de modo geral – o discurso da *Ética a Nicômaco* como deliberativo na medida em que este é um discurso caracterizado pelo fato de, ao tentar efetivar uma compreensão acerca do agir correto, aconselhar e desaconselhar (mesmo que muitas vezes de modo implícito). Ademais, o tempo próprio do gênero deliberativo é contemplado, pois o agir virtuoso, uma vez que é compreendido a partir do contato do receptor com o discurso, somente poderá ser estabelecido no tempo futuro. Ora, este agir virtuoso é exercitado na *pólis*, o âmbito próprio da deliberação de um homem livre e é nisto que reside o caráter político da retórica e é por isso que ela é subordinada à ciência política.

Até aqui, essa pequena porção de citações coligidas da *Ética a Nicômaco* forneceram os dados iniciais que sinalizam a utilização de elementos retóricos na formatação do discurso. Isto, no entanto, caracteriza apenas metade do nosso objetivo. Realmente, o propósito aqui pretendido é, por um lado, evidenciar a manifestação retórica no seio de um discurso específico e, por outro, mostrar como o conhecimento da alma, que é aquilo que recebe e processa o discurso, pode ser decisivo para a aceitação da tese ou idéia transmitida. Voltaremos, agora, nossa atenção para este aspecto, tendo como base as mesmas citações apresentadas.

Começemos, então, lembrando a tese acerca da deliberação. Um discurso do tipo filosófico, certamente, possui um objetivo definido, que é fazer valer aquilo que enuncia através da adesão, da concordância do receptor a respeito do que é enunciado. Como o conhecimento da alma poderá contribuir para a boa construção do discurso e sua conseqüente aceitação?

Obviamente, 'conhecer a alma' é uma afirmação que deve ser entendida como o conhecimento daquilo que permite conhecer, ou seja, trata-se de reconhecer em um elemento específico – que Aristóteles pensava ser a alma – processos e manifestações responsáveis pela capacidade cognitiva humana. Conhecer a alma significa, portanto, conhecer nosso aparelho cognitivo. Lembremos uma vez mais que as palavras faladas são símbolos das afecções da alma e que as palavras escritas, por sua vez, são símbolos das palavras faladas. Lembremos também que, embora a língua não seja idêntica em toda parte, as afecções de que as palavras são símbolos são idênticas. Estamos, portanto, diante de uma universalidade estética que é o ponto de partida do processo cognitivo e, apesar de Aristóteles não ter efetivado uma teoria do conhecimento consistente e verdadeiramente bem acabada, a investigação conduzida por ele em *De Anima* reflete, em algum sentido, esse ideal. Neste processo cognitivo, a sensação é o primeiro e fundamental elemento e é o próprio amor pelas sensações um sinal do nosso desejo natural por conhecimento que, em última instância, é exposto e transmitido linguisticamente. Desse modo, a linguagem é o próprio símbolo da universalidade anímica.

A teorização aristotélica acerca da alma inicia, não por acaso, com a parcela sensitiva. Quando estivermos ocupados com a exposição da alma, tivemos chance de compreender que o sentir não é privativo nem da alma nem do corpo, mas sim de uma comunhão entre alma e corpo. A sensação é a capacidade de recepção passiva, do puro sentir originado da afecção e a faculdade sensitiva é como o

combustível, cuja ignição depende do elemento externo que o coloca em combustão, em um ato sensitivo. As impressões sensitivas precisam, no entanto, ser preservadas a fim de que, no decorrer do processo, possam ser inteligidas. O elemento responsável por essa preservação é a memória. Embora todos os animais complexos sejam dotados de sensação, em alguns da sensação não nasce a memória (*Met.*, 980a). Em vista disso, é aparentemente intrigante que *De Anima* não aborde a memória. Isto, no entanto, não será tão grave se tivermos em conta que a mesma parte da alma que é responsável pela imaginação também é responsável pela memória. “E são recordáveis por si mesmas aquelas coisas que são próprias da imaginação e, por acidente, as que não se dão sem a imaginação” (*Mem. et Rem.*, 450a 20). Isso nos diz algo fundamental, mas que poderia passar despercebido: tudo aquilo que é passível de recordação é passível de ser imaginado e, portanto, não posso imaginar aquilo que não foi intuído pelas sensações e que, portanto, não foi preservado na memória.

Tenhamos em mente o seguinte: comunico sobre o que é possível deliberar e desejo, com isso, conquistar a concordância do receptor. A afirmação de que não se delibera sobre o eterno, sobre o necessário ou sobre o que é por natureza, embora correta, pode soar um tanto vago, não imediatamente perceptível, especialmente, talvez, para uma pessoa de poucas luzes. É necessário que eu, se quero efetivamente conquistar o juízo do receptor, lance mão de exemplos. O exemplo, como indução retórica, se mostrará um eficiente recurso devido à universalidade perceptiva. Lembremos que no percurso cognitivo aristotélico, após a sensação surge a memória e, após a memória, surge a experiência, que é fruto da repetição e confrontação das intuições sensíveis retidas na memória. A arte surge a seguir, sendo capaz de produzir um juízo geral passível de aplicação também geral após uma infinidade de afecções. Lembremos também que a “indução é o ponto de partida que o próprio conhecimento do universal pressupõe” (*Eth. Nic.*, 1139b). Ora, uma vez que o universal pressupõe a indução e uma vez que o exemplo é a indução retórica, utilizo-o na composição do discurso porque pressuponho que a mesma afecção de que o exemplo é símbolo lingüístico se fez presente tanto em mim quanto no receptor do discurso. Ademais, devemos observar o seguinte: todos os exemplos fornecidos por Aristóteles são completamente imagéticos: o universo ou sobre a incomensurabilidade da diagonal e do lado de um quadrado, os solstícios e sobre a posição dos astros, sobre secas e chuvas e sobre eventos fortuitos.

Ora, não foi dito que a alma possui, além do pensamento discursivo, o pensamento intuitivo ou noético? Também não foi dito que no âmbito noético uma imagem substitui a percepção direta de modo que é impossível que a alma pense sem recorrer a imagens mentais? Quando o discurso expõe exemplos como os assinalados, a intenção é ativar a imaginação – e, portanto, a memória – a fim de fazer com que a sensação outrora experimentada ressurgja. Não fosse assim, o receptor teria de perceber sempre e novamente solstícios, secas, chuvas e coisas semelhantes. Obviamente, ao ativar a imaginação e a memória, o exemplo faz ressurgir a representação imagética que o receptor possui daquelas percepções. Ao ter diante de si tais representações, o receptor encontra-se capaz de, a partir delas, elaborar, embora norteado pelo discurso, o juízo que o discurso visa instaurar, pois que a origem sensitiva entre emissor e receptor acerca de solstícios, secas e chuvas é a mesma. Se sei que é assim, insiro o exemplo na construção discursiva como um facilitador cognitivo capaz de ordenar e de dar forma a algo que num primeiro momento seja demasiado complexo. É neste sentido que queremos dizer que o conhecimento da alma, ou seja, de nosso aparelho cognitivo auxilia na construção do discurso de modo a propiciar a conquista de um juízo favorável com relação ao que é enunciado pelo discurso. Mas há mais elementos aproximativos entre a *Ética a Nicômaco* e nosso propósito. Tentemos, então, mais um passo.

#### 4.2 – Segunda aproximação

Quando analisamos a concepção retórica de Aristóteles no capítulo anterior, tivemos a chance de expor a natureza e a função do tópico na constituição discursiva. Lá, ficou estabelecido que um *τόπος*, constitui um lugar próprio que é, aliás, comum a toda uma série de elementos comuns que não pertencem a nenhuma ciência em particular, mas que, por esta própria característica, podem se manifestar em grande variedade delas. Com isso, desejamos afirmar que o discurso da *Ética a Nicômaco* possui um tópico fundamental que permitirá o desenvolvimento das teses expostas. Vejamos a seguinte passagem, extraída do primeiro livro do referido discurso:

“Nossa discussão será adequada se tiver a clareza compatível com o assunto, pois não se pode aspirar à mesma precisão em todas as discussões, da mesma forma que não se pode atingi-la em todas as

profissões. (...) Falando de tais assuntos e partindo de tais premissas, devemos contentar-nos, então, com a apresentação da verdade sob forma rudimentar e sumária; quando falamos de coisas que são verdadeiras apenas em linhas gerais, partindo de premissas do mesmo gênero, não devemos aspirar conclusões precisas. Cada tipo de afirmação, portanto, deve ser aceito dentro dos mesmos pressupostos; os homens instruídos se caracterizam por buscar a precisão em cada classe de coisas somente até onde a natureza do assunto permite, da mesma forma que é insensato aceitar raciocínios apenas prováveis de um matemático e exigir de um orador demonstrações rigorosas” (*Eth. Nic.*, 1394b).

A passagem reafirma a preponderância do *ἔνδοξος* no desenvolvimento da argumentação. A intenção é argumentar sobre o tema proposto de modo que teses razoáveis possam ser atingidas. Essa razoabilidade, certamente, visa exprimir a verdade em uma forma rudimentar, mas que, mesmo assim, pode ser compartilhada se não por todos, pelo menos entre os sensatos, pois é sensato esperar por conclusões imprecisas nesse campo (o que já não deve acontecer em uma conclusão matemática, por exemplo).

Uma vez que já foi esclarecido sobre o quê o homem pode deliberar, Aristóteles pondera que conclusões precisas acerca do agir serão temerárias. Esta ponderação, por si só, orienta não apenas o desenvolvimento subsequente do discurso, mas orienta, igualmente, nosso modo de receber o que será comunicado. Uma vez que o receptor do discurso reconhece e tem presente que a necessidade e a universalidade mostram-se incompatíveis com o âmbito prático, ele promove para si mesmo uma espécie de ambiente adequado a receber e desenvolver as teses que adiante serão expostas e que não encerram grande precisão.

Mas se é nosso objetivo apresentar o tópico geral sobre o qual o discurso da Ética a Nicômaco desenvolve-se, devemos lembrar, muito rapidamente, um aspecto da metafísica aristotélica. Esta, com efeito, fundamenta-se no ato puro e movente não-movido, ou seja, o Primeiro Motor, que é eterno, imóvel e separado de tudo o mais (*Met.*, Δ, 1070b - 1073a). Quando Aristóteles concatena o Primeiro Motor, o ato<sup>1</sup> e a potência<sup>2</sup>, torna-se possível resolver o problema do

<sup>1</sup> “O ato é o existir de algo, não, porém, no sentido em que dizemos ser em potência: e dizemos em potência, por exemplo, um Hermes na madeira, a semi-reta na reta, porque eles poderiam ser extraídos, e dizemos pensador também aquele que não está especulando, se tem a capacidade de especular; mas dizemos em ato o outro modo de ser da coisa”. *Met.*, Θ, 1048a. O ato reflete, portanto, o presente, o momento de algo.

<sup>2</sup> “Potência significa, em primeiro lugar, esse princípio de mudança ou de movimento que se encontra em outra coisa ou na própria coisa enquanto outra, e, em segundo lugar, significa o princípio pelo qual uma coisa é mudada ou movida por outra ou por si mesma enquanto outra”. *Met.*, Δ, 1019a. A potência, portanto, reflete aquilo que poderá vir a ser.



movimento/mudança na medida em que este passa a ser explicado através de uma inclinação natural da substância constitutiva dos entes em relação ao Primeiro Motor. Assim, tudo aquilo que é movido, é movido por algo e este algo que tudo movimento é o Primeiro Motor. Sendo assim, o movimento/mudança caracteriza uma atualização das potencialidades naturais de modo que, enquanto o ente muda e se movimenta, o ente busca atingir sua perfeição, sua enteléquia.

Ora, uma vez que está estabelecido que toda arte e toda indagação, assim como toda ação e propósito visam algum bem e na medida em que nos movemos com a intenção de alcançar este bem, sempre nos moveremos, em última instância, orientados pelo Primeiro Motor e, uma vez que somos capazes de nos mover, movemo-nos a fim de atualizar nossas potencialidades. Como se sabe, Aristóteles era um eudemonista, ou seja, a felicidade (εὐδαιμονία) é considerada como o elemento constituinte que orienta nossas ações. Desta forma, agimos tendo em vista este fim e é por isso que “a felicidade, mais do qualquer outro bem, é tida como este bem supremo, pois a escolhemos sempre por si mesma, e nunca por causa de algo mais” (*Eth. Nic.*, 1097a) e é por isso que a felicidade é “algo louvável e perfeito. Parece que é assim porque ela é um primeiro princípio, pois todas as outras coisas que fazemos são feitas por causa dele, e sustentamos que o primeiro princípio e causa dos bens é algo louvável e divino” (*Eth. Nic.*, 1102a).

Temos, então, o seguinte quadro: sendo o Primeiro Motor a pura perfeição e sendo que nossas ações caracterizam atualizações com vistas à perfeição, é natural que nossos atos busquem esse bem supremo, louvável e divino que torna a vida agradável. Sendo a felicidade este bem supremo, ao buscar atingi-la, não desejamos atingir apenas um vida agradável, mas sim o desejo de perfeição, ou pelo menos o mais próximo disto. Desta forma, a *causa* é o tópico fundamental que regula a disposição do discurso da *Ética a Nicômaco* e é inserida neste tópico que a argumentação ocorre. Lembremos que na *Retórica*, Aristóteles apresenta a causa como tópico, uma vez que se não existe causa, não pode haver efeito (*Rhet.*, 1400a). Desse modo, a felicidade constitui o efeito de nossas deliberações. Ademais, é importante ter em mente que o tópico é aquele lugar capaz de abrigar e relacionar classes de conceitos. Assim, conceitos fundamentais da discussão ética como virtude, justiça, liberalidade e outros, remontam, justamente, à causa.

Acerca disso, mais um esclarecimento é necessário. É célebre a teoria das quatro causas proposta por Aristóteles. Qual dessas quatro causas poderá constituir

o tópico identificado? A causa forma, sendo aquela que faz com que o ente seja tal como é, não pode ser; a causa material, que oferece a matéria que compõe o ente tampouco se ajusta ao propósito do discurso; a causa eficiente, que é necessária para o surgimento do ente também não parece adequada; a causa final, que constitui o próprio objetivo para o qual os entes se orientam, afigura-se como correta. Portanto, quando afirmamos que a causa é o tópico fundamental que orienta o discurso da *Ética a Nicômaco*, falamos da causa final, pois a felicidade é a finalidade das deliberações.

A existência de um tópico fundamental na constituição do discurso, propicia que o receptor deste mesmo discurso possa orientar e arranjar o que é dito. Esta orientação e arranjo efetivam-se no, digamos, interior do tópico, que é como que uma malha delimitadora que permite que apenas os conceitos cuja relação é decisiva para a formação do juízo possam ocorrer. Lembremos que o intelecto é potencialmente idêntico aos objetos do pensamento e que aquilo que o intelecto pensa deve nele estar incluído (*De An.*, 429b). O tópico habilita o intelecto a pensar dentro de limites conceituais específicos. Se o tópico limita determinados conceitos em si, é com o intuito de que conceitos estranhos ao que é exposto pelo discurso não interfiram na apreensão do que é comunicado. Ademais, a capacidade ou mesmo necessidade de limitação confirma que o intelecto pensa o que nele está incluído – não fosse assim, conceitos estranhos ao propósito do discurso já inclusos no intelecto, não poderiam se infiltrar no tópico.

Até esse momento, tentamos apresentar alguns elementos retóricos na constituição do discurso da *Ética a Nicômaco* e como o conhecimento sobre dimensões específicas da alma contribuem para uma melhor aplicação destes elementos. Tentaremos compreender isso melhor analisando como Aristóteles expõe o sumo bem.

### 4.3 – Terceira aproximação

A fim de analisarmos como o sumo bem, isto é, a felicidade, é exposta através de elementos retóricos, iniciaremos nossa exposição com uma passagem um pouco mais longa. Diz o filósofo:

“O acordo quanto a este ponto é quase geral; tanto a maioria dos homens quanto as pessoas mais qualificadas dizem que este bem supremo é a felicidade, e consideram que viver bem e ir bem equivale a ser feliz; quanto ao que é realmente felicidade, há divergências, e a maioria das pessoas não sustenta opinião idêntica à dos sábios. A maioria pensa que se trata de algo simples e óbvio, como o prazer, a riqueza ou as honrarias; mas até as pessoas componentes da maioria divergem entre si, e muitas vezes a mesma pessoa identifica o bem com coisas diferentes, dependendo das circunstâncias – com a saúde, quando ela está doente, e com a riqueza quando empobrece; cômicas, porém, de sua ignorância, elas admiram aqueles que propõem alguma coisa grandiosa e acima de sua compreensão. Há quem pense que além destes muitos bens há um outro, bom por si mesmo, e que também é a causa de todos os outros. Seria talvez infrutífero, de certo modo, examinar todas as opiniões sustentadas a este respeito; bastará examinar as mais difundidas ou as aparentemente mais razoáveis” (*Eth. Nic.*, 1095a).

A passagem demonstra que Aristóteles mantém o nível da argumentação no âmbito do *ἔνδοξος*, naquele âmbito específico que enuncia algo de modo não necessário ou universal, mas que, ainda assim, é impregnado de uma sensatez que permite que o enunciado seja reconhecido como sensato e, por isso, aceito e compartilhado. Isto, obviamente, é evidenciado pela afirmação de que o acordo quanto a este ponto, ou seja, de que a felicidade é o bem supremo, é quase geral. Ademais, fica também reforçada a posição de que o presente discurso deverá ser, de algum modo, impreciso.

É interessante observarmos que Aristóteles também menciona outras concepções consagradas acerca da felicidade: prazer, riqueza, honrarias e saúde. Como há pouco assinalamos, a causa final constitui o tópico fundamental onde conceitos pertinentes ao que se deseja comunicar encontram-se inseridos e podem relacionar-se. Neste sentido, é sensato considerar a felicidade como prazer ou riqueza. Todavia, o próprio tópico, ao permitir relações entre os conceitos, permite constatar que existe uma posição mais sensata que pode mais facilmente ser adotada e compartilhada. Agora, um ponto interessante: se o tópico permite que conceitos sejam relacionados, confrontados, analisados e entendidos, e se, por

sermos capazes de entendê-los podemos efetuar sua melhor associação, estamos atuando em um âmbito especulativo. Se de fato é assim, lembremos o que Aristóteles afirmou em *De Anima*: o conhecimento especulativo engloba o certo e o errado, onde o 'ser certo' corresponde à inteligência e o 'ser errado' ao seus contrários e isto não é um ato sensitivo. A capacidade de sentimento é universal e verdadeira nos seres animados, ao passo que o pensamento, sendo raciocínio, pertence ao animal que tem a capacidade de raciocinar, mas, com um detalhe: o pensamento pode ser falacioso, coisa que não ocorre com a intuição sensível (*De An.*, 427b). Ora, já não ficou anteriormente estabelecido que o caráter geral da *Ética a Nicômaco* é de ordem deliberativa? Também já não está há muito tempo definido que o gênero deliberativo visa aconselhar e desaconselhar a partir da compreensão do que é bom ou mau? Quando, além de Aristóteles apresentar a felicidade como sumo bem, menciona, no desenvolvimento de sua argumentação (delimitada pelo tópico), a riqueza, o prazer ou a saúde como concepções acerca da felicidade, é oportunizado ao nosso entendimento relacionar, confrontar, analisar e compreender conceitos que relacionam-se com o certo e com o errado. Na medida em que o discurso da *Ética a Nicômaco* tem um caráter geral deliberativo, pois ao propor um agir específico está a nos aconselhar, o intuito do filósofo é argumentar a favor de nossa inteligência e é ela que determinará o agir. Mas o agir virtuoso que corresponderá ao 'ser certo'. Ao mencionar outras perspectivas acerca da felicidade, o discurso oportuniza que o receptor especule em conjunto com o emissor em uma mesma dimensão conceitual que, por sua vez, foi oportunizada pelo tópico. Assim, a possibilidade de um raciocínio errôneo acerca da felicidade é minimizado e um juízo razoável acerca do tema em questão emerge. Ao mesmo tempo, ao mencionar o prazer, a riqueza, honrarias ou saúde, fica reforçada a disposição retórica da argumentação, haja vista que à retórica compete não apenas formar juízos mas também a capacidade de verificar o que é persuasivo ou não em argumentos já estabelecidos. Sendo assim, o filósofo passa a formular proposições e objeções acerca das várias espécies de definições sobre a felicidade a fim de verificar a possibilidade de obter algo mais consistente. Diz ele:

“Devemos começar com o que é evidente, mas as coisas são evidentes em duas acepções: algumas o são relativamente a nós, outras o são absolutamente. É plausível, então começarmos pelas coisas evidentes para nós. Por isto, quem quiser ouvir proveitosamente exposições acerca do nobilitante e do justo e sobre

a ciência política em geral, deverá ter adquirido bons hábitos em sua formação. O princípio é o que é, e se isto for suficientemente claro para o ouvinte, ele não necessitará também do por que é, e quem foi bem educado já conhece ou pode vir a conhecer facilmente o princípio. Os que não o conhecem nem podem vir a conhecê-lo devem ouvir as palavras de Hesíodos: 'Melhor, e muito, é quem conhece tudo só; / é bom quem ouve dos que sabem; quem não sabe / por si nem abre o coração à sapiência / alheia, este é um homem totalmente inútil'" (*Eth. Nic.*, 1095b).

A fim de justificar a decisão de iniciar a investigação por aquilo que é evidente para nós mesmos, Aristóteles serve-se de uma citação de Hesíodo. Esta citação tem aqui um papel definido: cumprir sua função de testemunho, mesmo que este esteja exposto através de um exemplo, que serve tanto como demonstração do motivo pelo qual de deve começar pelo ponto mencionado. O testemunho, aqui, promove, digamos, uma transferência de experiência. Hesíodo testemunha que é bom ouvir dos que sabem porque, devemos supor, em algum momento ele mesmo verificou, teve a experiência que é bom ouvir dos que sabem. Além disso, o exemplo utilizado pelo filósofo possui a vantagem de justificar uma investigação que percorrerá vários níveis e comunica, talvez de um modo mais implícito, que o próprio filósofo tem o coração aberto à sapiência alheia. Mas o que pode ser inicialmente evidente para nós? Ao que tudo indica, o hábito, o tipo de vida de nossos semelhantes.

“Se formos julgar pela vida dos homens, estes, em sua maioria, e os mais vulgares entre eles, parecem (não sem algum fundamento) identificar o bem, ou a felicidade, com o prazer. É por isto que eles apreciam a vida agradável. Podemos dizer, com efeito, que existem três tipos principais de vida: o que acabamos de mencionar, o tipo de vida política, e o terceiro é a vida contemplativa. A humanidade em massa se assemelha totalmente aos escravos, preferindo uma vida comparável à dos animais, mas ela vai buscar algumas razões em apoio ao seu ponto de vista no fato de muitos homens alçados a elevadas funções de governo compartilharem dos gostos de Sardanapalos. Um exame dos tipos principais de vida demonstra que as pessoas mais qualificadas e atuantes identificam a felicidade com as honrarias, pois pode-se dizer que estas são o objetivo da vida política. Mas isto parece muito superficial para ser o que estamos procurando, pois se considera que as honrarias dependem mais daqueles que as concedem que daqueles que as recebem, ao passo que intuimos que o bem é algo pertencente ao seu possuidor e que não lhe pode ser facilmente tirado. Ademais, os homens parecem perseguir as honrarias com vista ao reconhecimento de seus méritos; ao menos eles procuram ser honrados por pessoas de discernimento, e entre aquelas que os conhecem, e com fundamento em sua própria excelência. De acordo com eles, então, de qualquer modo a excelência é obviamente melhor. Talvez se possa até supor que ela é, mais do que as honrarias, o objetivo da vida política, mas mesmo isto ainda parece incompleto até certo ponto. Realmente, pode-se possuir a excelência enquanto se dorme, ou sem pô-la em prática

durante a vida, e um homem excelente também está sujeito à maior miséria e infortúnio, embora um homem que viva nestas condições não possa ser qualificado de feliz, a não ser que queiramos sustentar a tese a qualquer preço. Mas basta deste assunto, pois já tratamos suficientemente dele em nossas exposições mais elementares. O terceiro tipo de vida é a contemplativa, que será examinada adiante” (*Eth. Nic.*, 1095 b - 1096 a ).

Com esta passagem, Aristóteles estabelece três espécies ou tipos de vida: uma é comparável à dos animais, uma outra dedicada ao reconhecimento através da busca de honrarias e a terceira que é a vida contemplativa. Esta constatação acerca das três modalidades de vida origina-se daquilo que é inicialmente mais evidente para nós, isto é, o comportamento de nossos semelhantes.

Notemos, agora, o seguinte: a fim de refutar a primeira espécie de vida, Aristóteles recorre, uma vez mais, ao exemplo como prova e a passagem revela, mais do que qualquer outra, que o exemplo, por atuar na relação de semelhante para com o semelhante, deve ser mais conhecido se deseja realmente promover e fundamentar a conexão do fato exemplificado com aquilo mesmo que o discurso deseja comunicar ao receptor. Todas aquelas pessoas que levam um modo de vida semelhante ao modo de vida dos animais buscam a fundamentação, a justificação de seu próprio modo de vida no de Sardanapalos, homem de elevada posição política, mas que, apesar disso, vive de acordo com aquele modo que se deseja refutar. Temos, então, o seguinte: aqueles que levam uma vida comparável à dos animais recorrem ao exemplo de Sardanapalos a fim de fundamentar seu modo de vida. No entanto, Aristóteles diz que a humanidade em massa prefere uma vida comparável à dos animais, e isto, no âmbito argumentativo, caracteriza um exemplo retórico. A sutileza ocorre no fato de o filósofo apresentar já de início o exemplo (prova) para aí então sim mencionar o fato de que aqueles que vivem norteados pelo prazer pretendem fundamentar sua decisão recorrendo ao exemplo de Sardanapalos. Ora, mencionar que a humanidade em massa prefere levar uma vida comparável à dos animais assinala que o discurso visa atingir o emocional e a emoção a ser atingida é a vergonha.

Como vimos, em *De Anima* Aristóteles não teoriza sobre o emocional. Já que é assim, devemos lembrar que em sua *Retórica*, o filósofo afirma que a vergonha é uma espécie de desgosto ou perturbação anímica relacionada com vícios, sejam eles presentes, passados ou futuros e que a desvergonha constitui um desprezo ou insensibilidade perante estes vícios (*Rhet.*, 1383a). Além disso, a vergonha constitui

uma representação imaginária relacionada com a perda de reputação e uma vez que a reputação é perdida, sentiremos vergonha perante as pessoas cuja opinião nos interessa (*Rhet.*, 1384a). Ora, uma vez que se sabe que a vergonha é uma espécie de perturbação anímica, por que não propiciar que o discurso atue de um modo específico a ativar essa dimensão? Ora, é absolutamente vergonhoso que um homem livre, virtuoso e bom regule e determine sua vida através dos prazeres mundanos. No entanto, como pode o discurso atuar sobre esta dimensão específica?

Uma vez mais, o ponto de partida para uma compreensão acerca desta atividade específica do discurso, atividade esta capaz de relacionar-se diretamente com o âmbito emocional, parece remontar à tese de que as palavras faladas são símbolos das afecções da alma e que, além disso, mesmo que a escrita (e, portanto, a fala) não seja a mesma em todos os lugares, as afecções de que linguagem simboliza é exatamente a mesma (*De int.*, 16 a). Lembremos que em *De Anima*, a sensação consiste em um movimento e um sofrimento (*De An.*, 416b), ou seja, a sensação sofre, é afetada e, por isso, movimentada-se. Lembremos também que a sensação é pura potência receptiva e que a faculdade sensitiva é algo semelhante a um combustível que depende de um elemento externo que irá colocá-la em combustão, em atividade.

Ora, se a vergonha é uma espécie de desgosto ou perturbação anímica relacionada com os vícios, sejam eles presentes, passado e futuros, esta própria definição remonta ao fato de que as palavras faladas representam as afecções da alma. Mas não só isso: é a universalidade das afecções próprias ao gênero humano que devem ter permitido que o filósofo estabelecesse uma definição passível de ser comunicada e entendida não apenas em seu tempo como também em nossos dias. Ademais, como poderia ele definir a vergonha se já não a tivesse sentido? E como nós poderíamos compreender a vergonha se já não a tivéssemos sentido? Tanto eu quanto você, caro leitor, já experimentamos a vergonha. Tal declaração, evidentemente, não é mágica nem mediúnica. Seria possível ampará-la, por exemplo, no simples fato de sermos imperfeitos. No entanto, a declaração aqui ampara-se na universalidade estética. Nossa alma, uma vez afetada por fatos relacionados aos vícios, estabelece simbolicamente estas afecções. Quando é dito, portanto, que é vergonhoso que o homem livre, virtuoso e bom tenha uma vida como a de Sardanapalos, o discurso ativa o que a alma anteriormente estabeleceu para si

mesma como vergonhoso. Obviamente, a alma somente pode fazer isso porque em algum momento antes da atuação do discurso, ela já estabelecera para si o vergonhoso. Lembremos que em *De Anima*, quando Aristóteles discorre acerca do intelecto, está posto que ele, o intelecto, somente pode pensar o que nele está incluso. Sendo assim, o discurso que menciona a vergonha, não poderia surtir efeito em alguém que jamais passou por uma situação vergonhosa. Mas o fato de o intelecto somente poder pensar o que nela já está contido, remete-nos ao fato de que pensar é também imaginar. Quando se diz que levar uma vida vergonhosa é levar uma vida comparável à dos animais ou levar uma vida comparável com a de Sardanapalos, naturalmente imaginamos atos vergonhosos para o homem livre, virtuoso e bom – assim mesmo como você, leitor, está imaginando o que pode ser vergonhoso neste exato momento em que lê estas palavras. Podemos imaginar que levar uma vida vergonhosa pode corresponder à lascívia, aos prazeres do corpo ou a qualquer um dos vícios, seja por falta ou excesso que o próprio Aristóteles expõe na *Ética a Nicômaco*. Mas lembremos que a imaginação, como exposto em *De Anima*, pode geralmente ser falsa. Podemos imaginar que a vida vergonhosa de Sardanapalos relaciona-se com excessos sexuais, gastronômicos, com a pachorra ou com qualquer outra coisa. Mas talvez sua vida vergonhosa esteja relacionada com outra coisa. Todavia, nosso próprio ato de imaginar a vida vergonhosa, ato esse desencadeado pelo discurso, é suficiente que, em decorrência desse ato imaginativo, formemos um juízo acerca da vida vergonhosa, juízo esse que, em suma, poderá ser muito bem sintetizado em *levar uma vida vergonhosa é levar uma vida comparável à dos animais*. O leitor discorda? Mas, também não podemos esquecer que a dimensão intelectual da alma jamais pensa sem recorrer a imagens mentais. No caso da imaginação, a representação imagética relaciona-se, como visto anteriormente, com nossa vontade. O discurso, então, oportuniza que nossa vontade venha a coadunar-se com seu propósito, isto é, com o propósito do discurso, e imagine algo que subsidie o juízo. É nesse sentido que o discurso retórico ou que traz em si elementos retóricos configura-se em uma psicagogia, em um condutor de almas. Concomitantemente, lembremos também do seguinte: “são idênticas as coisas de que as afecções referidas são imagens” (*De int.*, I, 16 a).

Agora, um outro aspecto: quando Aristóteles sintetiza em Sardanapalos a vida vergonhosa, o filósofo não busca apenas atingir a emoção vergonha, mas, além disso, busca ele infundir certo caráter, certo hábito que deverá ser naturalmente



diverso de uma vida comparável à dos animais, pois esta, certamente, não é uma vida virtuosa. E se é assim, ocorre um aconselhamento, fato esse que reforça o caráter deliberativo do discurso. Ao mesmo tempo, a passagem tem algo de epidíctica, pois Sardanapalos, esse lendário rei da Assíria, está sendo censurado e não elogiado e é próprio do gênero epidíctico discorrer sobre a virtude e o vício, além do belo e do vergonhoso, pois estes elementos constituem o escopo de quem elogia ou censura (*Rhet.*, 1366a).

Aristóteles também considera a vida regulada pela honrarias, vida esta que é colocada em um plano superior, mas este tipo de vida não pode caracterizar a vida feliz, pois a honraria tem seu valor medido por aquele que a concede ao passo que o sumo bem é desejável por si mesmo. A fim de estabelecer o princípio razoavelmente aceitável pelo qual devemos regular nossas ações, Aristóteles diz o seguinte:

“Parece que a felicidade, mais que qualquer outro bem, é tida como este bem supremo, pois a escolhemos sempre por si mesma, e nunca por causa de algo mais; mas as honrarias, o prazer, a inteligência e todas as outras formas de excelência, embora as escolhamos por si mesmas (escolhe-las-íamos ainda que nada resultasse delas), escolhemo-las por causa da felicidade, pensando que através delas seremos felizes. Ao contrário, ninguém escolhe a felicidade por causa das várias formas de excelência, nem, de um modo geral, por qualquer outra coisa além dela mesma” (*Eth. Nic.*, 1097 a-b).

Com esta passagem, configura-se uma superação dos modos de vida anteriores e tudo aquilo que o homem virtuoso escolhe, é por ter a felicidade como fim. No entanto, a felicidade possui uma característica adicional:

“Uma conclusão idêntica parece resultar da noção de que a felicidade é auto-suficiente. Quando falamos em auto-suficiente não queremos aludir àquilo que é suficiente apenas para um homem isolado, para alguém que leva uma vida solitária, mas também para seus pais, filhos, esposa e, em geral, para seus amigos e concidadãos, pois o homem é por natureza um animal social” (*Eth. Nic.*, 1097b).

Devemos observar que a passagem revela uma amplificação, pois está ressaltado que a auto-suficiência da felicidade não corresponde apenas ao sujeito isolado, mas aos pais, filhos, esposa, amigos, cidadãos e, por conseqüência, corresponde e relaciona-se com a totalidade da *pólis*. Colateralmente, a auto-suficiência da felicidade reafirma que tudo é feito e impulsionado pela causa correspondente e tudo o que até aqui se viu desenvolve-se naquele tópico

fundamental que anteriormente falamos. Esta auto-suficiência pode ser entendida como “aquilo que, em si, torna a vida desejável por não ser carente de coisa alguma, e isto em nossa opinião é a felicidade” (*Eth. Nic.*, 1097b). Assim, ser feliz constitui um τεκμήριον, *tekmérion*, o sinal e prova retórica de que praticar a vida virtuosa constitui a felicidade, que é o sumo bem.

No início do Livro II da *Ética a Nicômaco*, livro este que define as virtudes intelectuais e morais, a referência de que a vida feliz é a vida conduzida de modo virtuoso, é reforçada quando lá podemos ler que “já que a presente investigação não visa, como outras, o conhecimento teórico (não estamos investigando apenas para conhecer o que é a excelência moral, e sim para nos tornarmos bons, pois se não fosse assim nossa investigação seria inútil), cumpre examinar a natureza das ações, ou seja, como devemos praticá-la” (*Eth. Nic.*, 1104a). A justificativa para isso reside, naturalmente, no fato de que a felicidade é a atividade conforme à excelência (*Eth. Nic.*, 1098b).

No entanto, parece insuficiente afirmar a felicidade como sumo bem, auto-suficiente e efetivadora de uma vida desejável na medida em que isto, sob certo aspecto, constitui um truísmo. É necessário ir além e a fim de melhor definir a felicidade, o filósofo parte para uma análise do homem, visando encontrar qual é sua função própria. Pedimos licença, mais uma vez, para uma citarmos uma passagem um pouco mais longa:

“Até as plantas participam da vida, mas estamos procurando algo peculiar ao homem. Excluamos, portanto, as atividades vitais de nutrição e crescimento. Em seguida a estas haveria a atividade vital da sensação, mas também desta parecem participar até o cavalo, o boi e todos os animais. Resta, então, a atividade vital do elemento racional do homem; uma parte deste é dotada de razão no sentido de ser obediente a ela, e a outra no sentido de possuir a razão e de pensar. Como a expressão ‘atividade vital do elemento racional’ tem igualmente duas acepções, deixemos claro que nos referimos ao exercício ativo do elemento racional, pois parece que este é o sentido mais próprio da expressão. Então, se a função do homem é uma atividade da alma por via da razão e conforme a ela, e se dizemos que ‘uma pessoa’ e ‘uma boa pessoa’ têm uma função do mesmo gênero – por exemplo, um citarista e um bom citarista e assim por diante em todos os casos –, sendo a qualificação a respeito da excelência acrescentada ao nome da função (a função de um citarista é tocar a cítara, e a de um bom citarista é tocá-la bem), se este é o caso (e afirmamos que a função própria do homem é um certo modo de vida, e este é constituído de uma atividade, ou de ações da alma que pressupõem o uso da razão, e a função própria de um homem bom é o bom e nobilitante exercício desta atividade ou a prática destas ações, se qualquer ação é bem executada de acordo com a forma de excelência adequada) – se este é o caso, repetimos, o bem

para o homem vem a ser o exercício ativo das facultade da alma de conformidade com a excelência, e se há mais de uma excelência, de conformidade com a melhor e mais completa entre elas. Mas devemos acrescentar que tal exercício ativo deve estender-se por toda a vida, pois uma andorinha não faz verão (nem o faz um dia quente); da mesma forma um dia só, ou um curto lapso de tempo, não faz um homem bem-aventurado e feliz" (*Eth. Nic.*, 1097b - 1098a).

Na passagem, Aristóteles define a função própria do homem formulando objeções a fim de encontrar aquilo que deve ser próprio e exclusivo do homem. Estas objeções o fazem excluir a hipótese de nutrição e crescimento, pois várias espécies vivas possuem tal atributo – como vimos, aliás, em nosso capítulo sobre a alma. Ao mesmo tempo, Aristóteles também descarta a hipótese de que a sensação seja aquilo que é próprio do homem, pois até um cavalo ou um boi, assim como qualquer outro animal superior, parecem possuir a capacidade sensitiva. Resta, portanto, a atividade vital do elemento racional e esta, então, será a função própria do homem.

É interessante observar, do ponto de vista retórico, que mais uma vez o filósofo utiliza o exemplo como recurso. Todavia, isso não ocorre no caso das plantas, pois a sentença as plantas participam da vida é por si mesma evidente e, por trazer em si o que é por natureza, pode ser caracterizada como uma sentença de caráter científico. Podemos até mesmo construir um silogismo epistêmico a partir desta sentença:

Todas as plantas participam da vida,  
 Todos os girassóis são plantas,  
 Logo, todos os girassóis participam da vida<sup>3</sup>.

No caso da sensação, contudo, Aristóteles volta a utilizar o exemplo como recurso argumentativo. Novamente, é o conhecimento acerca da atividade anímica aquilo que garante a correta comunicação da tese a ser transmitida. Lembremos que o exemplo é o correspondente retórico da indução. Todos nós conhecemos de modo suficiente o boi, o cavalo e outros animais superiores. Não conhecemos, entretanto, *todos* os animais superiores. Isto não impede, todavia, que não se reconheça na

---

<sup>3</sup> Este é um silogismo de primeira figura e é, também, o mais perfeito na medida em que sua formalização é AAA, ou seja, todas as premissas são universais e afirmativas. Esta formalização serve para qualquer caso e basta, na eventualidade de se querer provar lógica e cientificamente que qualquer planta participa da vida, substituir o sujeito da premissa menor pela classe de plantas adequada.

alma intelectiva a tendência de generalização e mesmo universalização. Em vista disso, o exemplo do boi e do cavalo permite uma fácil aceitação do que é dito, pois a alma intelectiva promoverá a requerida generalização que tem início com o exemplo do boi e do cavalo para todos os animais superiores. Isso confirma, uma vez mais, a constatação aristotélica de que o exemplo opera em um âmbito de relacionar o semelhante. Obviamente, não posso relacionar e generalizar a sensação como um constituinte do boi e do cavalo com, por exemplo, um ginásio. Ao mesmo tempo, é por se conhecer de antemão o boi ou o cavalo como possuidores de sensação que poderei, através do exemplo, generalizar a sensação como um constituinte de todos os animais superiores. Paralelamente, Aristóteles, ao informar que a sensação não pode ser considerada algo próprio e exclusivo do homem, reafirma aquilo que já dissera anteriormente acerca do fato de a humanidade em massa preferir levar uma vida comparável à dos animais, ou seja, preferir uma vida comparável à dos animais é preferir uma vida meramente sensitiva e, portanto, imprópria do homem na medida em que este mesmo homem não viverá de acordo com aquilo que lhe é próprio e exclusivo. Assim, fica, digamos, fechada a argumentação, pois a seguir será apresentado aquilo que somente ao homem pertence. É por ter fechado o âmbito da argumentação acerca dos sentidos que Aristóteles poderá assumir a alternativa restante como própria e exclusiva do homem, ou seja, a atividade do elemento racional. Ao mesmo tempo, é sumamente agradável constatarmos que somos possuidores de algo próprio, único e exclusivo que nos difere de todos os outros animais superiores. Obviamente, não gostaríamos de saber que entre nós e o boi existe uma identificação própria que viesse a promover qualquer espécie de união ou similaridade. E como a alma nunca pensa sem que recorra a uma representação imagética, parece sumamente desagradável que o boi que agora tanto eu quanto você, leitor, estamos a imaginar, tenha alguma relação conosco.

Podemos afirmar, então, que é próprio do homem exercer o princípio que lhe é singular. Ao mesmo tempo, 'exercer tal princípio ativamente' significa nada mais nada menos que praticá-lo e será a prática daquilo que lhe é próprio que irá caracterizar o homem, pois isso ultrapassa tanto o aspecto nutritivo quanto sensitivo. Ora, na medida em que a vida de um homem não está circunscrita a um único dia, mas, ao contrário, durante todos os seus dias, o próprio exercício, a própria atividade que é regulada aquilo que lhe é exclusivo, deve ser exercida todos os dias. A fim de fixar este juízo, Aristóteles serve-se de uma metáfora ao final do excerto analisado:

do mesmo modo que uma única andorinha não faz verão e nem o verão é feito de um único dia quente, um homem não pode viver de acordo com o aquilo que lhe é próprio apenas um dia, mas, ao contrário, deve viver todos os seus dias de acordo com o que lhe é próprio. Quanto a isso, é importante lembrar que a alma jamais pensa sem que recorra a uma imagem mental. Ora, na *Retórica* está dito que a metáfora põe o objeto diante dos olhos, ou seja, a metáfora constitui-se em um recurso que fará com que aquilo que já foi tornado pela alma – pois a alma tem a capacidade de se tornar todas as coisas – seja retornado ao intelecto (ativo) em uma representação imagética que fará o receptor perceber muito mais facilmente a necessidade de exercer o que lhe é próprio de modo constante. O uso *deliberado* da metáfora, portanto, visa oportunizar uma representação imagética acerca do fato de que a prática da virtude deve ser constante se o indivíduo deseja realmente alcançar uma vida feliz. Naturalmente, o uso deliberado da metáfora com esta intenção significa que o construtor do discurso sabe que a alma sempre pensa recorrendo a uma imagem mental. A referida metáfora, aliás, poderia facilmente ser apresentada como uma metáfora por analogia, que é, segundo o próprio Aristóteles, a mais nobre de todas. Neste caso, poderia se dizer: o homem está para a virtude assim como a andorinha está para o verão. A metáfora assim concebida contempla plenamente a formalização estabelecida pelo filósofo em sua *Retórica*, pois o segundo termo está para o primeiro assim como o quarto para o terceiro.

“O homem feliz, portanto, deverá possuir o atributo em questão e será feliz por toda sua vida, pois ele estará sempre, ou pelo menos freqüentemente, engajado na prática ou na contemplação do que é conforme à excelência. Da mesma forma ele suportará as vicissitudes com maior galhardia e dignidade, sendo como é, ‘verdadeiramente bom e irrepreensivelmente tetragonal’” (*Eth. Nic.*, 1100b).

A passagem evidencia a coerência: ao praticar constantemente as virtudes, o homem será constantemente feliz e se praticar as virtudes durante toda sua vida, será feliz durante toda sua vida. Devemos ressaltar, aliás, que a passagem contém uma máxima. Lembremos que o propósito de uma máxima é relacionar o discurso a um âmbito prático visando constituir alguma universalidade e que, ainda, podem originar entimemas. A máxima consiste na sentença *verdadeiramente bom e irrepreensivelmente tetragonal*. De fato, o que temos aqui é uma afirmação que visa constituir uma universalidade, ou seja, a universalidade que o homem virtuoso é verdadeiramente bom e irrepreensivelmente tetragonal. É lícito, obviamente, utilizar

este recurso na medida em que o tema tratado pelo discurso é de ordem prática e, como tal, pode acontecer que a universalidade não esteja verdadeiramente presente. A universalidade constituída pela máxima é uma universalidade retórica e não analítica. A máxima oportuniza que a alma intelectiva ativa atue sobre as várias percepções sensíveis acerca dos homens particulares e que encontram-se domiciliadas no intelecto passivo – pois a alma pode tornar-se todas as coisas e produzir todas as coisas – e constitua, a partir da forma ‘homem’ que nela está domiciliada, o juízo de que o homem virtuoso é verdadeiramente bom e irrepreensivelmente tetragonal. A máxima oportuniza que o intelecto venha a predicar e, portanto, dar sentido a algo que nele já se encontra incluso – até porque o intelecto somente pode pensar o que nele se encontra incluso e o que nele se encontra incluso tem sua origem na sensibilidade e foi através da sensibilidade que o intelecto percebeu inúmeros homens particulares e pôde, após muitas observações da experiência de perceber homens particulares, formar um juízo geral passível de ser referido a todos os homens. Além disso, a máxima referida pode ser transposta para um entimema e, portanto, para um silogismo. Em sua forma entimemática, teríamos: todo homem virtuoso é verdadeiramente bom e irrepreensivelmente tetragonal, logo, Sócrates é verdadeiramente bom e irrepreensivelmente tetragonal, onde ficaria subentendida a premissa ‘Sócrates é um homem virtuoso’. Na forma silogística típica, teríamos a seguinte formalização:

Todo o homem virtuoso é verdadeiramente bom e irrepreensivelmente tetragonal,

Sócrates é um homem virtuoso,

Logo, Sócrates é verdadeiramente bom e irrepreensivelmente tetragonal.

Desse modo, o homem bom conhece as virtudes e vive de acordo com elas. É justamente por isso, aliás, que ele pode deliberar com sabedoria e não levar uma vida comparável à vida dos animais nem, tampouco, viver uma vida empenhada na busca por honrarias. O homem virtuoso sabe o que deve ambicionar por conhecer o fim maior que o faz ambicionar. Por isso, ele é cômico de que o fim de todas suas deliberações remete ao sumo bem que é a felicidade.

Até aqui vimos, então, que a *Ética a Nicômaco* serviu-se, em muitos momentos, de elementos próprios da retórica aristotélica e que, além disso, o conhecimento sobre a alma ajudou na consecução de um discurso mais eficiente a fim de conquistar a adesão do receptor, ou seja, sua anuência com relação às teses apresentadas pelo discurso. Seria possível continuar na análise do discurso da *Ética a Nicômaco*, mas entendemos que tudo o que até aqui foi dito por nós permite que passemos às considerações finais desta tese.

## 5- CONCLUSÃO

De modo geral, a palavra ‘conclusão’ soa um tanto quanto temerária. Quando deparamo-nos com uma ‘conclusão’, deparamo-nos, via de regra, com algo pretensamente categórico e, de certo modo, inapelável. A conclusão desta tese, naturalmente, não pretende expressar tais características. Não desejamos, na verdade, concluir; desejamos, isto sim, expressar o resultado daquilo que pensamos ter encontrado no desenvolvimento desta tese.

A primeira coisa que deve ser dita, pensamos, é que os capítulos precedentes refletem um esforço inicial que visou organizar, tornar minimamente clara e racional a nossa convicção de que o discurso retórico – ou um discurso que contenha em si elementos retóricos – está realmente capacitado a angariar juízos favoráveis e que, além disso, o conhecimento daquilo que recebe, reage e processa o discurso é um conhecimento indispensável para o propósito retórico.

Evidentemente, expressar uma convicção nem sempre é fácil, seja pela própria complexidade acerca daquilo que a convicção se refere, seja pelas próprias limitações daquele que pretende expor sua convicção. No nosso caso, foi certamente desafiador tentar superar nossas próprias limitações na construção de uma exposição sobre algo que, sem dúvida, não é nada simples. Ao mesmo tempo, a sensação de que nosso pequeno esforço intelectual está por ser concluído revigora o ânimo um tanto desgastado e permite que uma retomada geral seja consumada.

Em nossa *Introdução*, identificamos alguns pontos polêmicos acerca da retórica em geral e pensamos ser possível compreender melhor determinados aspectos desta forma de argumentação a partir da reflexão aristotélica sobre a própria retórica em conjunto com sua investigação sobre a alma. Julgamos que seria adequado, se quiséssemos atingir o objetivo de expor nossa convicção, dedicar capítulos próprios tanto para a retórica teorizada por Aristóteles quanto para a



teorização do filósofo acerca da alma. Isto era necessário – pensamos – na medida em que, sem o conhecimento de uma e outra coisa, o leitor ficaria em apuros. Não poderíamos expor nossa convicção de modo adequado sem relacionar os elementos centrais. Obviamente, era necessário que, antes de qualquer relação, uma compreensão mínima sobre as partes relacionadas fosse estabelecida. Em vista disso, o objetivo principal de nossa tese foi compreender como estas duas dimensões complementares relacionam-se ou, pelo menos, podem vir a relacionar-se. Assim, uma vez que o primeiro, o segundo e o terceiro capítulos foram concluídos, são as informações neles expostas que irão permitir essa retomada que ganha forma nestas últimas páginas.

Desde o início, observamos que a retórica em geral enseja uma crítica tanto moral quanto gnosiológica. Afirmamos que, do ponto de vista gnosiológico, a crítica ampara-se no argumento de que a retórica serve-se de ruídos lingüísticos e distorções semânticas a fim de promover uma persuasão. A crítica moral, por sua vez, ampara-se no argumento de que a retórica é uma prática funesta na medida em que parece capaz de promover a dominação. Também afirmamos que ambas as críticas possuem um ponto em comum, ou seja, que ambas, mesmo que de modo inconsciente, acabam por confirmar a capacidade retórica de formar juízos. Com efeito, tanto uma quanto outra crítica acabam por reconhecer essa capacidade, diferenciando-se apenas em criticar o fim, isto é, a promoção da dominação, por um lado e, por outro, a promoção do falso.

Queremos acreditar que nesta tese encontram-se indícios que permitem intuir uma solução para estas críticas a partir do momento que assumimos a retórica aristotélica como uma concepção, pelo menos, razoável de discurso. Assim, vimos que Aristóteles concebeu a retórica como uma teoria discursiva capaz de formar ou, pelo menos, estimular que juízos adequados ao discurso possam ser efetivados.

Naturalmente, nem todo juízo pode ser formado e queremos acreditar que nossa exposição conseguiu um esclarecimento mínimo acerca deste ponto. A capacidade retórica de formar juízos relaciona-se com um âmbito específico, isto é, com o âmbito regulado pelo ἔνδοξος. Neste âmbito, justamente porque não ocorre ou porque não pode ser identificada a universalidade ou a necessidade, a retórica pode atuar de modo eficiente. Caso houvesse universalidade ou necessidade, não seria a retórica o instrumento próprio a ser utilizado, mas sim a analítica (na perspectiva aristotélica). Ao mesmo tempo, também é pelo fato de que a retórica

opera em um âmbito regulado pelo ἔνδοξος que ela pode, realmente, oportunizar o surgimento de um juízo falso. Mas isso ocorre porque o conhecimento daquilo que é carente de universalidade e necessidade pode ser falso ou incompleto. Assim, apesar de a retórica parecer poder formar juízos, estes devem estar relacionados ao âmbito regulado pelo ἔνδοξος e isto, obviamente, determina que a retórica não possui a capacidade de formar *qualquer* juízo. Do mesmo modo, a persuasão, que representa a adesão do receptor através de sua anuência ao que foi enunciado, igualmente deve estar relacionada com este mesmo âmbito.

Também dissemos que a eficácia retórica relacionava-se com o conhecimento da alma, que é aquilo que recebe, reage e processo o discurso e que este conhecimento sugeria uma espécie de cientificidade ao permitir prever o efeito a ser causado pelo discurso. Evidentemente, não é possível falar em uma previsão científica porque a alma – ou qualquer outra coisa que possa lhe ser equivalente – não parece suscetível de uma verificação real. Acreditamos que a melhor maneira de compreender a ‘alma’ de que fala Aristóteles é tomá-la como uma construção intelectual acerca de um elemento específico com vistas a explicar dificuldades específicas – embora, realmente, deva existir esse princípio responsável pela manutenção da vida e pela capacidade de pensamento. O conhecimento da alma consiste, metaforicamente falando, em um mapa, em uma representação operacional daquilo que é capaz não apenas de sentir, mas, também, daquilo que é capaz de pensar – inclusive a partir de uma construção lingüística. Será este conhecimento específico que permitirá a consecução de um discurso apropriado e apto à promoção da finalidade retórica. Definir cientificamente tal princípio, entretanto, parece ser uma tarefa inviável. Exatamente por esse motivo, quando esta tese pretendeu relacionar retórica e alma, efetivou esta relação no seio da construção intelectual de Aristóteles acerca da própria alma. Em vista disso, também devemos dizer que a ‘alma’ de que fala Aristóteles, entendida como uma construção intelectual, é capaz de ser retomada em nossos dias, desde que atualizada e aperfeiçoada pelo conhecimento atual, seja pelo conhecimento da fisiologia, da biologia, das neurociências ou até mesmo pelo conhecimento filosófico que busca nas ciências seu ponto de partida.

Ao mesmo tempo, o leitor atento deve estar a se perguntar sobre outro aspecto mencionado por nós na *Introdução* desta tese: e qual a resposta a respeito da aporia retórica? De fato, lá nos perguntamos como era possível à retórica, uma

vez que é capaz de promover consensos através da formação de juízos favoráveis, não conseguir promover um juízo favorável a si própria. Queremos crer que após o desenvolvimento desta tese, a resposta já possa ser intuída pelo leitor. A retórica não pode promover um consenso acerca de si pelo simples fato dela mesma estar situada em um âmbito onde o consenso, o juízo favorável, pode ser contestado. E o mesmo vale, aliás, para qualquer juízo efetivado pela retórica. Uma prova simples para o que estamos a dizer: na *Ética a Nicômaco*, Aristóteles fundamenta o agir na prática da virtude que conduz e promove a própria felicidade e tivemos oportunidade de evidenciar que o filósofo serviu-se de elementos retóricos a fim de fazer valer suas concepções. Neste caso, um consenso foi, efetivamente, produzido. No entanto, um consenso é carente ou da universalidade e necessidade ou da possibilidade de se demonstrar a universalidade e a necessidade. Se a argumentação aristotélica demonstrasse com todo vigor uma necessidade e uma universalidade acerca do agir humano, simplesmente não seria possível que outras reflexões acerca da ética fossem concebidas e tampouco seria possível fundamentá-las em princípios diversos daquele que Aristóteles fundamenta sua própria concepção ética. O mesmo vale para o consenso que a retórica poderia produzir sobre si mesma.

Neste ponto, parece interessante lembrarmos Nietzsche. Ao ocupar-se com reflexões acerca da retórica, ele pôde observar algo realmente singular. Disse ele:

“Mas não é difícil provar, à luz clara do entendimento, que o que se chama ‘retórica’, para designar os meios de uma arte consciente, estava já em ato, como meios de uma arte inconsciente, na linguagem e no seu devir, e mesmo que a *retórica é um aperfeiçoamento (Fortbildung) dos artifícios já presentes na linguagem*. Não existe de maneira nenhuma a ‘naturalidade’ não-retórica da linguagem à qual se pudesse apelar; a linguagem ela mesma é o resultado de artes puramente retóricas”<sup>1</sup>.

Acerca disto, tendemos a concordar com Nietzsche e a concepção aristotélica acerca da retórica reflete, justamente, a identificação e posterior teorização acerca de elementos imanentes à linguagem. Linguagem que, por sua vez, expressa não apenas o pensar organizado e exposto discursivamente, mas, também, as afecções da alma que originam a própria possibilidade do pensar. Assim, quando a retórica tem por finalidade promover um juízo favorável, sua primeira tarefa é identificar-se e

<sup>1</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *Da retórica*. Prefácio e tradução de Tito Cardoso da CUNHA. 2ª.ed. Lisboa: Passagens, 1999, p. 44.

reconhecer-se como elemento constitutivo da própria linguagem. Neste sentido de reconhecimento e identificação, a retórica pode ser compreendida como os meios de uma arte consciente. Sua segunda tarefa, contudo, será considerar aquilo que recebe, reage e processa a finalidade retórica, ou seja, a alma.

Aqui, no entanto, surge um outro elemento que deve ser ressaltado. A fim de tentar validar nossa concepção acerca da capacidade retórica de promover juízos favoráveis, decidimos relacionar as reflexões aristotélicas tanto sobre a retórica quanto sobre a alma com um terceiro discurso, ou seja, a *Ética a Nicômaco*. Queremos acreditar que essa relação pôde demonstrar um mínimo de sensatez em nossa convicção. Isto, todavia, não significa dizer que Aristóteles serviu-se de modo totalmente consciente de sua própria retórica para comunicar idéias específicas da *Ética a Nicômaco* e tampouco pretendemos dizer, na relação por nós desenvolvida, que o discurso do filósofo foi subjugado por sua concepção retórica. Todavia, Nietzsche parece correto em sua afirmação de que a retórica é um aperfeiçoamento de artifícios já presentes na linguagem e pensamos que a identificação de elementos retóricos em um discurso filosófico clássico como a *Ética a Nicômaco* corrobora a afirmação de Nietzsche.

Ao concluirmos esta tese, temos a sensação de que nosso objetivo foi minimamente alcançado, ou seja, pensamos ter evidenciado que a retórica propugnada por Aristóteles em comunhão com o conhecimento da alma é capaz de promover juízos e que estes, por sua vez, caracterizam-se como movimentos anímicos. Obviamente, a escrita de nosso texto foi norteadado pelo próprio título desta tese e, sendo assim, reflete a tentativa de uma primeira aproximação que visou tornar minimamente inteligível a convicção que originou o desenvolvimento desta tese não apenas para o leitor mas, inclusive, para o próprio autor. Temos consciência, mais do que ninguém, de nossas falhas e reconhecemos que ainda há muito para ser desenvolvido acerca do tema que tivemos a ambição de investigar. Por isso, por ser uma primeira aproximação, uma primeira tentativa de compreensão acerca de duas dimensões tão diversas e que suscitam discussões particulares e isoladas, não temos receio em afirmar que este é um texto naturalmente imperfeito. Apesar de nossas falhas e limitações, acreditamos ter evidenciado tornado minimamente sensato o nosso propósito.

## 6- REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### *Obras de Aristóteles*

*Ars rhetorica*. Oxonii e Typographeo Clarendoniano, Oxford University Press, 1989. Recognovit brevis adnotatione critica instruxit W. D. ROSS.

*De anima*. Oxonii e Typographeo Clarendoniano, Oxford University Press, 1956. Recognovit brevis adnotatione critica instruxit W. D. ROSS.

*Topica et sophisticorum elenchi*. Oxonii e Typographeo Clarendoniano, Oxford University Press, 1974. Recognovit brevis adnotatione critica instruxit W. D. ROSS.

### *Traduções*

*Acerca de la generación y la corrupción / Tratados breves de historia natural*. Introducciones, traducciones y notas por Ernesto La CROCE y Alberto Bernabé PAJARES. Madrid: Editorial Gredos, 1987.

*Da alma*. Introdução, tradução do grego e notas de Carlos Humberto GOMES. Lisboa: Edições 70, 2001.

*De anima*. Apresentação, tradução e notas: Maria Cecília Gomes dos REIS. São Paulo: Ed. 34, 2006.

*Ética a Nicômacos*. Tradução do grego, introdução e notas de Mário da Gama KURY. 3ª ed. Brasília: UNB, 1996.

*Física*. Introducción, traducción y notas de Guillermo R. de ENCHANDÍA. Madrid: Editorial Gredos, 1995.

*Metafísica*. Ensaio introdutório, texto grego com tradução e comentário de Giovanni REALE. Tradução: Marcelo PERINE. São Paulo, 2002. Vol. II. Edição Bilingüe Grego-Português.

ÓRGANON: I. *Categorias*; II. *Peri hermenéias*. Tradução do grego e notas de Pinharanda GOMES. Lisboa: Guimarães Editores, 1985.

ÓRGANON: III. *Analíticos anteriores*. Tradução do grego e notas de Pinharanda GOMES. Lisboa: Guimarães Editores, 1986.

ÓRGANON: IV. *Analíticos posteriores*. Tradução do grego e notas de Pinharanda GOMES. Lisboa: Guimarães Editores, 1987.

ÓRGANON: VI. *Elencos sofísticos*. Tradução do grego e notas de Pinharanda GOMES. Lisboa: Guimarães Editores, 1986.

*Poética*. São Paulo: Nova Cultural, (Col. Os Pensadores) 1996. p. 31-60.

*Política*. Tradução do grego, introdução e notas de Mário da Gama KURY. 3ª ed. Brasília: UNB, 1997.

*Retórica*. Introdução de Manuel Alexandre JÚNIOR. Tradução do grego e notas de Manuel Alexandre JÚNIOR, Paulo Farmhouse ALBERTO e Abel do Nascimento PENA. Lisboa: INCM, 1998.

*Tratados de Lógica*. Introducciones, traducciones y notas de Miguel Candel SANMARTÍN. Madrid: Editorial Gredos, 1988. Vol. I.

#### *Livros e artigos*

ARNHART, Larry. *Aristotle on political reasoning. A commentary on the 'Rhetoric'*. DeKalb, IL: Northern Illinois University Press, 1981.

AUBENQUE, Pierre. *A prudência em Aristóteles*. Tradução: Marisa LOPES. São Paulo: Discurso Editorial, 2003.

BARNES, Jonathan. *The Cambridge companion to Aristotle*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

BERTI, Enrico. *Aristóteles no século XX*. Tradução de Dion Davi MACEDO. São Paulo: Loyola, 1997.

\_\_\_\_\_. *As Razões de Aristóteles*. Tradução de Dion Davi MACEDO. São Paulo: Loyola, 1998.

BOLTON, R. *Aristotle's Definition of the Soul: de Anima II.13, Phronesis 23 (1978) 258-278*.

BURLEY, Adam and BURLEY, Walter. *Questions on the De anima of Aristotle*. Brill Academic Publishers, 1997.

CAMPBELL, George. *The philosophy of rhetoric*. Ed. Lloyd F. Bitzer. Carbondale: Southern Illinois University Press, 1963.

CASSIN, Barbara. *Aristóteles e o lógos*. Tradução de Luiz Paulo ROUANET. São Paulo: Loyola, 1999.

Cícero, Marco Túlio. *Brutus: la perfection oratoire*. Paris: Garnier, 1934.

CODE, Alan. *Aristotle, Searle, and the Mind-Body Problem*. In: John Searle and His Critics, ed. E. LePore (Blackwell: 1991).

CLOCHÉ, Paul. *Isocrate et son temps*. Paris: Belles Lettres, 1963.

DURRANT, Michael. *Aristotle's De anima in focus*. London: Routledge, 1993.

ENGELMANN, Edward M. *Scientific demonstration in Aristotle, theoria, and reductionism*. *The Review of Metaphysics* 60.3 (March 2007).

ERICKSON, Keith V. (Ed.) *Aristotle: the classical heritage of rhetoric*. Metuchen, NJ: Scarecrow Press, 1974.

EVANS, J. D. G. *Aristotle's concept of dialectic*. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.

FONSECA, Ísis Borges B. da Fonseca. *O gênero deliberativo na oratória grega: a terceira filípica de Demóstenes e a retórica de Aristóteles*. *Clássica*, Belo Horizonte, v. 3, p. 67-75, 1990.

FORTENBAUGH, W. W. *Aristotle on persuasion through character*. *Rhetorica* 10 (1992), p. 207-244.

FORTENBAUGH, W. W., and MIRHADY, D. C. (Eds). *Peripatetic rhetoric after Aristotle*. New Brunswick, NJ and London: Transaction Publishers, 1994.

FURLEY, D. J., and NEHAMAS, A. (Eds). *Aristotle's rhetoric: philosophical essays*. Princeton: Princeton University Press, 1994.

GINZBURG, Carlo. *Relações de força: história, retórica, prova*. Tradução: Jônatas Batista NETO. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

GÓRGIAS. *Testemunhos e fragmentos*. Tradução, comentário e notas de Manuel José de Souza Barbosa e Inês Luisa de Ornellas e Castro. Lisboa: Edições Colibri, 1993. Edição Bilingüe Grego - Português.

GORMAN, Michael., SANFORD, Jonathan J. *Categories: Historical and Systematic Essays*. Washington: The Catholic University of America Press, 2004.

GRANGER, Herbert. *Aristotle and Perceptual Realism*. In: *Ancient Minds*, ed. J. Ellis, Spindel Conf. Proc. 1992 [SJP Supp. vol. 31 (1993)] 161-171.

GRASSI, Ernesto. *Rhetoric as philosophy*. University Park, PA and London" The Pennsylvania State University Press, 1980.

GUERRERO, Rafael Ramón. *La recepción árabe del De anima de Aristoteles: Al-Kindi y Al-Farabi*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1992.

GUIMARÃES, Myrna Botelho de Barros. *A filosofia da linguagem nos gregos*. Revista Brasileira de Filosofia, v.XXXIX, nº.160, p. 334-345, 1990.

GUTHRIE, W.K.C. *Os sofistas*. Tradução de João Rezende da COSTA. São Paulo: Paulus, 1995.

HARDIE, W. *Aristotle's treatment of the relation between the soul and the body*. Philosophical Quarterly 14, 1964, p. 53-72.

HUNT, Everett Lee. *Plato and Aristotle on rhetoric and rhetoricians*. In: Studies in rhetoric and public speaking in honor of James Albert Winans. New York, 1962, p. 3-60.

HYMAN, A. *Aristotle's theory of the intellect and its interpretation by Averroes*. In: studies in Aristotle, ed. D. O'Meara, Washington, 1981, p. 161-191.

JOHNSTONE. Christopher Lyle. *An aristotelian trilogy: ethics, rhetoric, politics and the search of moral truth*. In: Philosophy and rhetoric, 1980, p. 1-24.

\_\_\_\_\_. *Philosophy and argument*. University Park: The Pennsylvania State University Press, 1959.

JOSEPH, Miriam. *The Trivium: The Liberal Arts of Logic, Grammar, and Rhetoric*. Philadelphia: Paul Dry Books Inc., 2002.

JOST, Walter and HYDE, Michael J. (eds). *Rhetoric and hermeneutics in our time: a reader*. New Heaven and London: Yale University Press, 1997.

KAHN, Charles. *Sensation and consciousness in Aristotle's psychology*. In: Articles on Aristotle 4: Psychology and aesthetics (ed. J. Barnes, M. Schofield, R. Sorabji), London, 1979, p. 1-31.

KANT, I. *Crítica da razão pura*. 40 ed. Prefácio à tradução portuguesa, introdução e notas: Alexandre Fradique MOURUJÃO. Tradução: Manuela Pinto dos SANTOS e Alexandre Fradique MOURUJÃO. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1997.

\_\_\_\_\_. *Lógica*. 20 ed. Tradução: Guido Antônio de Almeida, Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 1992.

KENNEDY, George. *Aristotle on rhetoric: a theory of civic discourse*. New York & Oxford: Oxford University Press, 1991.

KENNEDY, George. *Comparative rhetoric: an historical and cross-cultural introduction*. New York, Oxford: Oxford University Press, 1998.

KINNEAVY, James L. *A theory of discourse: the aims of discourse*. London & New York: Northon & Company, 1980.

KNEALE, W e KNEALE, M. *O desenvolvimento da lógica*. Tradução de M. S. LOURENÇO. 3ª ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1991.



LAÉRCIO, Diógenes. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. 2ª ed. Tradução do grego, introdução e notas de Mário da Gama KURY. Brasília: UNB, 1987.

LESZL, Walter. *Aristotle's Logical Works and His Conception of Logic*. Journal Topoi. Issue Volume 23, Number 1 / January, 2004.

LLOYD, G.E.R. and OWEN, G.E.L. (Editors). *Aristotle on mind and the senses: proceedings of the Seventh Symposium Aristotelicum*. Cambridge: Cambridge University Press, 1978.

MADDEN, E. H. *The enthymeme. Crossroads of logic, rhetoric and metaphysics*. Philosophical Review, 1952, p. 368-376.

MANSION, S. *Soul and life in the De Anima*. In: Aristotle on mind and the senses, ed. G.E.R Lloyd & G.E.L. Owen, Cambridge 1978, p. 1-20.

MARTIN, H. C., OHMANN, R. M. And WHEATLEY, J. H. *The logic and rhetoric of exposition*. 3ed. New York: Holt Rinehart and Winston, Inc., 1969.

McCALL, Marsh H., Jr. *Ancient rhetorical theories of simile and comparison*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1969.

McKEON, Richard. *Aristotle's conception of language and the arts of language*. Chicago: University of Chicago Press, 1947.

McKEON, Richard and BACKMAN, Mark. *Essays in Invention and Discovery*. Ox Bow Press: 1987.

MEYER, Michael. *Questões de retórica: linguagem, razão e sedução*. Tradução: António HALL. Lisboa: Edições 70, 1998.

MODRAK, D. *Aristotle - the power of perception*. Chicago UP, Chicago, 1987.

MONTANARI, Elio. *La sezione linguistica del Peri Hermeneias di Aristotele*. Firenze: Università degli studi di Firenze, 1984-1988 2v.

MUDD, Charles S. *The enthymeme and logical validity*. Quaterly Journal of Speech 45, 1959, p. 409-414.

NATASON, Maurice (ed). *Philosophy, rhetoric an argumentation*. University Park, PA: The Pennsylvania University Press, 1965.

NIETZSCHE, Friedrich. *Da retórica*. Prefácio e tradução de Tito Cardoso da CUNHA. 2ª.ed. Lisboa: Passagens, 1999.

NUSSBAUM, Martha C. and RORTY, Amélie Oksenberg. *Essays on Aristotle's de anima*. Oxford: Clarendon Press, 1996.

PAES, Carmen Lucia Magalhães. *Górgias: o ser e a linguagem*. Clássica, Belo Horizonte, Suplemento 1, p. 41-47, 1992.

PEIRCE, Charles Sanders. *Semiótica*. Tradução de J. Teixeira Coelho NETTO. 3ª.ed. São Paulo: Perspectiva, 2000.

PEREIRA, Oswaldo Porchat. *Ciência e dialética em Aristóteles*. São Paulo: Unesp, 2001.

PERELMAN, Chaïm. *Ética e direito*. Tradução de Maria Ermantina Galvão G. Pereira. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

PERELMAN, Chaïm. *Lógica jurídica*. Tradução de Vergínia K. PUPI. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

PERELMAN, Chaïm. *O Império retórico*. Tradução de Fernando TRINDADE e Rui Alexandre GRÁCIO. Porto: ASA, 1993.

PERELMAN, Chaïm. *Retóricas*. Tradução de Maria Ermantina Galvão G. PEREIRA. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

PERELMAN, Chaïm e OLBRECHTS-TYTECA, Lucie. *Tratado da argumentação: a nova retórica*. Tradução de Maria Ermantina Galvão G. PEREIRA. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

PLATÃO. *Fedro*. Tradução do grego e notas de Pinharanda GOMES. 3ª ed. Lisboa: Guimarães Editores, 1989.

\_\_\_\_\_. *Górgias*. Introdução, tradução do grego e notas de Manuel de Oliveira PULQUÉRIO. Lisboa: Edições 70, 1992.

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

Porfírio de Tiro. *Isagoge*. Introdução, tradução e comentário: Bento Silva SANTOS. São Paulo: Attar Editorial, 2002.

POSTER, Carol. *A historicist recontextualization of the enthymeme*. Rhetoric Society Quarterly 22.2, 1992, p. 1-24.

POULAKOS, Takis: *Speaking for the Polis: Isocrates' Rhetorical Education*. Columbia: University of South Carolina Press, 1997.

REBOUL, Olivier. *Introdução à retórica*. Tradução de Ivone Castilho BENEDETTI. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

RIST, J. *Notes on Aristotle's de anima 3.5*. Classical philosophy 61, 1966, p. 8-20.

ROBINSON, Daniel N. *Rhetoric and character in Aristotle*. The Review of Metaphysics, 60.1. Sept 2006.

RORTY, Amelie Oksenberg (ed.). *Essays on Aristotle's rhetoric*. Berkeley: University of California Press, 1996.

RYAN, E. E. *Aristotle's theory of rhetorical argumentation*. Montreal: Bellarmin, 1984.

SCHOPENHAUER, Arthur. *A arte de ter razão*. Tradução de Alexandre KRUG e Eduardo BRANDÃO. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

SORABJI, R. *Aristotle on memory*. Bown University Press, 1972.

SPICER, Eulalie E. *Aristotle's conception of the soul*. London: University of London Press, 1934.

TUGENDHAT, Ernst e WOLF, Ursula. *Propedêutica lógico-semântica*. Tradução: Fernando A. R. RODRIGUES. Petrópolis: Vozes, 1996.

WALLACE, Edwin. *Aristotle's Psychology*. New York: Arno Press, 1976

WILLIAMS, B. *Hylomorphism*. Oxford studies in ancient philosophy IV 1986, p. 189-199.

ZINGANO, Marco. *Razão e sensação em Aristóteles: um ensaio sobre De Anima III 4-5*. Porto Alegre: L&PM, 1998.

ZOMPETTI, J.P. *The Value of Topoi*. Journal Argumentation. Issue Volume 20, Number 1 / February, 2006.