



UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS  
DOUTORADO INTERINSTITUCIONAL UNICAMP-UFAM

INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

JOSÉ BELIZARIO NETO

**RACIONALIDADE ARGUMENTATIVA: RETÓRICA, LÓGICA E SUAS  
CONTRIBUIÇÕES AO ENSINO DE FILOSOFIA**

CAMPINAS - SP

2024

JOSÉ BELIZARIO NETO

**RACIONALIDADE ARGUMENTATIVA: RETÓRICA, LÓGICA E SUAS  
CONTRIBUIÇÕES AO ENSINO DE FILOSOFIA**

Tese de Doutorado apresentada ao Curso de Doutorado Interinstitucional UNICAMP-UFAM, do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, da Universidade Estadual de Campinas como parte dos requisitos exigidos para obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Lucas Angioni

ESTE TRABALHO CORRESPONDE À VERSÃO FINAL DA TESE DEFENDIDA PELO ALUNO JOSÉ BELIZARIO NETO E ORIENTADO PELO PROFESSOR DOUTOR LUCAS ANGIONI

CAMPINAS - SP  
2024

## **FICHA CATALOGRÁFICA**



UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS  
DOUTORADO INTERINSTITUCIONAL UNICAMP-UFAM

INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

A Comissão Julgadora dos Trabalhos de Defesa de Tese de Doutorado, composta pelos Professores Doutores a seguir descritos, em sessão pública realizada em 25 de janeiro de 2024, considerou o candidato José Belizario Neto aprovado.

Prof. Dr. Lucas Angioni - Presidente  
Universidade de Campinas – UNICAMP

Profa. Dra. Valcicléia Pereira da Costa - Membro  
Universidade Federal do Amazonas – UFAM

Profa. Dra. Patrícia Del Nero Velasco - Membro  
Universidade Federal do ABC - UFABC

Prof. Dr. José Alcimar de Oliveira - Membro  
Universidade Federal do Amazonas – UFAM

Prof. Dr. Marco Antonio Caron Ruffino - Membro  
Universidade Estadual de Campinas - UNICAMP

*A Ata de Defesa com as respectivas assinaturas dos membros encontra-se no SIGA/Sistema de Fluxo de Teses e na Coordenadoria do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.*

Ao meu pai, Abílio Belizario da Silva (*in memoriam*),  
DEDICO.

## AGRADECIMENTOS

Ao meu orientador, Prof. Dr. Lucas Angioni, um grande exemplo de espírito democrático e amigável, pela disponibilidade, cuidado, dedicação e paciência nas orientações, sempre relevantes e esclarecedoras.

Aos membros da Banca Examinadora por aceitar o convite para contribuir com este trabalho, Profa. Dra. Valcicléia Pereira da Costa, Profa. Dra. Patrícia Del Nero Velasco, Prof. Dr. José Alcimar de Oliveira e Prof. Dr. Marco Antonio Caron Ruffino.

À Coordenação do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Estadual de Campinas - UNICAMP, nominalmente Prof. Dr. Márcio Augusto Damini Custódio (na Coordenação do Curso durante os primeiros semestres da construção desse trabalho) e Profa. Dra. Monique Hulshof (na Coordenação do Curso durante os últimos semestres), bem como Prof. Dr. Marco Antonio Caron Ruffino (Coordenador do DINTER Filosofia pela UNICAMP) e Prof. Dr. André Nascimento Pontes (Coordenador do DINTER Filosofia pela UFAM), por toda atenção e encaminhamento das providências necessárias, sempre com muito empenho e presteza.

Aos professores do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UNICAMP, por proporcionar experiência de formação com aprendizagem e amadurecimento na pesquisa, perspectivando o aperfeiçoamento da atuação profissional.

Aos colegas do Departamento de Filosofia da UFAM, de forma especial Profa. Dra. Valcicléia Pereira da Costa, Prof. Dr. Pedro Rodolfo Fernandes da Silva, Prof. Dr. José Alcimar de Oliveira e Prof. Dr. Deodato Ferreira da Costa, por todo o incentivo na jornada do doutorado, bem como pelo estímulo a uma formação profissional humanizada, com prospectos de uma articulação entre a pesquisa e a atuação profissional no exercício da docência.

À Profa. Dra. Valcicléia Pereira da Costa, pela leitura cuidadosa e atenta dos meus primeiros escritos do trabalho.

Aos colegas de turma do DINTER Filosofia UNICAMP-UFAM, pela parceria, troca de experiência e aprendizado.

À Daniela Paula Grigolletto, secretária do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UNICAMP, por todas as orientações e encaminhamentos pertinentes no âmbito da secretaria do Programa, sempre com muita atenção, gentileza, cordialidade, dedicação e eficiência.

À Reitoria da UFAM e ao Departamento de Filosofia da UFAM por conceder meu afastamento para cursar o Doutorado em Filosofia.

À minha companheira, Rutimar, por todo o apoio, incentivo na caminhada do doutorado e na minha vida de forma geral, por estar do meu lado transmitindo muita energia positiva, inspiração, harmonia, serenidade, com compreensão, companheirismo, cuidado, amor e solidariedade. Sua presença em todos os momentos da vida, sobretudo agora, faz toda a diferença, pois me fortalece e me estimula a superar os obstáculos e vencer as incertezas.

À minha mãe, Maria José da Silva, por toda a força, amor, proteção e acolhimento, pelas palavras de conforto e esperança, sempre mostrando uma saída para as dificuldades, com sua firmeza e leveza, bem como por transmitir tanta inspiração com seu grande exemplo de sabedoria, superação, determinação e resistência.

Aos meus irmãos, Manoel e Francisco e minhas irmãs Damiana, Francisca, Ozana e Aparecida, pela solidariedade, transmissão de forças, palavras amigas de conforto e pelo exemplo de suas lutas e ações de generosidade.

À minha sogra, Dona Isaura, pelas palavras de conforto e discernimento, com sua bravura de mulher aguerrida, batalhadora, esperançosa e alegre.

À minha sobrinha e afilhada Emanuelle e meu sobrinho Eduardo, pela transmissão de alegria e sabedoria com sua criatividade.

À minha cunhada e comadre Danielle, pelas palavras de força e confiança e pela torcida.

*A retórica é útil porque a verdade e a justiça são por natureza mais fortes que seus contrários. De sorte que, se os juízos não se fizerem como convém, a verdade e a justiça serão necessariamente vencidas pelos seus contrários, e isso é digno de censura. Além disso, mesmo que tivéssemos a ciência mais exata não nos seria fácil persuadir com ela certos auditórios (ARISTÓTELES, I 1, 1355a 20-25, 2012, p. 10).*



## RESUMO

Na presente pesquisa pretendemos investigar a interface entre a retórica e a lógica na filosofia aristotélica. Tomamos como obra central a *Retórica* de Aristóteles, que fundamenta a pesquisa em conexão com outras obras do autor: *Primeiros Analíticos*, *Segundos Analíticos*, *Tópicos* e *Refutações Sofísticas*. Ao estabelecer um debate entre os fundamentos da *Retórica* em articulação com as demais obras mencionadas acima, constatamos que o filósofo valorizou de forma significativa e relevante tanto a retórica quanto a lógica, apresentando categorias que são comuns a ambos os campos do conhecimento filosófico, tais como silogismo, argumento, dialética, entimema, exemplo, demonstração, raciocínio, entre outros pontos. Para efeitos metodológicos, optamos por dividir o estudo em quatro capítulos, sendo cada um deles dedicado a analisar as ideias de Aristóteles (em diálogo com a bibliografia básica e secundária), no sentido de fornecer os subsídios necessários para compreender a racionalidade argumentativa no pensamento do referido autor. A partir disso, investigamos em que medida a retórica aristotélica continua atual e qual a importância da realização de uma ruptura da separação entre a retórica e a lógica (proposta pelo período racionalista da modernidade). A investigação avança (propondo uma ampliação da racionalidade argumentativa, partindo da *Retórica*) com os estudos sobre a obra *Tratado da Argumentação: a Nova Retórica*, escrita por Chaïm Perelman com a colaboração de Olbrechts-Tyteca e publicada em 1958, na qual os autores retomam os estudos da retórica com uma nova perspectiva, tanto em seu aspecto formal como no persuasivo ao sistematizar a retórica como uma teoria da argumentação, complementando o formalismo lógico. A teoria da argumentação da *Nova Retórica* produz elementos para o debate atual sobre a lógica informal e o ensino de filosofia como um problema filosófico, perspectivando a racionalidade argumentativa de forma ampliada (em harmonia com a retórica aristotélica). A ampliação da racionalidade argumentativa ocorre com a reabilitação da retórica em Aristóteles, a *Nova Retórica* e a lógica informal, culminando com a função filosófico-educacional da retórica.

**Palavras-chave:** Retórica; Lógica; Dialética; Entimema; Nova Retórica; Ensino de Filosofia.

## ABSTRACT

In this research we intend to investigate the interface between rhetoric and logic in Aristotelian philosophy. We take Aristotle's Rhetoric as a central work, which bases the research in connection with other works by the author: Prior Analytics, Posterior Analytics, Topics and Sophistic Refutations. By establishing a debate between the foundations of Rhetoric in conjunction with the other works mentioned above, we found that the philosopher valued both rhetoric and logic in a significant and relevant way, presenting categories that are common to both fields of philosophical knowledge, such as syllogism, argument, dialectic, enthymeme, example, demonstration, reasoning, among other points. For methodological purposes, we chose to divide the study into four chapters, each of which is dedicated to analyzing Aristotle's ideas (in dialogue with the basic and secondary bibliography), in order to provide the necessary support to understand the argumentative rationality in the thinking of the said author. From this, we investigate to what extent Aristotelian rhetoric remains current and the importance of breaking the separation between rhetoric and logic (proposed by the rationalist period of modernity). The investigation advances (proposing an expansion of argumentative rationality, starting from Rhetoric) with studies on the work Treatise on Argumentation: the New Rhetoric, written by Chaïm Perelman with the collaboration of Olbrechts-Tyteca and published in 1958, in which the authors resume rhetoric studies with a new perspective, both in its formal and persuasive aspects by systematizing rhetoric as a theory of argumentation, complementing logical formalism. The investigation advances (proposing an expansion of argumentative rationality, starting from Rhetoric) with studies on the work Treatise on Argumentation: the New Rhetoric, written by Chaïm Perelman with the collaboration of Olbrechts-Tyteca and published in 1958, in which the authors resume rhetoric studies with a new perspective, both in its formal and persuasive aspects by systematizing rhetoric as a theory of argumentation, complementing logical formalism. The New Rhetoric theory of argumentation produces elements for the current debate on informal logic and the teaching of philosophy as a philosophical problem, viewing argumentative rationality in an expanded way (in harmony with Aristotelian rhetoric). The expansion of argumentative rationality occurs with the rehabilitation of rhetoric in Aristotle, the New Rhetoric and informal logic, culminating in the philosophical-educational function of rhetoric.

**Keywords:** Rhetoric; Logic; Dialectic; Enthymeme; New Rhetoric; Teaching Philosophy.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b>	12
<b>1 PRESUMÍVEL INTERFACE ENTRE A RETÓRICA E A LÓGICA</b>	20
1.1 Pressupostos da retórica aristotélica, silogismo retórico e sua importância para a lógica	21
1.2 Cientificidade pela causalidade: demonstração científica na silogística aristotélica	47
<b>2 CONEXÃO ENTRE O SILOGISMO RETÓRICO E O SILOGISMO DIALÉTICO</b>	68
2.1 Alguns elementos de ligação entre o silogismo retórico e o silogismo dialético e seus “lugares discursivos” (topoi)	68
2.2 Anexação da racionalidade argumentativa ao conhecimento das emoções e do caráter	89
<b>3 ELOCUÇÃO DO DISCURSO E ARGUMENTOS SOFÍSTICOS</b>	109
3.1 Sistematização da retórica: as etapas do discurso retórico aristotélico na busca da persuasão	109
3.2 A elocução e os argumentos sofísticos: diferencial aristotélico em relação aos sofistas	121
<b>4 FUNÇÃO FILOSÓFICO-EDUCACIONAL DA RETÓRICA PARA O ENSINO DE FILOSOFIA</b>	143
4.1 Presumível diálogo entre Aristóteles e Chaim Perelman em oposição à sofística	144
4.2 Retórica e Ensino de Filosofia: contribuições da Lógica Informal para a racionalidade argumentativa	169
<b>CONCLUSÃO</b>	200
<b>REFERÊNCIAS</b>	210

## INTRODUÇÃO

O contexto das primeiras ideias geradoras da presente tese intitulada *Racionalidade Argumentativa: Retórica, Lógica e suas contribuições ao Ensino de Filosofia*<sup>1</sup>, foi o meu<sup>2</sup> interesse pela Filosofia da Educação e Ensino de Filosofia, ocasião em que cursava a graduação (licenciatura e bacharelado) em Filosofia na Universidade Federal da Paraíba (UFPB). Paralelamente aos estudos do curso, desenvolvia a atividade docente nas etapas do Ensino Fundamental e Médio, tendo atuado, também, na modalidade Educação de Jovens e Adultos - EJA e no Programa de Erradicação do Trabalho Infantil - PETI<sup>3</sup>. Convém evidenciar que em diversas oportunidades, tanto na regência no Ensino Fundamental, quanto no Ensino Médio, desenvolvi atividades sobre Ensino de Filosofia e Raciocínio Lógico-Matemático (na ministração dos próprios conteúdos das disciplinas ou por meio de projetos).

Também de forma paralela às atividades acadêmicas da licenciatura e do bacharelado em Filosofia (bem como durante o período em que cursei o Mestrado em Filosofia), fazia minhas leituras sobre Filosofia da Educação e dialogava com colegas que atuavam na área da educação (com os quais estabeleci parcerias na realização de projetos para desenvolver atividades de Ensino de Filosofia com crianças e jovens nas escolas em que atuava).

Após concluir a graduação em Filosofia (no ano de 2003), tive a perspectiva de pleitear uma vaga no mestrado em Educação pela UFPB, para trabalhar a temática Falácias Informais e Pensamento Crítico (fazendo uma articulação com a Filosofia da Educação) e estava dividido entre trabalhar esta temática ou me enveredar na linha de Lógica e Epistemologia, do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFPB. Optei pela seleção do Mestrado em Filosofia (na qual fui aprovado) para o projeto da dissertação que defendi, *Uma Generalização Construtiva do Primeiro Teorema de Incompletude de Godel*, dando

---

<sup>1</sup> Empregaremos os termos “Retórica” e “Lógica” (com inicial maiúscula), quando nos referirmos aos mesmos como títulos de obras aristotélicas. Por outro lado, usaremos os termos “retórica” e “lógica” (com inicial minúscula), quando os dois termos forem usados para expressar campos do conhecimento específico ou atuação intelectual a eles associados.

<sup>2</sup> Somente as menções ao contexto das ideias geradoras da pesquisa serão escritas em primeira pessoa.

<sup>3</sup> Vale ressaltar que a minha primeira experiência com a docência ocorreu antes mesmo do período em que cursei a licenciatura e o bacharelado em filosofia, quando me formei no Pedagógico (antigo curso de Magistério que habilitava professor para a Educação Básica e depois foi substituído pelo curso Normal Superior) durante a primeira metade dos anos 1990, em minha terra natal, cidade de Aguiar, localizada no sertão da Paraíba. Dei continuidade à docência na Educação Básica (atuando em João Pessoa e em dois municípios da região metropolitana de João Pessoa) paralelamente às atividades acadêmicas durante o período que cursei a Graduação em Filosofia, bem como no decorrer do Mestrado em Filosofia. E cabe sublinhar também que ainda na minha juventude, ao concluir o Ensino Fundamental, já tinha escolhido o exercício da docência como a minha futura profissão (motivo pelo qual cursei o Pedagógico, com o propósito de investir na minha formação para ser professor).

continuidade aos estudos da minha monografia de graduação em Filosofia, intitulada *Uma equivalência entre duas versões formais da noção intuitiva de função algorítmica*.

Durante o período da minha graduação e do mestrado em Filosofia, sobretudo, após concluir o mestrado, estava bastante envolvido com a Lógica, o Ensino de Filosofia e a Filosofia da Educação, alimentando o sonho de desenvolver uma pesquisa que conciliasse estes campos do conhecimento.

Após ingressar na carreira do Magistério Superior no Departamento de Filosofia da UFAM, tive contatos com a obra *Retórica* de Aristóteles, desenvolvendo estudos no *Grupo de Estudos e Pesquisas em Filosofia: Metodologia, Didática e Ensino de Filosofia (GPEMFILO)*, em parceria com a Profa. Dra. Valcicléia Pereira da Costa (Coordenadora do Grupo de Pesquisa). Dentre as atividades desenvolvidas no referido Grupo, orientamos estudantes em projetos do Programa Institucional de Bolsas de Iniciação Científica (PIBIC) sobre a *Retórica* de Aristóteles (e obras de outros autores que tratam do tema da retórica). Convém ressaltar que o GPEMFILO foi criado (e cadastrado no CNPQ) como um dos resultados do evento intitulado *Seminário de Filosofia – Filosofia: Formação e Transformação*, ocorrido em 2011 (financiado pela Fundação de Amparo à Pesquisa no Amazonas - FAPEAM) e organizado pelo Departamento de Filosofia da UFAM. Outro resultado do evento foi a publicação dos anais do seminário pela Editora da Universidade do Amazonas (EDUA), com textos das conferências, resumos dos pôsteres e Carta Aberta sobre o Ensino de Filosofia no Estado do Amazonas (produzida a partir das reflexões dos participantes do Seminário e dos compromissos assumidos pelos organizadores do evento).

Em 2016, no II Seminário de Filosofia, com o tema *Filosofia e educação: formação e práxis educativa* (Organizado pelo GPEMFILO/UFAM), tive um contato profícuo com a Lógica Informal (em articulação com o Ensino de Filosofia), através da Profa. Dra. Patrícia Del Nero Velasco (durante sua ministração de palestra, oficina didático-filosófica e minicurso sobre as temáticas envolvidas no evento).

Os estudos e pesquisas realizadas no GPEMFILO (sobre os temas retórica, lógica e ensino de filosofia), o meu envolvimento com os dois seminários mencionados anteriormente (além de atividades que desenvolvi no âmbito do Departamento de Filosofia, tais como: atuação no Estágio Supervisionado em Filosofia, Programa Residência Pedagógica de Filosofia, entre outros projetos que desenvolvi sobre Ensino de Filosofia e Filosofia da Educação, abrangendo o ensino, a pesquisa e a extensão), contribuíram de forma significativa e relevante para aumentar a minha vontade e compromisso de executar um projeto de

doutorado em Filosofia, para pesquisar sobre a Retórica, a Lógica e o Ensino de Filosofia (com prospectos de estudar a argumentação de forma ampliada, para além da Lógica Formal).

O DINTER Filosofia UNICAMP/UFAM foi a grande oportunidade que surgiu para a realização deste projeto (cuja semente germinou durante a minha trajetória acadêmica e profissional).

O contexto exposto e o reconhecimento da necessidade de se refletir sobre dois problemas filosóficos antigos, *retórica e lógica*, influenciaram na definição do título da tese. Sabe-se que os debates no entorno destes dois problemas contribuíram de forma bastante significativa com o exercício da filosofia no seio da Grécia Clássica, com influência direta ou indireta na filosofia de épocas subsequentes. Convém destacar que o exercício da retórica apenas será possível nos espaços democráticos<sup>4</sup>.

A presente pesquisa tem o propósito de fazer uma análise da presumível interface entre a *Retórica* e a *Lógica* e suas contribuições para o Ensino de Filosofia, a partir da filosofia aristotélica. Para tal finalidade, usaremos como obra central a *Retórica* de Aristóteles, buscando entender a “ênfase filosófica” feita por Aristóteles do caráter lógico da retórica. A retórica e a lógica foram problemas (entre outros) que permearam o pensamento de Aristóteles na sistematização da sua filosofia. Consideramos que o filósofo foi o principal sistematizador da retórica e da lógica.

Pretendemos com esta pesquisa investigar algumas contribuições da retórica para a filosofia. No escopo desta investigação, buscaremos compreender os caminhos percorridos por Aristóteles na interface entre a retórica e a lógica.

Para fundamentar os estudos sobre a presumível interface entre a retórica e a lógica e suas contribuições para o ensino de filosofia, utilizaremos também outras obras de Aristóteles (em conexão com a obra central do filósofo grego, conforme mencionamos acima): *Primeiros Analíticos*, *Segundos Analíticos*, *Tópicos* e *Refutações Sofísticas* (obras

---

<sup>4</sup>Sendo assim, a retórica somente se desenvolve plenamente após a retomada da democracia ateniense. Neste contexto, a retórica surge em meados do século V a. C., na Sicília. Destarte, nos governos dos tiranos sicilianos Gélon e Híeron, ocorreram ocupação e expropriação de terras e realização de deportações. Quando a democracia foi restabelecida, mobilizaram-se vários processos, para a realização da defesa das causas do povo diante de júris populares. Tal processo exigiu o uso de uma arte capaz de ensinar aos cidadãos a defender suas causas. Foi neste cenário político com abertura para o exercício da democracia que surgem os primeiros professores de retórica, com destaque para Córax e Tísias (mestre e discípulo), responsáveis pela formulação do primeiro manual de retórica. Com relação a Córax e Tísias, há muitas controvérsias na tradição (sobre as quais não discutiremos aqui). Entre os autores que falam sobre o surgimento da retórica, estão: Oliver Reboul, Manuel Alexandre Júnior, Chaim Perelman, Roland Barthes, Eduardo Bittar, Michel Mayer, entre outros.

agrupadas na coletânea de textos de Aristóteles, conhecida como *Órganon*), bem como Poética, *Metafísica* e *Ética a Nicômaco*.

A *Retórica* é uma obra que se destaca como uma das maiores contribuições para as pesquisas no âmbito da arte discursiva, fundamentando os estudos sobre a teoria da argumentação nas diferentes áreas do conhecimento, tais como Filosofia, Direito, Teologia, Linguística, Educação, entre outros campos. Sendo assim, os estudos sobre a argumentação, nos mais diversos campos do conhecimento recorrem a Aristóteles como base de fundamentação, visto que a *Retórica* é uma relevante fonte de inspiração para os autores que pesquisam as questões relacionadas ao discurso (conforme apontamos acima). Os elementos apresentados pelo filósofo grego em sua obra fornecem esclarecimentos sobre em que consiste o objeto da retórica e uma preocupação sobre o que a arte retórica ensina, cuja prática deve ser norteadada pela racionalidade e justiça (o que não ocorria com a sofística que ensinava a retórica como uma arte de manipulação, com a suscitação das paixões desprovidas de prospectos de uma racionalidade argumentativa).

Ao longo da tradição, a retórica foi contestada por ser associada à sofística. Nas obras *Górgias* e *Fedro*, Platão apresenta posicionamentos diferentes sobre a retórica. No *Górgias*, o filósofo se contrapõe à retórica, classificando a arte como floreio, com o qual o discurso do orador é um mero instrumento para manipulação dos ouvintes. No *Fedro*, o autor faz dois movimentos, no primeiro critica a retórica sofística (considerada pelo filósofo como uma retórica não verdadeira) e no segundo, apresenta uma proposta filosófica (uma retórica verdadeira, mas sem avançar com maiores detalhamentos de sua concepção), para cumprir os critérios da psicagogia (com a qual o orador conduz os ouvintes através de seu discurso), qualificando a retórica como dialética. Embora no *Fedro* Platão não faça duras críticas à retórica como no *Górgias*, a tradição (de forma especial na modernidade) parece absorver o desprezo platônico à retórica do *Górgias*, para não a aceitar como uma arte discursiva norteadada pela racionalidade argumentativa.

Aristóteles se opõe sobretudo a Platão visando com maior ênfase ao diálogo *Górgias*, e não propriamente do *Fedro*. Nesta circunstância, além de se opor aos sofistas, Aristóteles também se opõe a Platão. Todavia, a posição antagônica de Aristóteles em relação a Platão (que inspira uma tradição filosófica contrária à retórica), não impede que o estagirita dialogue com seu mestre e resgate alguns subsídios da filosofia platônica para corroborar sua reabilitação da retórica.

Entre os aspectos do pensamento de Platão absorvidos por Aristóteles, se encontram as espécies de discurso retórico, o reconhecimento de que o orador deve conhecer o conteúdo de

uma argumentação ao expor seu discurso ao ouvinte, oposição às práticas sofisticadas que utilizavam a retórica para seduzir e manipular seus interlocutores, bem como refutação ao desprezo dos sofistas pelas práticas da justiça. Apesar de Aristóteles assimilar alguns elementos da filosofia de Platão, a proposta aristotélica se diferencia da platônica, ao sistematizar a retórica como uma arte discursiva, defendendo sua importância para a filosofia, com um arcabouço composto pela delimitação das provas técnicas (e suas articulações), pelos gêneros do discurso retórico (com lugares discursivos específicos de cada gênero e os lugares argumentativos gerais) e o silogismo retórico como o argumento núcleo duro da arte retórica (entre outros elementos que dão sustentação à retórica aristotélica). Além disso, Aristóteles defende a retórica respaldada na prática da justiça e ancorada no exercício da razão (em contraposição aos sofistas que utilizaram a retórica como ferramenta de manipulação e desprezo às práticas da justiça, como indicamos anteriormente), o que faz a retórica ser um tema atual para os estudos que buscam desconstruir os preconceitos da tradição com a retórica como arte discursiva.

A *Retórica* de Aristóteles é composta de três livros. A essência do Livro I é a *prova lógica*, com a definição de retórica e suas relações com os temas filosóficos: lógica, dialética, ética e política (entre outros); a divisão dos três gêneros do discurso: deliberativo, judicial e epidítico (com respectivos lugares discursivos), entre outros elementos.

No livro II, cuja essência é a *emoção* dos ouvintes e o *caráter* do orador, o autor apresenta as três provas técnicas do discurso retórico: *páthos* (aspecto que diz respeito às emoções), *éthos* (no que se refere ao caráter do orador e como o público o percebe), o *lógos* (no que concerne a aspecto lógico-racional do discurso); classificação das paixões; diretrizes para que o orador possa proferir seu discurso estabelecendo uma conexão com os ouvintes, de forma que o primeiro tenha capacidade para conduzir o segundo orientado pelas paixões, entre outros pontos.

E finalmente, o eixo central do livro III é o *estilo e composição do discurso* (conforme as especificidades de cada um dos três gêneros discursivos), que trata da produção do discurso retórico, com ênfase em aspectos estilísticos, ordenando as partes do discurso; o estilo e a clareza em articulação com o conteúdo do discurso, para que a argumentação seja bem sucedida, entre outros problemas.

Entre as ideias de Aristóteles há uma espécie de subdivisão em formato “tripartite” para a estruturação da *Retórica* com o seguinte “cenário”: os elementos componentes da retórica: o orador (o emissor da mensagem), o ouvinte (o receptor da mensagem) e o assunto da mensagem (o conteúdo do discurso propriamente dito); os gêneros do discurso retórico:



deliberativo (ou político), epidítico (ou demonstrativo) e judicial (ou forense); as provas técnicas: éthos (o caráter do orador), páthos (a emoção dos ouvintes), lógos (o entimema e o exemplo).

Na *Retórica* Aristotélica, há duas definições de retórica (que adotamos como definição de retórica na “ordem primeira” e na “ordem segunda”) que são fundamentais para os propósitos da nossa tese (as quais são apresentadas no capítulo 1 da pesquisa), cujos desdobramentos são geradores dos elementos dos demais capítulos do nosso trabalho. No nosso entendimento, Aristóteles apresenta a definição de retórica na “ordem primeira” em um sentido mais amplo do que a definição na “ordem segunda”, pois no primeiro conceito, a retórica é exposta em articulação com a dialética, de forma que por um lado, cada uma delas (retórica e dialética) tem suas especificidades e por outro, ambas têm elementos comuns (como veremos no desenvolvimento da tese). A segunda definição é expressada em um sentido mais estrito, conceituando a retórica como “a capacidade de descobrir” argumentos para adequar os discursos aos três gêneros retóricos (deliberativo, epidítico e judicial) com o propósito de persuadir, culminando no silogismo retórico (argumento que consideramos o núcleo duro da retórica, como mencionamos acima). Sendo assim, de acordo com a definição na “ordem segunda”, a persuasão deve ser adequada a cada caso, o que significa que a retórica não ensina uma persuasão universal, de forma que o orador deve argumentar sobre o que é geralmente aceito<sup>5</sup> como persuasivo pelo auditório.

Neste contexto, no capítulo 1 da nossa tese, intitulado *Presumível interface entre a retórica e a lógica*, apresentaremos a concepção aristotélica de retórica e suas objeções ao “modelo” retórico dos sofistas. Posteriormente, discutiremos brevemente sobre como Aristóteles apresenta o silogismo “geral” nos *Primeiros Analíticos* e em seguida, apresentaremos as especificidades do silogismo retórico (ou entimema) e do silogismo científico (ou demonstrativo), para que finalmente possamos estabelecer uma “presumível” conexão entre o entimema, o silogismo “geral” e o silogismo demonstrativo. Esse primeiro capítulo será fundamentado pelas obras aristotélicas: *Retórica*, *Primeiros Analíticos* e *Segundos Analíticos*, bem como por outras obras presentes na bibliografia.

No capítulo 2, *Conexão entre o silogismo retórico e o silogismo dialético*, investigaremos alguns pontos de ligação entre os silogismos retóricos e dialéticos e sobre como Aristóteles apresenta os *lugares discursivos* (*topoi*) dos quais são retirados os raciocínios retóricos e dialéticos (nos textos *Retórica* e *Tópicos*, respectivamente). O eixo

---

<sup>5</sup> Característica da argumentação endoxal, que será desenvolvida no capítulo 2.

central da obra *Tópicos* é a arte dialética, na qual ocorre a invenção ou descoberta de argumentos em que as proposições se apoiam em opiniões comuns para formar silogismos dialéticos. Aristóteles estabelece uma relação entre o *lógos*, o *éthos* e o *páthos* na *Retórica*, na perspectiva de anexar um argumento racional ao conhecimento das emoções e do caráter. Para fundamentar o segundo capítulo, usaremos as obras aristotélicas: *Retórica* e *Tópicos* e outras obras presentes na bibliografia.

No capítulo 3, *Elocução do discurso e argumentos sofisticos*, em um primeiro momento, explanaremos brevemente sobre as quatro partes da estrutura da *Retórica*, a saber: a primeira é a invenção (*heurésis*), a segunda, disposição (*taxis*), a terceira, elocução (*lexis*) e a quarta é a ação (*hypocrisis*). Na segunda parte do capítulo, inicialmente, delimitaremos algumas características da elocução (um dos principais pilares do capítulo) e como essas características estão articuladas à função persuasiva do discurso. Posteriormente, explicitaremos alguns elementos do projeto aristotélico desenvolvido na obra *Refutações Sofísticas* (também conhecida como *Dos Argumentos Sofísticos* ou *Elencos Sofísticos*) que Aristóteles desenvolveu com o propósito de descobrir, analisar e refutar os argumentos sofisticos (propostos por seus antecessores). Finalmente, estabeleceremos uma articulação entre os estudos dos *Argumentos Sofísticos* e a elocução da *Retórica* aristotélica. O terceiro capítulo contará com os fundamentos das obras aristotélicas: *Retórica* e *Refutações Sofísticas*, bem como com outras obras presentes na bibliografia.

No capítulo 4, *Função filosófico-educacional da retórica para o Ensino de Filosofia*, apresentaremos proposta de presumível interface entre a retórica e a lógica e suas contribuições para o ensino de filosofia. Para realizar essa tarefa, verificaremos conexões e diferenças entre a *Retórica* de Aristóteles e o *Tratado da Argumentação*: a Nova Retórica, de Chaim Perelman e Olbrechts-Tyteca<sup>6</sup>, investigando pontos comuns entre as duas obras em contraposição à sofística, bem como as contribuições da *Nova Retórica* para a lógica informal.

---

<sup>6</sup> Ao longo do texto, em alguns momentos usaremos *Tratado da Argumentação* e em outros, *Nova Retórica*, para nos referir à obra de Perelman e Olbrechts-Tyteca. Quanto à sua estrutura, brevemente falando, o *Tratado da Argumentação* está dividido em três partes. Na primeira, intitulada *Os Âmbitos da Argumentação*, os autores se concentram na apresentação dos conceitos chave da *Nova Retórica*, tais como orador, auditório, argumentação, convencer, persuadir (entre outros); ainda no escopo da primeira parte, os tratadistas contextualizam a *Nova Retórica* em um ponto de vista filosófico, cujas reflexões favorecem para o estabelecimento de elos entre o próprio *Tratado da Argumentação* e a *Retórica* de Aristóteles. A segunda parte, *O Ponto de partida da argumentação* tem como eixo central o conjunto das premissas da argumentação, cujos elementos são o acordo, a escolha dos dados, entre outros pontos (todos estes subsídios ancorando a argumentação). Na terceira e última parte da *Nova Retórica* (a mais longa), intitulada *As técnicas da argumentação*, a tarefa dos autores é descrever e apresentar uma intensa lista de técnicas argumentativas. Ao realizar este empreendimento, os tratadistas buscam descobrir, catalogar e interpretar a robustez persuasiva dos seguintes conjuntos de argumentos: quase-lógicos, baseados na estrutura do real e os que fundamentam a estrutura do real (além dos argumentos de dissociação).

Tendo percorrido todo esse trajeto, desenvolveremos sobre a lógica informal e faremos uma espécie de “peroração” dos capítulos anteriores, na perspectiva de enfatizar as articulações entre a retórica e a lógica na filosofia aristotélica, no intento de demonstrar que estes dois problemas filosóficos antigos (retórica e lógica) também se conectam com o ensino de filosofia como um problema filosófico, culminando com uma interconexão “tripartite” entre a retórica, a lógica e o ensino de filosofia.

Isto posto, a retórica tem como um dos eixos centrais o debate público (uma característica da conjuntura social na qual Aristóteles estava inserido), o que somente será possível em um ambiente favorável ao exercício da democracia (um aspecto que faz a cidade de Atenas, o nascedouro da filosofia, ser considerada a capital da liberdade grega). Portanto, a atividade democrática, que norteia o debate público, é indissociável da prática retórica e esta indissociabilidade se articula com a função filosófico-educacional da retórica. Sendo assim, defendemos o ensino de filosofia como um ato político, analisando os problemas sociais e contribuindo para a transformação da conjuntura da instituição de ensino, fundamentado nos pressupostos filosóficos e na vida de uma forma geral. Portanto, o ensino de filosofia (conforme abordaremos na tese) não pode ignorar a tradição filosófica e os desafios sociais (realizando uma intervenção filosófica), ao mesmo tempo que deve recuperar o sentido filosófico da argumentação retórica. Esse quarto e último capítulo será fundamentado pela *Retórica* de *Aristóteles*, bem como pelas seguintes obras: *Tratado da Argumentação: A Nova Retórica* (de Chaim Perelman e Lucie Olbrechts-Tyteca), *Lógica Informal* (de Douglas Walton), *The Rise of Informal Logic* (de Ralph Henry Johnson) e *O Ensino de Filosofia como problema filosófico* (de Alejandro Cerletti), entre outras obras presentes na bibliografia.

## 1 PRESUMÍVEL INTERFACE ENTRE A RETÓRICA E A LÓGICA

Ao iniciar o primeiro capítulo da tese, faremos algumas reflexões sobre o conceito (na “ordem primeira”<sup>7</sup>) da *retórica* aristotélica, seu caráter lógico e respectiva correlação com a dialética. Posteriormente, apresentaremos os argumentos que levam Aristóteles a fazer suas objeções aos sofistas e quais são as finalidades do filósofo estagirita ao propor uma reabilitação da retórica. Daremos continuidade ao trabalho, apresentando o conceito (na “ordem segunda”<sup>8</sup>) da *retórica* e seus desdobramentos na primeira etapa argumentativa (a descoberta de argumentos), nos gêneros do discurso retórico e nos entimemas. Feito isso, apresentaremos temas importantes para a *retórica* que se encontram nos *Primeiros Analíticos*, para que finalmente possamos desenvolver sobre o *silogismo* de forma “geral”, *silogismo retórico* e *silogismo científico* e fecharemos o capítulo fazendo algumas reflexões sobre a desconstrução dos equívocos sobre o *silogismo* (que são análogos aos equívocos sobre a retórica).

Para fundamentar as três espécies de silogismos mencionados acima, apresentaremos alguns elementos da teoria silogística dos *Primeiros Analíticos* (como subsídio para o debate posterior sobre o silogismo científico – um dos núcleos centrais do capítulo 1 da nossa tese). Posteriormente, discutiremos sobre os argumentos que levam Aristóteles a defender a estrutura triádica do silogismo para a *demonstração científica* nos *Segundos Analíticos*<sup>9</sup>. Sendo assim, Aristóteles defende que a demonstração científica não ocorre com uma axiomatização formal e com isso, mostra que somente acontece a demonstração científica pela causalidade. Para o estagirita, conhecer cientificamente uma coisa qualquer é uma explicação apropriada para uma causa. Na medida em que Aristóteles explana o conceito de *conhecimento científico* por meio de relações causais, fica inviável pensar a demonstração científica de forma meramente axiomatizada. Ao compreender a proposta de Aristóteles nos *Segundos Analíticos* sobre a demonstração científica com o uso da estrutura triádica do silogismo, percebe-se a existência de equívocos sobre a *Silogística Aristotélica* (que após Aristóteles também passou a ser conhecida por *Lógica*) por parte de alguns autores ao longo da tradição, que ao enaltecer a lógica formal, adotando como critério a mera validade

---

<sup>7</sup> Conforme o nosso entendimento, considerando que Aristóteles conceitua a retórica em outras passagens, usamos a expressão “ordem primeira” para nos referir ao primeiro contexto do conceito da retórica aristotélica (que ocorre em “correlação” com a dialética).

<sup>8</sup> De forma análoga à nota 7, aqui utilizamos a expressão “ordem segunda” para nos referir ao segundo contexto do conceito da retórica aristotélica (em um sentido mais estrito do termo).

<sup>9</sup> Cf. Angioni, 2014.

(ênfatizando a forma em detrimento do conteúdo dos argumentos), procuram desmerecer o legado do silogismo.

### 1.1 Pressupostos da retórica aristotélica, silogismo retórico e sua importância para a lógica

Aristóteles inicia a obra *Retórica*, Livro I, 1, afirmando que a *retórica* e a *dialética* se “assemelham”, com o propósito de demarcar que não são a mesma coisa (embora apresentem similitudes, têm suas diferenças.<sup>10</sup>). Segundo Aristóteles, na obra *Retórica*<sup>11</sup>,

A retórica é a outra face da dialética<sup>12</sup>; pois ambas se ocupam de questões mais ou menos ligadas ao conhecimento comum e não correspondem a nenhuma ciência em particular. De fato, todas as pessoas de alguma maneira participam de uma e de outra, pois todas elas tentam em certa medida questionar e sustentar um argumento, defender-se ou acusar (ARISTÓTELES, I 1, 1354a, 2012, p. 5).

Nesta afirmação aristotélica, está presente o binômio do conhecimento de caráter lógico, considerando que a *retórica* e a *dialética* são “correlatas”. De forma análoga à lógica, a retórica e a dialética passam por um procedimento de demonstração de prova (mas com o uso de argumentos prováveis). A explanação do filósofo grego (feita subsequentemente), nos leva a entender que a retórica e a dialética fazem parte da vida cotidiana dos gregos, tanto em seus atos constantes de comunicação (que ocorrem de forma “espontânea”) quanto de forma sistemática e rigorosa, através de uma arte:

De fato, todas as pessoas de alguma maneira participam de uma e de outra [da dialética e da retórica], pois todas elas tentam em certa medida questionar e sustentar um argumento, defender-se ou acusar. Simplesmente, na sua maioria, umas pessoas fazem-no ao acaso, e, outras, mediante a prática que resulta do hábito. E, porque os dois modos são possíveis, é óbvio que também seria possível fazer a mesma coisa seguindo um método. Pois é possível estudar a razão pela qual tanto são bem-sucedidos os que agem por hábito como os que agem espontaneamente, e todos facilmente concordarão que tal estudo é tarefa de uma arte (ARISTÓTELES, I 1, 1354a, 2012, p. 5-6).

Ao trazer o binômio do conhecimento de caráter lógico para a abertura do primeiro livro da *Retórica*, Aristóteles já aponta para uma possível interface entre a *retórica* e a *lógica*,

<sup>10</sup> O que tem gerado muitas controvérsias entre os estudiosos de Aristóteles.

<sup>11</sup> Trabalhamos com duas traduções da obra *Retórica* de Aristóteles: uma tradução em língua portuguesa, de Manuel Alexandre Júnior, Paulo Farmhouse Alberto e Abel do Nascimento Pena e outra tradução em língua inglesa, de W. Rhys Roberts.

<sup>12</sup> “A retórica é antístrofos da dialética” (1354a, Tradução de Olivier Reboul, p. 34).

considerando que estes dois campos de investigação da filosofia aristotélica têm como fio condutor o *silogismo retórico*<sup>13</sup>. Convém ressaltar que o entimema é um dos eixos centrais para a *Retórica* aristotélica e, ao longo do texto (especialmente nos livros I e II), o filósofo apresenta com riqueza de detalhes (de forma bastante didática e, ao mesmo tempo, complexa) o conceito de entimema (e seu complemento, o exemplo), semelhanças e diferenças entre o entimema e o exemplo, as formas como a argumentação entimemática envolve o “conhecimento comum”, entre outros aspectos significativos e relevantes do silogismo retórico, na perspectiva de dar sustentação à argumentação retórica.

Com relação aos pontos comuns entre a retórica e a dialética, em sua obra *Introdução à Retórica*, Oliver Reboul afirma:

Retórica e dialética são, pois, duas disciplinas diferentes, mas que se cruzam como dois círculos em intersecção. A dialética é apenas um jogo intelectual que, entre suas possíveis aplicações, comporta a retórica. Esta é a técnica do discurso persuasivo que, entre outros meios de convencer, utiliza a dialética como instrumento intelectual (REBOUL, 2004, p. 39).

Neste contexto, convém ressaltar que a ideia de “semelhança” entre a retórica e a dialética é bastante complexa, pois o termo grego “antístrofos” (conforme a nota 12) recebe outros termos correspondentes, tais como: “outra face”, “antístrofe”, “contraparte”, “correlativo”, “análogo”, “correspondente”, “paralelo”, entre outros. De um ponto de vista retórico, a argumentação é proferida ao auditório apresentando proposições verossímeis, razoáveis, plausíveis, não consistindo na defesa da verdade absoluta. Ainda de acordo com Reboul, sobre o sentido de *antístrofos*,

O problema é que não se conhece bem o sentido de *antístrofos*. Os tradutores utilizam ora ‘análogo’, ora ‘contrapartida’. E – o que não simplifica as coisas – a exemplificação do próprio Aristóteles é um tanto confusa. Nesse primeiro capítulo, ele escreve que a retórica é o ‘rebento’ da dialética, isto é, sua aplicação, mais ou menos como a medicina é a aplicação da biologia. Mas depois ele a qualifica como uma ‘parte’ da dialética. Diz também que ela lhe é ‘semelhante’ (omoion), portanto que a relação das duas seria de analogia. Antístrofos: é maçante um livro começar com termo tão obscuro! (REBOUL, 2004, p. 34).

Apesar da complexidade apontada na citação acima, alguns intérpretes (incluindo o próprio Reboul) consideram que o termo “antístrofos” (ou “antístrofe”, na interpretação de Alexandre Júnior) é uma “provocação” a Platão<sup>14</sup>, considerando que este último inseriu a

<sup>13</sup> O silogismo retórico (argumentação dedutiva da retórica, que não raciocina com as limitações da dedução do silogismo tradicional) é também conhecido na literatura com o nome de entimema.

<sup>14</sup> Na obra *Górgias*, Platão associou a retórica aos sofistas.

retórica no mesmo patamar da “culinária”, entre outras qualificações (valorizando a dialética em detrimento da retórica).

Neste contexto, Reboul afirma:

Na nossa opinião, esse termo deve ser visto como uma provocação ... Isto porque Aristóteles argumenta quase sempre contra Platão. Como se sabe, este último desprezava a retórica e exaltava a dialética, na qual via o método por excelência da filosofia, único que permitia alcançar o absoluto, o ‘aipotético’. Aristóteles inicia, pois, o seu livro com um gesto de desafio a Platão. Faz a dialética descer do céu para a terra e, inversamente, reabilita a retórica, atribuindo-lhe um papel mais modesto do que lhe atribuíam os antigos retores. Dessa forma, ela passa a ser *antístrofos* da dialética, ou seja, está no mesmo plano (REBOUL, 2004, p. 34-35).

Na obra *Górgias*, através da personagem de Sócrates, Platão acusa a retórica de ser um mero “floreio” (que pode ser usado em qualquer arte), sem utilidade alguma e na contramão da justiça (que torna melhor a alma dos cidadãos). Sendo assim, considera que o “floreio” da retórica tem apenas o propósito de proporcionar prazer ao corpo (causando a sua deformação).

Nesta concepção platônica, no *Górgias*, a retórica não era uma arte e seu discurso era voltado para as multidões, como simples “adulação” para meramente agradar a plateia a qualquer custo, conforme afirma o interlocutor Sócrates:

[...] Se, com efeito, há dois tipos de oratória política, uma não passaria de torpe lisonja, mas seria bela a outra, que diligenciasse o maior aperfeiçoamento da alma dos cidadãos e se envidasse em dar os melhores conselhos, agradassem ou desagradassem eles aos ouvintes (PLATÃO, 503a, 1970, p. 151).

Em outra passagem, Sócrates acusa a retórica de lisonja e que seus praticantes são habilidosos no entretenimento:

[...] parece-me que se trata de uma profissão não artística, mas própria de espírito certo, arrojado e por natureza hábil no entretenimento com pessoas; ao seu gênero dou o nome de lisonja. Dessa profissão, parece-me, há muitas variedades; uma é a culinária; aparentemente, uma arte, mas no meu entender, em vez de arte, habilidade e prática (PLATÃO, 463b, 1970, p. 78).

As habilidades práticas descritas na passagem 463b (entre outras ações ao longo do texto do *Górgias*), estão associadas ao ato de persuadir<sup>15</sup> sobre proposições verossímeis. Para

---

<sup>15</sup> No capítulo 4, desenvolveremos sobre a controversa distinção entre persuadir e convencer, em conformidade com a obra *Tratado da Argumentação* de Chain Perelman e Olbrechts-Tyteca. O ponto de partida para o estabelecimento da referida distinção na *Nova Retórica* é a retomada do debate sobre opinião e verdade (na perspectiva dos pensadores antigos, sobretudo de Platão, nos textos *Górgias* e *Fedro*), associadas à persuasão e ao convencimento respectivamente

Platão, tais habilidades são uma negação da verdade. Na passagem 463b, Sócrates classifica a oratória como um simulacro de um ramo da política, qualificada como coisa feia.

O tema da retórica está presente nos diálogos *Górgias* e no *Fedro* com perspectivas diferentes. No *Fedro*, a retórica é conduzida pela dialética, enquanto no *Górgias* é apresentada conectando a opinião (*dóxa*) aos fatos históricos (com a *dóxa* expondo o conhecimento aparente como se fosse verdadeiro).

Embora no *Fedro* Platão faça uma espécie de “releitura” da retórica, não considerando mais que esta seja comparada à “culinária”, o filósofo faz menção à figura do “adulador”, ao se referir aos “políticos vaidosos” como aqueles que ao escrever discursos, mencionam seus “aduladores” no início desses escritos, com o propósito de deixar tais discursos para as gerações futuras, conforme afirma Sócrates para Fedro, na obra de Platão supracitada:

SÓCRATES: Aprove, é o que dizem, ao conselho, ou então, ao povo, e, por vezes, ao conselho e ao povo, por proposta de ... passando o autor do projeto a fazer o elogio de si mesmo nos termos mais encomiásticos, depois do que faz praça de seus conhecimentos, com vistas àqueles aduladores, por vezes em escrito de extensão considerável. [...] (PLATÃO, 258a, 2011, p. 137).

A intenção dos políticos mencionados na passagem acima com o enaltecimento de seus “aduladores” não é proporcionar autoconhecimento e progresso moral, é obter vantagem e êxito próprios, sem oferecer qualquer tipo de relação afetuosa com aqueles que os enaltecem (visando alimentar suas vaidades). Convém ressaltar que a temática da retórica em Platão apresenta a contraposição entre opiniões e verdade, inserindo no debate a problemática da verossimilhança e da verdade.

Com outra perspectiva no *Górgias*, Platão usa Sócrates (que dialoga com Górgias) para questionar sobre o poder da retórica e de forma irônica põe em dúvida tal poder:

GÓRGIAS: Igualmente quando se processa alguma das escolhas a que aludias, Sócrates, segundo podes ver, são os oradores quem aconselha e ganha as vontades que as decide.

SÓCRATES: Está aí o motivo do meu espanto, Górgias; por isso venho perguntando há tanto tempo qual o condão da oratória. Quando nisso reflito, ela se me revela de uma grandeza miraculosa (PLATÃO, 456a, 1970, p. 67).

Ao final do primeiro episódio do *Górgias*, Sócrates parece recorrer aos valores dos gêneros do discurso retórico (judicial, epidítico e deliberativo – que foram sistematizados posteriormente por Aristóteles em sua *Retórica*) para contestar Górgias com relação a tratar tais valores de forma meramente mecânica em detrimento da técnica diante de pessoas leigas no assunto:



GÓRGIAS: Não é um alto negócio, Sócrates, a gente não possui as outras artes, senão só aquela, e não ficar nada abaixo dos profissionais?

SÓCRATES: Se o orador fica ou não fica abaixo dos outros graças a esse dote examinaremos logo mais, se convier ao curso do debate. Por ora, examinemos primeiramente a seguinte questão: porventura no que tange ao justo e ao injusto, ao feio e ao belo, ao bom e ao mau, o orador está nas mesmas condições que no tocante à saúde e aos objetos das demais artes? Isto é, sem conhecer em si mesmas essas categorias, o bom e o mau, o belo e o feio, o justo e o injusto, logra criar persuasão sobre elas, ao ponto de, sem sabê-la, parecer, entre, os não sabedores, saber mais do que o sabedor? Ou quem pretende aprender a oratória precisa conhecê-las e deve aprendê-las antes de se dirigir a ti? Se não, tu, o mestre da oratória, sem ensinar nada desse gênero ao teu discípulo – pois não é encargo teu - farás que, aos olhos da multidão, ele passe por entendido em tais matérias, embora não as conheça e pareça bom sem que o seja? Ou não és de modo algum capaz de lhe ensinar a oratória sem que conheça de antemão a verdade a esses respeito? Que há de verdade em tudo isso, Górgias? (PLATÃO, 459c-e, grifo nosso, 1970, p. 71-72).

Conforme Platão, o proferimento da argumentação deve ser precedido do conhecimento da verdade de seu conteúdo, para que a retórica não se limite à mera aparência de saber. Sendo assim, Sócrates aponta para os valores dos gêneros discursivas, tais como, o bom e o mau, o belo e o feio, o justo e o injusto, na perspectiva de conduzir Górgias ao reconhecimento daquilo que ensina ou deixa de ensinar sobre os pares dos valores mencionados acima. Além disso, a aparência de conhecimento dos ignorantes (em um cenário com outros ignorantes) é alcançada pela persuasão discursiva em favor das meras opiniões, que leva o orador (também ignorante, mas usa artimanhas argumentativas para convencer) a conduzir a crença de multidões em qualquer circunstância; ademais, este orador busca velar seus artifícios argumentativos.

Convém ressaltar que no *Fedro*, através da personagem Sócrates, Platão parece fazer menção ao sistema retórico, se referindo a um texto de Lísias sobre o amor: “[...] Em semelhantes casos, o que elogiamos não é a invenção, mas a disposição dos argumentos; ao passo que nos não essenciais e difíceis de encontrar, além da sequência, devemos louvar a invenção” (PLATÃO, 236a, 2011, p. 81).

Em outra passagem do *Fedro*, Platão retoma suas considerações sobre o sistema retórico<sup>16</sup> com mais detalhes sobre suas etapas (ao mesmo tempo em que expõe sobre a retórica e a dialética):

SÓCRATES: Que me dizes? Fora da dialética haverá algum belo processo de que a arte se aproprie? Esforcemo-nos, eu e tu, por não desfazer nele, e digamos logo em que consiste essa porção restante da retórica.

FEDRO: Num mundo de coisas, Sócrates, que vamos encontrar nos livros relativos à arte de bem falar.

<sup>16</sup> Que Aristóteles sistematiza posteriormente em sua *Retórica*, conforme discutiremos no terceiro capítulo.

SÓCRATES: Fizeste bem em lembrar-me desse ponto. Se não estou enganado, o Proêmio deve vir no começo do discurso. A isso dás o nome de Sutilezas da arte, não é verdade?

FEDRO: Certo.

SÓCRATES: Em segundo lugar vem a Exposição, seguida das testemunhas; em terceiro, as Provas, e no quarto, as Probabilidades. Fala-se, também, se não me trai a memória, em Confirmação e Superconfirmação; isso pelo menos no dizer do admirável Dédalo dos discursos, o homem de Bizâncio.

FEDRO: Referes-te ao hábil Teodoro?

SÓCRATES: Quem mais poderia ser? Ensina também como deve ser a Refutação, e o Complemento da Refutação, tanto na acusação quanto na defesa. E, por que não chamar para o meio deles o egrégio Eveno, de Paros? Foi o primeiro a inventar a Insinuação e o Elogio Indireto, como dizem que também inventou a Censura Indireta, posto em versos como recurso mnemotécnico; era um homem habilíssimo. Deixemos que Tísias e Górgias continuem a dormir; descobriram que a probabilidade deve ser tida em maior apreço do que a verdade, pois só com os recursos da palavra fazem o pequeno parecer grande, e o inverso: o grande parecer pequeno; falam das coisas novas em linguagem arcaica, e o contrário disso: das velhas em estilo fluente, além de haverem inventado o discurso condensado ao extremo e o esparramado ao infinito, sobre todos os assuntos. De uma feita, ao ouvir-me discorrer a esse respeito, Pródico pôs-se a rir e disse que fora ele, exclusivamente, o inventor da verdadeira arte de falar; nem conclusão, nem prolixidade, mas a medida certa (PLATÃO, 266d-267b, 2011, p. 161-163).

Após destacar as partes do discurso e sobre a importância da dialética, Sócrates enfatiza o papel de alguns oradores e seus discursos, bem como os aspectos da definição de retórica e sua conexão com a dialética e questiona sobre o que alguns autores já falaram sobre a dialética e os aspectos não pertencentes à dialética que ainda não foram citados pelos autores.

Também no *Fedro*, Platão discute sobre os “critérios para falar bem e com elegância” e assinala para o uso da *verossimilhança* na *persuasão* e parece apontar para uma contraposição entre *persuasão* e *verdade* (que parece estar associada à contraposição entre retórica e dialética), conforme a seguinte passagem abaixo:

SÓCRATES: E agora passaremos a examinar o que nos propusemos antes: como ou quando se fala e escreve bem, e quando não?

FEDRO: Sem dúvida.

SÓCRATES: Para falar certo e com elegância, não será necessário haver no pensamento de quem fala o conhecimento do que constitui a verdade do assunto a ser desenvolvido?

FEDRO: A esse respeito, meu caro Sócrates, ouvi dizer que quem quer ser orador não precisa saber o que é, de fato, justo, mas apenas o que sobre isso opina a maioria, que é, no fim de contas, de quem depende o julgamento, nem o que é, realmente, bom e belo, mas apenas o que parece ser. Nisso é que se funda a persuasão, não na verdade.

SÓCRATES: Fedro, a palavra dos sábios não pode ser de somenos valor. Precisamos certificar-nos se é justa e se o que disseste deve ser admitido ou rejeitado (PLATÃO, 259e -260a, 2011, p. 141).

Na passagem acima, novamente, a obra *Fedro* aponta para a relevância do conhecimento da verdade sobre o assunto da argumentação em contraposição à persuasão fundamentada pela mera aparência das coisas. Neste contexto, a obra platônica assinala para a articulação da retórica com a dialética, tanto na definição de retórica quanto no método de perguntas e respostas entre os personagens do texto. Convém ressaltar que o próprio método dialógico utilizado por Sócrates para interagir com Fedro parece ser “psicagógico”<sup>17</sup>, pois o mestre de Platão parece “conduzir a alma” de seu interlocutor e amigo.

Convém ressaltar que enquanto Platão reabilita a retórica no *Fedro*, condenando a argumentação praticada pelos sofistas e não a retórica no sentido estrito do termo (e definindo a retórica como “psicagogia”), Aristóteles se preocupa em reabilitar a retórica para o seu corpo técnico, delimitando seu sistema retórico, bem como os gêneros do discurso e tipos de prova (com uma definição de retórica associada à dialética e outra definição em um sentido mais estrito, cujos desdobramentos estabelecem uma articulação entre a *Retórica* e outras obras aristotélicas). Com tal delimitação, Aristóteles denuncia a prática discursiva dos sofistas, ao demonstrar que os mesmos se limitavam tão somente a uma parte do gênero do discurso judicial (conforme também discutiremos subsequentemente).

Neste contexto, através de Sócrates, Platão exige conhecimento do orador e não somente a sua aparência constituída meramente por opiniões (embora as opiniões não possam ser excluídas, quando se busca o conhecimento verdadeiro), com a prática de uma espécie de “purificação” dessas opiniões com o uso da dialética socrática. Vejamos a seguinte passagem de um diálogo entre Sócrates e Fedro, na qual Platão discute sobre a retórica (e alguns de seus elementos componentes) e sua conexão com a verdade (entre outros pontos):

SÓCRATES: Assim, sempre que um orador, desconhecendo o bem e o mal, fala para uma cidade tão ignorante quanto ele, e procura persuadi-la, não da maneira porque elogia a sombra de um asno, a quem ele desse o nome de cavalo, porém com o elogio do mal, apresentado como bem, e depois de sondar a opinião da maioria, a induzisse a praticar o mal, em lugar do bem: depois disso, que frutos acredita venha a retórica a colher de tudo o que semeou?

FEDRO: Não muito recomendáveis, certamente.

SÓCRATES: Porventura, meu caro, não tratamos a retórica com mais rudeza do que fora necessário? Ela poderia objetar-nos: ‘Que mentira, amigos, estais aí a desfiar? Eu não forço a aprender a falar quem não conhece a verdade; porém, se minha opinião tem algum valor, procure-me quem quiser, depois de adquirir a verdade. Só vos digo uma coisa: sem mim, o conhecimento da realidade não basta para persuadir segundo as regras da arte’ (PLATÃO, 260d, 2011, p. 143-145).

---

<sup>17</sup> Desenvolveremos posteriormente sobre a definição de retórica associada ao processo de “conduzir as almas”, classificado como método psicagógico.

Na passagem 260d acima, Sócrates toma para si a palavra da própria retórica, admitindo a importância da verdade para o exercício da argumentação e sem a verdade, não defende a utilização da retórica. Também na citação, Platão apresenta a distinção entre o discurso que considera sem compromisso com a verdade (mas apenas preocupado em exercer a persuasão, independentemente dos métodos para alcançá-la) e o discurso comprometido com a filosofia.

O uso da verdade é necessário, mas não é suficiente para persuadir com a arte retórica. Sem a presença da filosofia não há critério para se comunicar bem em termos verídicos. Nesta perspectiva, o discurso retórico é norteado pela internalização da verossimilhança (opinião) na alma dos ouvintes, conforme afirma Sócrates no Fedro: “Então, companheiro, quem não conhece a verdade e só se afana no rasto da opinião, tornar-se-á ridículo, ao que parece, por desconhecer a arte” (PLATÃO, 262c, p. 149).

O propósito de Sócrates no debate sobre a retórica não é excluí-la, mas encontrar as formas de levar a opinião do orador ao alcance da verdade (realizar uma espécie de “ultrapassagem” da verossimilhança à verdade). Sendo assim, o intento platônico com a retórica é a busca da verdade (através da dialética), de forma que a retórica não se limite a praticar discursos esvaziados de conteúdos e “deficitários” na forma. Portanto, o discurso deve ter vitalidade:

SÓCRATES: Eis aqui, Fedro, o de que me declaro apaixonado: esse processo de divisões e aproximações. Com isso aprendo a falar e a pensar. [...] Quem for capaz de semelhante coisa – só Deus sabe se estou ou não com razão – mas até no presente dou-lhe o nome de dialética. E agora me diz como devemos chamar os que praticam contigo ou com Lísias? Tratar-se-á, porventura, nesse estudo, daquela arte da palavra cujo emprego permitiu a Trasímaco e a outros tornarem-se oradores e transmitirem essa mesma capacidade aos que se dispõem a acumulá-los de presentes, como se eles fossem reis?

FEDRO: Todos são homens régios, sem dúvida; porém, não será isso devido ao conhecimento a que te referes. Aliás, com o nome de Dialética designaste com acerto aquela faculdade; porém, quer parecer-me que a Retórica continua a evitar-nos (PLATÃO, 266b-c, 2011, p. 159-161).

A preocupação Socrática com a busca pela verdade por meio da prática da retórica leva-o a comparar o discurso como um “organismo vivo”:

SÓCRATES: Porém uma coisa, quero crer, terás de admitir: que todo discurso precisa ser construído como um organismo vivo, com um corpo que lhe seja próprio, de forma que não se apresente sem cabeça nem pés, porém com uma parte mediana e extremidade bem relacionadas entre si com o todo (PLATÃO, 264c, 2011, p. 155).

A estrutura discursiva nos termos discutidos acima, apresenta os preceitos da retórica, apontando que tanto na retórica quanto na dialética deve-se proceder dos assuntos mais simples para os mais complexos, com inteligibilidade no conteúdo e a “elegância” na forma do discurso.

Convém ressaltar algumas ênfases do *Fedro*, entre elas a “antilogia” (juízos eivados de controvérsias e contradições). Neste aspecto, as passagens de 261d-262c constituem exemplos de antilogias, como se pode verificar na passagem 261d:

SÓCRATES: Sendo assim, quem obtém esse mesmo resultado por meio da arte, não fará parecer ora justas ora injustas as mesmas coisas às mesmíssimas pessoas, conforme entender?

FEDRO: Por que não?

SÓCRATES: E nas assembleias populares, não julgará boa a cidade uma determinada coisa, como poderá julgá-la precisamente o oposto disso?

FEDRO: Exatamente.

SÓCRATES: E do Palamedes de Eléia, não sabemos ter sido de tão arrebatadora eloquência, que as mesmas coisas pareciam aos seus ouvintes iguais ou dessemelhantes, unas e múltiplas, em repouso e em movimento? (PLATÃO, 261d, 2011, p. 147).

A eloquência de Palamedes de Eléias consiste em jogos de palavras (com o uso de antilogias), apresentando a mesma coisa como justa e depois, como injusta, bem como semelhante e dessemelhante (entre outras contradições). Por outro lado, Platão critica os oradores que confundem as técnicas dos manuais de retórica com a arte retórica (embora reconheça a importância do conhecimento das referidas técnicas para os oradores “condutores de almas”) e os jogos antilógicos praticados pelos sofistas, por serem detentores de uma mera aparência de saber, com o propósito de confundir o auditório e induzi-lo ao erro.

Na passagem 261e, Sócrates aponta para uma definição de retórica e apresenta uma antilogia:

Logo, não é apenas nos tribunais e nas assembleias populares que tem aplicação a arte da controvérsia. Ao que parece, a arte é uma só – se é que realmente existe semelhante arte – de aplicação genérica para tudo o que se fala, com a qual fica apta qualquer pessoa a deixar tudo igual para todos em todas as circunstâncias inimagináveis e oposto disso: desmascarar e deixar manifestas as aproximações de quem recorrer aos mesmos expedientes (PLATÃO, 261e, 2011, p. 147).

No diálogo, Sócrates esclarece que por meio da “antilogia” os oradores podem enganar os ouvintes em todos os lugares (e não “somente nos tribunais e nas assembleias populares”), com a utilização de poucas diferenças entre uma coisa e seu oposto, para que o ouvinte não se perceba as lentas mudanças de posições no discurso, e com isso eles possam

conseguir seu objetivo de enganar (para que o auditório não perceba que está sendo enganado pelo orador).

Com essa estratégia discursiva, o orador apresenta coisas semelhantes e dessemelhantes ao mesmo tempo (assim como fez Palamedes de Eléia, citado por Sócrates) com o propósito de enganar o auditório (pois o orador pretende camuflar seus propósitos argumentativos para “ludibriar” os ouvintes). Neste contexto, Sócrates destaca que houve diferenças sutis para confundir o auditório. Sendo assim, com o uso da antilogia nos termos mencionados acima, o ouvinte não consegue perceber as sutilezas nas mudanças de discursos e age de forma passiva, “comprando” a mera aparência como se fosse a verdade no discurso emitido pelo orador.

Neste cenário, um dos eixos centrais do *Fedro* é a “condução das almas” (*psicagogia*), método dialético com a perspectiva do uso artístico da retórica, considerando que a cada espécie de alma, constitui um gênero de discurso. Sobre a retórica e “condução das almas”, Sócrates afirma:

De modo geral, a retórica não é a arte de conduzir as almas por meio da palavra, e isso não apenas nos tribunais e em outras reuniões públicas, como também nos ajuntamentos particulares, sempre igual a si mesma nos grandes e nos pequenos assuntos, e cujo emprego, digo, a aplicação honesta, não é menos meritória nos negócios sérios que nos de menor valia? Não é assim que tens ouvido falar a seu respeito? (PLATÃO, 261a-b, 2011, p. 145).

Na passagem 261a-b, Platão aponta para uma definição da retórica (entre outras passagens em que o autor assinala para esta definição, ora de forma interrogativa, ora de maneira afirmativa ou negativa) e o destaque para a psicagogia (“condução de almas”), que também aparece em outras passagens do *Fedro*. As passagens que versam sobre retórica e a condução das almas e apontam para definições de retórica (bem como grande parte da obra do *Fedro*) são norteadas pelo uso da dialética platônica, com perguntas e respostas entre Sócrates e Fedro. No escopo da presença marcante da dialética, se encontram as definições de retórica (mesmo que algumas vezes tal fato aconteça de forma mais implícita). Na maioria das vezes, as definições que são apresentadas por Platão através da personagem de Sócrates no *Fedro*, surgem em forma de perguntas (como acontece com a retórica na passagem 261a-b, entre outros assuntos importantes da obra).

Como abordamos anteriormente, no *Fedro*, a retórica é descrita como a capacidade de guiar as almas para a verdade e esta definição apresenta uma perspectiva filosófica da arte retórica e não se limita a uma utilização da retórica nos tribunais e assembleias, mas também

nos contextos particulares, tratando dos pequenos e grandes problemas. Essa definição é uma proposta de retórica com viés dialético (em cujo escopo expõe a diferença entre verdade e verossimilhança). Isto posto, a retórica platônica no *Fedro* consiste em conduzir as almas a partir de um conhecimento prévio de cada tipo de alma e em saber os gêneros discursivos adequados a cada espécie de alma. Considerando que as almas são distintas, há auditórios que são persuadidos por um determinado discurso, enquanto o mesmo discurso pode não ser persuasivo para outro auditório. Portanto, o orador deve usar a argumentação apropriada para cada auditório, fundamentado em conhecimento autêntico e não meramente aparente.

Na perspectiva do uso artístico da retórica, a refutação filosófica da dialética combate o jogo “antilógico” do orador que se aproveita da passividade das almas desprovidas de conhecimento. Neste contexto, falta percepção nas almas com relação ao jogo antilógico. A retórica com o jogo “antilógico” será mais eficiente quando o discurso é mais controverso, como por exemplo, quando estamos diante da seguinte questão: como nos sentimos quando se pronuncia as palavras “justo” e “bom”? A questão se encontra em conformidade com o seguinte diálogo entre Sócrates e Fedro:

SÓCRATES: Quando alguém pronuncia a palavra Ferro ou Prata, não pensamos todos a mesma coisa?

FEDRO: Sem dúvida.

SÓCRATES: E com as palavras Justo e Bom? Não sai cada um por um lado e não discordamos de todos e de nós mesmos?

FEDRO: Perfeitamente.

SÓCRATES: Declaramo-nos, por conseguinte, de acordo nalgumas coisas e noutras não.

FEDRO: Certo.

SÓCRATES: De que lado, então, estamos mais expostos a enganos, e em que casos a retórica é mais eficiente?

FEDRO: Nem há dúvida: nos casos em que ficamos indecisos.

SÓCRATES: Sendo assim, quem quiser exercer a arte da retórica, de início terá de distinguir os dois caminhos e ficar conhecendo os respectivos caracteres, tanto o em que a opinião dos muitos fica forçosamente a flutuar, como o em que tal não acontece.

FEDRO: Excelente noção, Sócrates, adquiriria quem alcançasse semelhante conhecimento (PLATÃO, 263a-c, 2011, p. 151).

A proposta de refutação da dialética platônica (com sua crítica aos jogos antilógicos) exige conhecimento das coisas em sua essência e não meramente na aparência, para que o auditório possa fazer uso do método artístico da retórica, considerando que o método é necessário, mas não será suficiente, se estiver desprovido do conteúdo. Na concepção platônica, a retórica estará a serviço da multidão quando estiver ancorada pela dialética.

Convém ressaltar que Sócrates propõe a realização de exame sobre o “poder da retórica”, e nos termos apresentados em uma passagem do *Fedro* nos leva a fazer uma conexão com o *Górgias* (conforme mostraremos e discutiremos a seguir):

SÓCRATES: Então, deixemos de lado as coisinhas, para examinarmos em luz plena a grande questão do poder da retórica e em que casos esta se patenteia.

FEDRO: É muito grande a sua força, Sócrates, pelo menos nas assembleias populares.

SÓCRATES: Sem dúvida; porém vê, caro amigo, se a trama não está tão frouxa como se me afigura.

FEDRO: Não; expõe tu mesmo.

SÓCRATES: Dize-me o seguinte: se alguém se aproximasse de teu camarada Erixímaco, ou de seu pai, Acumeno, e lhe dissesse: ‘Com o emprego de certas drogas conheço o modo certo de deixar o corpo quente, se assim o quiser, ou frio, ou de provocar vômitos, à vontade, ou evacuações, além de muitos outros efeitos da mesma natureza. E porque sei tudo isso, tenho-me na conta de médico e também com a capacidade de fazer um médico da pessoa a quem eu transmitir esses conhecimentos ...’ Como imaginas que lhes responderia quem o ouvisse expressar-se dessa maneira?

FEDRO: Que mais poderia fazer, a não ser perguntar se também sabia a quem aplicar tudo isso, o tempo certo e a dose para cada caso?

SÓCRATES: E se ele contestasse: ‘Dessas coisas não entendo patavina; porém, suponho que quem aprende comigo aquilo tudo ficará em condições de responder a tais perguntas’.

FEDRO: Diriam, segundo penso: ‘Este homem é louco! Só porque leu um livro, ou encontrou casualmente alguns remédios, considera-se médico, ainda que nada entenda da arte’ (PLATÃO, 268a-c, 2011, p. 163-165).

O eixo central da passagem 268a-c é o poder da retórica associado aos manuais sobre a arte do discurso e as práticas fragmentadas que são “vendidas” por oradores “ignorantes” como experiências bem sucedidas de um conhecimento total sobre um determinado assunto (no caso em questão da passagem, o conhecimento médico). Sócrates critica os manuais referidos acima, que são lidos e adotados por “curiosos” desprovidos de conhecimento “especializado”.

O orador “curioso” se julga conhecedor dos assuntos da medicina tão somente pela leitura de um “manual médico” (apesar de ser um ignorante no assunto), bem como por práticas fragmentadas com aplicações de “fármacos” e mesmo assim, se sente capaz de ensinar sobre os assuntos médicos, tornando-se capaz de levar seus “alunos” a responder questões sobre os assuntos de saúde. Pretende-se “patentear” a retórica como uma arte do discurso praticada por não especialistas que são capazes de atuar como especialistas e formar especialistas em um determinado assunto, somente a partir de leituras de manuais e experiências fragmentadas do conhecimento. Sendo assim, o simples procedimento prático fragmentário a partir de leituras em livros de um conhecimento específico, não tornam o ignorante em um especialista nesse conhecimento.



Neste contexto, a situação do ignorante pretencioso que se “vende” como sábio é semelhante aos oradores que cometem “antilogias” que propagam o mal como bem, o feio como belo, o justo como injusto, e assim sucessivamente.

O exemplo discutido por Sócrates expressa um mestre e um aprendiz em “derrocada”, pois o pretense “especialista” não se julga apto a responder perguntas sobre a eficácia do seu método (de leituras e práticas fragmentadas), mas julga que o seu método é eficaz e os seus “alunos” serão capazes de responder às indagações tão somente pelas leituras dos livros que foram indicadas por seus “mestres ignorantes”.

A crítica de Sócrates ao “poder da retórica” na passagem 268a-c do *Fedro* é semelhante a outras críticas realizadas por este personagem de Platão ao “poder da oratória” nas passagens 456a e 459c-e do *Górgias* (que discutimos no início desse tópico, fundamentando a discussão sobre a “semelhança” entre a retórica e a dialética). Na passagem 456a do *Górgias*, Sócrates usa a ironia para por em dúvida o poder da oratória, afirmando que a partir das suas próprias reflexões sobre a “arte” defendida por Górgias, essa se “revela de uma grandeza miraculosa”. Na passagem 459c-e, Sócrates contesta os “oradores ignorantes”, que não conhecem categorias tais como “justo e injusto, feio e belo, bem e mal”, mas pretendem criar persuasão sobre elas e se “vendem” (aos não especialistas) como mais especialistas do que os próprios especialistas nos assuntos.

Em outro diálogo entre Sócrates e Fedro sobre a “condução das almas” (na passagem 271c-272b do *Fedro*), Platão afirma que “a função essencial do discurso é conduzir almas” e discute sobre o “método para ensinar retórica”. No referido diálogo, quando Platão critica a dissimulação dos seus contemporâneos que escreveram tratados de retórica, somos levados a relacionar esta crítica platônica à crítica aristotélica aos sofistas (que o antecederam). A posição platônica sobre a “condução das almas” é análoga às discussões aristotélicas sobre os conhecimentos do auditório (qualidade das almas em Platão semelhante à qualidade dos auditórios em Aristóteles) e os gêneros do discurso retórico, sistematizados por Aristóteles. Vejamos o diálogo mencionado no início deste parágrafo:

SÓCRATES: [...] Os que hoje escrevem Tratados de retórica, de que já ouviste falar, são tipos dissimulados que sabem muitíssimo bem o que se passa na alma. Por isso, enquanto não se manifestarem neste sentido, tanto oralmente como por escrito, não acreditaremos que saibam escrever com arte.

FEDRO: A que te referes?

SÓCRATES: Não é fácil explicar isso com todas as palavras. Nada obstante, disponho-me a mostrar-te, na medida do possível, como deve escrever quem quiser observar as regras da arte.

FEDRO: Então, fala.

SÓCRATES: Dado que a função essencial de todo discurso é conduzir almas, quem quiser ser orador terá necessariamente de conhecer quantas espécies há de almas. Ora, as almas podem ser deste ou daquele jeito, com estas ou aquelas qualidades, do que decorre nascerem os homens com aptidões diferentes. Assentadas todas essas distinções, haverá, por outro lado, tais e tais modalidades de discursos, cada um constituído de um jeito. Daí a possibilidade de certos homens se deixarem convencer num determinado sentido, por meio de tais discursos e de tais causas, enquanto outros, pelas mesmas razões, resistem a esses mesmos processos de persuasão. Uma vez aprendidas essas distinções, terá de transportar o problema para a vida prática e de observá-la com a máxima atenção, sem o que continuará no mesmo ponto de quando frequentava a escola. Porém, quando alguém é capaz de declarar por qual discurso se deixará convencer determinado indivíduo e, à vista desse indivíduo, reconhecê-lo de pronto e dizer a si mesmo: ‘Eis o homem; foi esta a natureza estudada na escola; vejo-o de corpo inteiro em minha frente; chegou o momento de aplicar-lhe aquela espécie de discurso para convencê-lo de tais e tais coisas ...’ De posse de todos esses elementos, acrescidos do conhecimento das ocasiões em que se deve falar ou silenciar, de empregar o estilo conciso ou o comovedor ou o patético e todos os mais recursos aprendidos com os mestres, além de conhecer a oportunidade ou inoportunidade de tudo isso: então, e só então, sua arte será bela e perfeita. Porém, se lhe faltar o menor destes requisitos, ao ensinar, discursar ou escrever, por mais que presume falar de acordo com a arte, dos dois o mais sabido é o que não se deixar convencer. ‘Como?’ talvez pergunte nosso autor: ‘é assim que pensais, Fedro e Sócrates, ou achais que precisamos recorrer a outro método para ensinar retórica?’

FEDRO: Não é possível existir outro, Sócrates, em que seja tarefa difícilíssima (PLATÃO, 271c-272b, 2011, p. 173-175).

De acordo com a passagem 271c-272b, o orador tem como tarefa conhecer a espécie de alma para que possa proferir um discurso persuasivo (conforme já indicamos anteriormente). A atribuição de conhecer as almas está diretamente relacionada com a psicagogia, pois a capacidade argumentativa do orador está na sua competência em conduzir as almas à persuasão. Como discurremos precedentemente, para cada tipo de alma, há um tipo de discurso e, sendo assim, em determinadas circunstâncias, a persuasão será alcançada sem resistência das almas (no sentido de aceitação do discurso pelas almas), mas, em outras, as almas não aceitam o mesmo discurso, impedindo que o mesmo alcance a persuasão. À vista disso, a psicagogia é norteadada pela dialética na busca pela verdade. Para que o orador “conduza as almas” de forma autêntica, deve conhecer seu interlocutor, o conteúdo apresentado na argumentação e o contexto em que o interlocutor se encontra inserido.

Conforme o *Fedro* de Platão, a retórica dos sofistas constitui-se de práticas antilógicas, desprovidas da verdade e do aprendizado, se conformando tão somente com a aparência de verdade (e pretende demonstrar que esta aparência é a verdade autêntica, fazendo uso de artimanhas discursivas para confundir seu interlocutor). Por outro lado, o orador da retórica filosófica, deve cumprir os critérios da psicagogia, conhecendo a verdade sobre os assuntos abordados na argumentação, os tipos de almas e suas respectivas espécies de discursos, bem como as conjunturas nas quais estas almas se encontram inseridas (entre outros critérios).

Convém ressaltar que há uma complexa relação entre a retórica e a dialética, envolvendo diversas polêmicas (sobre as quais não entraremos no mérito aqui). Além disso, a retórica por si só, já envolve polêmicas, desde os seus primórdios (em Siracusa, com Córax e Tísias, bem como com os sofistas que os sucederam), perpassando por Platão e Aristóteles até os dias atuais.

Consoante à *Retórica* aristotélica, após discorrer sobre a “semelhança” entre a retórica e a dialética, Aristóteles continua o seu pensamento fazendo uma crítica à tradição, que tratou a retórica como mera atividade de suscitação das paixões, negligenciando o silogismo retórico (o entimema).

Ora, os que até hoje compuseram tratados de retórica ocuparam-se apenas de uma parte dessa arte; pois só os argumentos retóricos são próprios dela, e tudo o resto é acessório. Eles, porém, nada dizem dos entimemas, que são afinal o corpo da prova, antes dedicam a maior parte dos seus tratados a questões exteriores ao assunto; porque o ataque verbal, a compaixão, a ira e outras paixões da alma semelhantes a estas não afetam o assunto, mas sim o juiz. De sorte que, se se aplicasse a todos os julgamentos a regra que atualmente se aplica em algumas cidades, sobretudo nas bem governadas, aqueles autores nada teriam para dizer (ARISTÓTELES, 1354a, 2012, p. 6-7).

Aristóteles se refere aos sofistas que se ocupavam do ensino da retórica antes dele e concentravam a retórica apenas no âmbito judicial, fazendo deste um mau uso (e no escopo desse gênero, enfatizavam tão somente as emoções, com falseamento das regras do discurso e falta de clareza ao legislador). Tais sofistas buscavam convencer os seus ouvintes sobre qualquer assunto, usando de opiniões contingentes e relativizando as práticas de argumentação, sem compromisso com a justiça e a verdade (que estão entre as virtudes apontadas por Aristóteles no escopo da sistematização da retórica).

Para corroborar as razões das críticas de Aristóteles aos sofistas, vejamos uma passagem do diálogo *Defesa de Sócrates*, em que Platão apresenta o estilo de defesa pretensamente esperado pelos oradores de defesa e o discurso empreendido por Sócrates perante o tribunal de Atenas, no qual a personagem de Platão apresenta uma argumentação diferenciada (fazendo sua autodefesa e refutando cada uma das calúnias levantadas pelos seus acusadores):

Uma, sobretudo, me assombrou das muitas aleivosias que assacaram: a recomendação de cautela para não vos deixardes embair pelo orador formidável que sou. Com efeito, não corarem de me haver eu de desmentir prontamente com os fatos, ao mostrar-me um orador nada formidável, eis o que me pareceu o maior de seus descaramentos, salvo se essa gente chama formidável a quem diz a verdade; se é o que entendem, eu cá admitiria que, em contraste com eles, sou um orador. Seja

como for, repito-o, verdade eles não proferiram nenhuma ou quase nenhuma; de mim, porém, vós ides ouvir a verdade inteira (PLATÃO, 17a-b, 1996, p. 29).

Outro trecho, em uma tentativa de explicar sua condenação, Sócrates revela que não era interesse dos expectadores atentar para a verdade (considerando que nos julgamentos era comum o acusado apelar clemência ao juiz, induzindo este último à mera emoção, desprovido de qualquer racionalidade). De forma diferente, Sócrates se empenhou mais (através do seu discurso) em despertar nos atenienses o interesse para a compreensão e prática da virtude do que na sua defesa propriamente dita.

[...] talvez imagineis, senhores, que me perdi por falta de discursos com que vos poderia convencer, se na minha opinião se devesse tudo fazer e dizer para escapar à justiça. Engano! Perdi-me por falta, não de discursos, mas de atrevimento e descaro, por me recusar a proferir o que mais gostais de ouvir, lamentos e gemidos, fazendo e dizendo uma multidão de coisas que declaro indignas de mim, tais como costumais ouvir dos outros. Ora, se antes achei que o perigo não justificava nenhuma indignidade, tampouco me pesa agora da maneira por que me defendi; ao contrário, muito mais folgo em morrer após a defesa que fiz, do que folgaria em viver após fazê-la daquele outro modo (PLATÃO, 38e, 1996, p. 49).

Neste contexto, a retórica utilizada pelos sofistas seria desprovida dos princípios da verdade e da virtude da justiça, o que comprometeria a sua prática jurídica e a sua identificação como arte (ou técnica) de bem falar. Para os sofistas, a ênfase na emoção dos ouvintes seria suficiente para demonstrar a sua aparência de verdade. Na concepção platônica, o exercício da persuasão sofística prestaria um verdadeiro desserviço à verdadeira retórica. Essa seria uma das possíveis razões porque, em sua *Retórica*, Aristóteles estabelece critérios técnicos para a arte da argumentação, organizando a obra para contemplar todos os seus temas e abordagens.

Neste sentido, ainda no início livro I da *Retórica*, merece destaque os seguintes eixos: a) a crítica de Aristóteles aos sofistas (como apontada acima e continuaremos discutindo) e b) o sentido estrito do estudo da retórica (conforme desenvolveremos mais adiante)<sup>18</sup>.

Com relação ao eixo (a), Aristóteles se alonga bastante em seus argumentos, ao afirmar que os sofistas nada dizem dos entimemas e fazem um uso parcial e distorcido do discurso judicial. Neste contexto, podemos afirmar que no ponto (a), os argumentos de Aristóteles “desembocam” (ou “desaguam”) na segunda etapa argumentativa do sistema

---

<sup>18</sup> Por uma questão meramente didática (na perspectiva de otimizar a discussão), convencionamos como (a) e (b) os dois eixos mencionados.

retórico, a disposição (*taxis*, o “acomodamento” formal das partes do discurso<sup>19</sup>). De acordo com o autor da *Retórica*:

E, se o que dizemos é exato, não resta a menor dúvida de que matérias externas ao assunto são descritas como arte por aqueles que definem outras coisas, como, por exemplo, o que devem conter o proêmio ou a narração, e cada uma das partes do discurso; pois, ao ocuparem-se destas questões, nada mais os preocupa senão o modo como poderão criar no juiz certa disposição. Mas, sobre as provas propriamente artísticas, não avançam nenhuma indicação; isto é, sobre aquilo que afinal torna o leitor hábil no uso do entimema (ARISTÓTELES, I, 1, 1354b, 2012, p. 8).

Convém ressaltar que Aristóteles não deixa de explanar e valorizar as partes do discurso (que constituem o sistema retórico), as suas críticas na obra dizem respeito à ênfase dada pelos seus antecessores às “questões externas ao assunto” (partes do discurso), bem como as distorções das partes do discurso e concentração em apenas uma parte do discurso judicial, com forte exploração das emoções dos ouvintes.

Aristóteles faz uma transição entre os pontos (a) e (b), “arranjando” uma espécie de “ensaio” sobre os gêneros do discurso retórico, estabelecendo uma relação entre o judicial e o deliberativo, gênero discursivo não apreciado pelos sofistas, uma vez que eles valorizam o que é externo ao assunto da arte retórica, bem como porque estão propensos à retórica judicial<sup>20</sup>.

Subsequentemente, o filósofo expõe claramente sobre a importância das provas técnicas (ou “artísticas”), enfatizando o valor dos entimemas – no escopo do ponto (b):

Ora, sendo evidente que o método artístico é o que se refere às provas por persuasão, e que a prova por persuasão é uma espécie de demonstração (pois somos persuadidos, sobretudo quando entendemos que algo está demonstrado), que a demonstração retórica é o entimema, e que este é, geralmente falando, a mais decisiva de todas as provas por persuasão; que, enfim, o entimema é uma espécie de silogismo, e que é do silogismo em todas as suas variantes que se ocupa a dialética, no seu todo ou nalguma das suas partes, e é igualmente evidente que quem melhor puder teorizar sobre as premissas – do que e como se produz um silogismo - também será o mais hábil em entimemas, porque sabe a que matéria se aplica o entimema e que diferença este tem dos silogismos lógicos. Pois é próprio de uma mesma faculdade discernir o verdadeiro e o verossímil, já que os homens têm uma inclinação natural para a verdade e a maior parte das vezes alcançam-na. E, por isso, ser capaz de discernir sobre o plausível é ser igualmente capaz de discernir sobre a verdade (ARISTÓTELES, I, 1, 1355a, 2012, p. 9).

<sup>19</sup> A segunda etapa argumentativa será mais detalhada no terceiro capítulo da tese (quando debateremos também sobre as demais etapas do sistema retórico aristotélico).

<sup>20</sup> “Na sua apreciação dos fatos, intervém muitas vezes, a amizade, a hostilidade e o interesse pessoal, com a consequência de não mais conseguirem discernir a verdade com exatidão e de o seu juízo ser obscurecido por um sentimento egoísta de prazer ou de dor” (ARISTÓTELES, 1354b, Tradução de Alexandre Júnior, 2012, p. 7-8).

No sentido estrito do estudo da retórica, Aristóteles expõe o talento do orador para criar argumentos com a perspectiva de persuadir o ouvinte (auditório) pelo discurso (sem o apoio de qualquer elemento externo, como por exemplo, confissões, testemunhas, etc).

Neste contexto, entendemos que, para alcançar a persuasão com êxito, o orador precisa se desdobrar com as seguintes habilidades (entre outros talentos): conhecer o perfil de seu auditório (se é composto de pessoas comuns ou sábios, bem como as preferências da plateia); conhecer o conteúdo do discurso a ser defendido e ter criatividade para novos cenários (evitando perder o foco); transmitir confiança ao auditório (tanto no conhecimento do conteúdo quanto demonstrando que se conhece bem o que se defende); e ser engenhoso para elaborar silogismos retóricos e silogismos dialéticos. O desenvolvimento de tais habilidades é importante porque o orador precisa ser criativo na construção de seus argumentos, com o propósito de convencer seu interlocutor e demonstrando que merece confiança (agindo de forma honesta e justa). Por outro lado, pode ser que o orador se desenvolva como um manipulador e conduza o auditório a tomar decisões impróprias e desfavoráveis aos interesses do ouvinte, levando este a não perceber que suas decisões favorecem tão somente o próprio orador (se o mesmo argumenta de forma desonesta e injusta).

A argumentação entimemática é o fio condutor entre a teoria da lógica e a teoria da argumentação na retórica aristotélica, porque visa demonstrar, na perspectiva de construir a persuasão e investigar os opostos. Sendo assim,

Investigar os opostos significa, com efeito, estabelecer o valor de verdade ou falsidade, das duas soluções opostas a uma mesma aporia, o que Platão faz deduzindo as consequências que derivam de ambas, para ver quais levam a conclusões impossíveis e quais, ao contrário, não. Tudo isso pode ser feito independentemente da essência, isto é, sem pressupor o conhecimento dos princípios, porque não se trata de uma racionalidade apodíctica, mas de uma racionalidade dialética, mesmo em seu uso cognitivo (BERTI, 2002, p. 37).

Deste modo, diferentemente dos sofistas, Aristóteles não faz uso da retórica com o propósito de meramente persuadir, mas encontrar os “caminhos” para a persuasão e sem apelos da emoção e dos sentimentos. Sendo assim, podemos afirmar que não é pertinente meramente persuadir para vencer no discurso, sendo preferível “perder” de forma justa a vencer usando de métodos desonestos e injustos.

Neste contexto, Aristóteles se preocupa em reabilitar a retórica ao seu verdadeiro escopo técnico, demonstrando que o judicial não é o único gênero do discurso de que a retórica se ocupa. Convém ressaltar que com Aristóteles, tem-se um sistema retórico bastante robusto (além do rigor com o uso de métodos justos por parte do orador), diferentemente dos

sofistas, que não tinham qualquer preocupação com a justiça nem com uma sistematização dos gêneros judiciais do discurso, entre outros pontos da retórica.

Na perspectiva da *Retórica* aristotélica<sup>21</sup>,

As espécies de retórica são três em número; pois outras tantas são as classes de ouvintes dos discursos. Com efeito, o discurso comporta três elementos: o orador, o assunto de que fala, e o ouvinte; e o fim do discurso refere-se a este último, isto é, ao ouvinte. Ora, é necessário que o ouvinte ou seja espectador ou juiz, e que um juiz se pronuncie ou sobre o passado ou sobre o futuro. O que se pronuncia sobre o futuro é, por exemplo, um membro de uma assembleia; o que se pronuncia sobre o passado é o juiz; o espectador, por seu turno, se pronuncia sobre o talento do orador. De sorte que é necessário que existam três gêneros de discursos retóricos: o deliberativo, o judicial e o epidítico (ARISTÓTELES, I 1, 1358b, 2012, p. 21-22).

A reabilitação da retórica proposta por Aristóteles, com três gêneros do discurso bastante delimitados (bem como uma estrutura formal com etapas argumentativas<sup>22</sup>), representa um marco para a teoria da argumentação, servindo de referência para estudos sobre a argumentação em diferentes campos do conhecimento, dentre eles a Filosofia, a Comunicação, a Política, o Direito, etc. Neste contexto, segundo Aristóteles, “entendamos por retórica (I) a capacidade de descobrir (II) o que é adequado a cada caso (III) com o fim de persuadir. Esta não é seguramente a função de nenhuma outra arte” (ARISTÓTELES, 1355b, 2012, p. 12).

Julgamos que este conceito de retórica na “ordem segunda” é mais estrito do que o conceito na “ordem primeira” (que apresenta a retórica como “a outra face da dialética”), no qual a retórica e a dialética têm pontos comuns, mas cada uma delas tem suas especificidades – o que significa dizer que a retórica e a dialética não são a mesma coisa. Por uma questão didática, dividimos o conceito de retórica na “ordem segunda” em três partes, para que possamos destacar alguns elementos que serão desdobrados em cada uma destas partes, considerando que a retórica aristotélica pode ser desenvolvida em etapas, bem como com seu caráter “tripartite” (três elementos do discurso, três provas técnicas e três gêneros do discurso retórico, entre outros contextos “tripartites” da retórica aristotélica).

No escopo da parte (I) da definição da retórica se encontra uma das etapas do sistema retórico, a descoberta de argumentos<sup>23</sup>. Em conformidade com alguns estudiosos da retórica

<sup>21</sup> Com o caráter “tripartite” da retórica.

<sup>22</sup> A invenção (*heurésis*), a disposição (*táxis*), a elocução (*léxis*) e a ação (*hypocrisis*). Entre os autores que tratam dessas etapas argumentativas, podemos citar o próprio Aristóteles e seus estudiosos: Reboul, Barthes, Dayoub, Alexandre Júnior, Cohen (entre outros). Sobre as etapas argumentativas, discutiremos com detalhes no capítulo 3 desse trabalho.

<sup>23</sup> A parte (I) da definição aristotélica ficará mais clara no capítulo 3, no qual trataremos das etapas argumentativas.

(quando se referem à primeira etapa argumentativa do sistema retórico aristotélico como “descoberta”), o “descobrir” (no escopo da definição estrita da retórica) se refere à descoberta de argumentos. De acordo com Roland Barthes, “a *inventio*, é mais uma descoberta (dos argumentos) do que uma invenção propriamente. Tudo já existe, é necessário apenas encontrá-lo. É uma noção mais ‘estrativa’” (BARTHES in COHEN et al., 1975, p. 183 apud ALMEIDA JUNIOR, 2009, p. 72).

Na nossa compreensão, a parte (II) pode ser desdobrada nos gêneros do discurso retórico (deliberativo, epidítico e judicial). Sendo assim, afirma Aristóteles sobre o gênero deliberativo:

Fica assim claro que coisas futuras ou presentes se devem ter em mente na exortação e na dissuasão, pois elas são contrárias. Mas como o objetivo do que delibera é o conveniente, e as pessoas deliberam, não sobre o fim, mas sobre os meios que a ele conduzem, e como tais meios são o que é conveniente sobre as ações e o conveniente é bom, importa dar uma definição geral dos elementos acerca do bom e do conveniente. Entendemos por bom o que é digno de ser escolhido em si e por si, e aquilo em função de que escolhemos outra coisa; também aquilo a que todos aspiram, tantos os que são dotados de percepção ou razão, como os que puderem alcançar a razão; tudo o que a razão pode conceder a cada indivíduo, e tudo o que a razão concede a cada indivíduo em relação cada coisa, isso é bom para cada um; e tudo o que, pela sua presença, outorga bem estar e autossuficiência; e a própria autossuficiência; e o que produz ou conserva esses bens; e aquilo de que tais bens resultam; e o que impede seus contrários e os destrói (ARISTÓTELES, I 1, 1362a, 2012, p. 32).

Na retórica deliberativa, as decisões coletivas (que deliberam sobre o objeto possível) são tomadas para ocorrer no tempo futuro, na perspectiva de aconselhar ou desaconselhar sobre o útil ou o nocivo. A essência deste gênero discursivo é decidir sobre os assuntos referentes aos aspectos políticos da cidade, levando o orador a usar o ethos para desenvolver o exemplo (argumento indutivo da retórica), tendo como auditório a assembleia.

Neste contexto, a retórica deliberativa é norteadada pelos assuntos da sociedade, contemplando as seguintes áreas de conhecimentos: Filosofia, História, Geografia, Política, entre outros assuntos.

Quanto à retórica epidítica:

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



prover-nos de premissas sobre estes assuntos. Falemos, portanto, também delas, pelo menos a título de exemplo (ARISTÓTELES, I 1, 1366a, 2012, p. 45).

A inspiração de confiança mencionada por Aristóteles acontece com a utilização do método da “amplificação”, com demonstração (e com o uso do argumento-tipo abduutivo). No gênero de discurso epidítico, tem-se como propósito elogiar ou censurar, dando ênfase às seguintes qualidades e seus opostos: a virtude e o vício, o belo e o feio. Os louvores deste discurso acontecem de forma ampla (não se restringindo apenas aos seres humanos), como aponta próprio o autor na passagem acima.

Os louvores da retórica epidítica ocorrem no tempo presente (mas também podem ocorrer no passado e no futuro), e deste modo, há uma peculiaridade do marco temporal do gênero epidítico em relação aos discursos deliberativo e judicial (cujos tempos de suas ações são o futuro e o passado respectivamente). Na retórica epidítica, o orador opera sua argumentação usando como prova técnica o páthos (para emocionar o auditório) e o ethos (para expressar seu caráter e confiabilidade ao auditório).

Convém ressaltar que a partir do discurso retórico epidítico, tem-se uma das funções pedagógicas da retórica, com desdobramentos nos debates filosófico-educacionais da contemporaneidade (conforme discutiremos no quarto e último capítulo desta tese).

O que é adequado ao gênero discursivo judicial é julgar o que é justo ou injusto, com explicação das razões que justifiquem a decisão do legislador (que deve ser norteadada pela lei). Com relação “a injustiça e suas causas”, Aristóteles afirma:

No que diz respeito à acusação e à defesa, poderemos em seguida falar do número e da qualidade das premissas de que se devem construir os silogismos. Importa considerar três coisas: primeiro, a natureza e o número das razões pelas quais se comete injustiça; segundo, a disposição dos que a cometem; terceiro, o caráter e a disposição dos que a sofrem (ARISTÓTELES, I 1, 1368b, 2012, p. 52).

Sendo assim, as decisões da retórica judicial são tomadas pelos juízes (que julgam as ações ocorridas no tempo passado), na perspectiva de acusar ou defender o que foi justo ou injusto. As premissas preferenciais deste gênero se derivam do método dedutivo da oratória retórica (os entimemas), mas o orador pode também usar as provas não técnicas, tais como contratos, testemunhas, confissões, entre outras.

Ainda com relação ao que é adequado aos gêneros do discurso, Aristóteles apresenta o tipo de argumento “em geral mais apropriado” a cada gênero específico:

A amplificação enquadra-se logicamente nas formas de elogio, pois consiste em superioridade, e a superioridade é uma das coisas belas. Pelo que, se não é possível comparar alguém com pessoas de renome, é pelo menos necessário compará-lo com as outras pessoas, visto que a superioridade parece revelar a virtude. Entre as espécies comuns a todos os discursos, a amplificação é, em geral, a mais apropriada aos epidícticos; pois estes tomam em consideração as ações por todos aceitas, de sorte que apenas resta revesti-las de grandeza e de beleza. Os exemplos, por seu turno, são mais apropriados aos discursos deliberativos; pois é com base no passado que adivinhamos e julgamos o futuro. E os entimemas convêm mais aos discursos judiciais; pois o que se passou, por ser obscuro, requer sobretudo causa e demonstração (ARISTÓTELES, I 1, 1368a, 2012, p. 51-52).

Aristóteles também faz um detalhamento, na perspectiva de explicitar com clareza as especificidades de cada gênero e os acréscimos acessórios dos demais:

Cada um destes gêneros tem um fim diferente e, como são três os gêneros, três também são os fins. Para o que delibera, o fim é o conveniente ou o prejudicial; pois o que aconselha recomenda-o como o melhor, e o que desaconselha dissuade-o como o pior, e todo o resto – como o justo ou o injusto, o belo ou o feio – acrescenta como complemento. Para os que falam em tribunal, o fim é o justo e o injusto, e o resto também estes o acrescentam como acessório. Para os que elogiam e censuram, o fim é o belo e o feio, acrescentando, eles também, outros raciocínios acessórios (ARISTÓTELES, I 1, 1358b, 2012, p. 22).

Conforme pontua Aristóteles na passagem acima, entendemos que cada gênero do discurso retórico tem a sua “essência”, o que não significa dizer que o estagirita rejeite o ato de um gênero em outro (o que o autor chamou acréscimo de acessório).

Com relação à parte (III) do conceito (na “ordem segunda”) da *Retórica* aristotélica, podemos dizer que “o fim de persuadir” “desemboca” no silogismo retórico (entimema). Para corroborar o referido ponto, vejamos a seguinte passagem: “Persuadimos, enfim, pelo discurso, quando mostramos a verdade ou o que parece verdade, a partir do que é persuasivo em cada caso particular” (ARISTÓTELES, 1356a, 2012, p.14).

Neste contexto, discernir os meios de persuasão é a essência da *Retórica* aristotélica, considerando que o propósito do estagirita não é persuadir a qualquer custo, ultrapassando os limites da racionalidade (daí a relevância do entimema para a retórica). Sobre os referidos meios de persuasão, afirma Aristóteles: “As provas por persuasão fornecidas pelo discurso são de três espécies: umas residem no caráter moral do orador; outras, no modo como se dispõe o ouvinte; e outras, no próprio discurso, pelo que este demonstra ou parece demonstrar” (ARISTÓTELES, 1356a, 2012, p.13).

No escopo da argumentação, o entimema desempenha um importante papel na demonstração para a persuasão na retórica aristotélica, porque é um silogismo composto com

poucas proposições (com uma premissa implícita ou subentendida), na perspectiva de facilitar a compreensão do receptor da mensagem durante a exposição do orador.

Quando a retórica assume a função de “discernir os meios de persuasão mais pertinentes a cada caso” (e não necessariamente apenas persuadir), a prática argumentativa está a serviço das pessoas “incultas” (e não apenas dos sábios). Sendo assim, considerando que todas as pessoas praticam a retórica pelo “acaso” ou pelo “hábito” (conforme aponta Aristóteles no início do livro I da *Retórica*), não é função da retórica persuadir, mas avançar na argumentação, na perspectiva de envolver também as pessoas desprovidas de conhecimento técnico sobre a retórica na produção de argumentos persuasivos (de forma análoga à medicina, cuja função não é “dar saúde ao doente, mas avançar o mais possível na direção da cura”).

Na “seara” da argumentação acessível às “multidões”, o entimema é o fio condutor entre a retórica e a dialética por ser uma espécie de silogismo que alcança tanto a retórica quanto a dialética, com a capacidade de provar sobre o que é plausível e o que é verdadeiro. Com tal envergadura, somente a retórica e a dialética raciocinam por meio dos contrários através dos silogismos, com os quais se tem maior capacidade de persuasão para a demonstração dos fatos, tanto pelos sábios quanto pelos “incultos”.

Aristóteles estabelece uma conexão entre as obras *Retórica* e *Tópicos*, tendo por fio condutor entre as mesmas o uso do discurso “não científico” e com isso considera que a argumentação deve estar ao alcance das pessoas “comuns” na perspectiva de sua própria defesa verbal. Sendo assim, Aristóteles considera que a defesa física e a defesa verbal estão no mesmo patamar de importância e considera que a defesa verbal seja mais propícia aos seres humanos.

Neste contexto, percorrendo-se o pensamento de Aristóteles, com a leitura da obra *Retórica*, associada à leitura do conjunto de textos do *Órganon*, a saber, *Primeiros Analíticos*, *Segundos Analíticos*, *Tópicos* e *Refutações Sofísticas*, percebe-se que o sistematizador da retórica e da lógica se debruçou sobre temáticas relevantes para a Filosofia, que se conectam com a retórica e a lógica.

Na “estrutura lógica”<sup>24</sup> de sua retórica, Aristóteles desenvolve as temáticas (e a conexão mencionada acima), entre elas: o entimema (e seu “complemento”, o exemplo), a probabilidade e o sinal.

Com relação à diferença entre o entimema e o exemplo, Aristóteles afirma:

---

<sup>24</sup> Conforme discussão iniciada anteriormente.

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 provas 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. Quanto à diferença entre o exemplo e o entimema, ela está clara nos *Tópicos* (pois já aí se falou do silogismo e da indução) (ARISTÓTELES, I 1, 1356b, 2012, p. 15).

Novamente Aristóteles estabelece o fio condutor entre a retórica e a dialética e deste modo, dar continuidade ao debate sobre a reabilitação da retórica (uma discussão que vem perpassando a *Retórica* desde suas primeiras palavras no início do capítulo 1 da obra). A referida reabilitação culmina com o debate sobre o entimema e seu complemento, o exemplo e, portanto, com a interface entre a *retórica* e a *lógica*, cuja discussão também encetou no início do capítulo 1, quando Aristóteles apresenta a “semelhança” entre a retórica e a dialética. De forma bastante didática e ao mesmo tempo complexa, o autor faz um “passeio” no texto em uma espécie de “via de mão dupla” em que a compreensão sobre a “semelhança” entre a retórica e a dialética se “cruza” (de forma tênue) com o entendimento em relação à interface entre a retórica e a lógica.

Um dos eixos centrais da passagem 1356b é a discussão sobre o que há de comum e de diferente entre o exemplo e o entimema<sup>25</sup> (em conexão com as ponderações aristotélicas sobre a “interface” entre a retórica e a dialética). Deste modo, na passagem supracitada, Aristóteles abre um cenário para pôr em cena uma discussão sobre o silogismo retórico, o silogismo dialético e o silogismo científico em quatro “palcos” distintos, a saber, na própria *Retórica*, bem como nos *Primeiros Analíticos*, *Segundos Analíticos* e nos *Tópicos*, o que demonstra claramente a importância do silogismo (com interpretações distintas) na filosofia aristotélica.

Convém ressaltar que ao “mergulhar” na explanação sobre o entimema e o exemplo, Aristóteles expressa sobre a importância dos oradores que dominam tanto um método quanto a outro, ao mesmo tempo em que não deixa de valorizar quem apenas domina um dos dois métodos, mas enfatiza que os discursos ancorados no raciocínio entimemático são mais reconhecidos.

O entimema é um silogismo “formalmente incompleto”, com uma premissa implícita ou subentendida (que é omitida no discurso devido à sua aceitação geral, conforme adiantamos anteriormente); sendo assim, é completo no aspecto prático, pois diminui a

---

<sup>25</sup> Conforme explicita o próprio autor, nos *Tópicos* também há um debate sobre a diferença entre o entimema e o exemplo (e sobre isso discutiremos no capítulo 2, dando continuidade à nossa discussão do capítulo 1 sobre a importância do silogismo retórico e da indução retórica).

dificuldade de se seguir uma longa cadeia de raciocínios. O exemplo assemelha-se à indução por ser um caso tomado no discurso aplicado como prova de que algo se dará de novo. Com relação à formação do silogismo retórico, afirma Aristóteles:

É possível formar silogismos e tirar conclusões, tanto de coisas antes estabelecidas pelo silogismo como de premissas de que se não formou silogismo mas que o requerem por não serem correntemente aceitas. Destas duas linhas de raciocínio, a primeira cadeia de silogismos é necessariamente difícil de seguir devido à sua extensão (pois se supõe que o juiz é uma pessoa simples), e a segunda não é persuasiva porque as premissas nem são admitidas por todos nem são plausíveis. De sorte que é necessário que o entimema e o exemplo se ocupem de coisas que podem ser para a maior parte também de outro modo: o exemplo como indução, e o entimema como silogismo, formado de poucas premissas e em geral menos do que as do silogismo primário (ARISTÓTELES, I 1, 1357a, 2012, p. 16-17).

Neste sentido, o entimema (que tem características próprias) se encontra ancorado em dois pilares fundamentais, a saber, a verossimilhança e os sinais, com a supressão da premissa menor<sup>26</sup> (considerando que seu conteúdo já seja conhecido), podendo servir de suporte para a argumentação retórica.

Podemos afirmar que o entimema, uma espécie de gênero do silogismo (que trata do verdadeiro), porém, possuindo características próprias (tratando do verossímil), é caracterizado como o “que é verdadeiro na maioria dos casos”. Neste contexto, em outra passagem, Aristóteles parece enfatizar a “essência” do entimema<sup>27</sup>:

Mas quanto aos entimemas, a maior diferença e a mais ignorada por quase todos é a mesma que existe entre os silogismos do método dialético; pois alguns entimemas são formados de acordo com o método retórico, como também alguns silogismos o são de acordo com o método dialético; outros entimemas, porém, são formados conforme outras artes e faculdades, umas já existentes, outras ainda não descobertas. É por isso que estas diferenças não são percebidas pelos ouvintes, e quanto mais se trata o assunto com método mais se sai dos limites da retórica e da dialética (ARISTÓTELES, I 1, 1358a, 2012, p. 19-20).

O entimema (silogismo retórico e, portanto, derivado de premissas retóricas, como temos afirmado com frequência) é um dos pilares da retórica aristotélica, pois é um raciocínio baseado em evidências (cuja essência é a dedução oratória da *Retórica*) e não tem o mesmo grau de certeza do silogismo tradicional (cuja essência é a dedução lógica dos *Primeiros Analíticos*).

<sup>26</sup> Mas que também pode ser suprimida a premissa maior ou a conclusão.

<sup>27</sup> Daremos continuidade ao debate sobre entimema no segundo capítulo e de forma especial, sobre os dois tipos de entimemas, a saber, demonstrativo e refutativo (bem como os dois tipos de exemplos, os que provém de fatos passados e os que são criados pelo próprio orador). Neste capítulo 1 nos dedicamos às características mais gerais do entimema e do exemplo.

Nos *Primeiros Analíticos*, de forma breve, Aristóteles também apresenta o conceito de entimema (em conexão com o silogismo “geral” ou tradicional)<sup>28</sup>: “O entimema é um silogismo com base em probabilidades ou signos (também chamado de sinal). E um signo pode ser entendido de três maneiras correspondentes à posição do termo médio nas figuras; pode ser entendido como na primeira figura, na segunda ou na terceira (ARISTÓTELES, 70a1 11-14, 2005, p. 248).

Na concepção do filósofo, a probabilidade é uma premissa provável, “geralmente aceita”, o que acontece na maioria das vezes, surgindo da opinião comum. O sinal é um silogismo “mutilado”, no qual uma das premissas não aparece, mas com suposição da ocorrência da relação entre dois “eventos”.

Conforme Aristóteles, nos *Primeiros Analíticos*,

Uma probabilidade não é o mesmo que um signo (indício). A probabilidade é uma premissa geralmente aceita, pois aquilo que as pessoas sabem que acontece ou não acontece, ou é ou não é, usualmente de um modo particular, é uma probabilidade; por exemplo, que os invejosos são malevolentes ou que aqueles que são amados são afetuosos. Um signo, porém, indica uma premissa demonstrativa que é necessária ou geralmente aceita; aquilo que coexiste com alguma coisa mais, quer anterior ou posterior – isso é que é um signo de uma outra coisa mais vir a ser ou ter vindo a ser (ARISTÓTELES, II 27, 70a1 2-10, 2005, p. 248).

No texto da *Retórica*, Aristóteles também discorre sobre probabilidade e sinal:

Com efeito, probabilidade é o que geralmente acontece, mas não absolutamente como alguns definem; antes versa sobre coisas que podem ser de outra maneira, e relaciona-se no que concerne ao provável como o universal se relaciona com o particular. Quanto aos sinais, uns apresentam uma relação do particular para o universal, outros uma relação do universal para o particular (ARISTÓTELES, I 1, 1357b, 2012, p. 18).

Embora a probabilidade e o sinal não sejam a mesma coisa (assim como a retórica e a dialética não são equivalentes), ambos constituem os conteúdos materiais do entimema e de forma análoga a este silogismo retórico, também fazem uso de premissas implícitas ou subentendidas e uma curta cadeia de pensamentos; e assim como o entimema, estão ancorados na verossimilhança<sup>29</sup>.

<sup>28</sup> Apresentaremos algumas especificidades do silogismo “geral” (ou tradicional) no próximo tópico do capítulo 1 da nossa tese.

<sup>29</sup> A probabilidade e o sinal serão objetos de discussão do segundo capítulo, no qual estaremos estabelecendo uma conexão entre o silogismo retórico e o silogismo dialético. Portanto, neste primeiro capítulo apenas apontamos de forma sucinta para os conceitos destas duas categorias (entre outros conceitos) que são necessários para o enriquecimento dos fundamentos da nossa tese.

Neste contexto, o silogismo retórico é uma espécie de “ponte” que interliga os estudos de Aristóteles sobre diversos temas presentes em sua obra, contribuindo de forma proeminente para demonstrar que há uma conexão plausível entre a retórica e a lógica em Aristóteles. Sendo assim, com a discussão que fizemos ao longo deste primeiro tópico do capítulo 1, a partir dos argumentos sólidos apresentados por Aristóteles na defesa da *prova lógica* (tema central do livro I da *Retórica*), defendemos que o entimema é importante para a lógica, pois, este tipo de argumento desenvolve um encadeamento filosófico que dá sustentação à interface entre a retórica e à lógica, portanto, articula os meios de persuasão apresentados por Aristóteles no seu Livro I da *Retórica*. Como já afirmamos, no capítulo 2 da tese, daremos continuidade na apresentação de argumentos que corroboram a importância do entimema para a lógica, ao apresentar uma conexão entre o silogismo retórico (com detalhamento de suas especificidades) e o silogismo dialético.

## 1.2. Cientificidade pela causalidade: demonstração científica na silogística aristotélica

Nos *Primeiros Analíticos* (ou *Analíticos Anteriores*) Aristóteles apresenta a sua teoria silogística ou do silogismo “geral” (com uma diversidade de conceitos e o arranjo formal ou formas das figuras e modos do silogismo); a forma de argumentação dessa teoria foi utilizada pelo estagirita para a demonstração do conhecimento científico nos *Segundos Analíticos* (com uma estrutura triádica)<sup>30</sup>. A silogística é atual e contribui substancialmente para o debate filosófico aristotélico, tanto nos *Primeiros Analíticos* e *Segundos Analíticos* quanto na *Retórica*<sup>31</sup>.

Também nos *Primeiros Analíticos*, além de contemplar o detalhamento formal do silogismo (apresentando os métodos para assegurá-lo), em sua forma “clássica”, Aristóteles apresenta os conceitos relacionados a diversas categorias filosóficas, tais como silogismo, argumento, dialética, entimema, exemplo, demonstração, raciocínio, etc, que estão presentes em outras obras do autor, a saber, *Retórica*, *Segundos Analíticos*, *Tópicos*, *Refutações Sofísticas*, entre outras obras.

Aristóteles inicia os *Primeiros Analíticos* com a perspectiva de explicar o que é uma demonstração, bem como o que é uma ciência demonstrativa, delimitando três tarefas:

---

<sup>30</sup> Cf. Angioni, 2014.

<sup>31</sup> Nos *Primeiros Analíticos*, Aristóteles apresenta de forma detalhada a diversidade de figuras e modos do silogismo, bem como os diversos conceitos da sua teoria silogística. Todavia, neste trabalho trataremos apenas alguns elementos da silogística que julgamos necessários para o nosso propósito (de forma especial, algumas passagens do Livro I, I-VII), os quais são essenciais para fundamentar os “alicerces” do debate sobre o silogismo científico (uma das “colunas” centrais do capítulo 1).

Nossa primeira tarefa consiste em indicar o objeto de estudo de nossa investigação e a que ciência ele pertence: que concerne à demonstração e que pertence a uma ciência demonstrativa. Em seguida teremos de definir o significado de premissa, termo e silogismo, e distinguir entre um silogismo perfeito e um imperfeito; depois disso, necessitaremos explicar em que sentido diz-se estar ou não estar um termo inteiramente contido num outro e o que entendemos por ser predicado de todo ou de nenhum (ARISTÓTELES, I I, 24a 10-15, 2005, p. 111, grifo nosso).

O conjunto de tarefas propostas por Aristóteles na passagem acima (que faz a abertura dos *Primeiros Analíticos*) constitui a composição da sua *Analítica*, que ficou conhecida pela tradição como *Lógica Aristotélica*, *Silogismo Aristotélico* ou simplesmente *Silogismo*, entre outras denominações.

Embora seja criada uma expectativa no leitor sobre a sequência das três tarefas assumidas por Aristóteles, ele não as desenvolve na mesma ordem que apresenta na passagem (e a falta de ordenação das ideias é bastante comum em outras partes de sua obra). Do mesmo modo, apesar do autor se propor a realizar a tarefa de explicar o que é a demonstração no início dos *Primeiros Analíticos*, isso não acontece<sup>32</sup>.

Convém ressaltar que a forma aristotélica de explicar o que é a demonstração nos *Primeiros Analíticos* tem propósitos diferentes dos *Segundos Analíticos*, pois na primeira obra o autor trata o silogismo de uma forma mais geral, enquanto na segunda, desenvolve um tipo de silogismo específico, a saber, o silogismo científico (ou demonstrativo)<sup>33</sup>, conforme afirma no início do capítulo 4 do livro I dos *Primeiros Analíticos*:

A razão da necessidade de nos ocuparmos do silogismo antes da demonstração [silogismo científico] é o fato do silogismo ser mais geral: a demonstração [silogismo científico] é um tipo de silogismo, mas nem todo silogismo é uma demonstração [silogismo científico] (ARISTÓTELES, I 4, 25b1 29-31, 2005, p. 116).

Nestes termos, há uma espécie de “intersecção” entre o silogismo e o silogismo demonstrativo, incluindo os seguintes “elementos”: quantidade de proposições, posições dos termos (médio e extremos) na argumentação, formação argumentativa com apenas três termos (entre outros pontos comuns). Apesar da “intersecção” entre o silogismo e o silogismo

<sup>32</sup> Não obstante a falta de cumprimento com o que prometeu, a passagem 24b 19-26 dos *Primeiros Analíticos* é de suma importância, pois aponta para uma diversidade de definições e provoca o leitor na perspectiva de buscar compreender categorias proeminentes para o debate na interface entre a lógica e a retórica aristotélica (que estão presentes nos *Primeiros Analíticos* e nas demais obras básicas de Aristóteles que dialogam com a retórica em toda a tese).

<sup>33</sup> A partir de agora, sempre que nos referirmos ao silogismo “geral” (ou tradicional), falaremos apenas silogismo (para diferenciar do silogismo específico, o silogismo científico).



demonstrativo, o segundo apresenta suas características próprias que o difere do primeiro (conforme veremos mais adiante).

Aristóteles prossegue definindo o silogismo e seus elementos componentes e apresenta a sua teoria do silogismo de forma bastante detalhada, analisando argumentos, desdobrando as figuras e os modos do silogismo. Sobre o silogismo, afirma o autor:

O silogismo é uma locução em que, uma vez certas suposições sejam feitas, alguma coisa distinta delas resulta necessariamente, devido à mera presença das suposições como tais. Por ‘devido à mera presença das suposições como tais’ entendo que é por causa delas que resulta a conclusão, e por isso quero dizer que não há necessidade de qualquer termo adicional para tornar a conclusão necessária. Chamo de silogismo perfeito o que nada requer além do que nele está compreendido para evidenciar a necessária conclusão; de imperfeito aquele que requer uma ou mais proposições as quais, ainda que resultem necessariamente dos termos formulados, não estão compreendidos nas premissas (ARISTÓTELES, I 1, 24b 19-26, 2005, p. 112-113, grifo nosso).

Conforme a passagem acima, no argumento silogístico, a conclusão segue necessariamente das premissas. Caso contrário, não será silogismo. Nos parâmetros da silogística aristotélica, não se trata de uma questão de ser o silogismo válido ou inválido, mas tão somente se é ou não é silogismo, pois Aristóteles não tinha a compreensão moderna acerca de silogismos válidos e inválidos (conforme o entendimento acerca da lógica aristotélica na modernidade e contemporaneidade).

De acordo com as afirmações de Aristóteles, podemos afirmar que há uma espécie de linha tênue entre as definições de silogismo e silogismo perfeito, mas esta linha expressa uma diferença bastante significativa entre os dois tipos de argumento. No silogismo, as premissas são a causa da conclusão e por esta razão, não há exigência da inserção de qualquer informação externa ao argumento “para tornar a conclusão necessária” às premissas supracitadas. Portanto, a conclusão é uma consequência de todos os fatos presentes nas premissas (sem espaço para qualquer novidade externa). No silogismo perfeito, não há exigência de informações externas além dos fatos declarados nas premissas “para evidenciar a necessária conclusão” das referidas premissas.

O silogismo aristotélico é composto por apenas três termos (um termo médio e dois extremos) e três proposições (duas premissas e uma conclusão). As figuras (arranjos formais) se distinguem pelas diferentes relações em que o termo médio está com os extremos. Nos *Primeiros Analíticos*, Aristóteles indica os meios pelos quais são construídos os silogismos, bem como de que forma esses argumentos são estabelecidos:

Quando três termos estão de tal forma ligados entre si que o último está completamente contido no termo médio e o termo médio está completamente contido ou não contido no primeiro termo, então teremos necessariamente um silogismo perfeito nos extremos. Entendo por termo médio aquele que tanto está contido num outro quanto contém um outro em si mesmo e que ocupa a posição mediana; por extremos entendo tanto o termo contido ele mesmo num outro quanto aquele no qual um outro está contido: se A é predicado de todo B, e B de todo C, A terá necessariamente que ser predicado de todo C. Já explicamos o que queremos dizer ao asseverar que um termo é predicado de todo um outro. Analogamente, também, se A não é predicado de nenhum B e B é predicado de todo C, segue-se que A não se aplicará a nenhum C (ARISTÓTELES, I 4, 25b1 31-26a1, 2005, p. 116).

Conforme o exposto, no silogismo, o termo partilhado pelas premissas é chamado de termo médio ou mediador e cada um dos outros dois termos, de extremos. O termo médio deve ter relação apropriada com os extremos e assume posições diferentes nas três figuras da silogística - deve ser sujeito ou predicado de cada premissa e isto pode ocorrer de três maneiras: pode ser o sujeito de uma e o predicado da outra (primeira figura), predicado nas duas premissas (segunda figura) ou sujeito nas duas premissas (terceira figura)<sup>34</sup>. Estes arranjos formais são chamados de figuras (conforme discorreremos anteriormente). A premissa que contém o termo maior (primeira premissa) é a premissa maior e a que contém o termo menor (segunda premissa) é a premissa menor<sup>35</sup>.

Neste contexto, vejamos a estrutura das três figuras do silogismo aristotélico (conforme a posição do termo médio B e dos extremos A e C):

	1ª FIGURA	2ª FIGURA	3ª FIGURA
PREMISSA 1	B A	A B	B A
PREMISSA 2	C B	C B	B C
CONCLUSÃO	C A	C A	C A

TABELA 1: Estrutura das três figuras do silogismo conforme a posição do termo médio.

Ao apresentar o conceito de premissa, Aristóteles classifica as quatro proposições que compõem o “clássico” quadro das oposições categóricas, divididas em dois grupos de proposições categóricas: um proveniente da quantidade (universal e particular<sup>36</sup>) e outro proveniente da qualidade (afirmativa e negativa):

<sup>34</sup> No escopo da silogística aristotélica, se encontram as três figuras que citamos aqui. Uma quarta figura foi inserida pela tradição, na qual o termo médio pode ser o predicado de uma premissa e o sujeito da outra.

<sup>35</sup> O sujeito da conclusão é denominado de termo menor enquanto o predicado da conclusão é denominado de termo maior.

<sup>36</sup> Aristóteles ainda acrescenta as proposições indefinidas (ou singulares). No entanto, estas proposições não estão no escopo do “clássico” quadro das oposições categóricas, no qual são inseridas apenas proposições com

A premissa é uma oração que afirma ou nega alguma coisa de algum sujeito. Esta oração pode ser universal, particular ou indefinida. Entendo por universal a oração que se aplica a tudo ou a nada do sujeito; por particular entendo a oração que se aplica a alguma coisa do sujeito, ou não se aplica a alguma coisa deste, ou não se aplica a todo; por indefinida entendo a oração que se aplica ou não se aplica sem referência à universalidade ou particularidade, por exemplo: ‘Contrários são objeto da mesma ciência’ ou ‘O prazer não é bem’ (ARISTÓTELES, I 1, 24a 15-20, 2005, p. 111-112).

Na passagem acima, Aristóteles delimita os aspectos quantitativos (universal, particular e indefinida) e qualitativos (afirmativas e negativas) das proposições categóricas da sua lógica. A partir da referida delimitação (excluindo a proposição indefinida, conforme a nota 36), podemos explicitar as quatro proposições e o “clássico” quadro das oposições categóricas que mencionamos anteriormente:

CLASSIFICAÇÃO	TIPO	PROPOSIÇÃO	REPRESENTAÇÃO <sup>37</sup>
Universal afirmativa	A	Todo B é A	BaA
Universal negativa	E	Nenhum B é A	BeA
Particular afirmativa	I	Algum B é A	BiA
Particular negativa	O	Algum B não é A	BoA

TABELA 2: Aspectos quantitativos e qualitativos das proposições categóricas

---

quantificadores: as quatro formas de proposições categóricas, a saber, universal afirmativa (A), universal negativa (E), particular afirmativa (I) e particular negativa (O). Convém ressaltar que o referido quadro não está no texto de Aristóteles, mas foi inserido pela tradição (de forma especial a partir da idade média). Embora o referido gráfico não conste nas obras de Aristóteles, didaticamente, resume as ideias do autor sobre o silogismo.

<sup>37</sup> Na representação, optamos por simbolizar as quatro proposições categóricas pelas vogais minúsculas **a**, **e**, **i** e **o** respectivamente, para diferenciá-las dos termos (escritos e mantidos na representação em letras maiúsculas) - que foram utilizadas pela tradição latina para expressar as palavras AFIRMO (para as proposições afirmativas A e I) e NEGO (para as proposições negativas E e O) como um recurso mnemônico.

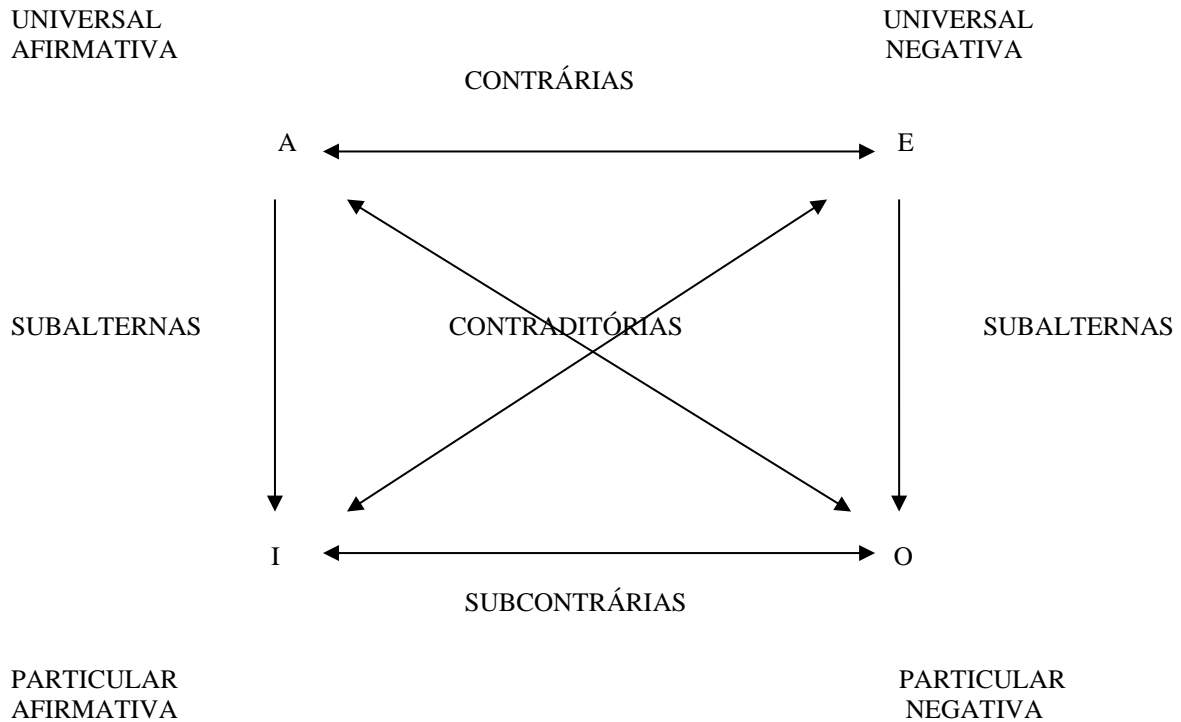


FIGURA 1: Quadro das oposições categóricas da silogística aristotélica

De acordo com a figura do quadro, podemos verificar que: A e O, I e E são proposições contraditórias; se uma for falsa a outra será verdadeira e vice-versa, portanto, ambas não podem ser verdadeiras nem podem ambas ser falsas. A e E são contrárias; não podem ser simultaneamente verdadeiras, mas podem ser ambas falsas. I e O são subcontrárias; não podem ser falsas ao mesmo tempo, mas podem ser ambas verdadeiras. A e I, E e O são subalternas; a universal acarreta a Particular, no caso de veracidade e a particular acarreta a universal, no caso de falsidade. Portanto, se a proposição superalterna (ou subalternante) for verdadeira, a subalterna será necessariamente verdadeira e se a subalterna for falsa, a superalterna será necessariamente falsa. A partir das quatro relações de oposição entre as proposições categóricas, podemos afirmar que temos uma oposição total que é “mais forte” (contraditoriedade) e três oposições parciais que são “mais fracas” (contrariedade, subcontrariedade e subalternidade). Sendo assim, a contraditoriedade é a mais forte, pois as proposições A e E respectivamente, não comungam da quantidade nem da qualidade com O e I respectivamente; as proposições A e E (contrárias) convém entre si na quantidade, mas não convém na qualidade; na subcontrariedade, as proposições I e O, convém entre si no aspecto da quantidade e convém parcialmente da qualidade; na subalternidade, as proposições A e I não comungam da quantidade, mas comungam na qualidade (e o mesmo acontece com as proposições E e O).

Aqui retomamos a discussão sobre o silogismo perfeito e o imperfeito. Nos silogismos perfeitos não há necessidade de prova ou demonstração, enquanto os silogismos imperfeitos precisam ser provados por meio dos silogismos perfeitos (na perspectiva de um “aperfeiçoamento” dos silogismos imperfeitos). Durante a prova desses silogismos imperfeitos, exigem-se informações externas que não estão presentes nas premissas do argumento em questão, mesmo que tais informações estejam no escopo da formulação dos termos supostos.

Convém ressaltar que a primeira figura (tomada por Aristóteles como silogismo perfeito) serve de fundamento para a segunda e terceira figuras, na perspectiva de aperfeiçoá-las (conforme mencionamos anteriormente). Neste contexto, afirma Aristóteles, com relação à predicação na proposição universal:

É o mesmo dizer que um termo está contido inteiramente num outro termo e dizer que um termo é predicado de um outro termo tomado universalmente. Dizemos que um termo é predicado de um outro tomado universalmente quando nada do sujeito pode ser encontrado de que o outro termo não possa ser predicado; o mesmo se aplica à expressão não é predicável de nenhum (ARISTÓTELES, I 1, 24b 26-30, 2005, p. 113).

Os modos silogísticos da primeira figura são conhecidos de forma mnemônica como Barbara, Celarent, Darii e Ferio<sup>38</sup> (e se caracterizam como sendo silogismos perfeitos), conforme afirma Aristóteles:

Fica também claro que todos os silogismos nessa figura são perfeitos, uma vez que se acham todos completados mediante as suposições originais; e que todos os tipos de proposições podem ser demonstrados por esta figura, já que ela demonstra tanto conclusões universais quanto particulares, sejam afirmativas ou negativas. Chamo esse tipo de figura de primeira (ARISTÓTELES, I 4, 26b1 30-35, 2005, p. 119).

Sendo assim, os silogismos imperfeitos podem ser “aperfeiçoados” pela primeira figura. Tais silogismos podem ser demonstrados de forma direta (ou ostensivamente) ou indiretamente (por redução ao absurdo), conforme afirma o próprio Aristóteles:

Fica conspícuo ainda que todos os silogismos imperfeitos são completados por meio da primeira figura, uma vez que todas as conclusões são atingidas ou pela demonstração ou pela redução *ad impossibile*, obtendo-se nos dois casos a primeira figura: no caso daquelas completadas pela demonstração porque – como vimos – todas as conclusões são alcançadas mediante a conversão e esta produz a primeira figura, e no caso daquelas alcançadas por redução ao absurdo (*reductio ad impossibile*) porque se uma falsa premissa é assumida, obtemos o silogismo por meio da primeira figura – por exemplo, na última figura, se A e B se aplicam a todo

<sup>38</sup> Os nomes mnemônicos de todas as figuras foram propostos pelos intérpretes medievais.

C, obtemos um silogismo a concluir que A se aplica a algum B, porque se não se aplicasse a nenhum B, e B se aplicasse a todo C, A não se aplicaria a nenhum C. Mas *ex hypothesi* aplicasse a todo C. Nos demais casos ocorre algo análogo (ARISTÓTELES, I 7, 29a1 30-35, 2005, p. 127).

Os modos silogísticos da segunda figura são conhecidos de forma mnemônica como Cesare, Camestres, Festino e Baroco (e se caracterizam por terem todas as proposições de suas conclusões negativas). Sobre o “aperfeiçoamento” desta segunda figura, afirma Aristóteles:

É também possível reduzir todos os silogismos aos silogismos universais da primeira figura. [Os silogismos] da segunda figura são certamente completados [silogismos tornados perfeitos] com o auxílio destes [últimos], mas nem todos da mesma forma, ou seja, os silogismos universais são completados por meio da conversão da proposição negativa, e cada um dos [silogismos] particulares por uma redução ao absurdo (*reductio ad impossibile*). Os silogismos particulares da primeira figura são realmente completados por si mesmos, embora também seja possível demonstrá-los por meio da segunda figura, se recorrermos à *reductio ad impossibile* - por exemplo, se A se aplica a todo B, e B a algum C, resulta que A se aplica a algum C, porque se não se aplicasse a nenhum C, mas se aplicasse a todo B, B não se aplicaria a nenhum C, uma vez que disto estamos cientes por meio da segunda figura (ARISTÓTELES, I VII, 29b1 5-10, 2005, p. 127-228).

Os modos silogísticos da terceira figura são conhecidos de forma mnemônica como Darapti, Felapton, Disamis, Datisi, Bocardo e Ferison (e se caracterizam por serem todas as proposições de suas conclusões particulares). As regras para que os silogismos desta figuram sejam completados são as seguintes:

No que concerne aos silogismos da terceira figura, uma vez que os termos sejam universais, são completados diretamente por meio dos silogismos acima indicados [universais da primeira figura]; mas quando os termos são particulares, são completados mediante os silogismos particulares da primeira figura. Mas estes, como vimos, são reduzíveis aos mencionados acima [universais da primeira figura] e, conseqüentemente, [também] o são os silogismos particulares da terceira figura. Assim, evidencia-se que todos os silogismos são reduzíveis aos silogismos universais da primeira figura (ARISTÓTELES, I 7, 29b1 20-25, 2005, p. 128).

Ao discorrer sobre a demonstração (no sentido do silogismo), Aristóteles também se refere às provas por redução nas figuras, no sentido de que os silogismos imperfeitos podem ser “aperfeiçoados” pela primeira figura (como expusemos anteriormente). Tais silogismos imperfeitos podem ser demonstrados de forma direta (ou ostensivamente) ou indiretamente - por redução ao absurdo (*reductio ad impossibile*), como afirma o próprio Aristóteles:

Evidencia-se, então, que as demonstrações [silogísticas] ostensivas são levadas a efeito por meio das figuras já descritas. Que as demonstrações por redução ao absurdo (*reductio ad impossibile*) também são levadas a cabo por meio delas será

claramente mostrado pelo que se segue. Qualquer um que realiza uma demonstração [silogística] por absurdo deduz o que é falso e demonstra o ponto em questão hipoteticamente quando uma conclusão impossível se segue da suposição da proposição contraditória; por exemplo: alguém demonstra que a diagonal de um quadrado é incomensurável relativamente aos lados mostrando-se que, se fosse suposta comensurável, os números ímpares se tornariam iguais aos pares. Assim, ele argumenta a favor da conclusão de que o ímpar se torna igual ao par e demonstra hipoteticamente que a diagonal é incomensurável, uma vez que a proposição contraditória gera um resultado falso, pois vimos que alcançar uma conclusão lógica *per impossibile* é demonstrar alguma conclusão impossível por conta da suposição original. Portanto, uma vez que na *reductio ad impossibile* obtemos um silogismo ostensivo de falsidade (o ponto em questão sendo demonstrado ex hypothesi) e estabelecemos anteriormente que os silogismos ostensivos são construídos por meio dessas figuras, fica evidente que silogismos por redução ao absurdo (*reductio ad impossibile*) também serão obtidos por meio dessas figuras. O mesmo vale para todas as demais demonstrações [silogísticas] hipotéticas, pois em todos os casos o silogismo é produzido com referência à proposição inicial e a conclusão requerida é alcançada por meio de uma concessão ou alguma outra hipótese. Mas se isso for verdadeiro, toda demonstração e todo silogismo serão produzidos por meio das três figuras já descritas e, uma vez já provado isso resulta óbvio que todo silogismo é completo mediante a primeira figura e é reduzível aos silogismos universais desta figura (ARISTÓTELES, I 23, 41a1 25 – 41b1 5, 2005, p. 162-163).

Dando continuidade à sua exposição sobre os tipos de prova, Aristóteles apresenta a diferença entre a demonstração por redução ao absurdo (demonstração indireta) e demonstração ostensiva (demonstração direta):

A demonstração *per impossibile* difere da demonstração ostensiva no fato de postular aquilo que pretende refutar reduzindo-o a uma falsidade admitida, enquanto a demonstração ostensiva procede de posições admitidas. Ambas, com efeito, supõem duas premissas que são admitidas; porém, enquanto a segunda supõe aquela das quais procede o silogismo, a primeira supõe uma delas, a que é o contraditório da conclusão; ademais, na segunda a conclusão não precisa ser conhecida, nem, tampouco, é necessário que se a pressuponha como sendo verdadeira ou não. Entretanto, na primeira é mister que seja pressuposta como não verdadeira. É indiferente, contudo, ser a conclusão afirmativa ou negativa. O procedimento é idêntico em ambos os casos (ARISTÓTELES, II 14, 62b1 30 – 35, 2005, p. 226).

No escopo do “aperfeiçoamento” dos silogismos imperfeitos se encontram a redução dos silogismos da segunda e terceira figuras aos silogismos de primeira figura, bem como a conversão dos termos no interior de uma proposição categórica (com o sujeito ocupando o lugar do predicado e o predicado ocupando o lugar do sujeito) de forma que o conteúdo da proposição não seja modificado (e após a conversão, a “nova” proposição mantém o conteúdo da proposição da qual foi originada): A se converte em I (conversão accidental), E se converte em E e I se converte em I (conversão simples), mas não há conversão possível para a proposição O, conforme a seguinte tabela de conversão:

CONVERSÃO SIMPLES (MANTÉM O CONTEÚDO DA PROPOSIÇÃO ORIGINAL)	CONVERSÃO ACIDENTAL (NÃO MANTÉM O CONTEÚDO DA PROPOSIÇÃO ORIGINAL)	NÃO HÁ CONVERSÃO POSSÍVEL
$E \rightarrow E$	$A \rightarrow I$	$O \rightarrow$
$I \rightarrow I$		

TABELA 3: Conversão dos termos no interior de uma proposição categórica

Sobre as conversões (em conformidade com a tabela acima), Aristóteles afirma:

No caso da predicação universal, a premissa negativa é necessariamente convertível nos seus termos (por exemplo, se nenhum prazer é bem, tampouco será alguma coisa boa, prazer); mas a [premissa] afirmativa, embora necessariamente convertível, é, assim, não como uma [premissa] universal, mas como uma particular (por exemplo, se todo prazer é bem, algum bem tem também que ser prazer). No que toca a proposições particulares, a premissa afirmativa tem que ser convertível como particular, pois se algum prazer é bem, algum bem será também prazer; a [premissa] negativa, porém, não é necessariamente convertível, pois não se segue que se homem não se aplica a algum animal, tampouco se aplicará animal a algum homem (ARISTÓTELES, I 1, 25a1 5-10, 2005, p. 113).

Após demonstrar as diversas formas silogísticas nas figuras, Aristóteles apresenta algumas conclusões metalógicas (entre outras), que consideramos como regras para testar a “validade” dos silogismos:

1. Nenhum silogismo tem duas premissas negativas e ao menos uma das premissas deve ser universal; isto é, de duas premissas negativas, nada se conclui e sem uma das premissas universal, não teremos silogismo (nos termos estabelecidos por Aristóteles quanto à definição de silogismo). Conforme Aristóteles: “Além disso, em todo silogismo um dos termos tem que ser afirmativo e deve haver predicação universal. Sem a predicação universal, ou não teremos silogismo, ou a conclusão estará desvinculada da suposição, ou haverá petição de princípio” (ARISTÓTELES, I 24, 41b1 10, 2005, p. 163).
2. De duas premissas particulares, nada se conclui e, portanto, é impossível gerar silogismo. Sendo assim, “Também não haverá silogismo se ambas as relações atributivas forem particulares [...]” (ARISTÓTELES, I 4, 26b1 25, 2005, p. 119).
3. Todos os silogismos podem ser reduzidos aos dois silogismos universais da primeira figura, pois todos os silogismos podem ser aperfeiçoados através destes dois



silogismos. Portanto, “É também possível reduzir todos os silogismos aos silogismos universais da primeira figura” (ARISTÓTELES, I 7, 29b1 5, 2005, p. 127).

4. Todo silogismo com conclusão universal, deve necessariamente ter duas premissas universais; todavia, é possível que as premissas sejam universais e a conclusão não o seja, como afirma o próprio Aristóteles:

Por conseguinte, evidencia-se que em todo silogismo é mister que haja predicação universal e que uma conclusão universal só pode ser demonstrada quando todos os termos são universais, ao passo que uma conclusão particular pode ser demonstrada sejam os termos todos universais ou não, de modo que se a conclusão for universal, os termos terão que ser também universais, mas se os termos forem universais, a conclusão poderá não ser universal (ARISTÓTELES, I 24, 41b2 25, 2005, p. 164).

5. Todo silogismo com conclusão afirmativa, deve necessariamente ter duas premissas afirmativas e todo silogismo com conclusão negativa também deve necessariamente ter uma premissa negativa. Portanto, “É também evidente que em todo silogismo uma ou ambas as premissas tem que ser semelhante à conclusão - não quero dizer simplesmente serem afirmativas ou negativa, mas serem apodíticas, assertóricas ou problemáticas” (ARISTÓTELES, I 24, 41b2 30, 2005, p. 164).
6. De duas premissas verdadeiras não se pode tirar uma conclusão falsa, pois a conclusão não pode dizer mais que as premissas. Em conformidade com o estagirita, “Ora, é impossível tirar uma conclusão falsa de premissas verdadeiras [...]” (ARISTÓTELES, II 2, 53b1 10, 2005, p. 201).

Neste contexto, o filósofo contemporâneo norte-americano Wesley Charles Salmon apresenta três regras básicas (associadas à distribuição de um termo em um enunciado categórico) para testar a validade dos silogismos<sup>39</sup>. Sobre a referida distribuição, afirma o autor: “Um termo está distribuído num enunciado categórico se esse enunciado afirma alguma coisa acerca de cada um e de todos os elementos da classe que o termo designa” (SALMON, 1984, p. 58). A distribuição acontece tão somente em duas situações:

- 1) Na inclusão total de um termo em outro termo, como por exemplo, na proposição universal Todo B é A (na qual B está incluído totalmente em A e, portanto, A contém B);
- 2) Exclusão total de um termo em outro termo, como por exemplo, na proposição particular algum B não é A (na qual A está totalmente excluído de B). Sendo assim, a distribuição ocorre em sujeitos de proposições universais (“universal-sujeito”: sujeitos de A

<sup>39</sup> Como abordamos anteriormente, Aristóteles não trabalha com a validade de silogismos, mas tão somente se existe ou não existe um raciocínio silogístico, em conformidade com o arranjo formal por ele estabelecido.

e E) e predicados de proposições negativas (“negativo-predicado”: predicados de E e O).  
Conforme o Salmon:

As três regras que permitem averiguar a validade dos silogismos podem ser agora enunciadas. Num silogismo válido:

I. O termo médio está distribuído exatamente uma vez.

II. Nenhum termo extremo pode estar distribuído apenas uma vez.

III. O número de premissas negativas deve ser igual ao número de conclusões negativas.

Essas regras devem ser memorizadas. Qualquer silogismo que obedeça às três regras é válido. Qualquer silogismo que deixa de obedecer a uma das regras não é válido (SALMON, 1984, p. 61).

Sendo assim, a primeira regra estabelece que o termo médio deve estar distribuído necessariamente uma única vez (considerando que em um silogismo o termo médio ocorre duas vezes); logo, o silogismo será inválido se o termo médio estiver distribuído nas suas duas ocorrências ou não-distribuído nas suas duas ocorrências. De acordo com a segunda regra, o silogismo será inválido se um termo extremo estiver distribuído em sua primeira ocorrência, mas não distribuído na segunda ocorrência (e este será o único cenário para invalidar o silogismo na segunda regra). Em conformidade com a terceira regra, são silogismos inválidos os silogismos nos quais todas as suas premissas são afirmativas, mas suas conclusões são negativas, bem como o silogismo em que uma premissa for afirmativa e a outra negativa, mas sua conclusão for afirmativa; do mesmo modo, também será inválido o silogismo em que suas duas premissas sejam negativas, mesmo que a conclusão também seja negativa.

Todas as discussões aristotélicas sobre a existência ou não do silogismo (e os debates sobre validade de silogismos na modernidade e contemporaneidade), as diversas formas de figura e as conclusões metalógicas de Aristóteles (entre outros assuntos), se encontram no escopo da estrutura do silogismo. Neste contexto, o silogismo aristotélico é considerado como o sistema lógico mais antigo (o que não significa dizer que antes de Aristóteles não existisse estudos sobre lógica). No nosso entendimento, o reconhecimento de que Aristóteles seja o principal sistematizador da lógica é análogo ao reconhecimento de que ele foi o responsável pelo principal estudo sistemático da retórica. O duplo reconhecimento se dá porque foi Aristóteles que fez a primeira sistematização rigorosa, tanto da lógica quanto da retórica. Quanto ao silogismo, em conformidade com o que discutimos sobre sua estruturação por Aristóteles, este tipo de argumento é arranjado de forma que cada uma das suas proposições componentes deve conter um sujeito e um predicado, devendo afirmar ou negar o predicado do sujeito. Ainda de acordo com tal estrutura, convém ratificar as seguintes constatações: todo silogismo possui apenas três termos: menor, médio e maior; e é composto por apenas três

proposições: premissa maior (primeira premissa), premissa menor (segunda premissa) e conclusão; o sujeito da conclusão deve ser a premissa menor e o predicado, a premissa maior.

Conforme Angioni, “Não há dúvida de que a estrutura do silogismo é triádica: em sentido estrito, ‘silogismo’ designa um argumento constituído por três termos, relacionados entre si em três sentenças predicativas, isto é, duas premissas e uma conclusão” (cf. *Primeiros Analíticos* 42a32-40) (ANGIONI, 2014, p. 89).

Na perspectiva de melhor compreensão, Angioni traduz a definição expandida do Silogismo aristotélico:

Silogismo é um (i) argumento no qual, (ii) certas coisas tendo sido assumidas, outra, diferente das primeiras, (iii) se segue por necessidade (iv), pelo fato de essas coisas estarem lá. (v) Pela expressão ‘pelo fato de essas coisas estarem lá’, quero dizer ‘devido a essas coisas’; (vi) por ‘devido a essas coisas’, quero dizer que não se requer nenhum termo adicional para se engendrar o necessário (ARISTÓTELES, 24b18-22, 2014, p. 92-93)<sup>40</sup>.

Segundo Angioni, em seu comentário bastante esclarecedor sobre a definição expandida acima,

Até o passo (iii), a definição apenas lança as condições que fazem do silogismo um argumento válido (com a característica adicional de ser a conclusão diferente das premissas). Se a definição terminasse no passo (iii), teriam razão os intérpretes que julgam que não é o silogismo, mas noção mais ampla de dedução, que assim se define. No entanto, o passo (iv) acrescenta que, no caso do silogismo, a dedução válida da conclusão almejada se dá pelo fato de se assumirem exatamente as premissas requisitadas: são elas, e não outras, que devem ‘estar lá’, no papel de premissas. Se for assumida também alguma outra premissa, além das necessárias – isto é, se for assumida alguma premissa supérflua –, a dedução da conclusão continuará sendo válida, mas não mais se poderá dizer que ela se deu ‘pelo fato de *essas premissas* [e não outras] estarem lá’. Muitos julgam que, no passo (vi), a expressão ‘engendrar-se o necessário’ se refere à inferência da conclusão a partir das premissas. No entanto, a expressão pode perfeitamente se referir ao fato de que as premissas assumidas são exatamente as requisitadas – isto é, o termo ‘necessário’ se refere ao par de premissas requisitado para alcançar, naquela figura, a conclusão desejada, de modo que a expressão ‘*genesthai to anankaion*’, mais bem traduzida como ‘tornar-se o necessário’ (no sentido de ‘vir a desempenhar o papel necessário’), descreve o fato de que as premissas assumidas são, precisamente, as necessárias para a conclusão almejada. O método pelo qual a conclusão se estabelece por pares de premissas, propiciando resultados bem diferentes em cada figura, também funciona como critério para classificar os silogismos como perfeitos e imperfeitos (ANGIONI, 2014, p. 93-94).

Tanto a tradução expandida da definição do silogismo aristotélico quanto os comentários do Angioni, são bastante relevantes para a nossa compreensão sobre diversos

---

<sup>40</sup> Tradução de Lucas Angioni.

elementos da silogística, tais como: silogismos perfeitos e imperfeitos, forma categórica, entre outros. Também fica claro que os aspectos formais da silogística não são requisitos para a demonstração do conhecimento científico. Tais requisitos podem ser usados para comprovar o que é um silogismo de uma forma em geral, mas não no caso específico do silogismo científico.

Há muitas dificuldades de compreensão do pensamento aristotélico e diversas controvérsias na tradição, bem como equívocos cometidos pelos defensores da axiomatização e que desmerecem a relevância da lógica aristotélica.

As ideias esclarecedoras (e removedoras de preconceitos) sobre o pensamento de Aristóteles nos ajudam a compreender sobre a importância da silogística para a demonstração científica.

No livro I dos *Segundo Analíticos*, capítulo 2, Aristóteles afirma:

Se há também um outro modo de conhecer cientificamente, investigaremos depois, mas afirmamos que de fato conhecemos através de demonstração. E por `demonstração` entendo silogismo científico; e por `científico` entendo aquele segundo o qual conhecemos cientificamente por possuí-lo (ARISTÓTELES, 71b 16-18, 2004, p. 15).

Neste contexto, o conhecimento científico se expressa por demonstrações, o que ocorre por meio do silogismo científico (ou demonstrativo), na medida em que o termo médio expressa a causa apropriada da conclusão, com o uso do explanandum (coisas que já estão dadas e devem ser explicadas; fatos propostos para ser explicados).

Conforme Angioni, no texto *Os Seis Requisitos das Premissas da Demonstração Científica em Aristóteles, Segundos Analíticos I 2*, ao abordar sobre causa primeira ou causa adequada,

Convém ainda sublinhar dois pontos de extrema relevância (...) Primeiro: é essa noção de causa adequada que está envolvida na definição de conhecimento científico em 71b9-12. Segundo: é essa noção de causa que constitui a motivação última de Aristóteles para propor a silogística como instrumento formal de demonstração científica. A causa é concebida de acordo com a estrutura triádica da primeira figura silogística: a causa é 'captada' ou 'expressa' como um termo mediador, B, o qual, atribuído ao sujeito em pauta, C, faz tal sujeito ter a propriedade A, cuja atribuição ao sujeito é o que se quer explicar (ANGIONI, 2012, p. 28).

Para o autor, o silogismo produz conhecimento científico por uma relação causal e não poderia ser de outro modo. Sem a demonstração da causa, não pode haver conhecimento científico. Portanto, o silogismo científico não é um silogismo qualquer, que apresenta apenas

provas lógicas por dedução, conduzido tão somente pelo critério de validade (se as premissas de um argumento são verdadeiras, a conclusão deve ser necessariamente verdadeira e o que importa é apenas a forma e não o conteúdo). Conforme Angioni,

No entanto, diante da insistência de Aristóteles nos seis requisitos em 71b20-33 (bem como diante de sua insistência em critérios mais específicos, em 73a24-25ss.), seria obtuso julgar que Aristóteles agora estivesse a dizer que uma demonstração científica seria tão apenas um silogismo correto modalizado, isto é, um silogismo cujas três proposições fossem necessariamente verdadeiras (ANGIONI, 2012, p. 45).

Neste contexto, entendemos que a proposta aristotélica para o silogismo nos *Primeiros Analíticos*, se diferencia do propósito dos *Segundos Analíticos*, porque no primeiro, o conceito de demonstração é apresentado em um sentido mais fraco (associado à dedução)<sup>41</sup>, enquanto no segundo, associado à causalidade.

Em relação ao fato de que para Aristóteles, o conhecimento demonstrativo provém de princípios necessários, afirma Angioni:

O que faz de uma proposição um princípio necessário – no uso específico do termo ‘necessário’ pertinente neste contexto – não é sua característica modal, enquanto proposição isolada, mas o fato de, em dado contexto explanatório, tal proposição ser a única capaz de fornecer a explicação última e adequada do explanandum, de tal modo que tal proposição se torna, para aquele explanandum, um princípio necessário, sem o qual não se pode conhecê-lo cientificamente. Por isso, em 74b15-18, ao dizer que, se os princípios de um silogismo correto forem os necessários, haverá demonstração, Aristóteles quer dizer que a demonstração se perfaz quando o mediador, além de engendrar premissas verdadeiras, capta a causa adequada para explicar o fato relatado na conclusão – a causa que, não podendo ser outra, é o princípio necessário para a explicação que se pretende científica (ANGIONI, 2012, p. 47).

Nos *Segundos Analíticos*, a ocupação central de Aristóteles é o conhecimento científico, que se expressa na estrutura triádica do silogismo (como mencionamos precedentemente). Neste sentido, o silogismo exprime relações causais ou explanatórias (as quais têm estrutura triádica).

Conforme Aristóteles, *Segundos Analíticos*, I 2:

---

<sup>41</sup> O sentido mais fraco associado à dedução é o que ocorre, por exemplo, com o uso da demonstração nas reduções das figuras (apresentado em diversas passagens do livro I dos *Primeiros Analíticos*). Na referida obra, a demonstração está conectada com o silogismo, o que nos leva a afirmar que um dos fios condutores entre os *Primeiros Analíticos* e *Segundos Analíticos* é a concepção de demonstração em Aristóteles, ressalvadas as especificidades da demonstração em cada texto. No primeiro, a demonstração está associada ao silogismo de uma forma em geral, enquanto no segundo, está associada a um silogismo específico (como vimos no início deste tópico 1.2).

Julgamos conhecer cientificamente uma coisa qualquer, sem mais (e não de modo sofisticado, por concomitância), quando julgamos reconhecer, a respeito da causa pela qual a coisa é, que ela é a causa disso, e que não é possível ser de outro modo. É evidente que conhecer cientificamente é algo deste tipo; pois tanto os que não conhecem julgam estar assim dispostos, como também os que conhecem assim se dispõem de fato; por conseguinte, é impossível que seja de outro modo aquilo de que, sem mais, há conhecimento científico (ARISTÓTELES, 71b 9-15, p. 15)<sup>42</sup>.

Aristóteles reflete sobre a questão: o que é conhecer cientificamente? Neste contexto, o autor procura definir a noção de um tipo de conhecimento de nível superior; trata-se de frisar um conhecimento a respeito de alguns fatos (e não meramente um conhecimento proposicional), enquanto explicados por fatos apropriados ou causas apropriadas.

Conhecer cientificamente uma coisa qualquer é a coisa correlata a uma causa e o que é expressa pela conclusão de um silogismo no interior de uma disciplina científica. Aristóteles não está buscando uma definição geral em que consiste uma disciplina com um corpo de proposições, pois o seu interesse é pela causa.

Neste contexto, o conceito de demonstração em Aristóteles (que não se encontra ancorado no puro formalismo da lógica), pode ser ilustrado com o seguinte exemplo de silogismo (com todas as proposições necessariamente verdadeiras): Todo M tem 2R; todo triângulo é M; portanto, todo triângulo tem 2R<sup>43</sup>.

A conclusão do silogismo ilustrado acima é a “coisa” de que se tem conhecimento científico, quando se conhece um ser qualquer que acarreta e dar uma razão para 2R<sup>44</sup>; sendo assim, o termo mediador é a “coisa” qualquer (que não pode ser de outro modo). Para que seja assegurada a conclusão do referido silogismo em aspecto demonstrativo, é preciso que a premissa maior seja verdadeira (e preferencialmente que as duas premissas sejam verdadeiras). Portanto, em um silogismo científico (ou demonstrativo) é necessário que tanto as premissas quanto a conclusão sejam verdadeiras. Em tal silogismo, o termo mediador expressa a causa da conclusão. A demonstração científica requer o valor explanatório.

Sobre uma proposição que se encontra no escopo do conhecimento científico - que deve ser deduzida “dos princípios que explicam estrita e adequadamente o fato descrito por esta proposição”, Angioni explica que Aristóteles

<sup>42</sup> Tradução de Lucas Angioni.

<sup>43</sup> É necessário que o termo mediador seja congênera aos “itens primeiros”. Conforme Aristóteles, *Segundos Analíticos*, I 9, “Conhecemos cada fato não por concomitância quando o conhecemos através da coisa em virtude da qual ele é o caso, pelos princípios dessa coisa enquanto ela é ela mesma – por exemplo, o fato de possuir ângulos iguais a dois retos, conhecemo-lo pelos princípios daquilo a que se atribui por si mesmo o fato mencionado. Por conseguinte, se é por si mesmo que tal fato se atribui àquilo a que se atribui, é necessário que o mediador esteja na mesma família homogênea” (ARISTÓTELES, 76a 4-15, tradução de Angioni, 2004, p. 30).

<sup>44</sup> Convém ressaltar que o que está em pauta no pensamento aristotélico é o conceito de triângulo em geral, e não de um triângulo em particular (como por exemplo, isósceles, ou escaleno, ou equilátero).

Toma como exemplo o conhecimento de que triângulos têm a soma de seus ângulos internos igual a dois ângulos retos e, doravante, para simplificação, denominaremos esse atributo pela sigla '2R'. Assim, o atributo 2R é tomado como predicado da conclusão de uma demonstração. E o sujeito que, em si mesmo (*kath' hautou*), recebe tal atributo 2R parece ser o triângulo (cf. 73b 33-39). Assim, pelos princípios do triângulo, enquanto triângulo, conhecemos que o triângulo tem 2R, ou seja: pela premissa menor, que atribui ao triângulo seu princípio adequado, somada à premissa maior, que formula o atributo 2R como decorrente de tal princípio, concluímos que o triângulo tem 2R (ANGIONI, 2007, p. 4-5).

O traço fundamental do conhecimento científico é conhecer algo pela sua causa, na perspectiva de adequação explanatória

No entanto, o exemplo mais elucidativo sobre a noção de adequação explanatória se encontra em *Segundos Analíticos I 5*, pelo qual se podem elucidar não apenas as características extensionais da noção de “princípio adequado” ou “causa primeira”, mas também as características intensionais que ligam a noção de adequação à noção de essência (ANGIONI, 2012, p. 50).

Aristóteles aborda sobre demonstração universal na perspectiva da demonstração científica. Seja uma ilustração do arranjo formal da primeira figura, conhecido por *barbara* (que é uma demonstração científica), no qual todas as proposições são necessariamente verdadeiras (e termos co-extensivos um com o outro): Todo B é A; todo C é B; portanto, todo C é A. Nesta ilustração, temos uma dedução correta e um silogismo válido. O termo mediador capta o fator explanatório. Neste contexto, temos o sentido aristotélico no qual se exprime em universal em um sentido mais forte do que as figuras com conclusões particulares.

De acordo com Aristóteles,

Visto que o conhecimento científico provém de princípios necessários (pois aquilo que se conhece cientificamente não pode ser de vários modos) e visto que são necessários os atributos que se atribuem às coisas por si mesmas (...), é manifesto que o silogismo demonstrativo procede a partir de itens de tal tipo; pois tudo se atribui ou deste modo, ou por concomitância, e os concomitantes não são necessários (ARISTÓTELES, 74b 5-12, 2004, p. 25)<sup>45</sup>.

Portanto, o conhecimento demonstrativo provém de princípios necessários; é o que ocorre com as premissas de *barbara* (princípios necessários – atributos que são apropriados aos explanandum por si mesmos), o que se encontra no escopo da relação causal (que é necessária e não pode ser de outro modo).

Há uma conexão entre a noção de causalidade e de princípio adequado.

---

<sup>45</sup> Tradução de Lucas Angioni.

A noção de princípio adequado, portanto, não pode esgotar-se na relação ‘para trás’ entre premissas e outras premissas que lhes fossem ainda anteriores. A noção de princípio adequado envolve a relação ‘para frente’ entre premissas e outras proposições que possam ser explicadas pelas premissas. (...) O fato de algo ser ‘imediato’ no sentido de não depender de nenhuma causa anterior não faz dele algo ‘adequado’ para explicar um dado explanandum (ANGIONI, 2012, p. 48-49).

Uma preocupação fundamental de Aristóteles na demonstração do silogismo científico é que haja uma relação de homogeneidade entre os termos, para que ocorra a causalidade.

Em *Segundos Analíticos* I-9, Aristóteles mostra o risco de confusão em que incorremos se não compreendemos a noção de ‘primeiro’ em conjunto com a noção de adequação (a qual é então resgatada pela exigência de homogeneidade entre os termos da demonstração, em 76a8-9, 29-30) (ANGIONI, 2012, p. 49).

O conhecimento científico se expressa por meio da demonstração, com o uso do silogismo demonstrativo, na medida em que o mediador expressa a causa da conclusão. A demonstração científica requer o fator explanatório apropriado.

Em relação ao problema da causalidade, Aristóteles apresenta quatro questões no Livro 2 dos *Segundos Analíticos*, II, as quais correspondem aos tipos de coisas que buscamos conhecer por meio da demonstração: o “que”, o “por que”, “se é”, “o que é”. Conforme Aristóteles,

O que é suscetível de investigação é igual em número a tudo quanto conhecemos. Investigamos quatro coisas: o ‘que’, o ‘por que’, ‘se é’, ‘o que é’. Pois, quando investigamos se isto ou aquilo (considerando-o como uma multiplicidade), por exemplo, se o Sol se eclipsa ou não, investigamos o que. Eis um sinal disso: tendo descoberto que se eclipsa, detemo-nos; e se desde o início sabemos que se eclipsa, não investigamos se se eclipsa. Por outro lado, quando conhecemos o ‘que’, investigamos o ‘por que’, por exemplo, sabendo que se eclipsa, ou que a Terra se move, investigamos o por que se eclipsa ou por que se move. Estas coisas, as investigamos assim, mas investigamos outras de um modo diverso, por exemplo, se é ou não é o caso centauro ou deus; e quero dizer ‘se é ou não é’ simplesmente sem mais, mas não ‘se é branco ou não’. Sabendo que é o caso, investigamos o que é, por exemplo, o que é deus, ou o que é homem (ARISTÓTELES, II 1, 89b 23-35)<sup>46</sup>.

O eixo central das quatro questões é o termo mediador (saber se há um termo mediador, qual é o termo mediador, por que o termo mediador é a causa). Tais questões são de grande relevância para a investigação científica.

Aristóteles prossegue fazendo um detalhamento das quatro questões: o “que” – as questões do fato ou fenômeno: “Se o sol sofre o eclipse ou não”; “por que” – da razão ou causa: “Indagamos pelo por que do sol sofrer o eclipse” (após descobrir que o sol sofre

---

<sup>46</sup> Tradução de Lucas Angioni.



eclipse); “se é”: do ser ou existência: “A questão do ser tange ao simples existir: por exemplo, se um centauro ou um deus é”; “o que é” – da essência: “Quando sabemos que o sujeito é, perguntamos o que é, por exemplo, ‘o que é, então, um deus? ... ou um homem?’”.

De acordo com Angioni, “Há controvérsias quanto aos detalhes, mas, em linhas gerais, a tese de Aristóteles é a seguinte: é um termo mediador que está em pauta em todos os quatro tipos de questões relevantes para a investigação científica” (ANGIONI, 2014, p. 45). E continua: “Pois bem: todas essas relações causais, envolvidas nas questões de tipo (2) e (4), recebem formulação triádica e silogística consistentemente ao longo de todo o livro II dos *Segundos analíticos*” (Ibidem, p. 97).

A metodologia dos *Segundos Analíticos*<sup>47</sup> é retomada por Aristóteles na *Retórica*. Porém, no século XX, grande parte da literatura faz outro tipo de leitura sobre isso.

Convém ressaltar que a argumentação é objeto de investigação no conjunto de textos básicos que nos propomos a estudar durante a construção da tese, a saber, *Retórica*, *Primeiros Analíticos*, *Segundos Analíticos*, *Tópicos* e *Refutações Sofísticas*. O conceito de demonstração é apresentado por Aristóteles, tanto nos *Primeiros Analíticos* quanto nos *Segundos Analíticos*. Porém, nos *Segundos Analíticos* tal conceito é mais robusto<sup>48</sup> (pois consiste na passagem de um silogismo geral<sup>49</sup> para um silogismo particular<sup>50</sup>).

Neste contexto, a causalidade “atravessa” a *Retórica* aristotélica e podemos dizer que a relação causal na retórica é a persuasão pelo discurso com o uso do silogismo retórico<sup>51</sup>. Sendo assim, a metodologia da causalidade dos *Segundos Analíticos* e da *Retórica* amplia a noção de racionalidade argumentativa da Lógica.

Conforme Aristóteles, nos *Segundos Analíticos*, I, ao tratar sobre argumentos lógicos e retóricos,

Todo ensinamento e todo aprendizado racional surge a partir de conhecimento previamente disponível. Isto é manifesto em todos os casos, para quem os observa: de fato, entre as ciências, as matemáticas surgem desse modo, bem como cada uma das demais técnicas. Semelhantemente também com os argumentos, tanto os que se dão através de silogismo, como os que se dão através de indução: ambos propiciam o ensinamento através de itens previamente conhecidos, os primeiros, assumindo-se como se nós os conhecêssemos, os segundos, mostrando o universal por ser evidente e particular. É do mesmo modo que também os argumentos retóricos persuadem: ou

<sup>47</sup> Com a demonstração de relações causais.

<sup>48</sup> Nos *Primeiros Analíticos* a demonstração está associada à dedução (com a ideia de validade de argumentos e a teoria formal dos silogismos, na qual ocorre a redução das figuras), enquanto que nos *Segundos Analíticos* a demonstração está associada à causalidade (com a demonstração do silogismo científico, no qual ocorre as relações causais, com o objetivo de demonstrar o conhecimento científico).

<sup>49</sup> Nos *Primeiros Analíticos*.

<sup>50</sup> Nos *Segundos Analíticos*.

<sup>51</sup> Enquanto nos *Segundos Analíticos*, a causalidade ocorre no silogismo científico (como foi mencionado anteriormente).

através de exemplos (que são induções), ou através de entimemas (que são silogismos) (ARISTÓTELES, I 1, 71a 1-11)<sup>52</sup>.

Do mesmo modo que nos *Segundos Analíticos* Aristóteles critica o modo sofisticado de argumentar, também na *Retórica* faz uma crítica aos sofistas, que trataram a retórica como mera atividade de suscitação das paixões, negligenciando o silogismo retórico (o entimema)<sup>53</sup>

Convém destacar que se percebe a existência de equívocos sobre a silogística aristotélica por parte de alguns autores ao longo da tradição que ao enaltecer a lógica formal, adotando como critério a mera validade (ênfatizando a forma em detrimento do conteúdo dos argumentos), procuram desmerecer o legado da silogística aristotélica).

Compreender a demonstração científica contribui significativamente para a desconstrução desses equívocos. Vale ressaltar o relevante trabalho desenvolvido por um grupo de pesquisadores vinculados à UNICAMP (orientados por Lucas Angioni) que têm se debruçado na tarefa de produções robustas sobre a demonstração científica em Aristóteles (entre outros temas) e têm colaborado significativamente para a desconstrução dos equívocos mencionados acima (entre tantas outras contribuições)

Sobre a desconstrução dos equívocos mencionados acima, segue um trecho do prefácio do livro *Lógica e Ciência em Aristóteles*:

Tradicionalmente, a demonstração é compreendida como um procedimento prioritariamente axiomático, no qual, em se assumindo a verdade das premissas como ponto de partida, busca-se assegurar, por meio do silogismo, a verdade da conclusão. Segundo o grupo de Campinas, no entanto, o uso que o cientista faz do silogismo demonstrativo teria sido mal compreendido pela tradição. O procedimento desse cientista não almejaria determinar se são verdadeiras ou falsas proposições cujo valor de verdade é desconhecido. Ao contrário, estando já ciente da verdade da proposição que ocupa a posição de conclusão na demonstração, o cientista buscaria articular as proposições que devem ocorrer nas posições de premissas. Seu objetivo não seria descobrir uma verdade que não se conhece, mas encontrar a explicação de algo cuja verdade já está assegurada (GUERIZOLI; ZILLIG, 2014, p. 11).

Como pontuamos anteriormente, os *Primeiros* e os *Segundos Analíticos* assumem funções diferentes, pois a noção de demonstração nos *Segundos Analíticos* é mais robusta que a dos *Primeiros*. Neste sentido, enquanto tradicionalmente convencionou-se que em um silogismo, a verdade das premissas deve assegurar necessariamente a verdade da conclusão, os aristotélicos de Campinas defendem que se uma conclusão for verdadeira, deve-se justificar qual a causa desta verdade, buscando explicar quais são as conexões que ocorrem

---

<sup>52</sup> Tradução de Lucas Angioni.

<sup>53</sup> Conforme foi discutido no primeiro item desse capítulo.

entre as proposições para assegurar a verdade da proposição conclusiva. Entre tais explicações se encontram as razões sobre o papel desempenhado pelo termo mediador para articular os termos extremos no silogismo.

Isto posto, há uma conexão entre a silogística e as relações causais, na perspectiva da demonstração científica, partindo da silogística aristotélica com uma estrutura tripartida. Sendo assim, o termo mediador explica a causa apropriada da conclusão, a partir das interconexões estabelecidas com os demais termos que constituem as premissas do argumento. Com a interconexão tripartite entre os termos do silogismo demonstrativo, ocorre a produção do conhecimento científico, pois sem a causalidade é impossível ocorrer o conhecimento científico. Neste contexto, conforme o grupo de Campinas, Aristóteles apresenta uma estrutura triádica do silogismo para a explicação científica e esta explanação não ocorre com uma axiomatização formal (como defende a tradição), mas com o termo médio (articulado com os extremos) fornecendo a explicação apropriada para a causa da conclusão do silogismo.

## 2 CONEXÃO ENTRE O SILOGISMO RETÓRICO E O SILOGISMO DIALÉTICO

No capítulo anterior, apresentamos uma presumível interface entre a *retórica* e a *lógica* e no escopo desta interconexão, a relação entre o *silogismo retórico* e o *silogismo científico*, bem como alguns conceitos que servirão de subsídios para os demais capítulos deste trabalho. Também discutimos que o *silogismo retórico* estabelece uma espécie de relação de “intersecção” entre a *retórica* e a *lógica* e tal relação é geradora dos temas do primeiro e segundo capítulos, além de inspirar para a discussão nos demais capítulos do nosso trabalho.

No capítulo 2, estabeleceremos uma relação entre o *silogismo retórico* e o *silogismo dialético*. No bojo de tal relação, discorreremos sobre os “lugares discursivos” (*topoi*) que se encontram nos textos *Retórica* e *Tópicos*, bem como estabeleceremos um encadeamento entre os elementos das provas técnicas, na expectativa de mostrar como o *éthos* e o *páthos* são importantes para a valorização do *lógos*.

Neste contexto, a conexão entre o *silogismo retórico* e o *silogismo dialético* parece ser um desdobramento da definição de *retórica* na “ordem primeira” e na “ordem segunda”, conforme expusemos e discutimos no capítulo 1.

### 2.1 Alguns elementos de ligação entre o silogismo retórico e o silogismo dialético e seus “lugares discursivos” (*topoi*)

Como vimos no início do primeiro capítulo da *Retórica*, ao conceituar a *retórica*<sup>54</sup> na correlação com a *dialética*, Aristóteles afirma que todas as pessoas de sua época pretendem alcançar a persuasão “por acaso ou por hábito” através da comunicação.

Sendo assim, o fio condutor entre os dois silogismos mencionados acima é o uso de premissas prováveis (*endoxa*)<sup>55</sup> nos seus raciocínios silogísticos, em conformidade com o que diz o próprio Aristóteles no início dos *Tópicos*, ao definir o silogismo demonstrativo (ou científico), o *silogismo dialético* e suas respectivas premissas:

O silogismo é demonstração [científico] quando procede de premissas verdadeiras e primárias ou tais que tenhamos extraído o nosso conhecimento original delas através de premissas primárias e verdadeiras<sup>56</sup>. O silogismo dialético é aquele no qual se

<sup>54</sup> Na “ordem primeira”.

<sup>55</sup> “Grosso modo”, na perspectiva aristotélica, são premissas aparentemente verdadeiras para todos, para a maioria ou para os mais sábios.

<sup>56</sup> O silogismo demonstrativo se distingue do silogismo dialético e tal distinção contribui para a compreensão dos *endoxa* e da definição de *dialética* (conforme discorreremos mais adiante).

raciocina a partir de opiniões de aceitação geral<sup>57</sup> [...] Opiniões de aceitação geral, por outro lado, são aquelas que se baseiam no que pensam todos, a maioria ou os mais sábios, isto é, a totalidade dos sábios, ou a maioria deles, ou os mais renomados e ilustres entre eles (ARISTÓTELES, I 1 100b 18-26, 2005, p. 348).

A característica essencial do *silogismo dialético* é ter suas premissas sem comprometimento de classificação como verdadeiras ou falsas, pois tais premissas são qualificadas como opiniões geralmente aceitas; este silogismo possui seus *lugares discursivos* (os *topoi*), os quais podem ser considerados como pontos de partida para se construir argumentos. O *silogismo retórico* apresenta as mesmas características do *silogismo dialético*, além de ter como objetos os gêneros deliberativo, epidítico e judicial.

Neste contexto, as definições de *entimema* como um *silogismo retórico* e de *exemplo* como *indução retórica* apresentadas por Aristóteles em sua *Retórica* é também pertinente para o estabelecimento de um diálogo entre os *silogismos retóricos* e *dialéticos*:

Demonstrar que algo é assim na base de muitos casos semelhantes é na dialética indução e na retórica exemplo; mas demonstrar que, de certas premissas, pode resultar uma proposição nova e diferente só porque elas são sempre ou quase sempre verdadeiras, a isso chama-se em dialética silogismo e entimema na retórica (ARISTÓTELES, I 2 1356b 13-19, 2012, p. 15).

Aristóteles enfatiza que cada um dos elementos da classe de silogismos tem suas propriedades, embora tenham pontos comuns entre esses elementos. No texto *Tópicos*, Aristóteles apresenta o silogismo e a indução como sendo as duas formas de argumentos dialéticos e mesmo admitindo que a indução seja mais acessível para compreensão do discurso, o silogismo é mais importante (e de forma análoga na *Retórica*, reconhece os méritos do exemplo, mas avalia o entimema como sendo mais importante); na *Retórica*, ao definir o entimema e o exemplo como as duas classes de argumentação retórica, o filósofo reconhece que cada um desses elementos tem suas especificidades (o que também vale para a indução e o silogismo nos *Tópicos*).

O diálogo que nos permite interconectar a *retórica* com a *dialética* também marca presença nos *Tópicos*, mesmo que não seja de forma explícita e com a mesma ênfase como apresentado na *Retórica*. Nos *Tópicos*, Aristóteles expõe duas formas de argumentação dialética, o *silogismo* e a *indução*: “Em primeiro lugar, há a indução, e em segundo, o silogismo” (ARISTÓTELES, I 12 105a 10, 2005, p. 360). Ao evocar estas duas formas de argumentos, Aristóteles corrobora suas afirmações presentes na *Retórica*, ao estabelecer uma

---

<sup>57</sup> Parece que ao definir silogismo dialético, Aristóteles também está a conceituar a própria dialética.

conexão entre a *retórica* e a *dialética*, defendendo que na *retórica* tem-se o *entimema* e o *exemplo* como formas de argumentação e na *dialética*, o *silogismo* e a *indução*.

Na passagem 105a 10-15, do mesmo livro e capítulo mencionados na citação acima, Aristóteles assegura que a *indução* é a evolução do particular ao universal. Tomando como exemplo esta evolução, se o mais treinado é o mais qualificado na arte de pilotar e em igual proporção o auriga mais treinado, então, de uma forma geral, o mais treinado é o mais qualificado em qualquer particularidade profissional. Embora Aristóteles reconheça que a indução seja mais acessível, de melhor manejo para a persuasão, melhor compreendido e de fácil absorção pelas grandes “massas”, o filósofo considera que o silogismo seja mais apropriado no enfrentamento de oponentes durante o debate dialético porque é mais eficiente e se caracteriza pela sua fortaleza racional.

Neste contexto, há uma conexão entre os dois silogismos, pois os mesmos elementos que estão presentes na dialética e na retórica, são apenas conhecidos por denominações diferentes: a indução, o silogismo e o silogismo aparente (que estão no escopo da dialética), são chamados na retórica, respectivamente, por exemplo, entimema e entimema aparente. Sendo assim, a indução tem como característica raciocinar extraindo o particular do universal; o exemplo se caracteriza pela ocorrência de fatos com determinada frequência. A característica essencial do silogismo (como já expusemos no capítulo 1), é demonstrar um conjunto de proposições, de forma que a última seja provada pelas primeiras; finalmente, o silogismo aparente se caracteriza por partir de opiniões que aparentam ser geralmente aceitas, mas não passam de mera aparência e, portanto, não cumpre com o que se propõe.

Ao reconhecer que há diversas conexões entre os textos *Retórica* e *Tópicos*, podemos dizer que a “interface” entre a *retórica* e a *dialética* (enquanto campos do conhecimento) aparece em diversas passagens no texto da *Retórica* (e a discussão sobre esta conexão parece continuar no texto *Tópicos*, de forma implícita e não com a mesma frequência da *Retórica*). Como já discurremos, nos *Tópicos*, Aristóteles detalha o silogismo dialético (entre outros silogismos), cujas premissas são elaboradas com base nas “opiniões geralmente aceitas”, “fundadas na opinião comum” (*endoxa*). Para raciocinar a partir das referidas opiniões, também no início dos *Tópicos*, Aristóteles apresenta o propósito da investigação a ser realizada na obra (o que corrobora a importância do *silogismo dialético*):

O propósito deste tratado é descobrir um método que nos capacite a raciocinar, a partir de opiniões de aceitação geral, acerca de qualquer problema que se apresente diante de nós e nos habilite, na sustentação de um argumento, a nos esquivar da enunciação de qualquer coisa que o contrarie (ARISTÓTELES, I 1 100a 18-22, 2005, p. 347).

A passagem acima faz a abertura do livro I dos *Tópicos* e aponta para o *silogismo dialético* ao se propor encontrar um silogismo para tratar de “qualquer problema” a partir de *endoxas* e desta forma, defende um *lógos* de forma consistente. No estabelecimento do propósito dos *Tópicos*, Aristóteles delimita o silogismo dialético como sendo o silogismo a ser estudados entre os demais raciocínios mencionados na obra.

Neste contexto, estaremos apropriados do método dialético quando recorrermos a todos os meios possíveis para atingir nossos propósitos (assim como foi feito com a retórica, a medicina e outros campos do saber). Cabe destacar que nenhum destes campos do conhecimento atingirá seus propósitos em qualquer contexto, mas apenas se usar os recursos apropriados ao alcance em prol deste conhecimento. Sobre a apropriação do método dialético, Aristóteles afirma:

Estaremos cabalmente de posse do método quando estivermos numa posição semelhante àquela na qual estamos relativamente à retórica, à medicina e outras artes tais, isto é, quando concretizamos nosso desígnio com todos os meios disponíveis, pois nem o retórico tentará persuadir nem o médico curar mediante todo expediente, mas se um ou outro não omitir nenhum dos meios disponíveis, diremos que eles possuem a ciência num grau adequado (ARISTÓTELES, I 3 101b 5-10, 2005, p. 350).

Portanto, para apropriação do método dialético se faz necessário conhecer seus elementos, os meandros do debate dialético (e sua constituição), bem como compreender o momento em que estamos habilitados e competentes para usar todos os instrumentos na perspectiva de atingir os propósitos com o referido método. Segundo Aristóteles,

Temos, portanto, que começar investigando quais as bases de nosso método, pois se pudermos apreender a quantidade e a natureza dos objetos aos quais são dirigidos os nossos argumentos, em quais fundamentos se apoiam e como estamos bem supridos destes, teremos atingido suficientemente a meta estabelecida por nós (ARISTÓTELES, I 4 101b 10-15, 2005, p. 350).

Na constituição do método dialético se encontram as proposições que são o nascedouro do debate, pois são elas que provocam a disputa dialética, enquanto os problemas são os conteúdos dos silogismos por serem os temas tratados pelos argumentos. Tanto a proposição quanto o problema sinalizam para um dos quatro predicáveis (que se encontra entre os objetos centrais de estudo dos *Tópicos*), definição, propriedade (ou próprio), gênero, acidente (ou concomitante) dos quais “nascem” os topoi. Embora os predicáveis sejam

importantes na constituição dos argumentos, cada um deles por si só não forma proposição nem problema.

Sendo assim, os *silogismos dialéticos* são fundamentados nos quatro predicáveis e persuadem pela indução ou pela dedução, de forma análoga ao que ocorre com o silogismo retórico (que se fundamenta na probabilidade, no exemplo, no tekmerion e no sinal e persuade pelo exemplo e entimema).

Vale ressaltar que os quatro predicáveis se situam sempre em uma das dez categorias. Portanto, todas as proposições formadas a partir dos quatro predicáveis denotam uma das dez categorias. Neste sentido,

São elas [as categorias] em número de dez: essência, quantidade, qualidade, relação, espaço, tempo, posição, estado, ação, paixão. O acidente, o gênero, a propriedade e a definição estarão sempre numa destas categorias, pois todas as proposições constituídas por meio deles indicam ou a essência, ou a qualidade, ou a quantidade ou uma das demais categorias (ARISTÓTELES, I 9 103b 20-25, 2005, p. 356-357).

Conforme o que afirma Aristóteles na passagem acima, compreendemos que os quatro predicáveis se encontram no escopo das dez categorias e por isso, todas as vezes que estabelecemos um “lugar discursivo” de um dos predicáveis em uma disputa dialética, estaremos nos remetendo a uma das dez categorias<sup>58</sup>.

A partir do objetivo dos Tópicos (na passagem de abertura do livro I mencionada acima), pode-se dizer que Aristóteles define a *dialética* como uma estratégia de discussão que parte dos *endoxa*. Sendo assim, os *endoxa* são pontos de partida tanto para a elaboração de argumentos quanto para o debate (no qual serão usados tais argumentos).

De acordo com Berti, “o significado preciso dos *endoxa* é esclarecido por Aristóteles logo após a definição de *dialética*, quando ele distingue o *silogismo dialético* do científico, isto é, demonstrativo” (BERTI, 2002, p. 23).

Neste sentido, podemos dizer que há uma indissociabilidade entre os conceitos de *dialética* e de *silogismo dialético*, levando-nos a interpretar o conceito de *silogismo dialético* como sendo o conceito de *dialética*. No âmbito dessa indissociabilidade, se encontram os elementos essenciais de uma disputa dialética (os debatedores, as diretrizes do debate, entre outros elementos), que se encontram descritos no livro VIII dos Tópicos.

Conforme desenvolvemos anteriormente, o eixo central do referido texto (o livro VIII) é o estabelecimento das regras do “jogo” para o exercício dialético, bem como sobre quem é o

<sup>58</sup> As dez categorias são desenvolvidas no texto *Categorias*, uma das seis obras que compõe o Órganon, também de Aristóteles. Reconhecemos a importância das dez categorias, mas destacamos que as mesmas não serão objeto de investigação no nosso trabalho.



“dialético” e a importância deste “especialista” para a “demarcação do seu espaço” (com o propósito de distingui-lo do sofista), as atribuições dos debatedores, entre outros pontos que se adicionam aos alicerces conceituais do livro I.

No livro VIII dos *Tópicos* e no Capítulo XI das *Refutações Sofísticas* (ou *Dos argumentos sofisticos*), Aristóteles explora sobre quem é o dialético. No primeiro texto, afirma que o dialético é aquele com desenvoltura para fazer proposições de questões e levantar objeções:

Aqui residem as fontes da capacidade de discutir [capacidade dialética] e a finalidade do exercício é a aquisição da capacidade, particularmente em conexão com proposições e objeções, já que, colocando a matéria simplesmente, aquele que é capaz de formular proposições e objeções é o debatedor habilitado [o dialético] (ARISTÓTELES, VIII 14 163b 3-5, 2005, p. 543).

No texto *Refutações Sofísticas*, Aristóteles defende que o dialético é aquele que usa técnicas para avaliar questões de raciocínio e fazer refutações em oposição ao sofista, que também avalia os raciocínios, mas sem as técnicas:

[...] todos, inclusive os destituídos de conhecimentos científico, se servem de alguma forma da dialética e da arte do exame, pois todos, até um certo ponto, procuram testar os que professam conhecimento. Ora, o que lhes é útil aqui são os princípios gerais, pois eles os conhecem tão bem quanto os homens de ciência, ainda que pareça que os expressem de maneira muito imprecisa. Assim, todos eles praticam a refutação, uma vez que realizam não metodicamente a tarefa que o dialético realiza metodicamente e aquele que executa um exame por meio de uma arte do silogismo é um dialético (ARISTÓTELES, 11 172a 30-35, 2005, p. 599).

A figura do dialético é de suma importância para a “demarcação do espaço” do raciocínio técnico estabelecido por Aristóteles, o que torna o debate qualificado e justo, com os elementos técnicos, adequados aos parâmetros estabelecidos por Aristóteles, o que caracteriza o diferencial da argumentação aristotélica (que prepara os contendores da disputa dialética) em relação aos sofistas.

Os debatedores da disputa dialética (o interrogador e o respondente) discorrem sobre um tema a ser investigado com questionamentos<sup>59</sup> indagando sobre a eternidade ou não do universo ou sobre a escolha ou não do prazer. Sendo assim, o tipo de questionamento entre estes dois “atores” da disputa dialética se realiza em conformidade com a definição do problema dialético (conforme detalharemos mais adiante).

---

<sup>59</sup> Em conformidade com a passagem 104b7-8, do livro primeiro dos *Tópicos*.

Apenas os temas sobre os quais pode-se discutir são considerados problemas dialéticos e, portanto, devem encontrar-se no escopo de uma disputa dialética. Se o interrogador assegurar o lado afirmativo da disjunção em um dos casos mencionados acima (ou em casos semelhantes), o respondente deve avaliar o lado negativo da referida disjunção.

Neste contexto, os fundamentos da disputa dialética são apresentados nos livros I e VIII (o que torna estes dois textos tão importantes para o nosso estudo em tela). A passagem de abertura do primeiro livro dos *Tópicos* é bastante significativa e relevante, porque desdobra em diversas reflexões apresentadas em toda a obra. Entre os referidos desdobramentos, se encontra a apresentação da diversidade do silogismo, para se entender as diferenças entre os raciocínios, sem uma exposição alongada.

Sendo assim, nesse texto, Aristóteles apresenta a definição de silogismo “geral” e as especificidades de silogismos (entre outras definições), dando ênfase ao silogismo dialético<sup>60</sup>. Na classificação dos silogismos, também apresenta os silogismos falaciosos “que partem de premissas peculiares às ciências especiais, como acontece, por exemplo, na geometria e em ciências irmãs [...] o homem que traça uma figura falsa raciocina a partir de coisas que nem são primeiras e verdadeiras, nem tampouco geralmente aceitas (ARISTÓTELES I 1 101a 5-10, 1987, p. 11).

Os formuladores dos silogismos falaciosos, fazem uso de premissas de uma determinada ciência, falseando a verdade das proposições estabelecidas pelos especialistas no assunto da referida ciência. Os autores dos referidos silogismos apresentam as falsas premissas como sendo verdadeiras, na perspectiva de parecer mais conhecedores do assunto do que o próprio cientista.

Neste contexto, todos os objetos de estudo dos *Tópicos* (incluindo as espécies de silogismo apontadas por Aristóteles no início da obra) giram em torno da busca do método dialético. De acordo com Carvalho,

O fim dos *Tópicos* é procurar um método que nos forneça uma solução provável para todas as questões possíveis. Antes de expor, porém, as regras e artifícios da dialética, é necessário conhecer as matérias da discussão, isto é, das ideias que entram geralmente no discurso e a fonte donde derivam. O Livro I ocupa-se deste assunto (CARVALHO, 1992, p. 62).

---

<sup>60</sup> Vale ressaltar que nos *Tópicos* Aristóteles apenas repete a definição de silogismo apresentada nos *Primeiros Analíticos* (com pequenas exclusões): “O silogismo é um discurso argumentativo no qual, uma vez formuladas certas coisas, alguma coisa distinta destas coisas resulta necessariamente através delas pura e simplesmente” (ARISTÓTELES, I 1 100a 25-28, 2005, p. 347).

Sendo assim, o livro I expõe os pressupostos para uma disputa dialética, com apresentação dos objetivos da obra, a classificação dos silogismos, o método dialético, conceituação de elementos constitutivos da dialética, entre eles, proposição dialética, problema dialético, os quatro predicáveis, definição, propriedade (ou próprio), gênero e acidente (ou concomitante) e suas conexões (que são a base para os *topoi* dos *Tópicos*), entre outros conceitos.

Sobre a proposição dialética, afirma Aristóteles:

Ora, uma proposição dialética é uma questão em consonância com a opinião sustentada por todos, ou pela maioria, ou pelos sábios (todos os sábios, a maioria destes ou os mais afamados entre estes) e que não é paradoxal, pois a opinião dos sábios seria aceita se não se opusesse aos pontos de vista da maioria (ARISTÓTELES, I 10 100a 10, 2005, p. 347-348).

Também se encontram no escopo das opiniões geralmente aceitas os posicionamentos que se contrapõem às contrárias das opiniões geralmente aceitas. Conforme exemplifica o próprio Aristóteles (I 10 104a, 20-25), a proposição “devemos fazer mal aos amigos” é contrária à opinião “devemos fazer bem aos amigos” (que é uma proposição geralmente aceita); logo, a contraditória da contrária da opinião geralmente aceita é “não devemos fazer mal aos amigos”<sup>61</sup>.

As proposições dialéticas são os enunciados que estão de acordo com o parecer dos especialistas em cada arte e ciência, o que leva Aristóteles a novamente se opor aos sofistas (que não consideram a opinião dos especialistas). Sendo assim,

É também óbvio que todas as opiniões que se harmonizam com as artes são proposições dialéticas, pois seriam aceitas as opiniões daqueles que são estudiosos deste ou daquele assunto; por exemplo, em questões de medicina pensaríamos como pensa o médico, em questões de geometria como pensa o geômetra, o mesmo ocorrendo com as outras artes (ARISTÓTELES, I 10 104a 30-35, 2005, p. 358-359).

A proposição dialética não pode se opor à opinião geral, nem dos mais sábios e é de suma importância, pois se encontra no escopo dos *endoxa*, uma característica comum ao silogismo retórico e dialético. Destarte, a formulação em um sentido dialético do termo não se desenvolve necessariamente em toda proposição e todo problema. O critério para formulação de uma proposição dialética, bem como de um problema dialético se encontra na própria definição de *silogismo dialético* e *proposição dialética*, isto é, precisa estar sintonizada com

---

<sup>61</sup> O tema dos contrários é desenvolvido detalhadamente por Aristóteles no livro II (em um dos *topoi* sobre o predicável concomitante). Sobre isso desenvolveremos mais adiante.

uma opinião (no caso da *proposição dialética*) e não ser por demais óbvio (no caso do *problema dialético*).

Consideramos que Aristóteles corrobora o critério mencionado acima, ao afirmar: “Com efeito, nenhum homem sensato formularia como proposição aquilo que não constitui opinião de ninguém, nem como problema aquilo que é evidente para todos ou para a maioria, pois se este último não suscita questionamento algum, o primeiro não seria aceito por ninguém” (ARISTÓTELES, I 10 104a 5-10, 2005, p. 357).

Ao conceituar problema dialético, afirma Aristóteles:

Um problema dialético é um objeto de estudo que leva ou ao escolher e evitar, ou à verdade e o conhecimento, quer por si mesmo, quer como um auxílio para a solução de algum outro problema desse tipo. Seu assunto é algo sobre o que ou a maioria dos homens não tem opinião num ou noutro sentido, ou defendem uma opinião contrária à dos sábios, ou a destes contrária a da maioria dos homens, ou sobre a qual membros de cada uma destas duas classes discordam entre si. O conhecimento de alguns desses problemas é útil ao propósito de escolher ou evitar; por exemplo, se o prazer é digno de escolha ou não. O conhecimento de alguns desses [problemas] é útil puramente pelo próprio conhecimento; por exemplo, se o universo é eterno ou não [...] (ARISTÓTELES, I 11 104b 1-7, 2005, p. 359).

Assim como a proposição dialética, o problema dialético também é de grande relevância para fundamentação da conexão entre o *silogismo retórico* e o *dialético*, pois é um elemento essencial para a formulação de silogismos, além de sua grande utilidade aos debatedores contemporâneos de Aristóteles, pois a partir da formulação do *problema dialético*, pode-se excluir ou rejeitar algo, bem como distinguir o que é ou não é verdade. Conforme Aristóteles, todos os problemas devem ser investigados, mesmo aqueles que são tão complexos e para os quais não conseguimos encontrar solução adequada.

Outra importante categoria apresentada por Aristóteles nos *Tópicos* é a *tese*, fundamental para a disputa dialética. Segundo o autor, uma *tese* é uma proposição paradoxal enunciada por algum filósofo famoso e que se opõe ao senso comum, bem como afirmação que se contrapõe às opiniões de pessoas com “descrédito”, como os sofistas. Neste contexto, “tese é a concepção contrária à opinião geral, mas proposta por alguém renomado como filósofo [...]” (ARISTÓTELES, I 11 104b 20, 2005, p. 359).

O próprio Aristóteles fornece exemplos de teses estabelecidas por filósofos famosos tais como “não pode haver contradição”, “tudo está em movimento” e “o ser é uno” que são defendidas por Antístenes, Heráclito e Melisso respectivamente. Não seria inteligente defender uma tese formulada na contramão do senso comum e de autoria de pessoas desprovidas de prestígio.

Considerando que não temos opinião formada sobre todos os problemas, nem sempre um problema é uma tese, embora uma tese também seja um problema. Neste contexto, partindo do pressuposto de que uma tese é uma opinião paradoxal que se contrapõe à opinião da maioria das pessoas, há duas possibilidades de conflito: ou a maioria destas pessoas se contrapõe aos sábios ou o conflito se estabelece no interior de cada grupo.

Todos esses pressupostos são subsídios para o desenvolvimento dos livros seguintes (II-VII), sobre os *topoi*, com a seguinte classificação (conforme os predicáveis mencionados acima): os livros II e III abordam os *topoi* do concomitante; os *topoi* sobre o gênero são tratados no livro IV; a exposição do livro V desenvolve os *topoi* do próprio; a apresentação dos livros VI e VII se ocupa dos *topoi* da definição. No livro VIII (que faz o fechamento da obra *Tópicos* e produz os fundamentos que enunciamos anteriormente), apresenta-se as regras do “jogo” da disputa dialética, o conceito de “dialético”, entre outros subsídios basilares que se somam aos pressupostos do livro I.

Neste contexto, o filósofo apresenta os conceitos chave das categorias que fundamentam o *silogismo dialético* discorrendo de uma forma que expõe a importância do conteúdo da obra na conjuntura das discussões de sua época. Sobre o teor dos *Tópicos*, Willian Kneale e Martha Kneale, no texto *O Desenvolvimento da Lógica*, afirmam:

O conteúdo, no entanto, parece ser amplamente determinado pelos exercícios em classificação e definição executados na Academia e é possível que a teoria dos Predicáveis que dá unidade aos *Tópicos*, tanto quanto o tratado tem unidade, já tivesse sido elaborada na Academia, uma vez que Aristóteles introduz os termos chave (propriedade, acidente, gênero, espécie e diferença específica) como sendo já familiares. Os *Tópicos* são o produto da reflexão sobre o método dialético tal como era aplicado a problemas de definição e de classificação (KNEALE; KNEALE, 1991, p. 35).

Aristóteles expõe a utilidade da dialética, envolvendo três tarefas<sup>62</sup>, a saber, “o exercício mental”, “os encontros com o público” e “as ciências filosóficas”<sup>63</sup>. Quanto às três utilidades da dialética, Aristóteles afirma:

Que é útil para o exercício intelectual se evidencia por si mesmo, pois, se dispomos de um método, seremos capazes de, com maior facilidade, raciocinar em torno do assunto proposto. É útil aos encontros casuais porque, tendo elencado as opiniões da maioria, estaremos lidando com as pessoas com base em suas próprias opiniões, não naquelas de outros, nos facultando mudar o curso de qualquer argumento que nos pareça estarem utilizando erroneamente. É útil às ciências filosóficas porque, se formos capazes de suscitar dificuldades em ambos os lados, discerniremos mais

<sup>62</sup> Na delimitação das três tarefas, o texto não é tão claro, porque Aristóteles parece apresentar apenas as linhas gerais sem explicações detalhadas das atividades úteis à dialética.

<sup>63</sup> Também não há clareza sobre o que Aristóteles quer dizer com “ciências filosóficas”

facilmente tanto a verdade quanto a falsidade em todos os pontos (ARISTÓTELES, I 2 100a 25-35, 2005, p. 349-350).

Sucintamente falando, os exercícios mentais consistem no estabelecimento de um debate entre dois interlocutores que exercem tarefas distintas de interrogador e respondente; sobre os encontros, versam na promoção de eventos para debater os conhecimentos dos participantes e não sobre assuntos que lhes são alheios; quanto as ciências filosóficas, a dialética é útil porque proporciona habilidade para distinguir a verdade e a falsidade em todos os assuntos.

Neste contexto, para compreensão do “jogo dialético”, Aristóteles apresenta diversos elementos, entre eles, tarefas da dialética, atribuições distintas para o interrogador e o respondente e estabelecimento dos critérios da disputa dialética, entre outros elementos. Todos estes dados, têm no seu escopo outras “peças” para montar uma espécie de “engrenagem” para a arte da argumentação. Entre os instrumentos úteis para esta arte da argumentação, encontram-se os *topoi*, um importante “recurso” para formular argumentos nos textos *Retórica* e *Tópicos*, conforme já apontamos.

A palavra grega *topos* (cujo plural é *topoi*) possui diversos significados. Entre seus significados se encontram *lugar-comum*, *linha de raciocínio*, *assunto*, *lugares discursivos*, dentre outros<sup>64</sup>. Os *topoi* têm como característica principal fundamentar um argumento em uma opinião aceita por todos ou pela maioria sobre determinado assunto<sup>65</sup>.

Willian Kneale e Martha Kneale definem *topoi* como “procedimentos-padrão” para ser utilizado nos debates dialéticos sobre qualquer assunto e afirmam: “Ver-se-á que os *topoi* são os procedimentos-padrão que se podem usar a discutir qualquer assunto. De fato, o que Aristóteles faz nos *Tópicos* é dar sugestões táticas de caráter geral para serem usadas em competições dialéticas” (KNEALE; KNEALE, 1991, p. 36).

Em algumas passagens do texto *Tópicos*, Aristóteles associa a ideia de *topos* à teoria mnemônica, no sentido de saber argumentos “de cor”, se referindo a *lugares*. Neste contexto, o método mnemônico é uma técnica de memorização antiga que relacionava imagens a lugares (e mais tarde, a nomes ou palavras). Um exemplo dessa técnica é o uso de nomes mnemônicos para cada figura (ou arranjo formal) da *Lógica Aristotélica* (adotada pela

<sup>64</sup> Considerando as informações apontadas por Aristóteles sobre os *topoi* associados a lugar (conforme discutiremos subsequentemente) e a própria definição de retórica relacionada à persuasão pelo discurso (consoante com o que desenvolvemos no capítulo 1), adotaremos *lugares discursivos* como significado de *topoi*.

<sup>65</sup> Embora o termo apareça nos textos de Aristóteles, o autor não o definiu (apresentando apenas noções sobre os *topoi*) e os conceitos que chegaram até nós foi através dos tradutores e intérpretes do filósofo.

tradição, sobretudo a partir da idade média). Sobre a categoria *topos* relacionada à técnica de memorização, Aristóteles afirma:

O melhor de tudo é saber de cor os argumentos em torno daquelas questões que se apresentam com mais frequência. E particularmente das que são fundamentais, pois ao discutir essas os respondentes muitas vezes desistem, descoroçados [...] Pois, assim como numa pessoa de memória adestrada a lembrança das próprias coisas é imediatamente despertada pela simples menção dos seus lugares, também esses hábitos dão maior presteza para o raciocínio, porque temos as premissas classificadas diante dos olhos da mente, cada uma debaixo do seu número (ARISTÓTELES, VIII 14 163b 15-35, 1987, p. 157).

O sentido de *topos* designado como *lugar-comum* também é desenvolvido na *Retórica*, ao se aludir os *silogismos retóricos* e *dialéticos* associados à ideia de tópicos em questões de disciplinas diferentes. Sendo assim, convém destacar que há duas espécies de *topoi*, os comuns e os específicos - os comuns se referem a todos os assuntos, enquanto os específicos são usados para temas delimitados que na retórica são os três gêneros do discurso. Conforme assegura o próprio Aristóteles,

Digo, pois, que os silogismos retóricos e dialéticos são aqueles que temos em mente quando falamos de tópicos; estes são os lugares-comuns em questão 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 dizê-lo sobre questões de física ou de qualquer outra disciplina ainda que estas difiram em espécie. São, porém, específicas as conclusões derivadas de premissas que se referem a cada uma das espécies e gêneros [...] (ARISTÓTELES, I 2, 1358a 10-15, 2012, p. 20-21)

Também na *Retórica*, Aristóteles expõe a ideia de *topoi* como sendo um procedimento do qual ocorre derivação de premissas para o entimema: “Entendo por ‘elemento’ e ‘tópico’ uma e a mesma coisa, porque é elemento e tópico aquilo a que se reduzem muitos entimemas” (ARISTÓTELES, II 26, 1403a 20, 2012, p. 170). Ao definir os *topoi* ligados ao entimema, Aristóteles classifica as especificidades de *topoi* no escopo do entimema e formulação de proposições conclusivas para assuntos gerais e específicos.

Ao estabelecer conclusões no âmbito da Retórica, em conformidade com o exposto acima, Aristóteles se preocupa com a persuasão pelo discurso. Neste contexto, para se formular conclusões sobre qualquer assunto ou em um dos gêneros do discurso retórico, se faz necessário apresentar argumentos relevantes, caso contrário não haverá persuasão. Sendo assim, o orador precisa ter motivos plausíveis para persuadir o ouvinte a tomar uma decisão de forma segura; o orador também deve ter ciência de quais podem ser as consequências da

tomada de decisão por parte do ouvinte (tanto nos aspectos positivos quanto negativos). Convém ressaltar que é necessário ter conhecimento prévio sobre os assuntos expostos na comunicação, seja por parte do orador, seja por parte do ouvinte. Sendo assim, Aristóteles faz alguns questionamentos sobre como seria possível convencer os possíveis combatentes atenienses a entrar ou não entrar em uma guerra:

[...] como poderíamos aconselhar os atenienses a entrar ou não entrar em guerra, se não tivéssemos conhecimento do seu poderio militar, se dispunham de uma marinha ou de uma infantaria ou de ambas as coisas? Quais os efetivos, quais os recursos, os aliados e os inimigos, ou ainda que guerras enfrentaram e como se portaram, e outras coisas semelhantes a estas? Ora, como poderíamos fazer o elogio deles se não tivéssemos conhecimento do combate naval de Salamina ou da batalha de Maratona, ou dos efeitos protagonizados pelos heraclidas ou de outras proezas semelhantes? Todos os panegiristas extraem os seus elogios dos gloriosos feitos, ou pelo menos dos que parecem ser [...] Do mesmo modo, os que fazer acusações ou agem como defensores dispõem, para a sua argumentação, de fatos pertinentes (ARISTÓTELES, I 22 1396a 10-20, 2012, p. 144-145).

O ato de argumentar de forma pertinente não é indicado apenas para aconselhar (no discurso deliberativo), defender (no discurso judicial) e louvar na (na retórica epidítica), mas também desaconselhar, acusar e censurar respectivamente.

Os meios argumentativos defendidos por Aristóteles na *Retórica* nos atos contrários dos gêneros do discurso e de qualquer outro assunto (de que se deve argumentar de forma pertinente, com assuntos relevantes e conhecimento dos mesmos, bem como do perfil do ouvinte ou assembleia), também são importantes na formulação dos *lugares discursivos* da própria *Retórica*.

Neste contexto, Aristóteles valoriza os *topoi* da *Retórica* em igual proporção aos *lugares discursivos* dos *Tópicos*, com as mesmas exigências ao orador diante de uma assembleia ou de um juiz (no caso da *Retórica*), bem como ao questionador e ao respondente (no caso dos *Tópicos*), os quais devem ter propriedade sobre o assunto desenvolvido, bem como sobre o adversário (entre outras exigências para a assembleia ou debatedor).

Consideramos que entre os principais fios condutores que interligam os dois textos mencionados acima é a utilização dos *topoi* por Aristóteles, que estabelecem uma espécie de “ponte” entre os dois silogismos desenvolvidos nesse tópico da nossa tese. Podemos considerar que Aristóteles fundamenta a sustentação desta “ponte” ao apresentar o propósito dos *Tópicos* (na abertura do livro I do texto) de “descobrir” o método dialético a partir dos *endoxa* e ao classificar os silogismos (com ênfase no silogismo dialético). Convém ressaltar que não há uma regra padrão que todos os *topoi* da *Retórica* e dos *Tópicos* devam seguir.



Nesse capítulo da tese apresentaremos apenas alguns exemplos de *topoi*, como uma amostra da diversidade de *lugares discursivos* tanto da *Retórica* quanto dos *Tópicos* e estabeleceremos algumas conexões entre os *topoi* selecionados nas duas obras referidas.

Conforme abordamos anteriormente, a apreciação aristotélica dos *topoi* nos *Tópicos*, ocorre com a sua distribuição nos quatro predicáveis, definição, propriedade, gênero e acidente, enquanto na *Retórica* esses *topoi* são distribuídos nos entimemas gerais e específicos<sup>66</sup>.

Para a análise que faremos subseqüentemente, selecionamos apenas alguns *topoi* da *Retórica* e dos *Tópicos*<sup>67</sup> e constituiremos algumas conexões entre estes lugares discursivos das duas obras, com o propósito de ratificar a vinculação existente entre o *silogismo retórico* e o *dialético*. A razão filosófica para a exposição da conexão entre estes dois silogismos é a possibilidade de corroborar a interface entre a retórica e a lógica (considerando que a articulação entre os dois tipos de argumentos é um presumível desdobramento das definições de retórica na “ordem primeira” e na “ordem segunda”, que explanamos no capítulo anterior). Ademais, na nossa compreensão, os lugares argumentativos escolhidos são importantes para a retomada da teoria da argumentação da modernidade, usando Aristóteles.

Começaremos a nossa análise pelo lugar discursivo da *Retórica* obtido “partindo da definição”. Com relação a este *topos*, Aristóteles apresenta exemplos para ilustrar a definição sobre diversos assuntos, entre eles, “um deus ou *dáimon*”: “[...] o que é o divino (*daimónion*)? Um deus ou a obra de um deus? Naturalmente, aquele que admite que é obra de um deus, forçosamente também há de admitir que os deuses existem” (ARISTÓTELES, II 23 1398a 15, 2012, p. 150). Ao desenvolver este *topos* (com os casos exemplificados acima, entre os demais que não explicitamos aqui), o orador deve apresentar o significado dos termos usados em seu discurso, para somente depois argumentar sobre a temática que expõe, com o propósito de convencer o auditório em sua pauta defendida.

Ainda com relação ao lugar discursivo que parte da definição (com todos os casos apresentados), Aristóteles apresenta a seguinte conclusão na *Retórica*: “Todos estes casos constroem os seus silogismos sobre a matéria de que tratam, partindo de definições e

---

<sup>66</sup> Na nossa apresentação, optamos por expor os *topoi* dos entimemas gerais (que se encontram no capítulo 23 da *Retórica*), o que não nos impede de relacioná-los com os específicos. Porém, não seguiremos este critério para a seleção dos *topoi* dos *Tópicos*, os quais foram escolhidos por terem termos comuns com os da *Retórica* (como por exemplo, termos “contrários”, “semelhantes”, etc), conceitos comuns nas duas obras e importância do predicável “definição” nos *topoi* das duas obras.

<sup>67</sup> Os *topoi* selecionados compartilham de categorias filosóficas comuns nas duas obras, contribuindo para a conexão entre a retórica e a dialética e conseqüentemente, entre o silogismo retórico e o silogismo dialético.

determinando a essência de uma coisa” (ARISTÓTELES, I 22, 1398a 25, 2012, p. 151). Sendo assim, para que o discurso tenha a eficácia necessária, o orador precisa se expressar com a maior clareza possível, apresentando os conceitos do conteúdo exposto com o máximo de inteligibilidade, evitando ambiguidades e vagueza, para não confundir o auditório e desta forma, emitir um discurso convincente.

As considerações aristotélicas em seu “arremate” do *topos* acima, se harmoniza com o conceito de definição nos *Tópicos*, um dos quatro predicáveis da obra: “É definição o enunciado que significa o *o que era ser* e que se fornece como enunciado no lugar do nome ou como enunciado no lugar de outro enunciado (pois é possível definir até mesmo alguns itens que são designados por um enunciado)” (ARISTÓTELES, I 5 101b 38, 2006, p. 188)<sup>68</sup>.

Neste contexto, a definição designa a essência de alguma coisa que deve ser expressada por um enunciado e não por meio de um termo qualquer. Na maioria dos debates, elaborar uma definição envolve investigação sobre identidade e diferença, como o questionamento “são a mesma coisa ou coisas distintas o conhecimento e a sensação?” De acordo com a identidade e a diferença no âmbito da definição, se for possível demonstrar que duas coisas não são idênticas, destrói-se a definição. Por outro lado, não é possível construir uma definição apenas comprovando que duas coisas são idênticas, mas para extinguir a definição, basta demonstrar a ausência de identidade entre as duas coisas.

Entre os *topoi* sobre a definição apresentados por Aristóteles nos *Tópicos*, se encontra o que trata da obscuridade da linguagem em virtude de termos ambíguos usados na argumentação. Conforme esse *topos* da obscuridade,

Uma regra ou lugar no tocante à obscuridade é: ver se o significado que a definição tem em vista envolve uma ambiguidade em relação a algum outro, por exemplo: ‘a geração é uma passagem para o ser’, ou então ‘a saúde é o equilíbrio dos elementos quentes e frios’. Aqui, ‘passagem’ e ‘equilíbrio’ são termos ambíguos, de modo que não fica claro a qual dos sentidos possíveis do termo o definidor se refere. O mesmo acontece se o termo definido se usa em diversos sentidos e ele fala sem fazer distinção entre estes: pois em tal caso não se sabe bem a qual deles se aplica a definição dada, e pode-se então fazer uma objeção capciosa alegando que a definição não vale para todas as coisas que ele pretende definir; e isso é particularmente fácil quando o definidor não percebe a ambiguidade dos seus termos (ARISTÓTELES, VI 2 139b 20-30, 1987, p. 104).

A ausência de clareza nos referidos termos durante o debate dialético pode ter como consequência uma objeção capciosa que bloqueia a definição para todos os propósitos que se

---

<sup>68</sup> Tradução de Lucas Angioni.

almeja alcançar. Ainda conforme o texto *Tópicos*, em uma disputa dialética, os debatedores tomam a definição como ponto de partida e não formulam definição.

O segundo *topos* da Retórica analisado é o que consiste nas “flexões casuais semelhantes”. O propósito deste lugar discursivo é levar o orador a transmitir um discurso de forma mais clara ao auditório, usando palavras mais acessíveis aos ouvintes.

O lugar discursivo que contém o uso de “manifestações verbais” semelhantes, apresenta o seguinte enunciado

Outro tópico é o das flexões casuais semelhantes, porque semelhantemente deveriam compreender ou não os mesmos predicados; por exemplo, dizer que o justo não é um bem em todas as circunstâncias; é que se fosse ‘justamente’ seria sempre um bem, mas, por agora, não é desejável morrer ‘justamente’ (ARISTÓTELES, II 23 1397a 20, 2012, p. 148).

Conforme a passagem acima (na qual constam todas as informações trazidas na *Retórica* sobre o referido *topos*<sup>69</sup>), o “justo” não é bom em todos os momentos, como por exemplo, a execução de alguém que foi condenado a pena de morte por uma decisão judicial. Sendo assim, a palavra “justiça” pode expressar mais significados em contextos diferentes. Portanto, ao fazer seu pronunciamento, o orador deve preocupar-se em conhecer seu auditório (e sua conjuntura social), na perspectiva de usar palavras que façam parte do universo cultural dos ouvintes, para facilitar a compreensão do discurso, e conseqüentemente, atingir a persuasão.

O propósito persuasivo com o uso de “palavras com flexões casuais semelhantes” também é almejado em alguns *topoi* dos *Tópicos*, entre eles, alguns casos no *topos* da propriedade (ou próprio). No final do capítulo 5, no livro V da referida obra, Aristóteles desenvolve o *topos* da “propriedade” que constitui-se de “coisas formadas por partes semelhantes”, no qual apresenta a tarefa do refutador:

[...] tratando-se de coisas constituídas de partes semelhantes, deve-se verificar, para fins de refutação, se a propriedade do todo não é verdadeira da parte ou se a da parte não se predica do todo: pois então o que se enunciou como propriedade não será propriedade. Em alguns casos assim acontece, pois ao enunciar uma propriedade de coisas constituídas de partes semelhantes um homem tem em vista, por vezes, o todo, ao passo que outras vezes pode referir-se ao que se predica da parte; e em nenhum desses casos se expressou corretamente a propriedade [...] Para fins construtivos, deve-se verificar se, ao mesmo tempo que o atributo é predicável de cada uma das coisas constituídas de partes semelhantes, é também uma propriedade das mesmas tomadas como um todo coletivo; pois nesse caso o que se afirmou que não era uma propriedade será uma propriedade. Assim, por exemplo, ao mesmo

<sup>69</sup> Aristóteles fornece poucas informações ao se referir aos *topoi* da *Retórica* e sobre alguns dos *lugares discursivos* ele é ainda mais sucinto do que este *topos*.

tempo que é verdadeiro da terra em toda parte que ela naturalmente cai para baixo, também é uma propriedade das várias partes particulares da terra tomadas como ‘a Terra’, de forma que será uma propriedade da terra o ‘cair naturalmente para baixo’ (ARISTÓTELES, V, 5 135a 20-135b 5, 1987, p. 92).

Sobre o topos da propriedade, conforme a passagem acima, convém ressaltar que Aristóteles parece se expressar com o propósito de novamente afirmar-se diferente dos sofistas, pois não pretende fazer como estes, que usavam uma mesma palavra com sentidos diferentes, para indagar seus interlocutores e com isso, confundi-los. Neste contexto, ao aplicar a refutação argumentativa, deve-se verificar se um mesmo termo estar sendo usado para expressar mais de uma coisa na elaboração do próprio, pois caso ocorra de se usar uma palavra com significados diferentes, não é possível formular a propriedade corretamente. Sendo assim, convém não se usar uma mesma palavra com vários sentidos.

O parâmetro argumentativo deste lugar discursivo (bem como das “flexões causais semelhantes” da *Retórica*), se articula com a definição de propriedade (ou próprio), no texto dos *Tópicos*, na qual o filósofo defende exclusividade de característica a uma determinada coisa, como se segue:

De fato, ninguém afirma ser próprio aquilo que pode ser atribuído a outra coisa (por exemplo, o dormir em relação ao homem), nem se ocorre ser atribuído a uma única coisa apenas por um certo tempo. Ora, se também algum atributo desse tipo fosse denominado como próprio, não seria assim denominado sem mais, mas como próprio em certo momento ou em relação a algo. De fato, estar do lado direito é próprio em algum momento, e o bípede sucede ser afirmado como próprio em comparação com algo, por exemplo, para o homem em comparação com cavalo e cão. Evidentemente, nenhum item que pode ser atribuído também a outra coisa é objeto de contrapredicação; de fato, se algo dorme, não é necessário que seja um homem (ARISTÓTELES, I, 5 102a 20-30, 2006, p. 188-189)<sup>70</sup>.

Conforme sua definição, embora o próprio não mostre a essência de alguma coisa, demonstra a característica exclusiva da coisa, sendo contrapredicável da mesma. Um caso de estabelecimento do próprio ao homem é o desenvolvimento de atividade intelectual, pois se um determinado ser vivo for homem, então é capaz de exercer atividade intelectual, e se for capaz de exercer atividade intelectual, então é homem. Sendo assim, não é possível considerar como próprio do homem um atributo que não lhe seja exclusivo, como por exemplo, o “sono”, embora em algum período de tempo, apenas o homem possa estar dormindo, pois nem todos os seres que dormem, são homens.

---

<sup>70</sup> Tradução de Lucas Angioni.

Passaremos a analisar o terceiro *topos* que selecionamos. Trata-se do *lugar discursivo* derivado de uma decisão tomada “sobre um caso idêntico, igual ou contrário, sobretudo se for um juízo de todos os homens e de todos os tempos; se não é de todos, pelo menos da maior parte; ou dos sábios, de todos, ou da maior parte; ou das pessoas de bem ou ainda se os juízes se autojulgaram [...] (ARISTÓTELES, II 23 1398b 20, 2012, p. 153).

Este *topos* da comparação (entre um caso e outros tomados como referência) é análogo aos *endoxa* (característica essencial dos silogismos retóricos e dialéticos) e tem como ponto de partida um julgamento já decidido sobre um caso “idêntico, semelhante ou contrário”, de forma especial que o resultado do referido julgamento (para todos os cenários mencionados acima, que foram tomados como referência) tenha se chegado de forma unânime ou pela maioria, ou todos os sábios (ou sua maioria). Entre os exemplos trazidos por Aristóteles para ilustrar o *topos*, se encontra o *topos* proporcionado por Áutocles ao indagar Mixidêmides de que como este último não poderia ser julgado pelo Areópogo se as próprias “deusas veneráveis” submeter-se-iam a tal julgamento?

Também nos *Tópicos*, Aristóteles apresenta *topoi* sobre fatos semelhantes, como é o caso de um *topos* do gênero, que consiste em verificar se o que foi atribuído como gênero é procedente em casos semelhantes:

Veja-se, também, se ele atribuiu a uma afecção, como gênero, o objeto por ela afetada, definindo, por exemplo, o vento como ‘ar em movimento’. Em termos mais exatos, o vento é um ‘movimento do ar’, pois o mesmo ar persiste quando está em movimento e quando está em repouso. Logo, o vento não é ‘ar’ em absoluto, pois, se assim fosse, também haveria vento quando o ar está em repouso, já que persiste o mesmo ar que formava o vento. E do mesmo modo em outros casos dessa espécie [semelhantes]. Mesmo, pois, se devêssemos admitir neste caso que o vento é ‘ar em movimento’, não deveríamos aceitar uma definição desta espécie em se tratando de coisas das quais o gênero não é verdadeiro, mas apenas nos casos em que o gênero proposto fosse um legítimo predicado (ARISTÓTELES, IV, 5 127a 5-10, 1987, p. 73).

Na avaliação do *topos*, verificamos que no predicável avaliado, o gênero atribuído é improcedente em casos semelhante, em virtude da inexistência do vento quando o ar se encontra em repouso, implicando que a hipótese do gênero proposto não se concretiza como uma autêntica predicação, pois “o vento não é ar em absoluto”. Portanto, para que tivéssemos a atribuição do gênero verdadeiro, seria necessário haver uma relação de semelhança entre as proposições “o vento é ar em movimento” e “o vento é um movimento do ar”.

Neste contexto, estabelecemos um fio condutor entre o *topos* da “comparação” (da *Retórica*) com o lugar discursivo de “casos semelhantes” no “gênero” (dos *Tópicos*), apresentando a definição aristotélica de gênero:

Gênero é aquilo que se predica no *o que é* a respeito de várias coisas diferentes por espécie. (Considere-se que são predicados no *o que é* todos os atributos que convém apresentar quando se é indagado sobre *o que é* o item proposto; por exemplo, a respeito de homem, quando se recebe a pergunta *o que é*, convém afirmar que é animal). Também é relativa ao gênero a questão ‘se algo está no mesmo gênero que outra coisa ou se está em um gênero distinto’. De fato, tal questão cai sob o mesmo procedimento que o gênero, pois, quando argumentamos que o animal é gênero de homem e, semelhantemente, também de boi, argumentamos que estão no mesmo gênero; mas, se mostrarmos que ele é gênero de um dos itens, mas não do outro, teremos argumentado que eles não estão no mesmo gênero (ARISTÓTELES, I, 5 102a 31-35, 2006, p. 189)<sup>71</sup>.

O gênero se caracteriza por uma relação predicativa de um ser ou objeto que pertence a uma classe e partilha da mesma classe com outros seres ou objetos, como por exemplo, homem e boi, cuja essência é pertencer à classe dos animais; neste caso, homem e boi pertencem ao mesmo gênero. Portanto, há uma relação de semelhança entre homem e boi, pois a classe dos animais é intrínseca a ambos. Por outro lado, se a classe de animais incluísse apenas homem, diríamos que haveria uma relação de diferença entre homem e boi e que, portanto, ambos não pertenceriam ao mesmo gênero.

O lugar discursivo praticado nos entimemas demonstrativos adquirido do seu contrário é o último *topos* escolhido da *Retórica* para nossa análise. Na perspectiva aristotélica, “É conveniente examinar se o contrário está compreendido noutro contrário, refutando-o se não estiver, confirmando-o se estiver; por exemplo, dizer que ser sensato é bom, porque ser licencioso é nocivo” (ARISTÓTELES, II 23 1397a 10, 2012, p. 147).

O *topos* consiste em avaliar duas proposições contrárias. O resultado dessa averiguação tem dois lados: a) se as proposições são de fato contrárias, será refutada a proposição original do adversário; b) se for confirmada a contrariedade entre os dois enunciados, será estabelecida a própria tese. Entre os exemplos usados por Aristóteles para ilustrar o *topos*, se encontra o discurso de Messênia, segundo o qual, a paz é necessária para ajustar os males atuais causados pela guerra.

Por outro lado, a retirada de um *topos* do seu contrário é uma forma didática utilizada pelo orador para estabelecer um diálogo de forma clara com os ouvintes. Neste cenário, a tarefa dos ouvintes é analisar o contrário do que foi defendido pelo orador, pois o contraste fundamenta a proposição que foi afirmada pelo orador ao proferir seu discurso.

A avaliação desse *topos* demonstrativo obtido por contraste pode ser fundamentada pelo *topos* do acidente (que se encontra no último capítulo do livro III dos *Tópicos*), baseado

---

<sup>71</sup> Tradução de Lucas Angioni.

nos contrários, que tem como regra mostrar o que é mais desejável entre duas coisas opostas e apresenta o seguinte enunciado:

[...] Especialmente prestimosos e de aplicação muito geral são os tópicos baseados nos opostos [contrários], coordenados e derivados de uma coisa, pois a opinião pública [opinião comum] concede por igual que, se todo prazer é bom, então, toda dor é má; e que, se algum prazer é bom, então alguma dor é má [...]. (ARISTÓTELES, III, 6 119a 35-119b 1, 1987, p. 56).

Conforme o *topos*, o escopo dos termos contrários, coordenados ou flexionados envolve questões expressas de forma universal acarretando a particular (em caso de verdade) e de modo particular acarretando a universal (em caso de falsidade). Sendo assim, a verdade para todas as coisas alcança a verdade para algumas e a falsidade para algumas alcança a falsidade para todas as coisas. Portanto, se uma coisa é boa de forma universal, o seu oposto é mal universalmente, da mesma forma que se a coisa é boa de forma particular, a sua oposição é mal particularmente.

Como evidenciamos anteriormente, o *topos* descrito na passagem acima (119a 35-119b 1) faz parte dos assuntos sobre o preferível do concomitante, que tratam da escolha do que seja melhor entre as coisas. As especificidades do acidente são objeto de análise dos *topoi* do livro III dos Tópicos e antes disso, são descritas no livro I, na oportunidade em que o filósofo descreve os quatro predicáveis.

Neste contexto, ao delinear sobre o concomitante, na passagem 102b 14-19, do capítulo 5 do livro I dos *Tópicos*, Aristóteles discorre sobre os assuntos preferíveis referidos acima, que consistem em fazer comparações dos juízos, para escolher problemas que condizem ou não com o acidente, como os dois exemplos de questões fornecidos pelo próprio filósofo: “É preferível optar pelo que é honesto ou pelo que é útil?” ou “É mais agradável a vida guiada pela virtude ou pelo prazer” ou qualquer outra questão semelhante a estas.

Este *topos* do preferível se relaciona com o lugar discursivo *do mais e do menos* na Retórica, um *topos* bastante conhecido e muito importante que pode ser aplicado aos temas de diversos campos do conhecimento, tais como Filosofia, Direito, Política, Linguística, entre outros. Também é um *topos* de fácil assimilação e é útil para ilustrar situações do cotidiano em uma linguagem técnica da lógica, da dialética e da retórica e tem como base a realização de uma ação que tem como consequência outra ação acarretada da ação inicial.

No texto da *Retórica*, Aristóteles fornece o seguinte exemplo (entre outros) para ilustrar o *topos* em questão: “[...] ‘Se nem os deuses sabem tudo, menos ainda os homens’. O que equivale a dizer: ‘se de fato uma ação não se aplica ao que seria mais aplicável, é óbvio

que também não se aplica ao que seria menos’[...]” (ARISTÓTELES, I 2, 1397b, 10-15, 2012, p. 149).

Conforme a ilustração, podemos considerar que quem pode o mais pode o menos; por outro lado, quem não pode o menos, não pode o mais. De acordo com essa situação contrastante, se alguém consegue arrastar com as próprias mãos um carro com uma tonelada, então conseguirá deslocar um veículo de meia tonelada; porém, se não consegue deslocar um carro com meia tonelada, logo não conseguirá arrastar um carro de uma tonelada.

Para o estabelecimento de uma ligação entre os *topoi* obtidos do “contrário”, tanto na *Retórica* quanto nos *Tópicos*, vejamos a definição de acidente (ou concomitante) nos *Tópicos*:

Concomitante, por sua vez, é aquilo que não é nenhum destes itens — nem definição, nem próprio, nem gênero — , mas que se atribui a uma coisa ou aquilo que pode ser atribuído e não ser atribuído a uma única e mesma coisa qualquer; por exemplo, o ‘estar sentado’ pode ser atribuído e não ser atribuído a uma mesma coisa; do mesmo modo também o branco, pois nada impede que uma mesma coisa às vezes seja branca e às vezes não seja branca (ARISTÓTELES, I, 5 102b 4-9, 2006, p. 189)<sup>72</sup>.

Aristóteles apresenta duas definições para acidente (ou concomitante): A primeira, aquilo que pertence à coisa, mas não é classificado como sendo nenhum dos demais predicáveis (definição, gênero e próprio). A segunda é aquilo que pode ou não pode ser aplicado a uma única e mesma coisa, sem com isso subtrair da coisa a sua própria “identidade”, sua essência. Sobre esta segunda definição, o filósofo apresenta dois exemplos importantes: (a) “estar sentado” - que pode ou não ser aplicado a uma coisa; (b) “ser branco” – de forma análoga a (a), uma mesma coisa pode ser branca em dado momento e não ser branca em outros e continua sendo ela mesma. Convém destacar que tanto o exemplo (a) quanto (b) apresenta a coisa em si mesma com atributos em ocasiões pontuais, não permanentes.

Com relação ao conceito de concomitante, na passagem 102b 20-26 do mesmo capítulo e obra que mencionamos acima, Aristóteles conclui que um acidente pode ser um próprio de forma transitória ou relativa – por exemplo, a ocorrência acidental “estar sentado” passa a ser transitoriamente uma propriedade quando um único homem estiver sentado; todavia, se mais de um homem estiver sentado, o referido acidente torna-se uma propriedade relativamente aos demais homens que não estão sentados. Porém, é impossível que um

---

<sup>72</sup> Tradução de Lucas Angioni.



acidente seja um próprio de forma absoluta, apesar das duas situações descritas no arremate aristotélico sobre a definição de concomitante.

Feitas essas considerações sobre a ideia de *topoi* nos *Tópicos* e na *Retórica*, convém destacar que nas duas obras em questão, não há uma regra padrão que os lugares argumentativos devam seguir.

Com relação aos *Tópicos*, a parte do texto que expõe os *topoi* (livros II-VII) é exaustiva, apresenta uma elevada carga de informações. Na nossa compreensão, no final do livro VII, o próprio Aristóteles parece assumir que realizou uma tarefa genérica (e aparentemente não tem tanto rigor) na organização dos *topoi*, ao afirmar: “Termina aqui a enumeração dos tópicos ou lugares por meio dos quais poderemos estar bem munidos de linhas de argumentação com respeito aos diversos problemas que se nos apresentam; e cremos tê-los descrito em suficiente detalhe” (ARISTÓTELES, VII, 5 155a 35-119b 1, 1987, p. 136).

No que diz respeito à *Retórica*, embora o filósofo não assuma uma posição (como o fez nos *Tópicos*), os *topoi* também são desenvolvidos com uma aparente ausência de rigor sistemático. O capítulo 23 do livro II (dedicado aos *topoi*) é bastante sucinto e com lacunas (e em alguns *topoi* de forma especial, há poucas informações e clareza sobre os mesmos).

Todavia, julgamos que os *topoi* apresentados nas duas obras mencionadas acima, são de profunda relevância para subsidiar os estudos e discussões sobre a *retórica* e a *lógica* e merecem uma atenção especial para quem pretende se debruçar em pesquisas sobre estes dois campos do conhecimento filosófico. Portanto, os *topoi* são fios condutores entre o silogismo retórico e o silogismo dialético e conseqüentemente, contribuem para se demonstrar a interface entre a retórica e a lógica.

## **2.2 Anexação da racionalidade argumentativa ao conhecimento das emoções e do caráter**

Em sua “interface” com a dialética, a retórica<sup>73</sup> faz uso de seus componentes lógicos sem perder suas especificidades na “arte de argumentar”. Além disso, retórica e dialética fazem parte da vida cotidiana das pessoas, com sustentação de teses pela dialética, bem como por acusação e defesa no escopo da retórica. Nessa “conexão” com a dialética, a retórica também estabelece relação com a política,

[...] De sorte que a retórica é como que um rebento da dialética e daquele saber prático sobre os caracteres a que é justo chamar política. É por isso também que a

<sup>73</sup> Em sua definição de “ordem primeira”.

retórica se cobre com a figura da política, e igualmente aqueles que têm a pretensão de a conhecer, quer por falta de educação, quer por jactância, quer ainda por outras razões inerentes à natureza humana (ARISTÓTELES, I 2 1356a 25-31, 2012, p. 14)

Neste contexto, a retórica tem suas particularidades, e aquele que dela faz uso, deve desenvolver raciocínios persuasivos utilizando tanto a racionalidade quanto o caráter e a emoção (uma espécie de “tríade” constituída pelas provas lógicas e provas psicológicas). E para que tenha tal desenvoltura, precisa se apropriar dos conhecimentos sobre os costumes, o caráter e as emoções, bem como o que motiva as emoções e sobre o que se deve fazer (e como fazer) para despertar tais paixões.

Ademais, a definição de retórica na “ordem segunda” como “a capacidade de descobrir” argumentos com fins persuasivos, apresenta a retórica como arte no escopo da “descoberta” dos argumentos (no “cenário” da primeira fase ou etapa do sistema retórico aristotélico, a *invenção*). Tradicionalmente, a *invenção* é a primeira parte do sistema retórico<sup>74</sup> e é formada pelos seguintes elementos: os gêneros do discurso retórico, provas técnicas e não-técnicas e os *lugares discursivos* (*topoi*).

Para que se cumpra com todos os elementos da invenção, o orador precisa conhecer o tema que pretende defender na argumentação. Além do domínio do assunto, o orador necessita conhecer a plateia para a qual deve apresentar o conteúdo, a conjuntura na qual está inserida, o que pode ser feito para transmitir confiança ao auditório (visando estabelecer uma aliança entre orador e ouvintes), bem como despertar paixões no auditório para favorecer o exercício da persuasão.

Neste “panorama”, a retórica “descobre” os argumentos por meio das provas técnicas, as quais dependem do próprio orador, considerando que o *lógos* é a prova lógica da retórica, com a qual Aristóteles mostra que a retórica é “a outra parte” da dialética, o que não significa dizer que o *lógos* se desenvolva de forma isolada do *éthos* e do *páthos*.

Neste sentido, também há uma conexão entre as obras *Retórica* e *Tópicos*, de forma especial no que se refere a retórica ser “antístrofe” da dialética (o que é admitido por Aristóteles no primeiro texto). Tal ligação está mais explicitada no texto da *Retórica* do que no dos *Tópicos*. Embora no segundo texto a referida “vinculação” seja apresentada de forma mais implícita, não se impede de perceber a relação estabelecida por Aristóteles entre as duas obras. Além de ser mais explícita nas “pontes” entre a retórica e a dialética e consequentemente, entre o silogismo retórico e dialético, a obra *Retórica* explora de forma bastante rigorosa e sistemática um dos elementos de independência da retórica em relação a

---

<sup>74</sup> O sistema retórico é composto por quatro partes.

dialética que consiste nos gêneros do discurso retórico (como foi exposto no capítulo 1 da tese em tela).

No primeiro capítulo da tese, destacamos sobre a importância do entimema para a retórica aristotélica e também assinalamos que no presente capítulo daríamos continuidade sobre esta espécie de argumento que também é reconhecido por Aristóteles como silogismo retórico. Sendo assim, enunciamos os conceitos de entimema e exemplo e suas diferenças, bem como as definições de probabilidade e sinal (e em que aspectos se distinguem), tanto no texto dos *Primeiros Analíticos* quanto no da própria *Retórica*.

Ainda conforme desenvolvemos no capítulo 1 de nosso trabalho, há uma “interface” entre a retórica e a lógica, demonstrada por Aristóteles no livro I da *Retórica* por meio da ligação entre a retórica e a dialética, bem como pelo elo estabelecido entre a retórica e o silogismo tradicional (objeto de estudo dos *Primeiros Analíticos*) e entre a retórica e o silogismo científico (objeto de estudo dos *Segundos Analíticos*). Portanto, o entimema se desenvolve com base na estrutura do silogismo tradicional, mantendo as características da retórica, com o uso de premissas verossímeis, e esta mesma base fundamenta o silogismo dialético e o silogismo científico (embora este último tipo de silogismo se caracterize por partir de premissas evidentes).

Também enfatizamos que a retórica e a dialética apresentam semelhanças (implicando na conexão entre o silogismo retórico e o dialético, embora cada uma delas tenha suas singularidades), pois ambas desenvolvem seus raciocínios partindo de premissas endoxais, discutem sobre diversos assuntos e fazem parte do universo cultural do contexto social no qual Aristóteles estava inserido na Grécia Clássica; enquanto a dialética operacionaliza sua argumentação a partir do silogismo e da indução, a retórica realiza a mesma atividade partindo do entimema e do exemplo. Todas estas comparações (entre outras) contribuem para a compreensão da conexão entre o silogismo retórico e dialético. Esses dois silogismos apresentam similitudes, mas uma especificidade do silogismo retórico é fundamentar os gêneros discursivos da retórica (como afirmamos acima). Sendo assim, para corroborar o que discorremos anteriormente sobre os desdobramentos da interconexão entre a retórica e a dialética (ao mesmo tempo, mantendo as características próprias de cada uma delas), vejamos o que diz Aristóteles no texto *Retórica*:

[...] Ora, nenhuma das outras artes obtém conclusões sobre contrários por meio de silogismos a não ser a dialética e a retórica, pois ambas se ocupam igualmente dos contrários. Não porque os fatos de que se ocupam tenha igual valor, mas porque os verdadeiros e melhores são pela sua natureza sempre mais aptos para os silogismos e mais persuasivos. [...] É, pois evidente que a retórica não pertence a nenhum gênero

particular e definido, antes se assemelha à dialética. É também evidente que ela é útil e que a sua função não é persuadir, mas discernir os meios de persuasão mais pertinentes a cada caso, tal como acontece em todas as outras artes [...] Além disso, é evidente que pertencem a esta mesma arte o credível e o que tem aparência de o ser, como são próprios da dialética o silogismo verdadeiro e o silogismo aparente; pois o que faz a sofística não é a capacidade mas a intenção. Portanto, na retórica, um será retórico por conhecimento e outro por intenção, ao passo que, na dialética, um será sofista por intenção e outro dialético, não por intenção mas por capacidade (ARISTÓTELES, I 1 1355a 35-1355b 20, 2012, p. 10-11).

Ao enfatizar o valor do entimema no livro I da *Retórica*, Aristóteles afirma que a demonstração retórica é uma espécie de entimema e este último é um silogismo em todas as variantes da dialética e que é próprio do silogismo discorrer sobre o verdadeiro e o verossímil; conseqüentemente, quem consegue discernir sobre o plausível, também conseguirá discernir sobre o verdadeiro. Sendo assim, o silogismo retórico é formulado por premissas endoxais, assim como ocorre na composição do silogismo dialético. Com já ressaltamos, as proposições verossímeis são caracterizadas como o que parece provável e estão entre os principais elementos que estabelecem uma espécie de “intersecção” entre o silogismo retórico e o dialético. Ademais, a verossimilhança fundamenta a vida prática e por ser endoxal, é compartilhada pela maioria das pessoas, em conformidade com o que afirma Stirn, no texto *Compreender Aristóteles*:

Tendo em conta não se poder chegar à verdade, fica-se satisfeito com o verossímil (*eikos*), isto é, com aquilo que parece provável, por ser compartilhado pela maioria. Quando não se tem a verdade científica, fica-se satisfeito os pareceres simplesmente subjetivos que são as opiniões, que Platão recomendava descartar em benefício da ciência (*episteme*). Procura-se permanecer na zona intermediária entre a *doxa* e a *episteme* que é constituída pela *endoxa* (opinião compartilhada pela maioria). Quando não se pode fazer uma demonstração pelos silogismos científicos que vão de premissas admitidas ou demonstradas a conclusões, pode-se ficar satisfeito com silogismos dialéticos que vão de premissas prováveis a conclusões prováveis (STIRN, 2008, p. 63).

Considerando a impossibilidade de demonstração científica tanto no silogismo retórico como no dialético, Aristóteles elege as premissas verossímeis como as proposições que compõem os referidos silogismos, pois tanto a retórica quanto a dialética fazem parte da vida prática e a verossimilhança é essencial para fundamentar os assuntos da vida prática nas circunstâncias em que Aristóteles estava inserido.

Nesse contexto, no nosso entendimento, por uma questão didática, o entimema é constituído por poucas proposições (as quais são endoxais, implicando que em geral são aceitas pela maioria do auditório), para otimizar a compreensão na perspectiva da persuasão dos ouvintes (tornando o discurso adequado com fins persuasivos), conforme afirma o próprio Aristóteles:

[...] é necessário que o entimema e o exemplo<sup>75</sup> se ocupem de coisas que podem ser para a maior parte também de outro modo: o exemplo como indução e o entimema formado de poucas premissas e em geral menos do que o silogismo primário. Porque, se alguma dessas premissas for bem conhecida, nem sequer é necessário enunciá-la; pois o próprio ouvinte a supre. Como, por exemplo, para concluir que Dorieu recebeu uma coroa como prêmio da sua vitória, basta dizer: pois foi vencedor em Olímpia, sem que haja necessidade de se acrescentar a Olímpia a menção de coroa, porque isso toda a gente o sabe (ARITÓTELES I 2, 1357a 15-20, 2012, p. 17).

A partir dos estudos do primeiro capítulo do texto *Retórica*, compreendemos que o entimema é o fio condutor entre a retórica e a lógica porque tem o propósito de demonstrar com a finalidade da persuasão e investigar os opostos. A persuasão entimemática está ligada à definição de retórica na “ordem segunda”, pois em tal definição, o “fim de persuadir” se direciona ao entimema com sua principal característica que é demonstrar o que é a verdade ou o verossímil, com a finalidade de persuadir pelo discurso.

Na persuasão pelo discurso, a semelhança e diferença entre o entimema e o exemplo se harmonizam com a “interface” entre a retórica e a dialética; de forma análoga, a diferença entre o silogismo e a indução estabelecida por Aristóteles no livro 1 dos *Tópicos* é similar à diferença entre o entimema e o exemplo apresentada pelo autor na *Retórica*.

Como evidenciamos previamente, com relação ao entimema, vale ressaltar que este tipo de raciocínio se destaca pela característica da verossimilhança. A verossimilhança é usada por Aristóteles em assuntos da vida prática, os quais são prováveis e se associam à opinião da maioria. Em tal qualidade, há uma aproximação do verdadeiro e não somente a mera aparência de verdadeiro, pois a persuasão se relaciona com a verdade. Desta forma, a capacidade de persuadir se amplia quando está mais próxima do verdadeiro. Sendo assim,

E, por isso, ser capaz de discernir sobre o plausível é ser igualmente capaz de discernir sobre a verdade. Fica portanto claro que os outros autores tratam dentro desta arte o que é alheio ao assunto, como claras ficam as razões porque eles sobretudo se inclinaram para a retórica judicial (ARITÓTELES, I 1 1355a 15-20, p. 9-10).

Aristóteles explicita a proximidade do verossímil com a verdade (o que contribui para a persuasão) e critica os sofistas porque estes exerceram a retórica sem o conhecimento necessário desta arte (ou por pretensões de manipulação e sedução discursivas) e desenvolveram tão somente o gênero discursivo judicial (e deste gênero extraíram apenas uma

---

<sup>75</sup> Sobre as especificidades do exemplo, trataremos mais adiante.

parte - e de forma desvirtuada - para suas próprias conveniências, deturpando os princípios da retórica sistemática defendida por Aristóteles).

No propósito argumentativo, o entimema e o exemplo, bem como a probabilidade e o sinal são apresentados no escopo da “estrutura lógica” da retórica aristotélica. Com tal estrutura, Aristóteles se propõe a reabilitar a retórica e tal reabilitação culmina com a exposição do entimema e do exemplo.

Sendo assim, o ponto de partida para formulação do entimema são as premissas provenientes dos enunciados verossimilhantes (que podem ser consideradas premissas endoxais, como ponderamos anteriormente) e dos sinais. Com relação à composição dos entimemas, Aristóteles afirma:

Os 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 da indução a partir da semelhança de um ou de muitos fatores, quando, tomando o geral, se chega logo por silogismos ao particular mediante o exemplo; há ainda os que se tiram do necessário e do que sempre é, por meio do *tekmérion*; outros se obtêm por generalização ou a partir do que é um particular, que exista quer não, por meio de sinais (ARISTÓTELES, II 25 1402b 15-20, p. 168).

A verossimilhança é uma premissa endoxal, que se aproxima da verdade quando coincide com a opinião geralmente aceita. O sinal é o indicativo de algum acontecimento ou a existência de algum fato, supondo a relação entre dois fatos. Se esta relação for necessária, o sinal passa a ser reconhecido com o nome de *tekmérion*; se não for necessária, será uma mera probabilidade, sem possibilidade de inspirar formação de silogismo (e não recebe um nome específico, como o sinal irrefutável – o *tekmérion*). Quanto ao sinal necessário, além de ser irrefutável, é um ponto de partida para a formulação de silogismos (aduzindo a um argumento conclusivo). Sobre este elemento tão importante do entimema, afirma Aristóteles:

Dentre 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 luz o ter leite. E, dos sinais, este é o único que é *tekmérion*, um argumento conclusivo, pois é o único que, se for verdadeiro, é irrefutável (ARISTÓTELES, I 2 1357b 5-15, p. 18).

A diferença entre os dois tipos de sinais (conforme os exemplos da passagem acima), contribui para a compreensão dos conceitos de verdadeiro e verossímil na retórica

Aristotélica. O exemplo da verossimilhança ilustra o sinal verdadeiro, mas não necessário, enquanto o de tekmerion é verdadeiro e necessário (em oposição ao verossímil).

Quanto ao exemplo (elemento da prova lógica também chamado de indução retórica) é diferente da indução dialética (que parte do particular para o universal, conforme exposto nos *Tópicos*) é demonstrado partindo do particular e concluindo com o particular, mas não do individual para o universal, do universal para o universal, nem do universal para o individual. Neste contexto, Aristóteles apresenta o que consideramos a essência do exemplo (o que faz caracterizar a indução retórica como uma indução especial):

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 outro, então há um exemplo; quando como se afirma que Dionísio tenta uma tirania porque pede uma guarda; pois também antes Pisístrato, ao intentá-la, pediu uma guarda e converteu-se em tirano mal a conseguiu, e Teágenes fez o mesmo em Mégara; estes e outros que se conhecem, todos estes servem de exemplo para Dionísio, de quem ainda se não sabe se é essa a razão por que a pede. Todos estes casos particulares se enquadram na mesma noção geral de que quem aspira à tirania pede uma guarda pessoal (ARISTÓTELES, I 2 1357b 29-41, 2012, p. 19).

A ilustração da essência do exemplo na passagem acima (que é feita de forma bastante didática e rica em detalhes) expressa o conceito de indução retórica e ao mesmo tempo elucida casos de exemplos em conformidade com o referido conceito e as circunstâncias em que ocorrem o exemplo como prova lógica. Ademais, a passagem pode ser usada como apresentação de um modelo de um típico fato histórico (um dos desdobramentos do exemplo, conforme discorreremos abaixo).

Na estruturação da retórica aristotélica, há dois tipos de exemplos, os provenientes de fatos históricos passados e os que se originam da criação do próprio orador (uma característica das provas técnicas intrínsecas que dependem do próprio orador e não de elementos externos). As invenções do orador são classificadas como parábolas ou fábulas.

Com relação aos exemplos que partem de fatos históricos, já adiantamos que a passagem 1357b 29-41 acima, serve como ilustração (o que basta para os nossos propósitos explicativos sobre os referidos fatos históricos).

Quanto às parábolas, são exemplos inventados pelo próprio orador e consistem na comparação entre coisas semelhantes ou um paralelo entre as mesmas, em conformidade com as afirmações de Aristóteles sobre os dizeres socráticos contestando escolhas de magistrados ou de marinheiros mediante sorteio, pois com este critério, as escolhas não são feitas por mérito, competência e habilidade, mas pela mera sorte:

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 o que a sorte designasse; ou ainda, como se, entre os marinheiros, fosse sorteado aquele que deve pilotar o navio, como se, em vez daquele que sabe, se devesse tomar o marinheiro que a sorte designou (ARISTÓTELES, II 20 1393b 5-10, 2012, p. 136).

As fábulas são instrumentos pedagógicos para discursos proferidos às assembleias e mediante a facilidade de criar “alegorias”, estas devem ser utilizadas quando há ausência de fatos históricos (considerando que os mesmos são difíceis de ser encontrados).

Para ilustrar a compreensão das fábulas, Aristóteles fornece a fábula que se refere a Estesícoro, sobre a escolha de um general conhecido como Fálaris (que pediu uma guarda pessoal ao povo que lhe escolheu como estrategista). Neste contexto, segundo Aristóteles, Estesícoro contou para o povo a seguinte fábula do cavalo que tinha para si somente um prado:

[...] um cavalo tinha um prado só para si, mas chegou um veado e estragou-lhe o pasto; o cavalo, querendo então vingar-se do veado, perguntou a um homem se o podia ajudar a punir o veado. O homem consentiu, com a condição de lhe pôr um freio e o montar armado com dardos. Feito o acordo, o homem montou o cavalo, e este, em vez de se vingar, tornou-se escravo do homem. ‘Assim também vós’, disse ele, ‘acautelai-vos, não vá acontecer que, querendo vingar os vossos inimigos, venhais a sofrer a sorte do cavalo; já tendes o freio ao eleger um estrategista pleno de poderes; se lhe dais uma guarda pessoal e permitirdes que vos monte, então, sereis escravos de Fálaris’ (ARISTÓTELES, II 20, 1393b 10-20, 2012, p. 136).

Em conformidade com a ilustração didática da fábula do cavalo que tinha um campo exclusivo a fornecer-lhe alimentação, para que os oradores tenham desenvoltura na criação de fábulas, faz-se necessário apenas perceber as semelhanças entre as ocorrências (de forma análoga ao procedimento utilizado na criação das parábolas). Conforme Aristóteles, quem exerce atividades filosóficas terá maior habilidade para criar fábulas.

Como dissemos anteriormente, é mais fácil apresentar fábulas do que fatos históricos. Mas Aristóteles reconhece que os fatos históricos (por serem histórias realmente sucedidas) são mais úteis para os oradores que proferem seus discursos às assembleias, pois muitos fatos do futuro assemelham-se aos passados.

Neste contexto, o exemplo (com suas especificidades) tem um importante papel nas provas lógicas da *Retórica* “caminhando ao lado” do entimema. Embora exista uma espécie de linha tênue entre o exemplo e o entimema, Aristóteles destaca que cada um desses elementos assume uma função diferente na estrutura lógica da retórica.



Na esteira das especificidades do entimema e do exemplo, Dayoub apresenta estas duas provas lógicas como elementos das provas técnicas que se caracterizam como recursos argumentativos específicos da retórica, acrescentados por Aristóteles:

a) o exemplo - usado para a indução, característica da oratória que consiste em citar um caso particular, para persuadir o auditório de que assim é o geral. A partir de fatos passados, deduz-se como serão os fatos futuros; b) o entimema - visto como tipo de dedução próprio da oratória que parte de premissas verossímeis, prováveis. Suas premissas não são necessárias, universais ou verdadeiras, mas são aceitas pela maioria das pessoas (DAYOUB, 2004, p.16).

Ao circunstanciar as atribuições do exemplo e do entimema, Dayoub expõe que estas duas provas lógicas se destacam porque expressam o raciocínio lógico no âmbito da retórica, pois as mesmas são os recursos argumentativos próprios da retórica. Neste contexto, o detalhamento das provas lógicas fornecidos por Dayoub corrobora a essência do entimema e do exemplo, conforme expusemos anteriormente.

Na passagem 1394a 10-15, Aristóteles faz um arremate sobre as funções do exemplo e do entimema, em conformidade com sua posição no discurso (no proêmio ou na peroração<sup>76</sup>) e como o orador deve proceder quando inicia seu discurso partido de uma dessas referidas provas lógicas.

Neste contexto, o orador que não tiver entimema deve usar o exemplo como recurso demonstrativo, na perspectiva de convencer o auditório, mas se dispõe de entimema, o exemplo deve ser utilizado como testemunho aos seus argumentos. Se ao proferir sua argumentação, o orador optar por usar o exemplo no proêmio do discurso, sua mensagem será transmitida com uma perspectiva indutiva e a indução não convém à retórica (com exceção de alguns casos). Por outro lado, se o exemplo for usado na peroração do discurso, esse elemento da prova lógica deve ser utilizado como testemunho, pois, segundo Aristóteles, o testemunho é sempre um elemento persuasivo. Por todas as razões apresentadas acima, se o exemplo é usado antes mesmo do entimema, este último deve ser fundamentado com uma grande diversidade do primeiro. Por outro lado, se os exemplos são usados no segundo momento do discurso, um único testemunho bem adequado será suficiente para fundamentar o entimema.

Sendo assim, podemos reafirmar que Aristóteles apresenta a *Retórica* de uma forma sistemática, rigorosa, rica em detalhes e didática. Portanto, a arte retórica aristotélica é diferenciada dos sofistas, destes se distanciando e ao se afastar do modo sofístico de pensar, Aristóteles apresenta uma ideia de endoxa como característica do silogismo retórico (que é

---

<sup>76</sup> O proêmio e a peroração, elementos componentes de segunda etapa ou fase do sistema retórico, serão objeto de estudo do terceiro capítulo desse nosso trabalho

análoga às características dos *topoi*). Para sustentar a endoxa no silogismo retórico e dialético, Aristóteles esclarece que não existe arte que se preocupe com questões particulares e como exemplo, cita a medicina que não “aplica” medicação para um único indivíduo, mas para o coletivo que se encontra na mesma condição do indivíduo. E na mesma proporção que a medicina, se encontram a retórica e a dialética, que não estabelecem teorias sobre o que é provável para indivíduos particulares, mas tão somente “o que parece verdade” para coletivos que também se encontram na mesma condição do indivíduo. Sendo assim, afirma o autor:

Atendendo a que o persuasivo é persuasivo para alguém (ou é persuasivo e crível imediatamente e por si mesmo, ou parece sê-lo porque demonstrado mediante premissas persuasivas e convincentes) e atendendo a que nenhuma arte se ocupa do particular - por exemplo, a medicina, que não especifica o que é remédio para Sócrates ou Cálias, mas, para pessoas da sua condição (pois isso é que é próprio de uma arte, já que o individual é indeterminado e não objeto de ciência) -, tampouco a retórica teorizará sobre o provável para o indivíduo - por exemplo, para Sócrates ou Hípias -, mas sobre o que parece verdade para pessoas de certa condição, como também faz a dialética. Pois também esta não forma silogismos de premissas tomadas ao acaso (ainda que assim pareça aos insensatos) mas das que o raciocínio requer, e a retórica forma-os da matéria sobre que estamos habituados a deliberar (ARISTÓTELES, I 2 1356b 30-35, p. 16).

Esta forma de apresentação da persuasão “desemboca” na prova lógica, no *lógos*, em conexão com as demais provas técnicas da retórica, o *éthos* e o *páthos* (as provas psicológicas). Com esta espécie de “tríade” argumentativa, Aristóteles apresenta os meios para a persuasão, a saber, argumentos, postura do orador diante do auditório e talento para despertar emoção nos ouvintes.

O argumentador deve dialogar de forma harmoniosa com seu interlocutor de tal forma que os ouvintes se sintam “afetados” com seu discurso e para que ambos (orador e ouvinte) possam entrar na mesma sintonia, levando a argumentação proferida pelo emissor da mensagem a cumprir com seu objetivo que é persuadir os ouvintes. Neste contexto, o orador precisa transparecer que merece a confiança dos ouvintes, o que significa que o emissor da mensagem deve conhecer e aparentar que conhece para o auditório, perspectivando levar o público ao seu “jogo”, o que somente acontece se o orador também conhecer seu auditório. Sendo assim, “Muito conta para a persuasão, sobretudo nas deliberações e, naturalmente, nos processos judiciais, a forma como o orador se apresenta e como dá a entender as suas disposições aos ouvintes, fazendo com que da parte destes, também haja um determinado estado de espírito em relação ao orador” (ARISTÓTELES, II 1 1377b 25-30, p. 83-84).

Podemos citar dois momentos da *Retórica* nos quais Aristóteles destaca a importância da persuasão despertada pelo orador nos ouvintes (levando estes últimos a tomar uma atitude) por meio do discurso.

O primeiro, encontra-se no livro I, ao tratar a “afetação” das emoções dos ouvintes provocada pelo orador, com uma valorização do *páthos* (como um elemento decisivo para a persuasão) por parte do filósofo. Sendo assim, “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” (ARISTÓTELES, I 2 1356a 14-17, p. 13). Neste sentido, a forma como os ouvintes são afetados emocionalmente interfere diretamente para que os mesmos possam tomar suas decisões.

O segundo momento localiza-se no livro II, capítulos 1-17 (ao estabelecer uma análise das emoções). Ao desenvolver sobre as paixões, Aristóteles expõe sobre como a emoção interfere no posicionamento do auditório a partir das “provocações” do orador, o que ocorre através da postura do emissor da mensagem, o domínio do conhecimento durante seu pronunciamento (entre outras atribuições do orador que mencionamos anteriormente). Ao discorrer sobre como as emoções influenciam sobre as decisões do auditório e a importância dos afetos despertados pelo orador nos ouvintes, Aristóteles apresenta os três aspectos da pessoa afetada pelas paixões:

As emoções são as causas que fazem alterar os seres humanos e introduzem mudanças nos seus juízos, na medida em que comportam dor e prazer: tais são a ira, a compaixão, o medo e outras coisas semelhantes, assim como as suas contrárias. Mas convém distinguir em cada uma delas três aspectos. Explico-me: em relação à ira, por exemplo, convém distinguir em que estado de espírito se acham os irascíveis, contra quem costumam irritar-se e em que circunstâncias; é que, se não possui mais do que um ou dois destes aspectos, e não a sua totalidade, é impossível que haja alguém que inspire a ira. E o mesmo acontece com as outras emoções (ARISTÓTELES, II 1 1378a 20-25, p. 85).

Portanto, as emoções são responsáveis pelas alterações nas tomadas de decisões por parte do auditório e alteram o comportamento dos ouvintes, conforme a condução da argumentação promovida pelo orador, o que só é possível quando este último tem conhecimento sobre o conteúdo apresentado e conhece bem seu auditório, ao mesmo tempo que demonstra tais conhecimentos a partir da postura em que se apresenta ao público. As emoções defendidas por Aristóteles não são simples sentimentos desprovidos de uma racionalidade.

No segundo livro da obra, Aristóteles cataloga as paixões (e seus respectivos contrários), sobre as quais o orador também deve ter o seu devido conhecimento, conforme

expressou o autor na passagem 1378a 20-25, que citamos acima. As paixões classificadas por Aristóteles são: a ira, a calma, a amizade e a inimizade, o temor e a confiança, a vergonha e a desvergonha, a amabilidade, a piedade, a indignação, a inveja e a emulação. Por uma questão de brevidade faremos uma análise de apenas três das paixões relacionadas por Aristóteles: a ira, a calma, a amizade e a inimizade. A razão para a escolha de apenas essas três paixões também se justifica porque são relevantes para a recuperação do debate sobre as mesmas quando discutirmos sobre o ensino de filosofia.

A ira tem uma espécie de “aliança” com o sentimento de prazer, alimentada pelo desejo de vingança. Neste sentido, “[...] a ira é um desejo acompanhado de dor que nos incita a exercer vingança explícita devido a algum desprezo manifestado contra nós, ou contra pessoas de nossa convivência, sem haver razão para isso” (ARISTÓTELES, II 2 1378a 30, p. 85).

Para Aristóteles, a ira será direcionada contra um indivíduo de forma particular, mas nunca pela generalidade; e o que nos desperta esse sentimento de cólera é o fato de alguém ter-nos tratado com desdém ou contra alguém do nosso círculo. A dor causada em nós e o sentimento de vingança causados pelo referido desprezo despertam a cólera e nos acompanha, na perspectiva de efetivação da vingança. Quando se pensa em concretizar a vingança é despertado um sentimento de deleite, pois,

[...] existe prazer em pensar que se pode alcançar o que deseja; mas, como ninguém deseja o que lhe é manifestamente impossível, o irascível deseja o que lhe é possível [...] e também porque o homem vive na ideia de vingança, e a representação que então se gera nele inspira-lhe um prazer semelhante ao que se produz nos sonhos (ARISTÓTELES, II 2 1378a 30-1378b 5, p. 85-86).

Quando pensamos na concretização da vingança, sentimos prazer e agimos com o propósito de alcançar o nosso objetivo (pois acreditamos que será possível a realização da vingança). Portanto, prazer e cólera “caminham” juntos, e quando idealizamos em nossa mente a materialização da vingança, sentimos o mesmo prazer de um sonho realizando a nossa ação.

Em oposição à ira, encontra-se a calma, que “pode ser definida como um apaziguamento e uma pacificação da cólera” (ARISTÓTELES, II 3 1380a 5, p. 91). Considerando que a ira se fundamenta no desdém, todos aqueles que agem de forma oposta aos coléricos, são considerados calmos. Sendo assim, “[...] se os seres humanos se encolerizam contra os que o desprezam e esse desprezo é voluntário, é evidente que, em

relação aos que não procedem da mesma maneira, ou o fazem involuntariamente ou aparentam fazê-lo, mostram-se calmos” (ARISTÓTELES, II 3 1380b 10, p. 92).

Diante desse cenário, desabrochamos o sentimento de calma, quando tomamos por referência pessoas que estão diante de nós e agem com seriedade, são recíprocas em boas ações e não subestimam as demais pessoas.

Outra emoção é o amor, em cujo escopo se encontra a amizade. Para Aristóteles, amar é um sentimento despretensioso, “é querer para alguém aquilo que pensamos ser uma coisa boa, por causa desse alguém e não por causa de nós. Pôr isto em prática implica uma determinada capacidade da nossa parte. É amigo aquele que ama e reciprocamente é amado” (ARISTÓTELES, II 4 1380b 35-1381a 5, p. 95). A nossa capacidade de amar sem pretensão, deve desejar o bem para o outro em detrimento do nosso próprio bem; o nosso próprio desejo deve ser mantido em segundo plano.

Neste contexto, os sentimentos entre os amigos são recíprocos (tanto os sentimentos de alegria quanto os de tristeza). Do mesmo modo, deseja-se para o amigo todas as coisas boas que se deseja para si próprio. Os amigos também partilham das mesmas coisas, como por exemplo, tanto as amizades quanto as inimizades. Na amizade, procuramos alcançar tudo de bom para nós mesmos, na mesma proporção que buscamos para os nossos amigos.

Ainda conforme o filósofo, amamos as pessoas que nos inspiram confiança, nos dão força em momentos de contingência e pelas quais não sofremos qualquer tipo de temor (pois não amamos pessoas que nos inspiram o sentimento de medo). Também sentimos amor pelas pessoas que conosco desabafam seus problemas, que amam os amigos, mesmo que estes não estejam presentes. Entre as classes de amizade e as atitudes que geram amizade, encontram-se:

A camaradagem, a familiaridade, o parentesco e outras relações semelhantes são espécies de amizade. Um favor produz amizade, tal como o fazê-lo sem ser solicitado e sem ostentar que se fez, pois assim parece que se fez só por causa do favorecido e não por outro motivo qualquer (ARISTÓTELES, II 4 1381b 30-35, p. 98).

No arremate aristotélico sobre a amizade, estão presentes as diversas formas de amizades que consideramos saudáveis, às quais desejamos para nós mesmos e para os nossos próprios amigos, pois são adjetivos que expressam uma aproximação que nos causa conforto, alegria, segurança e regozijo, entre tantos sentimentos que nutrimos apenas por pessoas com as quais temos afinidade e por elas mantemos apreço e queremos mantê-las por perto, uma vez que não queremos proximidade com desafetos. As posturas que suscitam amizade expressam ações que fazemos para outras pessoas sem qualquer interesse pessoal, são virtudes

que praticamos sem o propósito de autopromoção e com o único objetivo de beneficiar as pessoas por quem fazemos a ação.

Por outro lado, a inimizade é causada pelos opostos à amizade, conforme descreve Aristóteles:

A cólera, o vexame e a calúnia são as causas da inimizade. Ora, a cólera resulta de coisas que afetam diretamente uma pessoa, mas a hostilidade também pode resultar de coisas que nada têm de pessoal: basta supormos que uma pessoa tem tal ou tal caráter para a odiarmos [...] O tempo pode curar a cólera, mas o ódio é incurável. A primeira procura despertar dó, o segundo procura fazer mal, já que o colérico deseja sentir o mal que causa, mas ao que odeia isso nada importa (ARISTÓTELES, II 4 1382a 5-10, p. 98-99).

Neste contexto, enquanto desejamos proximidade com o amigo, do inimigo queremos distância, porque não almejamos sofrer as consequências de quem nos odeiam e caluniam e pretendem nos fazer mal. Enquanto os amigos nos inspiram confiança, não devemos confiar nos inimigos, porque estes além de não nutrir por nós qualquer sentimento de compaixão, ainda desejam que deixemos de existir.

A forma sistemática e rigorosa das reflexões de Aristóteles sobre as emoções na *Retórica* demonstra o reconhecimento do autor sobre a importância das paixões para a arte de argumentar e que embora o filósofo reconheça a relevância do *lógos* para a persuasão, também assume o papel de destaque dos afetos despertados pelo orador nos ouvintes, o que demonstra que a emoção também é necessária porque amplia os horizontes dos “caminhos percorridos” pelo *lógos* nos raciocínios retóricos.

Sendo assim, Aristóteles determina uma conexão entre as provas técnicas, almejando relacionar um argumento racional com o conhecimento das emoções e do caráter. Com isso, Aristóteles estabelece uma espécie de relação de “interdependência” entre as referidas provas, apresentando a importância do *éthos* e do *páthos* para o *lógos*:

Persuade-se pelo caráter quando o discurso é proferido de tal maneira que deixa a impressão de o orador ser digno de fé. Pois acreditamos mais e bem mais depressa em pessoas honestas, em todas as coisas em geral, mas sobretudo nas de que não há conhecimento exato e que deixam margem para dúvida. É, porém, necessário que esta confiança seja resultado do discurso e não uma opinião prévia sobre o caráter do orador; pois não se deve considerar sem importância para a persuasão a probidade do que fala, como aliás alguns autores desta arte propõem, mas quase se poderia dizer que o caráter é o principal meio de persuasão (ARISTÓTELES, I 2, 1356a 5-15, p. 13).

Na passagem 1356a 5-15 acima (dando continuidade ao texto), Aristóteles também destaca o valor do *phátos* dos ouvintes para o exercício da persuasão, considerando as

mudanças que o orador pode provocar nos ouvintes com as oscilações destes últimos nos sentimentos de “tristeza ou alegria, amor ou ódio”, conforme ponderamos anteriormente, quando expusemos sobre o primeiro momento no texto da *Retórica* em que Aristóteles destaca a importância da persuasão despertada pelo orador nos ouvintes com a valorização do páthos.

Na retórica aristotélica, a persuasão também pode ser alcançada por uma “tríade” que se encontra no escopo do caráter do orador, a saber, a prudência, a virtude e a benevolência. Ao fazer uso destes três elementos do *éthos*, o orador torna-se digno de “fé”, cuja confiança deve transparecer ao ouvinte pelo próprio conhecimento expressado no discurso do orador e não do conhecimento prévio que se tem do emissor da mensagem ao auditório. Sobre a “tríade” do caráter do orador, Aristóteles afirma: “Três são as causas que tornam persuasivos os oradores e sua importância é tal que por elas nos persuadimos, sem necessidade de demonstrações: são elas a prudência, a virtude e a benevolência” (ARISTÓTELES, II 1 1378a 5-10, p. 84).

Ao praticar o exercício da referida “tríade”, o orador transmite segurança aos ouvintes, levando o auditório a confiar no seu caráter, o que somente será possível se o expositor do assunto conhecer o comportamento humano em uma conjuntura delineada. Em relação ao caráter do orador, que em alguns contextos é determinante para o orador exercer com sucesso a sua persuasão no ouvinte, Mayer afirma:

As virtudes morais, a boa conduta, a confiança que tanto umas quanto outras suscitam conferem ao orador uma *autoridade*. O *ethos* é o orador como princípio (e também como argumento) de autoridade. A ética do orador é seu ‘saber específico’ de homem, e esse humanismo é a sua moralidade, que constitui fonte de autoridade (MEYER, 2007, p. 34-35).

As três qualidades explicitadas por Mayer são fundamentais para que o orador possa exercitar sua ética diante do auditório, com o propósito do convencimento. É através do *éthos* que o orador transmite ao público a imagem de si, perspectivando que o referido público tenha tal orador como referência. Neste contexto, as virtudes morais, a boa conduta e a confiança (vindas à baila através de Mayer) coadunam com a “tríade” do caráter do orador (trazidas ao cenário da retórica por Aristóteles).

Neste contexto, ainda no livro II da *Retórica*, Aristóteles classifica o caráter conforme os seguintes parâmetros: paixões, hábitos, idades e fortuna, com a seguinte distribuição: o caráter dos jovens, o caráter do idoso, o caráter dos que estão no auge da vida, o caráter dos nobres, o caráter dos ricos e o caráter dos poderosos. Também aqui, por uma questão didática,

analisaremos somente três tipos de caráter, os que se referem às idades dos jovens, dos idosos e da maturidade.

Os jovens são predispostos à intensidade e ao imediatismo. Do mesmo modo que se entregam de forma intensa aos desejos corporais, imediatamente cessam seus desejos. De acordo com Aristóteles,

Em termos de caráter, os jovens são propensos aos desejos passionais e inclinados a fazer o que desejam. E dentre esses desejos há os corporais, sobretudo os que perseguem o amor e diante dos quais os jovens são incapazes de dominar-se; mas também são volúveis e rapidamente se fartam de seus desejos; tão depressa desejam como deixam de desejar (porque os seus caprichos são violentos, mas não são grandes, como a sede e a fome dos doentes) (ARISTÓTELES, II 12, 1389a 5-10, p. 123).

No texto da *Retórica* compreendido entre as passagens 1389a 5 e 1389b 10, Aristóteles assegura que os jovens são movidos por envolvimento intensos e desejos amorosos. Seus desejos e envolvimento têm aspectos passionais. Também são imediatistas; logo, na mesma proporção que se envolvem de forma intensiva e sentem desejos exagerados, imediatamente deixam de se envolver e desejar. Neste sentido, são propensos ao sentimento de ira quando tratados com desprezo e desconfiança; valorizam ser honrados e por isso, não aceitam ser tratados de forma injusta.

Além disso, o sentimento de superioridade da juventude é marcado pelo seu desejo de vitória (pois consideram a vitória superior ao dinheiro) e por possuir poucos recursos, não têm noção sobre prejuízos financeiros. Pela inexperiência juvenil, enxergam mais coisas boas do que más, do mesmo modo que em maior proporção acreditam do que desconfiam das pessoas, por achá-las boas (tomando como parâmetro a inocência da sua juventude).

Neste sentido, os jovens são esperançosos e como têm pouca experiência de vida, há poucas histórias para contar; ao mesmo tempo que têm esperança, a mocidade é inclinada a se encolerizar e por isso, são mais corajosos do que as pessoas das outras idades.

Além de ser esperançosos, inocentes, intensos, honrados e corajosos (entre outras características que são próprias da mocidade), os jovens são alegres, “gostam de rir, e por isso gostam também de gracejar; com efeito, o gracejo é uma espécie de insolência bem-educada” (ARISTÓTELES, II 12 1389b 10, p.124). A alegria da juventude (com seus risos da insolência “bem-educada”), revela suas qualidades aprazíveis, tais como a espirotuosidade, o bom humor, o companheirismo, a compassividade, entre outras.

Portanto, em conformidade com as passagens da *Retórica* mencionadas acima, a esperança jovial tem como pontos positivos para os jovens (entre outros), a coragem (apenas



em determinados aspectos), a crença na longevidade do futuro e a magnanimidade (que os torna dignos de grandeza); por serem esperançosos, os jovens são facilmente enganados (o que podemos considerar como um dos pontos negativos de sua esperança). Entre os pontos positivos da inexperiência da juventude encontram-se o gostar pouco de dinheiro, ter bom caráter porque ainda não presenciaram muitas atitudes maldosas e ser confiantes (também apenas em alguns aspectos específicos).

Por outro lado, a maioria dos aspectos do caráter dos idosos são opostos aos da juventude, pois os anciões já passaram por várias experiências nas quais acumularam frustrações. Conforme Aristóteles, nas passagens 1389b 15-1390a 20 da *Retórica*, dentre os aspectos opostos dos idosos em relação aos dos jovens, de uma forma geral, encontram-se: cautela no que dizem (e fazem), porque já foram enganados e cometeram algumas falhas em seus propósitos ao longo da vida (enquanto os jovens não medem as palavras nem suas ações); expressam dúvidas em suas afirmações (esboçando incertezas), enquanto os jovens têm esperança e confiam em tudo.

Diferentemente dos jovens, os idosos “têm mau caráter, pois ter mau caráter consiste em supor sempre o pior em tudo. Além disso, são suspicazes devido à sua desconfiança, e desconfiados devido à sua experiência” (ARISTÓTELES II 13, 1389b 20, p.124). Neste contexto, os idosos têm um comportamento mau caráter, porque estão sempre pensando no lado negativo de todas as coisas e suas desconfianças se ancoram no acúmulo de experiência de vida, na contramão da bondade dos jovens que são bons por serem otimistas demasiadamente e por terem sua própria ingenuidade como modelo para avaliar as demais pessoas. Os idosos não alimentam a esperança da jovialidade porque pensam sempre na pior possibilidade das coisas e pela sua própria covardia; além disso, vivem de lembranças da vasta experiência de vida, por isso, sentem saudades do passado, enquanto os jovens, pela pouca experiência de vida, não têm lembranças, mas têm muita esperança. Ainda expressando a oposição entre o caráter dos idosos e dos jovens, Aristóteles afirma:

Os idosos também são compassivos, mas não pelas mesmas razões que os jovens: estes são compassivos por humanidade, aqueles por fraqueza [...] por isso, estão sempre se queixando, não gostam de brincadeiras, nem de rir: é que gostar de se lamentar é o contrário de gostar de rir (ARISTÓTELES, II 13, 1390a 15-20, p.125-126).

Nesta perspectiva, enquanto os jovens fazem maldades pela sua inocência e sentem desejos de forma vigorosa e nas suas relações expressam alegria, euforia, afeto e gracejo, os

idosos fazem maldade premeditada e conscientes de tudo o que estão realizando e muitas vezes não sentem desejo, mas quando este desejo é despertado, falta-lhes o vigor para concretizá-los, além de não esboçar o sentimento de gracejo porque não gostam de rir.

Finalmente, as pessoas na idade madura são consideradas por Aristóteles como sendo intermediário entre os jovens e os idosos, excluindo-se os excessos de um e do outro, para manter o equilíbrio, com uma reciprocidade entre a temperança e a coragem, conforme afirma o próprio autor:

Nos adultos, a temperança vai acompanhada de coragem e a coragem de temperança. Nos jovens e nos idosos estas características estão separadas: os jovens são valentes e licenciosos, os idosos moderados e covardes. Falando em geral, tudo o que de útil está repartido entre a juventude e a velhice encontra-se reunido no auge da vida; tudo quanto naquela há de excesso ou carência, esta o possui na justa medida (ARISTÓTELES, II 14 1390a 5-10, p.126).

Sendo assim, em conformidade com as passagens 1390a 30-1390b 10, as pessoas que se encontram no auge da vida não têm cautela de forma exagerada nem são totalmente amedrontados, mantendo uma estabilização entre os dois polos. Do mesmo modo, não confiam em todas as pessoas, mas também não desconfiam de toda a humanidade, passando a confiar na verdade para crer nas pessoas. Suas vidas passam a ser orientadas pela nobreza e pela utilidade das coisas (não excedendo em nenhuma das possibilidades). Não são gananciosas pelos bens materiais, mas também não renunciam ao dinheiro. Enfim, tudo o que é excessivo e carente para jovens e idosos, a idade madura mantém o equilíbrio entre os dois extremos, estabelecendo uma espécie de mediação entre os excessos e carência das coisas.

Neste contexto, o orador retórico tem muitos desafios em sua jornada na arte de argumentação, pois além de se mostrar conhecedor do que expõe (para ter a credibilidade do ouvinte), também deve saber fazer bom uso da emoção do auditório em seu favor. Com isso, o páthos se encontra no mesmo patamar do *lógos*, contribuindo para qualificar a racionalidade argumentativa, o que nos leva a acreditar que Aristóteles apresenta o páthos como uma espécie de “fundamento” para o *lógos*.

Na obra *Tópicos*, ao tratar dos topoi do predicável gênero, Aristóteles também destaca o papel das emoções para a racionalidade argumentativa, enfatizando os sentimentos humanos nas pessoas afetadas pelas paixões e como tais pessoas reagem quando provocadas:

Também, se aquilo que se julga mais geralmente ou com igual generalização ser o gênero não é o gênero, obviamente tampouco é o gênero o termo apontado. Este tópico é útil especialmente quando várias coisas são claramente predicáveis da espécie na categoria do o que é e nenhuma distinção foi feita entre elas e estamos

impossibilitados de dizer qual delas é o gênero. Por exemplo, se julga geralmente que tanto a dor quanto a crença de desespero são predicados da ira na categoria do o que é, uma vez que o homem irado tanto experimenta sofrimento quanto acredita ser objeto de desprezo” (ARISTÓTELES, IV, 6, 127b 30-35, 1987, p. 75).

Na passagem acima, consideramos que foi estabelecida uma conexão entre as obras *Tópicos* e *Retórica*, proporcionando uma relação entre o *páthos* e o *lógos* e novamente Aristóteles demonstra uma espécie de relação de “interdependência” entre o *páthos* e o *lógos*, ampliando o papel desenvolvido pelas paixões, que não se limitam apenas em uma emoção “patológica” desprovida de qualquer razão (como a exploração da emoção estabelecida pelos sofistas, ao preparar seus discípulos com a mecanização da memória).

A importância das emoções para a racionalidade também é enfatizada no texto *Ética a Nicômaco*. Nesta obra, Aristóteles não se refere às simples emoções corporais, mas às emoções ligadas aos estados da alma (ao se referir ao elemento irracional da alma que “participa da razão”):

Por conseguinte, o elemento irracional também parece ser duplo. Com efeito, o elemento vegetativo não tem nenhuma participação num princípio racional, mas o apetitivo e, em geral, o elemento desiderativo participa dele em certo sentido, na medida em que o escuta e lhe obedece. É nesse sentido que falamos em ‘atender às razões’ do pai e dos amigos, o que é bem diverso de ponderar a razão de uma propriedade matemática. Que, de certo modo, o elemento irracional é persuadido pela razão, também estão a indicá-lo os conselhos que se costuma dar, assim como todas as censuras e exortações (ARISTÓTELES, I 13 1102b 30-1103a 2, 1991, p. 264).

Ainda na obra *Ética a Nicômaco*, Aristóteles expõe sobre as paixões (entre as coisas que se encontram na alma), que tem pontos comuns com a definição de emoções na *Retórica*: “Por paixões entendo os apetites, a cólera, o medo, a audácia, a inveja, a alegria, a amizade, o ódio, o desejo, a emulação, a compaixão, e em geral os sentimentos que são acompanhados de prazer ou dor” (ARISTÓTELES, I 13 1102b 30-1103a 2, 1991, p. 264).

Neste contexto, no tópico 1 do primeiro capítulo desta tese, admitimos que embora a retórica seja descrita por Aristóteles como sendo “a outra face” ou “antístrofe” da dialética, cada uma delas tem suas especificidades e neste sentido, a retórica tem sua autonomia em relação a dialética (considerando a importância do raciocínio lógico para as três provas técnicas no escopo da retórica). Para confirmar a autonomia da retórica em seu diálogo com a dialética, Aristóteles afirma:

Ora, como as provas por persuasão se obtêm por estes três meios [éthos, páthos e logos], é evidente que delas se pode servir quem for capaz de formar silogismos, e

puder teorizar sobre os caracteres, sobre as virtudes e, em terceiro lugar, sobre as paixões (o que cada uma das paixões é, quais as suas qualidades, que origem têm e como se produzem) (ARISTÓTELES, I 2 1356a 24-26, 2012, p. 14).

A passagem acima é um desdobramento da definição de retórica na “ordem segunda” e corrobora a “arquitetação” da “ponte” que foi estabelecida entre as provas lógicas e as provas psicológicas, na perspectiva de possibilitar a persuasão pelo discurso no âmbito da arte retórica.

Esperamos ter cumprido com o propósito do capítulo 2, que é apresentar uma *conexão entre o silogismo retórico e o silogismo dialético* no escopo da primeira etapa do sistema retórico, cujos elementos são os gêneros do discurso retórico, as provas técnicas e não-técnicas e os *topoi*, conforme salientamos ao longo desse capítulo. As definições da retórica na “ordem primeira” e na “ordem segunda” (com seus respectivos desdobramentos) foram subsídios de imensa relevância para o desenvolvimento do tema desse capítulo 2. Os fios condutores entre os dois silogismos mencionados acima podem ser demonstrados em prismas diversificados.

Neste contexto, a apresentação da retórica como “a outra face” da dialética (na definição de “ordem primeira”) expõe a conexão entre o silogismo retórico e o dialético. Ambos os silogismos têm características semelhantes, mas um diferencial do silogismo retórico é ter no seu escopo os gêneros do discurso retórico. Sendo assim, na “ordem segunda”, Aristóteles conceitua a *Retórica* como uma arte diferenciada porque não pertence “a nenhum gênero particular”. Vale ressaltar que o exercício da persuasão exige provar demonstrativamente e para tal exercício, são usados o entimema e o exemplo. Também demonstramos uma conexão entre o *silogismo retórico* e o *dialético* ao desenvolver sobre os *topoi* da *Retórica* e dos *Tópicos* (e suas interconexões) e com tal exposição, novamente corrobora uma “interface” entre a retórica e a lógica. Ao estabelecer a concatenação dos dois tipos de silogismo mencionados acima, realçamos o valor do entimema no âmbito da retórica.

### 3 ELOCUÇÃO DO DISCURSO E ARGUMENTOS SOFÍSTICOS

No capítulo 2 nos debruçamos sobre as características comuns dos silogismos retóricos e dialéticos, com respectivas premissas endoxais para constituir seus “lugares discursivos”, com o objetivo de formular argumentos persuasivos. Também expusemos sobre os meandros dos elementos comuns das provas lógicas (estabelecidas pelo *lógos*) e das provas psicológicas (estabelecidas pelo *éthos* e o *páthos*) e em que aspectos as provas lógicas dependem das provas psicológicas para que em um debate o orador (que deve conhecer os fundamentos do entimema e as formas de sua aplicação, bem como conhecer o catálogo das paixões e de todos os parâmetros do caráter) possa se apresentar aos ouvintes de forma convincente, de modo que o caráter do orador desperte as emoções dos ouvintes.

O eixo central do nosso terceiro capítulo da tese será expor o diferencial aristotélico em relação aos sofistas. Neste contexto, apresentaremos as quatro fases da retórica aristotélica, com ênfase na elocução (que foram desenvolvidas por Aristóteles na obra *Retórica*). A delimitação sistemática da retórica distribuída em quatro fases contribui com a teoria da argumentação porque fornece os caminhos que devem ser percorridos pelo orador ao proferir seu discurso (apontando o que é adequado ao orador para cada espécie de auditório).

Além de discorrer sobre os caminhos que os discursos perfazem na busca pela persuasão, também investigaremos sobre as pesquisas realizadas por Aristóteles no texto *Refutações Sofísticas*, no qual o autor se debruça em descobrir, analisar e refutar os argumentos dos sofistas (os quais, diferentemente de Aristóteles, aplicavam raciocínios meramente mecânicos que não estavam ancorados em uma racionalidade argumentativa e eram incapazes de restabelecer a verdade dos fatos e preservar a superioridade da justiça à injustiça).

#### 3.1 Sistematização da retórica: as etapas do discurso retórico aristotélico na busca da persuasão

Aristóteles apresenta a retórica de uma maneira sistemática, de forma que é decomposta por quatro fases ou etapas, demarcando os “caminhos” que os discursos perfazem com propósitos persuasivos: a *invenção* (*heurésis*), a *disposição* (*taxis*), a *elocução* (*léxis*) e a *ação* (*hypocrisis*)<sup>77</sup>.

---

<sup>77</sup> Na tradição, há controvérsias sobre as quatro fases da retórica. Porém, essas controvérsias não serão objeto de estudo do nosso trabalho.

Conforme essa estrutura clássica, Reboul afirma: “O sistema começa com uma classificação: a retórica é decomposta em quatro partes, que representam as quatro fases pelas quais passa quem compõe um discurso, ou pelas quais, acredita-se que passe” (REBOUL, 2000, p. 43).

Conforme apresentamos no capítulo 1, esta delimitação estrutural clássica (na qual cada fase ou etapa tem suas subdivisões específicas) se encontra no escopo da reabilitação da retórica proposta por Aristóteles, o que representa um marco na teoria da argumentação.

Podemos afirmar que as quatro partes da retórica mencionadas acima consistem em quatro empreitadas que o orador deve desenvolver nos percursos argumentativos (o que vale tanto para os discursos proferidos oralmente quanto os que são elaborados de forma escrita). Convém ressaltar que as etapas do discurso são mais evidenciadas pelo orador de acordo com o gênero discursivo, bem como os ouvintes para os quais são proferidos tal discurso (o que pode acontecer sem necessariamente cumprir com a ordem cronológica das fases mencionadas acima).

Ainda com relação aos quatro eixos do percurso discursivo da retórica, Ferreira afirma:

O discurso retórico possui quatro pilares, correspondentes às etapas de organização do discurso: invenção, disposição, elocução e ação. Na verdade, *inventio* e *dispositio* fundem-se: são processos operacionais criados simultaneamente e as diversas partes do discurso exercem influência sobre cada uma delas. Didaticamente, estudamos separadamente, a *inventio*, mas nosso olhar só pode perscrutá-la a partir da *dispositio* e da *elocutio* (FERREIRA, 2010, 109).

Ao conceber a *invenção* como sendo a primeira fase do sistema retórico aristotélico, alguns estudiosos da retórica afirmam que nesta etapa argumentativa, o orador desempenha a tarefa de descobrir argumentos, pois consideram que o argumento já existe e o orador deve apenas encontrá-lo. Sendo assim, podemos afirmar que a *invenção* é uma espécie de topos (análogo à ideia de *lugar discursivo*<sup>78</sup> apresentado nos Tópicos) do qual se pode formular argumentos. Portanto, a *invenção* é a “busca que empreende o orador de todos os argumentos e de outros meios de persuasão relativos ao tema de seu discurso” (REBOUL, 2000, p. 43).

Reboul aponta para uma aparente ambiguidade da *invenção*, desenvolvendo-se em uma espécie de “mão dupla”:

Na realidade, a própria noção de invenção pode parecer-nos muito ambígua. De fato, ela se situa entre dois polos opostos. Por um lado, é o ‘inventário’, a detecção pelo

<sup>78</sup> O conceito de lugar discursivo foi desenvolvido no capítulo 2 de nosso trabalho.

orador de todos os argumentos ou procedimentos retóricos disponíveis. Por outro, é a ‘invenção’ no sentido moderno, a criação de argumentos e de instrumentos de prova [...] Na realidade, talvez sejamos nós que criamos uma oposição onde os antigos não a viam. Não imaginavam criação *ex nihilo*, e achavam que qualquer invenção é feita, por um lado, a partir de materiais dados (lugares extrínsecos) e por outro de regras mais ou menos estritas (lugares intrínsecos). Mas achavam também que com ela a criatividade do orador, longe de desvanecer-se, afirma-se ainda mais. Originalidade, sim, mas como fruto da arte, ou seja, de uma prática e de um ensino (REBOUL, 2000, p. 54).

De acordo com Reboul, a *invenção* consiste na procura por argumentos (perspectivando “achar o que dizer”), bem como na criação dos raciocínios, - buscando compreender o que se procura e se cria e os métodos para esta procura e criação. No escopo da *invenção* se encontram os três gêneros retóricos discursivos (que foram estudados no capítulo 1 da tese) e os *topoi* (que foram desenvolvidos no capítulo 2). Neste contexto, a forma como o orador faz seu pronunciamento deve estar em conformidade com o auditório para o qual o discurso é proferido – com o propósito de aconselhar ou desaconselhar (no gênero deliberativo); visando acusar ou defender (ao fazer uso do gênero judicial); finalmente, para elogiar ou censurar (quando se faz uso do gênero epidítico).

Neste contexto, a *invenção*<sup>79</sup> conduz os argumentos pelos “caminhos” dos gêneros do discurso retórico e conseqüentemente, perpassa as provas técnicas, investigando a plausibilidade dos argumentos e buscando formulá-los pela via dos *topoi*, na perspectiva de alcançar a persuasão. Portanto, ao percorrer os “caminhos” nos “emaranhados” da *invenção*, o orador estará em busca dos argumentos, na perspectiva persuasiva sobre o assunto do discurso. No referido percurso, deve estar se instrumentalizando com o entimema e o exemplo em harmonia com as provas técnicas (de uma forma geral), bem como buscando o que dizer por meio dos *topoi*.

A *disposição*, segunda fase da retórica, consiste em ordenar a argumentação, estabelecendo uma espécie de arranjo formal do discurso e é dividida em quatro partes: exórdio (ou preâmbulo), narração (ou exposição), prova<sup>80</sup> (ou confirmação) e epílogo (ou peroração).

Convém destacar que na *Retórica* Aristóteles expõe a essência de cada uma das partes da *disposição*, em conformidade com os gêneros discursivos, judiciário, deliberativo e epidítico:

<sup>79</sup> Conforme falamos no capítulo 1, a *invenção* está diretamente relacionada ao conceito de retórica na “ordem segunda” (em um sentido mais estrito do termo retórica).

<sup>80</sup> A prova é a parte mais longa do discurso no âmbito da *disposição*.

[...] Com efeito, a ‘narração’ é própria apenas no discurso judiciário. De fato, como é então possível que haja uma narração no epidítico ou no deliberativo como dizem? Ou refutação da parte contrária ou epílogo nos discursos epidíticos? Por seu turno, o proêmio, o cotejo dos argumentos e a recapitulação ocorrem por vezes nos discursos deliberativos, quando existe debate de pontos de vista diferentes, pois, muitas vezes, há acusação e defesa, mas não no que diz respeito à deliberação em si. Porém, o epílogo nem sequer é necessário em todos os discursos judiciários (por exemplo, se o discurso é breve ou o assunto fácil de reter na memória), pois sucede que assim se encurta a dimensão do discurso (ARISTÓTELES, III 13 1414a 35-1414b 5, 2012, p. 214).

Sobre essas partes do discurso, Aristóteles afirma que são necessárias apenas a narração e a prova, consideradas pelo filósofo como sendo as partes apropriadas (embora o próprio autor considere que além destas duas partes, pode-se ter no máximo o proêmio e o epílogo), ao afirmar:

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 pertence 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 (ARISTÓTELES, III 13 1414b 7-15, 2012, p. 214).

De acordo com Reboul,

A disposição, em si, é um lugar, ou seja, um plano-tipo ao qual se recorre para construir o discurso. A retórica clássica quase não fala da disposição do discurso judiciário [...] os autores propuseram diversos planos-tipo que iam de duas a sete partes. Ficaremos com o mais clássico, em quatro partes: exórdio, narração, confirmação e peroração (REBOUL, 2000, p. 55).

Convém ressaltar que na *invenção* o orador desenvolve a tarefa de buscar os subsídios necessários para o estabelecimento da prova para a persuasão; por outro lado, na *disposição*, o orador deve ordenar formalmente as partes do discurso de forma que a retórica possa atingir seu objetivo que é persuadir. Portanto, a ordenação é de grande relevância para a persuasão, pois a organicidade do discurso favorece para a adesão do auditório ao discurso do orador.

Ao perspectivar a organicidade discursiva por via de uma ordenação com fins persuasivos, a *invenção* é apresentada nas quatro partes clássicas mencionadas acima. Neste contexto, Reboul apresenta três razões para fundamentar a necessidade de se fazer um plano para construir argumentos por via da *disposição*:



A disposição tem primeiramente uma função econômica: permite nada omitir sem nada repetir; em suma, possibilita que o orador ‘se ache’ a cada momento do discurso. Depois, quaisquer que sejam os argumentos que organize, a disposição é em si mesma um argumento. Graças a ela, o orador faz o auditório encaminhar-se pelas vias e pelas etapas que escolheu, conduzindo-o assim para o objetivo que propôs. Essa metáfora do caminho é confirmada por termos como ‘preâmbulo’ (sinônimo de exórdio) ou ‘digressão’ (desvio do rumo). Finalmente, a disposição tem função heurística, por permitir interrogar-se metodicamente. Pois, em suma, o que é fazer um plano? É formular-se uma série de perguntas distintas, constituindo cada uma delas uma parte ou uma subparte. Saber fazer um plano é saber fazer-se perguntas e tratá-las uma após outra, agindo de tal modo que cada uma delas nasça da resposta precedente (REBOUL, 2000, p. 60).

Neste contexto, o argumento inicia-se com o próêmio que tem como objetivo apresentar a finalidade do discurso, realizando uma breve introdução do conteúdo a ser exposto, na perspectiva de fazer uma espécie de “sensibilização” no auditório para a narração e a prova<sup>81</sup>. Sendo assim, a primeira parte da *disposição* “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 preparação do caminho para o que se segue” (ARISTÓTELES, III 14 1414b 20-22, 2012, p. 215). Esta parte inicial tem sua função essencialmente fática: “tornar o auditório dócil, atento e benevolente” (REBOUL, 2000, p. 55).

Com relação a esta função fática assumida pelo exórdio, Ferreira afirma:

Para o discurso retórico, não basta que o orador se prepare. O auditório é o foco central e isso nos remete ao pathos, pois não há comunicação sem comunhão e nem comunhão sem identificação, sem que sejam suscitadas as paixões e sentimentos do público. Assim, é comum que, no exórdio, o orador já procure estabelecer contato por meio da exortação, do reconhecimento, do receio, da piedade, da frustração, do descaso, da briga explícita contra um adversário declarado, da condição social, da moral, das dificuldades partilhadas, do orgulho, das realizações positivas ou negativas, das vilanias sociais, do justo e do injusto, do belo e do feio, enfim, de uma série de artifícios discursivos iniciais que conduzam a alegria, tristeza, saudade, amor, ódio, ira, cólera, amizade, ciúme [...] (FERREIRA, 2010, p. 112).

Conforme abordamos acima, no exórdio, o orador deve sensibilizar o auditório para as etapas subsequentes da *disposição* (narração e prova). Sobre este vínculo afetivo estabelecido entre o orador e ouvinte para consolidação da comunicação (atraindo a atenção do ouvinte ao orador) durante o exórdio, Perelman afirma (ao mesmo tempo que estabelece um arremate sobre o exórdio):

É digno de nota que, dentre as partes do discurso, aquela que, à primeira vista, parecerá menos útil, o exórdio, reteve contudo a atenção de todos. Aristóteles, Cícero, Quintiliano, tratam longamente dele; o autor da *Rhetorica ad Herennium* se gaba de ser o primeiro a ter reconhecido certas modalidades suas. Ora, o exórdio é a

---

<sup>81</sup> Para que o próêmio cumpra com seus propósitos, o orador deve ser claro e objetivo ao apresentar a finalidade do discurso.

parte do discurso que visa mais especificamente atuar sobre as disposições do auditório; é por isso que será objeto de nossa análise. Seu objetivo será conquistar o auditório, captar a benevolência, a atenção, o interesse. Fornecerá também certos elementos dos quais nascerão argumentos espontâneos tendo o discurso e o orador como objeto. Aristóteles o compara ao prólogo e ao prelúdio, o que parece transformá-lo em algo acessório, cujo significado seria sobretudo estético (PERELMAN; OLBRECHTS-TYTECA, 2005, p. 561).

Ao assumir a “tríplice” função comunicativa, o exórdio é efetivo para estabelecer uma sintonia entre o orador e os ouvintes, de forma que possa se estabelecer uma conexão entre esta primeira parte da *disposição* e suas partes seguintes.

A segunda parte da *disposição* é a narração, na qual ocorre a exposição dos fatos (com apresentação da tese a ser defendida); no seu escopo se encontram as provas técnicas retóricas, o *lógos*, o *éthos* e o *páthos*. A narração deve ser necessariamente clara, breve e digna de crédito e para que seja possível fazer a exposição dos eventos, perspectivando atender as necessidades do orador ou de seu oponente, para que consiga se harmonizar com a sensibilização empreendida pelo orador no ouvinte, conforme discurremos em relação ao exórdio. Neste contexto,

A narração é a exposição dos fatos referentes à causa, exposição aparentemente objetiva, mas sempre orientada segundo as necessidades da acusação ou da defesa. O fato é que, se não for objetiva, deverá parecer. E é na narração que o *logos* supera o *etos* e o *patos*. Para ser eficaz, deve ter três qualidades: clareza, brevidade e credibilidade (REBOUL, 2000, p. 56).

Para ser claro, o orador deve organizar as informações a serem expostas, avançando e retomando nos fatos, se concentrando apenas nos dados que possam esclarecer o discurso. Quanto a brevidade da narração, o próprio Aristóteles afirma:

Hoje em dia, diz-se de forma ridícula que a narração deve ser rápida. E, contudo, isto é como aquele episódio do padeiro que perguntava se deveria fazer a massa de consistência dura ou macia; ‘o quê’, replicou alguém, ‘não é possível fazê-la bem?’. E aqui é o mesmo. Efetivamente, é preciso que se componham narrações não de grandes dimensões, tal como não se devem elaborar proêmios nem provas muito extensas. Pois também aqui o melhor não é a rapidez ou a concisão, mas sim a justa medida. Isto significa falar tanto quanto aquilo de que o assunto necessita para ficar claro, ou tanto quanto permita supor que algo sucedeu ou que dele resultou algum prejuízo ou injustiça, ou que os assuntos são da importância que se quer demonstrar; o adversário, por seu turno, deve contrapor as razões opostas (ARISTÓTELES, III 16 1416b 30-35, 2012, p. 224).

Para Aristóteles, não se deve tratar a brevidade de forma tão rígida, o que importa é a “justa medida”, de modo que possa expressar com clareza o conteúdo a ser apresentado (e enunciando o que seja estritamente necessário, sem acrescentar nem subtrair o que for útil).

Sendo assim, a brevidade deve ser usada de forma suavizada, de maneira que não comprometa a clareza discursiva nem os propósitos da retórica, perspectivando atender as necessidades do orador, para que consiga se harmonizar com a sensibilização empreendida pelo orador no ouvinte, conforme explanamos em relação ao exórdio. Portanto, ser breve não significa ser imediatista, mas expor apenas o que é essencial. Por outro lado, o adversário deve apresentar a tese e suas razões opostas ao que for apresentado pelo orador.

Ter credibilidade significa demonstrar as causas da tese que se apresenta e que o orador é digno de fé porque comprova todos os fatos apresentados em sua argumentação, ao mesmo tempo que se demonstra os fatos coadunando com o caráter do próprio orador.

Embora a narração seja importante para a ordenação do discurso, esta parte da *disposição* não se encaixa em todos os gêneros retóricos. Reboul afirma que no deliberativo, em conformidade com Aristóteles, a narração “quase não tem razão de ser, pois esse discurso trata do futuro; no máximo, pode fornecer exemplos. No epidítico, ao contrário, é tão importante que há interesse em dividi-la segundo as questões: os fatos que ilustram coragem, os que ilustram generosidade, etc (REBOUL, 2000, p. 57). Neste contexto, o próprio Aristóteles afirma:

No género deliberativo, a narração é menos importante, porque ninguém elabora uma narração sobre factos futuros. Mas, se por acaso houver narração, que seja sobre acontecimentos passados de forma que, sendo recordados, se delibere melhor sobre os futuros, quer se critique quer se elogie. Porém, o orador neste caso não perfaz a função de um orador do género deliberativo. Se o facto narrado não for crível, é necessário prometer que as razões serão ditas de imediato, e que serão tomadas as medidas que mais se desejarem (ARISTÓTELES, III 16 1417b 15-20, 2012, p. 227).

A terceira e penúltima parte da *disposição* é a prova (ou confirmação), a parte mais longa do discurso que é “o conjunto de provas, seguido por uma refutação (*refutatio*), que destrói os argumentos adversários. [...] Tempo forte do logos, a confirmação recorre, porém, ao patos, despertando piedade ou indignação (REBOUL, 2000, p. 57).

Na confirmação, o orador deve apresentar as provas para sustentar a tese (que foi apresentada na narração). As provas são acompanhadas pela refutação, cujo propósito é destruir os argumentos opostos à posição do orador. Neste contexto, em um primeiro momento, o orador apresenta as provas em seu favor e em seguida, a refutação em desfavor de seu oponente.

No escopo da confirmação se encontram os três gêneros retóricos discursivos, deliberativo, epidítico e judicial. Cada gênero se desenvolve conforme seu valor, ato, tempo e tipo de argumento, de forma que possa se adequar à prova em demonstração:

No discurso epidítico, a amplificação deve ser empregue para provar que os factos são belos e úteis, pois tais factos têm de ser dignos de crédito. É por isso que poucas vezes requerem demonstração, a não ser que não sejam dignos de crédito ou que outro tenha a responsabilidade. No discurso deliberativo, poder-se-á discutir se o que se recomenda não terá consequências, ou o que ocorrerá, mas que não será justo nem vantajoso nem de tamanha importância. É preciso também observar se, exterior ao assunto, se diz algo de falso, pois isto revelar-se-ia um argumento irrefutável de que se pronunciam falsidades sobre todo o resto. Exemplificação é o que é mais apropriado ao discurso deliberativo, entimema ao discurso judiciário. Efetivamente, um concerne ao futuro, de forma que é forçoso narrar exemplos de acontecimentos passados; o outro, por seu lado, relaciona-se com factos que são ou não são, onde é mais necessária a demonstração, pois os fatos do passado implicam um tipo de necessidade. É forçoso porém expor os entimemas não de forma contínua, mas intercalada. Se assim não for, prejudicam-se uns aos outros, pois há também um limite na quantidade (ARISTÓTELES, III 17 1417b 30-1418a 5, 2012, p. 228).

A forma como Aristóteles expõe os gêneros discursivos no escopo da confirmação se conectam com os conceitos e princípios destes gêneros (que apresentamos no capítulo 1 da tese e em conformidade com o livro 1 da Retórica). Neste contexto, em conformidade com a passagem 1417b 30-1418a 5 acima, no discurso epidítico, as provas são apresentadas com o uso do argumento-tipo amplificação (abdução) e tem como valor o nobre e o vil e por isso não há uma exigência de demonstração; no discurso deliberativo, apresenta-se as provas por meio do argumento-tipo exemplo (indutivo), tendo como valor o útil e o nocivo para julgar ocorrências futuras; finalmente, no discurso judicial, as provas são expostas pelo argumento-tipo entimema (dedutivo) e tem como valor o justo e o injusto para julgar os fatos ocorridos no tempo passado.

Após a citação mencionada no parágrafo anterior, na continuidade da passagem 1418a, Aristóteles assegura que o discurso deliberativo é mais difícil do que o judicial, porque julgar o futuro (essência do tempo das deliberações que julgam o ato de aconselhar ou desaconselhar) é mais difícil do que julgar o passado (essência do tempo dos julgamentos do ato de acusar ou defender). Além dessa dificuldade, o gênero judicial tem a lei como um de seus elementos componentes, o que contribui para a demonstração de suas provas, enquanto o discurso deliberativo não favorece para muitas “digressões” na perspectiva de ser usadas contra o opositor ou que favoreçam para despertar emoções.

Neste contexto, o propósito da confirmação da prova é persuadir os ouvintes de que o orador tem razão e não poderia ser diferente do que o mesmo expôs. Como apontou Reboul

(conforme citamos acima), ao apresentar a prova, o orador deve recorrer ao *lógos*, mas o *páthos* não pode ser excluído, porque desperta sentimentos de piedade, compaixão, indignação, entre outros sentimentos no auditório. Convém destacar que de forma análoga ao exórdio e ao epílogo, a exposição também tem como um dos seus propósitos prender a atenção dos ouvintes, com ênfase em pontos específicos, para que os ouvintes possam se sensibilizar com o discurso e dessa forma, por ele sejam persuadidos.

Com relação a ordem das provas<sup>82</sup>, na disputa argumentativa entre o orador e seu oponente (diante de uma plateia), Aristóteles defende que se o orador for o primeiro a se pronunciar, deve inicialmente expor suas próprias provas, para somente depois contestar o discurso de seu oponente, com o propósito de destruir a argumentação deste último. Por outro lado, a ordem da contestação deve ser invertida, se o orador for o último a se pronunciar, para que os ouvintes estejam “sensibilizados” para acolher as contestações do discurso do orador ao seu adversário, bem como para impedir o sucesso do discurso proferido em oposição ao orador.

A quarta e última parte da *disposição* é o epílogo (ou peroração), que é composto por quatro elementos:

Tornar o ouvinte favorável para à causa do orador e desfavorável à do adversário; amplificar ou minimizar; dispor o ouvinte para um comportamento emocional; recapitular. Após ter-se mostrado que se diz a verdade e o adversário a falsidade, faça-se um elogio ou uma censura, e finalmente sublinhe-se de novo o assunto (ARISTÓTELES, III 19 1419b 110-15, 2012, p. 234).

A finalidade do epílogo é fazer uma espécie de resumo das principais partes do conteúdo apresentado na argumeentação, com o objetivo de reacender as lembranças dos ouvintes (estabelecendo uma recapitulação das ideias centrais do discurso com o objetivo da assimilação da mensagem do orador, o que deve ocorrer com muitas repetições) e este exercício é antecedido por uma aliança entre o orador e o ouvinte e o estabelecimento de uma oposição entre o auditório e o adversário (para que o cenário argumentativo seja favorável ao orador e desfavorável ao seu adversário).

Convém destacar que essa última parte da *disposição*, é fundamentada pelos gêneros retóricos deliberativo e epidítico: deliberativo, no qual o ouvinte pode ser aconselhado em favor do orador ou desaconselhado em desfavor do opositor; e epidítico, no qual se argumenta amplificando ou minimizando, bem como agindo com louvor ou censura. Além disso, apela

---

<sup>82</sup> Tanto no gênero judicial quanto no deliberativo.

para o *páthos*, ao proporcionar sentimentos emocionais como a paixão, o ódio, a indignação e a ira (entre outros sentimentos) nos ouvintes.

Sendo assim, o epílogo tem como propósito central levar o auditório a defender as causas apresentadas pelo orador e a condenar as causas do adversário e para a consolidação dessa aliança, o orador se apresenta como homem de bem e expõe seu adversário como um ser perverso e de caráter duvidoso.

Com relação a importância do *lógos* e do *páthos* para a quarta parte da *disposição*, Reboul afirma que “a peroração é o momento por excelência em que a afetividade se une à argumentação, o que constitui a alma da retórica” (REBOUL, 2000, p. 60).

Portanto, para Aristóteles, enquanto no proêmio o assunto é exposto para esclarecer a finalidade do discurso e desta forma, enfatizar o que está em causa, no epílogo a apresentação dos eixos centrais (para realizar uma espécie de “disparo de gatilho” na memória do ouvinte) é suficiente; sendo assim, o eixo central do epílogo é demonstrar que o orador cumpriu com o que prometeu, expondo o assunto e suas razões, comparando-se com os argumentos do adversário (para enfatizar o diferencial positivo dos argumentos do orador em relação ao seu adversário).

Feitas as considerações sobre as quatro partes da *disposição* (no âmbito da segunda fase do sistema retórico aristotélico), passaremos a discorrer sobre a *elocução*<sup>83</sup> (a terceira fase do sistema retórico).

Após encontrar os argumentos na *invenção* e tendo-os ordenado nas quatro partes da *disposição*, o discurso deve ser escrito e interpretado em palavras, o que ocorre com a *elocução*, na qual o orador deve expressar seu próprio estilo, ao mesmo tempo que deve adaptar-se ao estilo dos ouvintes, para que possa sensibilizá-los com propósitos persuasivos. Essa terceira etapa do sistema retórico é

o ponto em que a retórica encontra a literatura. Todavia, antes de ser uma questão de estilo, diz respeito à língua como tal. Para os antigos, o primeiro problema da elocução é o da correção linguística [...] A retórica foi a primeira prosa literária e durante muito tempo permaneceu como a única; por isso, precisou distinguir-se da poesia e encontrar suas próprias normas. Por quê? Afinal, um discurso poético pode ser perfeitamente convincente. Só que a poesia grega utilizava língua arcaizante, bastante esotérica, e seus ritmos a aproximavam muito do canto. Portanto, era preciso recorrer à prosa, mas uma prosa digna de rivalizar com a poesia. Em suma, entre o hermetismo dos poetas e o desmazelo da prosa cotidiana, a prosa oratória devia encontrar suas próprias regras (REBOUL, 2000, p. 61).

---

<sup>83</sup> O tema da *Elocução* será um dos eixos centrais do tópico 3.2, no qual apresentaremos a *léxis* como um diferencial da retórica aristotélica em relação aos sofistas.

Sendo assim, as regras estabelecidas para a prosa oratória dizem respeito a importância da comunicação discursiva, na qual o orador deve desenvolver sua capacidade comunicativa, de forma orgânica e de modo que o discurso em prosa possa ser emitido de forma clara e adequada. Como abordamos acima, o orador deve escolher a linguagem adequada ao auditório para o qual se dirige, o que ocorre após a descoberta e organização dos argumentos na *invenção* e na *disposição* respectivamente. Para que o discurso cumpra com os propósitos persuasivos, o orador deve também conhecer a conjuntura social dos ouvintes, para usar uma linguagem compreensível pela plateia.

Sem uma comunicação inteligível com o ouvinte, o orador não consegue atingir os propósitos persuasivos, pois seu discurso não tem inserção no contexto dos ouvintes. Para isso, conforme o próprio autor da *Retórica*, podemos dizer que a primeira obrigação do orador é se comunicar com clareza de forma que o discurso não seja “rasteiro” nem posto “acima do seu valor”, mas tão somente ser harmônico na sua forma e no seu conteúdo e por isso, Aristóteles afirma:

Sinal disso é que, se o discurso não comunicar algo com clareza, não cumprirá a sua função própria. E ele nem deve ser rasteiro, nem acima do seu valor, mas sim adequado. É verdade que o estilo poético não será porventura rasteiro, mas nem por isso é apropriado a um discurso de prosa. Por seu turno, entre os nomes e os verbos, produzem clareza os que são ‘próprios’ ao passo que outros tipos de palavras, que foram discutidos na Poética, produzem não um estilo corrente, mas ornamentado (ARISTÓTELES, III 2 1404b 5-10, 2012, p. 176-177).

O eixo central da preocupação aristotélica com a *elocução* é que o discurso seja correto e belo, o que exige habilidade na escolha das palavras e construção das frases. E para isso, Aristóteles elenca diversos elementos, tais como o uso de figuras retóricas que sejam claras (de forma especial as metáforas), escolha das palavras adequadas, evitar o uso de arcaísmos e neologismo, entre outros elementos<sup>84</sup>. Vale ressaltar que a essência do estilo é sua clareza, de forma que seja apropriado ao tema desenvolvido pelo argumentador na apresentação do raciocínio e que no escopo do referido estilo não estejam a superficialidade nem o excesso de informações.

A quarta e última fase do sistema retórico é a *ação*, na qual o discurso passa da escrita para a pronúncia; é o momento em que o orador deve manifestar o discurso, fazendo um arremate da sua argumentação, atuando como um ator e fazendo uso dos seguintes elementos:

---

<sup>84</sup> Por uma questão de brevidade e por considerar que os aspectos escolhidos cumprem com o nosso propósito para análise da elocução, não entraremos no mérito de todos os elementos componentes da *elocução*.

gesticulação corporal, respiração, tom de voz (em conformidade com o contexto em que expressa o argumento) entre outros subsídios.

De acordo com Reboul,

Ação, que em grego é *hypocrisis*, no início, antes de adquirir sentido pejorativo, significava a interpretação do adivinho, depois a interpretação do ator, a ação teatral. Assim como o hipócrita, o autor finge sentimentos que não tem, mas sabe disso, e seu público também. Assim também o orador: pode exprimir o que não sente, e sabe disso; mas não pode informar seu público, ou destruiria seu discurso. O ator que finge bem é um artista; o orador que finge bem seria um mentiroso ... O fato é que o orador sincero não pode deixar de ‘representar’ segundo regras semelhantes às do ator (REBOUL, 2000, p. 67)

Neste sentido, a *ação* é a pronúncia do discurso (com todos os meios verbais e não-verbais); sendo assim, é a representação de como o orador se expõe diante dos ouvintes, expressando os referidos elementos verbais e não-verbais durante a argumentação, na perspectiva de comunicar bem a sua mensagem ao público. Para que tenha um bom desempenho em sua *ação*, o orador deve saber as formas apropriadas de usar todos os seus elementos não sistematizados (pois a mensagem do orador ao ouvinte também pode ser transmitida por gestos, dicção, expressão corporal de uma forma geral, entre outros elementos não-verbais, conforme mencionamos acima). Sobre a pronúncia com todos esses atributos (entre outros), Aristóteles afirma:

A pronúncia assenta na voz, ou seja, na forma como é necessário empregá-la de acordo com cada emoção (por vezes forte, por vezes, débil ou média) e como devem ser empregues os tons, ora agudos, ora graves ou médios, e também quais os ritmos de acordo com cada circunstância. São, por conseguinte, três os aspectos a observar: são eles volume, harmonia e ritmo (ARISTÓTELES, III 1 1404a 25-30, 2012, p. 174).

Os três aspectos mencionados na passagem acima são de suma importância, pois os competidores que deles fazem uso são vitoriosos, exercendo a mesma influência dos atores. A entonação na enunciação do discurso recebe um tratamento especial por Aristóteles, por ser considerada necessária ao orador, apesar de algumas vezes ser considerada vulgar por alguns autores.

Convém ressaltar que o orador bem qualificado deve se assemelhar ao ator, considerando todos os elementos verbais e não verbais dos quais faz uso durante sua argumentação e com os quais interpreta procurando ser convincente, buscando parecer o que quer fazer parecer na argumentação e para cada situação, muda o volume da voz e as expressões corporais (pois, não basta conhecer, mas também é necessário parecer que conhece). Para despertar a atenção ou desatenção dos ouvintes, bem como indignação e desejo



(entre outros sentimentos), o orador deve demonstrar uma postura relaxada ou mais rígida, bem como expressão de alegria, tristeza ou repulsa por meio de suas palavras, tom de voz e gesticulações de uma forma geral.

Neste contexto, a *ação* é significativa como a fase final do sistema retórico porque oportuniza ao orador ser coerente com o que exprime, ao mesmo tempo em que expressa o que defende pelos gestos e dicção e tal comportamento contribui para a “sensibilização” e conseqüentemente, para a persuasão dos ouvintes.

### **3.2 A elocução e os argumentos sofísticos: diferencial aristotélico em relação aos sofistas**

Conforme expusemos no tópico anterior, no sentido técnico da palavra, a *elocução* é o momento de redigir o discurso, a oportunidade de expressar o argumento em palavras escritas e tem como eixo central a língua e o estilo.

Enquanto na *invenção* os argumentos são encontrados e na *disposição* são organizados em partes, na *elocução* são traduzidos em palavras, que devem ser expressas de forma sistemática, escritas pelo orador, para serem proferidas na ação.

De acordo com Ferreira,

A maneira mais explícita de fazermos ecoar o poder das palavras está no modo como as empregamos no discurso, na maneira como trabalhamos a *elocutio* (elocução). Em sentido técnico, a elocução é a redação do discurso retórico. Mais do que uma questão estilística, envolve o tratamento da língua em sentido amplo, abrange o plano da expressão e a relação forma e conteúdo: a correção, a clareza, a adequação, a concisão, a elegância, a vivacidade, o bom uso das figuras com valor de argumento. Como componente teórico operacional, mantém relação de sucessividade com a *dispositio*. Para o analista, é a única fonte de onde se extraem todos os elementos analíticos e depreendem-se as operações retóricas anteriores (FERREIRA, 2010, p. 63).

Conforme o próprio Aristóteles, no plano da elocução, além da redação do discurso, também se encontram o estilo e a clareza, na perspectiva de se construir argumentos corretos gramaticalmente e com beleza, de forma que as palavras que devem compor a sistematização do discurso sejam escolhidas de forma adequada, de tal modo que não sejam “rasas” nem “acima do valor”, mas tão somente na medida adequada.

Neste contexto, a *elocução* expressa o perfil estilístico específico do orador e deve se articular com o estilo do auditório, no sentido de compreender as especificidades de cada plateia (se comunica para um público especializado ou para pessoas iletradas – com compreensões diferentes sobre os assuntos expostos). Portanto, o orador deve “sensibilizar” o

auditório (em conformidade com cada tipo de público), buscando se expressar com clareza para alcançar o entendimento do público para que a *elocução* favoreça na construção da persuasão.

Sendo assim, para que o orador seja convincente deve saber fazer bom uso das provas técnicas, na mesma proporção que deve saber enunciá-las, desenvolvendo o bom uso das palavras, conforme afirma o próprio Aristóteles: “É que, na verdade, não basta possuir o que é preciso dizer, mas torna-se também forçoso expor o assunto de forma conveniente; e isto contribui em muito para mostrar de que tipo é o discurso” (ARISTÓTELES, III 1 1403b, 10-15, 2012, p. 173).

Como abordamos anteriormente, o orador deve estabelecer uma conexão com os ouvintes (buscando sensibilizá-los para a persuasão), de forma que haja uma compatibilidade entre a emoção transmitida pelo próprio discurso do orador e o conteúdo apresentado na argumentação. Sendo assim, esta conexão entre orador e ouvinte tornam a *elocução* “conveniente”, em conformidade com as afirmações de Aristóteles:

A expressão possuirá a forma conveniente se exprimir emoções e caracteres, e se conservar a ‘analogia’ com os assuntos estabelecidos [...] O discurso será ‘emocional’ se, relativamente a uma ofensa, o estilo for o de um indivíduo encolerizado; se relativo a assuntos ímpios e vergonhosos, for o de um homem indignado e reverente; se sobre algo que deve ser louvado, o for de tal forma que suscite admiração; com humildade, se sobre coisas que suscitam compaixão (ARISTÓTELES, III 7 1408a 10-15, 2012, p. 191).

O orador deve expressar um discurso contextualizado com as circunstâncias em que esteja inserido, conectando suas emoções às dos ouvintes e expressando uma mensagem que esteja em sintonia com os assuntos propostos (sem diminuir a relevância de assuntos importantes nem expressar notoriedade a conteúdos de pouca relevância). Neste contexto, para que a emoção transmitida ao auditório seja persuasiva, o orador não pode se desvirtuar da conjuntura em que esteja inserido, tanto no conteúdo que expõe quanto no sentimento que expressa durante a argumentação.

Neste contexto, no capítulo 2 discorreremos sobre uma espécie de relação de “interdependência” entre o *lógos*, o *éthos* e o *páthos* e de que forma as provas psicológicas contribuem com as provas lógicas no exercício da persuasão retórica. Sobre esta “interdependência”, o próprio Aristóteles considera que embora o *lógos* seja mais importante, o *éthos* e o *páthos* assumem um papel relevante, pois apenas a exposição do conteúdo de forma isolada sem as provas psicológicas não será suficiente para a persuasão dos ouvintes

(considerando que Aristóteles avalia todo o conteúdo da retórica como estando relacionado à “opinião pública”):

Todavia, uma vez que toda a matéria concernente à retórica está relacionada com a opinião pública, devemos prestar atenção à pronúncia<sup>85</sup>, não porque ela em si é justa, mas porque é necessária. Pois o que é justo é o que deve ser almejado num discurso, mais do que não desagradar ou agradar. Justo é competir com os fatos por si só, de forma que todos os outros elementos exteriores à demonstração são supérfluos. Em todo caso ela é extremamente importante, como foi dito, por causa do baixo nível do auditório (ARISTÓTELES, III 1 1404a 1-10, 2012, p. 175).

Em conformidade com Aristóteles, podemos afirmar que as provas técnicas também devem ser usadas conjuntamente com a elocução para aproximar a argumentação do orador aos ouvintes “incultos”. Neste contexto, embora Aristóteles reconheça que todos os subsídios exteriores à demonstração sejam supérfluos, o orador deve fazer uso da elocução (visando clareza na exposição da comunicação), sobretudo nas circunstâncias em que o “nível” do auditório é “baixo” (o que exige do orador capacidade para articular a elocução com a ação).

No estabelecimento de uma espécie de “tríade” para uma prática argumentativa racional, Aristóteles valoriza todos os elementos presentes nas provas lógicas e nas provas psicológicas<sup>86</sup>, fazendo um diferencial entre a sua retórica e a dos sofistas (que priorizavam apenas uma parte das emoções, desprovida de qualquer racionalidade argumentativa e dos princípios da justiça). Sendo assim, a elocução torna-se relevante, pois sem o estilo e a clareza (entre outros elementos da enunciação), a comunicação do orador estará fragilizada. Dessa maneira, o argumento não se desenvolve apenas logicamente, mas necessita de também ser apresentado retoricamente. Portanto, o *lógos* se conecta com o *éthos* e o *páthos*.

Neste contexto, em conformidade com a retórica aristotélica, as emoções devem estar conectadas aos conteúdos no momento da argumentação do orador (e não uma emoção desprovida de racionalidade e com interesses escusos, com propósito de ludibriar o auditório).

Ao articular o caráter e as emoções com a racionalidade argumentativa, Aristóteles transcende o formalismo lógico estabelecido pela estrutura silogística para o entimema. Neste contexto, o orador constitui uma associação entre o *lógos*, o *éthos* e o *páthos*, no sentido de que o primeiro não deve se desenvolver isoladamente e, enquanto convence o auditório sobre a importância de um determinado tema defendido, o segundo e o terceiro assumem o papel de comover sobre a referida importância. Portanto, a comoção auxilia na adesão ao convencimento.

---

<sup>85</sup> Compreendemos que há uma relação de “interdependência” entre a pronúncia e a elocução.

<sup>86</sup> Conforme desenvolvemos no segundo tópico do capítulo 2 da tese.

A racionalidade argumentativa (demarcada na argumentação pelo *lógos*) sustenta-se no *éthos* e no *páthos* para assegurar a persuasão, pois o exercício do *lógos* desenvolvido isoladamente não é suficiente para alcançar persuasão. Sendo assim, o orador deve alinhar no seu discurso as provas lógicas com as provas psicológicas<sup>87</sup>.

Neste sentido, a força persuasiva da argumentação se expressa na habilidade do orador em conciliar as provas lógicas com as provas psicológicas, pois não é suficiente fazer a demonstração retórica apenas obedecendo às estruturas silogísticas estabelecidas para o entimema (demonstrativo e refutativo), mas faz-se necessário que tais estruturas estejam embrenhadas de afetos (para que o auditório “sinta na pele” os sentimentos expressos pelo orador durante sua exposição do conteúdo na argumentação).

O apelo emocional vinculado às provas lógicas no contexto da demonstração retórica aristotélica não tem o propósito de estabelecer uma emoção explosiva sem enxergar o conteúdo do discurso. Diferentemente dos sofistas que faziam apelos emocionais de maneira artificiosa e sem a fundamentação da racionalidade argumentativa, o estabelecimento dos afetos na retórica aristotélica é fundamentado em uma intelectualidade racional que contribui significativamente para a reabilitação da retórica na antiguidade clássica, servindo de profunda inspiração para estudos posteriores a Aristóteles nos diversos campos do conhecimento.

A intelectualidade racional proporcionada pela utilização das emoções na retórica aristotélica estabelece uma harmonia entre as provas lógicas e as provas psicológicas, porque as emoções não são despertadas por si só, mas através da demonstração argumentativa (pois as emoções são derivadas do próprio conteúdo do argumento pronunciado pelo orador).

Neste contexto, a retórica aristotélica se desenvolve ultrapassando os limites estabelecidos pelos sofistas, bem como não se limitando ao caráter lógico da retórica (com os estudos sobre o entimema e o exemplo); este desenvolvimento ocorre com o estabelecimento da “tríade” das provas técnicas. Com a sistematização da retórica como uma arte de argumentar, Aristóteles também supera os preconceitos envolvendo a emoção durante uma argumentação.

Ao mesmo tempo que Aristóteles supera os preconceitos envolvendo as emoções (considerando que muitos oradores que o antecederam enfatizavam as emoções desprovidas de qualquer racionalidade para manipular os juízes nos tribunais), potencializa a retórica, ao

---

<sup>87</sup> Em conformidade com o método retórico aristotélico, do mesmo modo que a demonstração entimemática não assegura a persuasão se desenvolvendo de forma isolada, também o apelo afetivo isolado da racionalidade argumentativa não assegura a persuasão dos ouvintes.

estabelecer uma “aliança” entre o *lógos*, o *éthos* e o *páthos*. Neste contexto, enquanto Aristóteles utiliza uma racionalidade argumentativa ao se fundamentar nos argumentos retóricos (o entimema e o exemplo) com propósitos persuasivos, os sofistas pretendem persuadir fazendo uso de manipulação nas emoções (além de não fazer uso do entimema e do exemplo). De acordo com Stirn:

[...] o sofista não recorre mesmo a esses ‘argumentos quase lógicos’, o exemplo e o entimema. Ele manipula, para persuadir, os fatores irracionais que são o *ethos* (o caráter do orador) e o *pathos* (as paixões do auditório, por exemplo, servir-se da xenofobia para justificar a não nacionalização dos estrangeiros) (STIRN, 2008, p. 63-64).

Sendo assim, Aristóteles desenvolve sua obra com propósitos persuasivos e fundamentados no *lógos*, sem deixar de reconhecer a importância do *éthos* e do *páthos*, favorecendo para o fortalecimento da retórica. Portanto, para alcançar o aprimoramento do discurso, o orador deve se subsidiar de um amplo conhecimento, com a finalidade de sensibilizar o auditório em sua argumentação.

Na busca pela sensibilização do auditório, o orador deve dominar o entimema (compreendendo sua estrutura baseada no silogismo e composto por premissas endoxais), ao mesmo tempo que deve conhecer o catálogo das paixões (com seus respectivos contrários) e o conhecimento do caráter (conforme os parâmetros das paixões, dos hábitos, da idade e da fortuna).

Neste contexto, a elocução será decisiva na execução do argumento, pois não é suficiente ter *o que* dizer, mas o *como* dizer torna-se essencial para o desenvolvimento do discurso com propósitos persuasivos. Portanto, o modo pelo qual o orador se dirige ao auditório se encontra no mesmo patamar do conteúdo apresentado durante a argumentação.

Convém ressaltar que o discurso do orador não alcançará a persuasão se sua linguagem for meramente técnica e desconectada do contexto social dos ouvintes; da mesma forma, também não será persuasivo se o orador se limitar a uma linguagem cotidiana sem o uso dos recursos técnicos da arte retórica. Somente com a linguagem comum, utilizada no dia a dia, o discurso do orador é incapaz de viabilizar a persuasão.

Diante das impossibilidades persuasivas mencionadas no parágrafo anterior, o orador deve cumprir com a segunda obrigação no âmbito da elocução (perspectivando possibilitar a comunicação com os ouvintes) que é utilizar uma linguagem incomum, pois uma linguagem afastada do cotidiano causa admiração e o que é admirável torna-se agradável aos ouvintes. O léxico afastado da linguagem cotidiana causa o efeito de estranhamento nos ouvintes, fazendo

com que o discurso comum passe despercebido, o que faz com que a explanação pareça “mais solene”, em conformidade com o que afirma Aristóteles: “Por conseguinte, o afastamento do sentido corrente faz um discurso parecer mais solene. Na verdade, as pessoas sentem perante a falantes estrangeiros e concidadãos o mesmo que com a expressão enunciativa” (ARISTÓTELES, III 1404b 8-10, 2012, p.177).

No contexto da elocução, o orador deve ter como critério usar um vocabulário apropriado (que não deve estar abaixo nem acima do assunto) e de forma que o discurso retórico use uma linguagem análoga ao discurso ordinário. Sendo assim, a primeira obrigação do orador é fazer uso do discurso apropriado (conforme abordamos no início deste tópico) e se expressar com naturalidade, se ancorando na arte retórica (com um discurso técnico), mas fazendo uso de uma linguagem do universo cultural dos ouvintes (usando um léxico do cotidiano). Por outro lado, o orador deve se afastar do discurso ordinário, na perspectiva de produzir uma comunicação não familiar aos ouvintes (o que torna o discurso mais imponente e por isso, agradável e valorizado pelo auditório), demonstrando uma comunicação pertinente:

É por isso que os autores, ao comporem, o devem fazer passar despercebido e não mostrar claramente que falam com artificialidade, mas sim com naturalidade, pois este último modo resulta persuasivo, o anterior, o oposto. Na verdade, as pessoas enchem-se de indignação como contra alguém que contra elas conspirasse, tal como perante vinhos adulterados. Era isto que se passava com a voz de Teodoro em comparação com a dos outros atores: aquela parecia, na verdade, pertencer à personagem, ao passo que as outras pareciam pertencer a outras personagens quaisquer. Passa corretamente despercebido o artifício se se compõe escolhendo-se palavras da linguagem de todos os dias: isto é o que Eurípides faz e foi ele o primeiro a mostrá-lo (ARISTÓTELES, III 2 1404b 18-25, 2012, p.177-178).

Sendo assim, o orador deve se apropriar do conhecimento técnico da arte retórica (para não ser superficial nem usar uma linguagem fora do alcance dos ouvintes), pois deve fazer uso de uma linguagem do discurso ordinário, mas com uma aptidão técnica da arte retórica. Portanto, o orador deve atuar como uma pessoa comum, como se estivesse inserido no contexto social dos ouvintes, ao mesmo tempo que faz uso dos recursos técnicos da arte retórica.

Ademais, ao se afastar da linguagem comum, o orador desperta um sentimento de prazer nos ouvintes, e tal sentimento faz com que os mesmos estejam atentos ao discurso. Portanto, ao mesmo tempo que Aristóteles enfatiza a importância da linguagem cotidiana para o exercício persuasivo da retórica, também destaca que o distanciamento desse léxico comum agrada aos ouvintes.

Neste contexto, ao estabelecer uma linguagem incomum para assegurar o exercício persuasivo, o orador deve usar a metáfora como um recurso didático<sup>88</sup>. Sendo assim, podemos afirmar que a “linguagem não familiar” proporciona um sentimento de admiração por coisas agradáveis e que o discurso retórico não deve afastar-se do que é adequado, não sendo rasteiro nem mais elevado que o assunto exposto pelo orador durante seu pronunciamento. Portanto, conforme o próprio Aristóteles, deve ser considerado que no escopo da elocução somente o termo “próprio” e “apropriado” e a metáfora são adequados:

Só o termo ‘próprio’ e ‘apropriado’ e a metáfora são valiosos no estilo da prosa. Sinal disto é que são só estes que todos utilizam. Na verdade, todos falam por meio de metáforas e de palavras no seu sentido ‘próprio’ e ‘apropriado’, o que deste modo demonstra que, se se compõe corretamente, o texto resultará algo de não familiar, mas, ao mesmo tempo, será possível dissimulá-lo e resultar claro. Esta, disse, é a maior virtude do discurso retórico (ARISTÓTELES, III 2 1404b 30-35, 2012, p.178).

A metáfora é apresentada por Aristóteles como o “recurso didático” mais importante no âmbito da elocução retórica, pois tal recurso tem as seguintes características (entre outras): contribui para a elegância na argumentação, fazendo com que a mensagem do orador tenha maior aceitação pelo auditório; facilita a aprendizagem e proporciona conhecimento; conduz ao conhecimento do sentido apropriado das palavras (mesmo que sejam desconhecidos).

Aristóteles desenvolve o conceito de metáfora (e suas especificidades) no texto da *Poética*:

Metáfora é a transferência de uma palavra que pertence a outra coisa, ou do gênero para a espécie ou da espécie para o gênero ou de uma espécie para outra ou por analogia<sup>89</sup> [...] E por analogia entendo quando o segundo termo está para o primeiro como o quarto está para o terceiro; assim, o poeta usará o quarto em vez do segundo ou o segundo em vez do quarto. Às vezes, acrescentam ao termo que usam aquele que ele está a substituir. Dou um exemplo: a taça está para Díónisos como o escudo está para Ares. Assim, dir-se-á que a taça é o escudo de Díónisos e que o escudo é a taça de Ares (ARISTÓTELES, 21 1457b 6-20, 2004, p. 83-84).

De acordo com a definição de metáfora por analogia, Aristóteles defende que para saber encontrar a metáfora apropriada é necessário perceber a semelhança entre as coisas. Na *Retórica*, a metáfora se desenvolve como um recurso didático que eleva o discurso a uma qualidade de elegância, abrindo espaço para o acesso ao conhecimento dos ouvintes que estão inseridos no contexto do discurso ordinário (desprovido dos conhecimentos técnicos da

<sup>88</sup> Entre os recursos didáticos, a metáfora é considerada por Aristóteles como sendo o mais importante.

<sup>89</sup> Das quatro especificidades, nos interessa apenas a metáfora por analogia, porque é este tipo de metáfora que Aristóteles desenvolve no texto da *Retórica*.

retórica). Sendo assim, a metáfora é o fio condutor entre a prática da retórica como arte e da retórica como um discurso ordinário. Neste contexto, na obra *Retórica*, Aristóteles aponta para a importância do papel assumido pela metáfora com fins persuasivos (facilitando a aprendizagem por meio do uso de palavras agradáveis, que culmina com a aquisição de conhecimento – mesmo que as referidas palavras sejam desconhecidas):

Que seja o seguinte o nosso pressuposto: uma aprendizagem fácil é, por natureza, agradável para todos; por seu turno, as palavras têm determinado significado, de tal forma que as mais agradáveis são todas as palavras que nos proporcionam também conhecimento. É certo que há palavras que nos são desconhecidas, embora as conheçamos no seu sentido 'apropriado'; mas é sobretudo a metáfora que provoca tal. Efetivamente, sempre que ele chama à velhice 'palha', produz ensinamento e conhecimento por meio da categoria: ambos, na verdade, já não estão na 'flor da idade' (ARISTÓTELES, III 10 1410b 9-15, 2012, p. 200).

A metáfora é um recurso de refinamento discursivo, proporcionando conhecimento de forma agradável, pois sintetiza a relação de simetria entre os significados, o que contribui para uma aprendizagem eficaz. Conforme Angioni, no texto “*Natureza*”, “*substância*” e metáfora em Aristóteles,

A metáfora, segundo Aristóteles, é o uso de um termo ‘X’ para se referir a algo que, em sentido estrito, não é denominado por ‘X’. Há quatro tipos de metáfora, mas o principal deles é a metáfora que se funda na analogia, isto é, na semelhança (forte ou fraca - às vezes muito fraca) das respectivas relações entre dois pares de itens: tal como o primeiro está para o segundo, o terceiro está para o quarto (usando-se letras: tal como A está para B, C está para D). Em geral, é o nome do terceiro termo que se aplica ao primeiro e, simetricamente, é o nome do primeiro termo que se aplica (ou, ao menos, pode aplicar-se) ao terceiro. Assim, nos contextos apropriados, o termo ‘C’ é usado para se referir a A e, simetricamente, o termo ‘A’ é (ou pode ser) usado para se referir a C [...] Muitas vezes, a quadra de termos em uma analogia é reduzida a três, pois um dos termos é usado duas vezes (por exemplo, tal como a Federação está para os Estados, os Estados estão para os municípios — o termo ‘Estados’ foi usado como ‘B’ e como ‘C’) (ANGIONI, 2020, p. 248).

Ao fazer uso da metáfora, o orador deve buscar semelhanças entre os dois pares de elementos, para transpor informações de um par ao outro, perspectivando importar a argumentação (considerando que a metáfora é um dos componentes da retórica que promove a elegância discursiva e tornando o discurso mais persuasivo). Ademais, tanto na *Poética* quanto na *Retórica*, a utilização da metáfora tem o propósito de fornecer resultados persuasivos à argumentação.

De acordo com Aristóteles, a metáfora favorece para a persuasão discursiva por suas particularidades, entre elas, a clareza, a agradabilidade e o exotismo. Sendo assim, a metáfora como instrumento retórico (com o propósito de transpor para uma coisa o nome da outra),



proporciona “aprendizagem mais agradável” porque tem atributo de enigma para compreender o significado dos termos (e os mais afastados dos termos originais) apresentados na argumentação.

No âmbito da elocução, a metáfora se desenvolve como sendo equivalente ao entimema, por proporcionar clareza e elegância na argumentação, culminando na persuasão. Na *Poética*, Aristóteles expõe sobre a virtude da elocução e estabelece uma relação entre a metáfora e a elocução (também em sintonia com as finalidades persuasivas da *Retórica*), no sentido de proporcionar conhecimento e a elegância para a linguagem do poeta (com o uso de palavras incomuns):

A principal qualidade da elocução é ser clara, mas não banal. De fato, a que é composta de palavras correntes é muito clara, mas vulgar. Um exemplo é a poesia de Cleofonte e a de Esténelo. Em contrapartida, é excelente e evita a vulgaridade aquela que usa palavras estranhas. Por estranha entendo a palavra rara, a metáfora, a palavra alongada e tudo que for contra o que é corrente (ARISTÓTELES, 22 1458a 18-23, 2004, p. 87).

Para se contrapor ao discurso vulgar, Aristóteles defende o uso de palavras raras ou uma das espécies de metáfora, na perspectiva da elegância poética, de forma análoga à elegância discursiva proporcionada pela metáfora retórica (que parece estar em conexão com a definição da retórica na “ordem segunda”, conforme discorreremos no capítulo 1 deste trabalho)<sup>90</sup>, pois “o que é próprio e apropriado” ao termo (característica da metáfora retórica) parece se conectar com “o que é adequado” com fins persuasivos (característica da definição na “ordem segunda” mencionada acima).

Vale ressaltar que em relação à metáfora retórica, Aristóteles defende que é necessário que a ação do orador proporcione uma aprendizagem com facilidade e agilidade (que deve levar compreensão aos ouvintes em pouco tempo da emissão de sua mensagem – o que não significa usar de artifícios imediatistas, com o uso de metáforas triviais, sem estímulo à reflexão), pois, embora os ouvintes sejam pessoas comuns, precisam se sentir estimuladas ao prazer de buscar compreensão na mensagem do orador. Neste sentido, o orador deve ser criativo para evitar a superficialidade, pois o discurso metafórico deve ser inteligente, levando o ouvinte a pensar e se lançar em desafios (sem tornar a metáfora inacessível aos ouvintes, nem banal e corriqueira).

Sendo assim, o orador não deve fazer uso de metáforas demasiadamente complexas, pois torna demorado o entendimento por parte dos ouvintes e é neste aspecto que Aristóteles

---

<sup>90</sup> Convém ressaltar que Aristóteles concebe a Retórica e a Poética como artes diferentes e no escopo destas diferenças se encontram a metáfora retórica e a metáfora poética.

recomenda o uso de metáfora ao invés do uso de símiles (que têm como característica a demora na compreensão) e é por isso que a metáfora é considerada pelo filósofo como sendo mais apropriada do que o símile: “Na verdade, um símile é [...] uma metáfora, diferindo apenas numa adição. É, de fato, menos agradável, porque mais extenso e porque não diz que ‘isto é aquilo’; não é certamente isto o que o espírito do ouvinte procura” (ARISTÓTELES, III 10 1410b 16-20, 2012, p. 200).

Neste contexto, consideramos que para Aristóteles a metáfora é o recurso didático mais importante para a persuasão retórica porque tem como principal característica levar o orador a despertar sentimento de prazer nos ouvintes. Este prazer surge com o reconhecimento do conteúdo já conhecido para a argumentação, e este conhecimento já pensado proporciona um novo conhecimento, o que ocorre com a produção de uma “linguagem não-familiar”: “É necessário, portanto, produzir uma linguagem não-familiar, pois as pessoas admiram o que é afastado, e aquilo que provoca admiração é coisa agradável” (ARISTÓTELES, II 1404b 10-13, 2012, p.177).

Do mesmo modo, ao conectar a prática retórica com a arte retórica, tornando acessível a aprendizagem das pessoas comuns (proporcionando conhecimento, com agilidade e criatividade) a metáfora desencadeia sentimento de prazer. Aristóteles também destaca o prazer proporcionado pelo uso da metáfora ao recomendar o uso de coisas semelhantes, do mesmo gênero ou da mesma espécie do termo usado durante o afastamento da linguagem comum, de forma que fique claro que as referidas coisas são semelhantes. Sendo assim, é possível designar o enigma da metáfora (considerando que bons enigmas proporcionam boas metáforas) com o uso de metáforas apropriadas (o que é motivador do prazer mencionado acima), em conformidade com o próprio Aristóteles: “É, com efeito, a partir de bons enigmas que se constituem geralmente metáforas apropriadas. Ora, metáforas implicam enigmas e, por conseguinte, é evidente que são bons métodos de transposição” (ARISTÓTELES, III 1405b 4-5, 2012, p.181).

Neste contexto, Aristóteles enfatiza a importância do sentimento de prazer para a persuasão no âmbito elocução retórica, na perspectiva de contribuir com o estímulo de um auditório com dificuldade de entendimento e o orador deverá se desenvolver expressando o que se diz com ação. E neste aspecto, a elocução retórica desempenha um papel fundamental com estilo, clareza e elegância aliados ao prazer.

No escopo da elocução, Aristóteles enfatiza a importância do prazer, estabelecendo uma coligação entre o alcance do prazer e o orador (que assume o papel de alguém que ensina aos ouvintes que têm deficiências de aprendizagem com a demonstração do seu discurso).

Sendo assim, podemos dizer que o eixo central da elocução é a clareza e o rigor, na perspectiva de um discurso apropriado e que o estilo retórico seja bem definido e, portanto, agradável (o que leva o orador a não ser obscuro nem superficial):

Efetivamente, por que razão é forçoso ser claro e não rasteiro, mas apropriado? Pois, se for prolixo, não será claro, nem se for demasiado conciso; é evidente que o termo médio é o ajustado. E o que foi dito tornará o estilo agradável, se houver uma mistura adequada com o que é convencional e o invulgar, com o ritmo e com a persuasividade da expressão conveniente (ARISTÓTELES, III 1404a 20-25, 2012, p.213).

Neste contexto, convém destacar que o discurso retórico não deve se restringir à mera demonstração, pois o orador deve utilizar elementos imprescindíveis (que estão associados à metáfora de analogia) para qualificar sua argumentação, tais como a elegância retórica e o prazer (entre outros elementos). Caso a demonstração discursiva ocorra isoladamente sem os elementos mencionados anteriormente, a argumentação se tornará cansativa, não despertando a atenção dos ouvintes nem alcançando a persuasão retórica. Todos estes subsídios contribuem para que o discurso do orador seja capaz de “sensibilizar” os ouvintes para sua atenção, bem como superar suas próprias dificuldades de compreensão e bloquear qualquer resistência ao discurso do orador.

Conforme desenvolvemos no início deste tópico, Aristóteles considera a clareza indispensável para a elocução e neste sentido, sem clareza todos os subsídios mencionados acima não terão qualquer relevância para a persuasão retórica. Neste sentido, podemos considerar que a clareza é indissociável da elegância, do prazer, do esclarecimento (entre outros subsídios).

Considerando que o entimema é um argumento da prova lógica por excelência no escopo da retórica, Aristóteles também usa o referido argumento em conexão com a metáfora no âmbito da elocução (em articulação com a elegância e a produção de ensinamento e conhecimento):

Por conseguinte, tanto a expressão [elegante e de maior aceitação] como os entimemas que nos proporcionam uma aprendizagem rápida são necessariamente ‘elegantes’. Por isso é que os entimemas superficiais não são os de maior aceitação (chamamos ‘superficiais’ aos que são absolutamente óbvios, e em que não há nenhuma necessidade de nos esforçarmos por compreender), nem os que, uma vez expressos, não compreendemos, mas sim aqueles em que ou o conhecimento surge ao mesmo tempo que são pronunciados, mesmo que não existisse previamente, ou o entendimento segue pouco depois. Na verdade, nestes casos resulta algum conhecimento, enquanto nos anteriores nenhum (ARISTÓTELES, III 1410b 20-25, 2012, p. 200-201).

De forma análoga à metáfora, o entimema desperta sensação de alegria ao proporcionar conhecimento por meio da transposição dos termos (desde que não seja superficial, conforme a passagem acima), pois com a ressignificação metafórica desperta prazer, levando os ouvintes a discernir conhecimento por meio da demonstração lógica do silogismo retórico. A perspectiva de demonstração entimemática não está associada ao controle científico (no qual ocorre a demonstração “pura” sem os componentes da metáfora que se associam ao entimema).

Ainda no que diz respeito ao entimema não ser superficial e associado a uma espécie de criatividade, culminando no prazer dos ouvintes, Aristóteles estabelece uma comparação entre os entimemas refutativos e demonstrativos, ao se referir aos “lugares argumentativos” (fazendo uma espécie de arremate do conjunto de topoi) no final do livro II da Retórica:

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. De todos os silogismos refutativos e demonstrativos, os de maior aplauso são aqueles em que, sem serem superficiais, se prevê desde o princípio a conclusão (porque os ouvintes sentem-se, ao mesmo tempo, mais satisfeitos, pelo fato de os terem pressentido), assim como aqueles que só são entendidos à medida que vão sendo enunciados (ARISTÓTELES, II 1400b 25-32, 2012, p. 161).

Como apresentamos anteriormente (ao conectar o entimema com a metáfora), os entimemas mais apropriados são os que não são superficiais e entediosos e logo após ser lançados, proporcionam entendimento imediato aos ouvintes, levando a assembleia a um sentimento de satisfação porque consegue acompanhar passo a passo do raciocínio exposto pelo orador.

O eixo central do entimema refutativo é conduzir a conclusão que o adversário não aceita e transmitir uma mensagem mais clara porque faz uma junção dos contrários de forma mais compacta. O núcleo do entimema demonstrativo é a definição do que será acordado previamente entre orador e ouvintes (caso contrário, não ocorrerá a demonstração entimemática). Os entimemas demonstrativos demonstram que uma dada inferência é ou não é, enquanto os refutativos refutam que a inferência seja ou não seja.

Para que o orador tenha um desempenho na argumentação com propósitos persuasivos, deve conhecer as duas estruturas argumentativas da retórica, os entimemas demonstrativos e refutativos. Além disso, deve conhecer os “topói” (conforme expusemos no capítulo 2 da tese) dos quais deve estabelecer as premissas que constituirão sua argumentação.

Ademais, o orador deve examinar os referidos “topói” na perspectiva de determinar ou não uma refutação ao entimema formulado.

Neste contexto, o conhecimento das estruturas dos entimemas demonstrativos e refutativos é imprescindível para a argumentação retórica, pois sem tal conhecimento o discurso do orador não consegue alcançar a persuasão dos ouvintes (mesmo que o orador tenha propriedade acerca dos subsídios sobre o conteúdo da sua argumentação).

Por outro lado, o entimema aparente não é suscetível de persuadir, pois não possui a estrutura do silogismo e suas premissas não são verossímeis com a mesma frequência que ocorre com o entimema demonstrativo e refutativo, por isso não têm os mesmos propósitos dessas duas estruturas entimemáticas. Todavia, é importante conhecer os fundamentos e o funcionamento dos entimemas aparentes, para que em um debate o orador seja capaz de se expressar em favor da verdade durante um processo de descoberta dos interesses escusos de seus oponentes (beneficiando a defesa do próprio orador).

Uma definição de entimema aparente se encontra nos elementos componentes do raciocínio que consiste em relativizar a verossimilhança, obtido de uma verossimilhança não universalizada, mas somente em situações particulares (apresentado por Aristóteles na *Retórica*, capítulo 24 do livro II): “[...] tal como na erística, do fato de se poder considerar uma coisa absolutamente e não absolutamente, mas só em relação a uma coisa, resulta um silogismo aparente” (ARISTÓTELES, II 1402a 5, 2012, p. 165). E continua Aristóteles:

De fato, o que está à margem da probabilidade produz-se, de tal maneira que também é provável o que está fora da probabilidade. Se assim é, o improvável será provável, mas não em absoluto. Do mesmo modo que na erística, o não acrescentar em que medida, em relação a quê e de que modo torna o argumento capciosos, também aqui, na retórica, acontece o mesmo, porque o improvável é provável, mas não de forma absoluta, só relativa (ARISTÓTELES, II 1402a 12-15, 2012, p. 166).

O orador que apresenta um entimema aparente se nega a expor as circunstâncias nas quais o entimema é verossímil e usa de artifícios capciosos para aparentar que argumenta usando os princípios do entimema. Em conformidade com a *Retórica* de Aristóteles, os entimemas aparentes são formulados com erro na conclusão ou com incorreção na construção das premissas.

Neste contexto, encerraremos este capítulo 3 estabelecendo uma espécie de encadeamento entre alguns entimemas aparentes que se encontram na *Retórica* e alguns sofismas da obra *Refutações Sofísticas*. Dos dez tipos de entimemas aparentes apresentados na

Retórica (II 24 1401a 1-1402a 29)<sup>91</sup>, analisaremos apenas dois: o que provém da homonímia e o que consiste em relativizar a verossimilhança, obtido do que não é absolutamente verossímil, mas somente em casos particulares<sup>92</sup> (em conexão com os sofismas expostos no texto *Refutações Sofísticas*, os argumentos da ambiguidade e os erísticos ou contenciosos respectivamente).

No contexto da *Retórica*, um orador se utiliza da homonímia quando em sua argumentação usa palavras semelhantes com o propósito de constituir um falso entimema. Entre os exemplos utilizados por Aristóteles para ilustrar a homonímia se encontra o seguinte “jogo de palavras” entre “rato” e “mistérios”: “[...] dizer que um rato é um animal de mérito porque dele procede o mais venerado rito de iniciação, uma vez que os mistérios são as cerimônias mais veneráveis de todas” (ARISTÓTELES, II 1401a 10-15, 2012, p. 162). Em outro exemplo, Aristóteles se refere ao caso de uma pessoa que poderia comparar um “cão” a um “Cão celeste” com o propósito de elogiar o referido cão.

Sendo assim, se um dos termos das premissas não se expressa univocamente, há ocorrência da homonímia; também pode ocorrer a diversidade de significados de um mesmo termo de forma isolada. Nesta perspectiva, ao utilizar a homonímia o orador também pode fazer uso de palavras semelhantes para construir um entimema aparente.

Exemplos de argumentos ancorados na homonímia como ambiguidade de palavras ou expressões são apresentados por Aristóteles no texto *Dos argumentos sofisticos*: “‘Os que aprendem são os que sabem, pois são aqueles que conhecem as letras que aprendem as letras que lhes são ditadas’. Porque ‘aprender’ é uma palavra ambígua, tanto admitindo o significado de ‘compreender’ pelo uso do conhecimento como o de ‘adquirir conhecimento’” (ARISTÓTELES, 4 165b 31-35, 1987, p. 163). De acordo com a explicação do próprio Aristóteles, no exemplo, a palavra “aprender” tem dois significados e sua ambiguidade ocorre porque pretende-se apresentá-la como se tivesse um único sentido (o que não é o caso).

Em conformidade com a exposição aristotélica, compreendemos que a homonímia deriva da existência da relação entre as palavras e as coisas. No escopo desta relação, há coisas que possuem apenas nomes comuns, mas diferem na definição de sua essência, conforme expressa Aristóteles nas *Categorias*:

<sup>91</sup> I – “provém da expressão”; II – “procede da homonímia”; III – “consiste em argumentar combinando o que estava dividido ou dividindo o que estava combinado”; IV – “consiste em estabelecer ou refutar um argumento por meio do exagero”; V – “procede do signo”; VI – “decorre do acidente”; VII – “retira-se da consequência”; VIII – “consiste em apresentar o que não é causa, como causa”; IX – “consiste na omissão do quando e do como”; X – “consiste em relativizar a verossimilhança, obtido do que não é absolutamente verossímil, mas somente em casos particulares”.

<sup>92</sup> Este segundo entimema que analisaremos brevemente já foi mencionado acima, como definição de entimema aparente.

Homônimos se dizem os itens cujo nome apenas é comum, ao passo que é respectivamente distinta a definição da essência correspondente ao nome; por exemplo, são animais tanto o homem como o desenho; deles, apenas o nome é comum, mas é respectivamente distinta a definição da essência correspondente ao nome; de fato, se alguém tentar responder o que é para cada um deles o ser animal, proporá uma definição própria para cada um (ARISTÓTELES, 1 1a 1-5, 2006, p. 194)<sup>93</sup>.

Na circunstância exposta por Aristóteles, a palavra animal tem significados diferentes quando conceitua homem e desenho, embora homem e desenho possam ser identificados como animal (pois o desenho pode ser a imagem do homem). Sendo assim, a definição de homem e desenho não é a mesma, pois o termo animal atribuído a homem significa ser vivo e ser humano (entre outros significados), enquanto que na palavra desenho o termo animal designa as palavras quadro e retrato (entre outras designações). Portanto, o termo animal não faz parte da definição da essência de homem e desenho, o que significa que a atribuição de animal como definição de homem e desenho não se dá de modo semelhante.

Convém ressaltar que o próprio Aristóteles reconhece que é fácil identificar a ambiguidade de algumas composições nos “jogos de palavra” nos “ditos humorísticos”. Porém, algumas ambiguidades são enganosas, o que torna os sofismas capciosos, tanto para as pessoas mais comuns quanto para outras mais experimentadas na arte de argumentar. Sobre a simplicidade e complexidade na identificação de ambiguidades em algumas estruturas argumentativas, Aristóteles afirma:

Portanto, assim como nos sofismas que se baseiam na ambiguidade e que são geralmente considerados a mais tola forma de silogismo, alguns são evidentes mesmo para as mentalidades comuns (pois quase todos os ditos humorísticos dependem da linguagem, por exemplo: ‘O homem desceu o carro do estribo’, e ‘Que é que te detém?’ - A corda com que me amarraram ao mastro’, e ‘Qual das vacas vai parir na frente?’ - Nenhuma das duas, pois ambas parirão por trás’, e ‘O vento norte é puro?’ - Que esperança! Matou o mendigo e o mercador’, e ‘Esse é Evarco [lit. ‘bom administrador’]? - Qual nada, é Apolônides [palavra que sugere a ideia de ‘esbanjador’]’: e assim com a grande maioria das demais ambigüidades), enquanto outros parecem atrapalhar os mais atilados (e um sintoma disto é que muitas vezes disputam em torno dos termos que usam, por exemplo, se o significado de ‘Ser’ e ‘Um’ é o mesmo ou diferente em todas as suas aplicações, pois alguns pensam que ‘Ser’ e ‘Um’ significam a mesma coisa, enquanto outros resolvem o argumento de Zenon e Parmênides afirmando que ‘Um’ e ‘Ser’ são usados em diversos sentidos) (ARISTÓTELES, 33 182b 15-25, 1987, p. 200-201).

Neste contexto, em seus estudos dos argumentos sofísticos, Aristóteles defende que é atribuição de quem não deseja ser enganado pelos sofismas, desmascará-los e tornar público tanto suas práticas de sofismas quanto suas aparentes refutações, pois somente os sofistas se

---

<sup>93</sup> Tradução de Lucas Angioni.

interessam em refutar de forma meramente aparente e elaborar uma aparência de saber, com o propósito de se mostrar como sábios (mesmo sem o ser) e denunciar os que são verdadeiramente sábios.

Quanto ao entimema aparente que é apenas provável em relação a um caso particular, sua característica é tornar o improvável provável de forma relativista e não justifica de forma plausível as circunstâncias nas quais o argumento é capcioso. Neste contexto, podemos afirmar que as artimanhas do relativismo proposto no referido entimema, parecem remeter aos primórdios da retórica, pois

É deste tópico que se compõe a Arte de Córax<sup>94</sup>: ‘se um homem não dá pretexto a uma acusação, por exemplo, se sendo fraco, for acusado de violências (porque não é provável); mas se der azo a uma acusação, por exemplo, se for forte (dir-se-á que não é provável, justamente, porque ia parecer provável)’ [...] Também nisto consiste tornar mais forte o argumento mais fraco (ARISTÓTELES, II 1402a 15-25, 2012, p. 166).

A arte de Córax tem como um dos seus princípios tornar um argumento improvável por parecer provável demais, conforme a passagem acima, descrevendo a acusação nas hipóteses de um homem fraco e de um homem forte. Aristóteles atribui ao sofista Protágoras a perspectiva de transformar o argumento mais fraco em argumento forte, o que leva à indignação dos contemporâneos do sofista. De acordo com o entimema aparente, não há uma probabilidade absoluta, pois, o improvável será provável, apresentando uma verossimilhança meramente relativista.

Em conformidade com a passagem 1402a 15-25 acima, mesmo que o homem forte seja acusado de violência com robustos elementos que fundamentam a acusação que lhe é imputada, em sua defesa se argumentará que a clareza de probabilidade de sua culpa impede a probabilidade de que o mesmo tenha cometido o crime.

De acordo com Aristóteles, embora os cenários tanto de culpa quanto de inocência do réu sejam prováveis, a única probabilidade absoluta é que o homem forte é culpado pela prática de violência. Por outro lado, a hipótese de que o homem forte não tem culpa pela agressão porque aparentaria uma clara probabilidade de sua culpa (por ser forte), não é uma verossimilhança absoluta, mas apenas relativista.

O orador se utiliza de opiniões endoxais aparentes nas circunstâncias em que pretende transformar o argumento mais fraco em argumento mais forte, conforme afirma Aristóteles no texto *Refutações Sofísticas*, ao se referir aos argumentos contenciosos ou erísticos: “[...]”

---

<sup>94</sup> Córax e seu discípulo Tísias foram responsáveis pela formulação do primeiro manual de retórica.



argumentos contenciosos ou erísticos são os que raciocinam ou parecem raciocinar a partir de opiniões que parecem ser geralmente aceitas, mas em realidade não o são” (ARISTÓTELES, 2 165b 6-8, 1987, p. 162).

Aristóteles contesta os sofistas na defesa da racionalidade argumentativa. Uma fundamentação do discurso racional em Aristóteles é apresentada na *Metafísica*, quando o autor define o princípio de não-contradição:

Assim, que um tal princípio é o mais firme de todos, é evidente; mas qual ele é, digamo-lo depois disso: é impossível que o mesmo seja atribuído e não seja atribuído ao mesmo tempo a um mesmo subjacente e conforme ao mesmo aspecto (considere-se delimitado, em acréscimo, tudo aquilo que acrescentaríamos contra as contendas argumentativas); ora, este é o mais firme de todos os princípios, pois ele comporta a definição mencionada. Com efeito, é impossível que quem quer que seja considere que um mesmo fato é e não é - como alguns julgam que Heráclito afirmava. Pois não é necessário que alguém também conceba aquilo que diz. E, dado que não é possível que os contrários ao mesmo tempo pertençam a uma mesma coisa (considerem-se acrescentados por nós, nesta premissa, todos os acréscimos de costume), e dado que são contrárias entre si as opiniões contraditórias, evidentemente é impossível que um mesmo homem, ao mesmo tempo, conceba que o mesmo fato é e não é. Pois aquele que erra a respeito disso teria ao mesmo tempo as opiniões contrárias. Por isso, todos os que demonstram reportam-se a esta opinião última. De fato, por natureza, este é também o princípio de todos os demais axiomas (ARISTÓTELES, IV 3 1005b 17-34)<sup>95</sup>.

De acordo com o princípio de não-contradição, é impossível que a mesma coisa seja e não seja (tendo como consequência a impossibilidade de subsistência dos contrários juntos no mesmo sujeito). Sendo assim, é impossível que uma proposição seja e não seja ao mesmo tempo. Aristóteles demonstra o princípio de não-contradição como sendo o princípio do ser enquanto ser. Ao defender o referido princípio, o filósofo provavelmente faz uma crítica ao relativismo dos sofistas e outros autores, entre eles, alguns filósofos naturalistas.

Ao criticar os sofistas, Aristóteles se refere aos dois tipos de sofistas: os que não têm conhecimento técnico da lógica (a falta de subsídios técnicos leva-os a ideias relativistas sobre a possibilidade da verdade e falsidade de uma mesma coisa ou proposição) e os que têm domínio técnico da lógica, mas deliberadamente produzem falácias para enganar e ganhar dinheiro. Ao mencionar Heráclito, Aristóteles também entende que alguns filósofos pré-socráticos defenderam práticas contraditórias e rejeitam o princípio de não-contradição (portanto, refuta tanto os sofistas quanto alguns filósofos pré-socráticos). Com os preceitos estabelecidos em tal princípio, Aristóteles contesta os sofistas no campo do discurso e estabelece que é impossível enganar-se quem conhece o princípio de não-contradição.

---

<sup>95</sup> Tradução de Lucas Angioni.

O estagirita faz um estudo detalhado com críticas aos sofistas e constituindo os preceitos para quem não pretende se enganar com os argumentos capciosos dos sofistas no texto *Dos argumentos sofisticos*. Aristóteles inicia a referida obra estabelecendo uma analogia entre os argumentos sofisticos (que aparentam ser argumentos ou refutações, mas apenas cometem disparate na tentativa de enganar) e as aparências do cotidiano (pessoas e objetos), com aparência de vigor físico e de beleza:

Que alguns raciocínios são genuínos, enquanto outros apenas aparentam sê-lo, porém não o são, é coisa evidente. Isso acontece não só com os argumentos, mas também em outros campos, mercê de uma certa semelhança entre o genuíno e o falso. Há pessoas, com efeito, cujas condições físicas são vigorosas, enquanto outras simplesmente assim parecem, por andar gordas e ataviadas, como aquelas que são preparadas para ser vítimas nos sacrifícios tribais; e também há as que são belas porque possuem realmente beleza, enquanto outras parecem sê-lo porque se cobrem de pinturas e adornos. E o mesmo se pode observar entre as coisas inanimadas, pois algumas delas são realmente prata e ouro, ao passo que outras não o são, embora pareçam sê-lo aos nossos olhos, como os objetos feitos de litargírio e estanho parecem ser de prata, enquanto outros, de metal amarelo, simulam o ouro (ARISTÓTELES, 1 164a 20 - 164b 25, 1987, p. 161).

Os argumentos sofisticos são apenas aparência de argumentos ou refutações, embora se apresentem como sendo verdadeiros (mesmo sendo falsos) e se propondo a denunciar falsa sabedoria. Podemos considerar que o ponto de partida para a constituição dos sofismas é a semelhança entre o genuíno e o falso (o que contribui para uma expansão da aparência de verdade, desde a construção dos argumentos até outros campos, envolvendo a vida cotidiana de uma forma geral).

Aristóteles também aponta para uma espécie de situação de subserviência por parte de algumas pessoas que são manipuladas pelos sofistas:

E assim, exatamente como ao contar aqueles que não têm suficiente habilidade em manusear as suas pedrinhas são logrados pelos espertos, também na argumentação os que não estão familiarizados com o poder significativo dos nomes são vítimas de falsos raciocínios tanto quando discutem eles próprios como quando ouvem outros raciocinar (ARISTÓTELES, 1 165a 10-15, 1987, p. 161).

Para que se possa analisar os falsos raciocínios e desmascarar os sofistas, faz-se necessário identificar quando os raciocínios e as refutações são falsos ou genuínos, o que se exige perceber as coisas “de perto” (o que somente será possível com a experiência no manuseio da argumentação, ao mesmo tempo, com aquisição de conhecimento sobre os raciocínios com estudos).

Aristóteles destaca que para alguns é mais conveniente parecer ser sábio do que o ser sem parecer. Daí a importância de o orador ter conhecimento técnico da oratória e saber demonstrar o domínio de tal conhecimento. Ao anunciar sobre a conveniência de um conhecimento meramente aparente (conforme mencionamos acima), o autor define o que é o sofista e a arte sofística:

Ora, para certa gente é mais proveitoso parecer que são sábios do que sê-lo realmente sem o parecer (pois a arte sofística é o simulacro da sabedoria sem a realidade, e o sofista é aquele que faz comércio de uma sabedoria aparente, mas irreal): para esses, pois, é evidentemente essencial desempenhar em aparência o papel de um homem sábio em lugar de sê-lo atualmente sem parecê-lo (ARISTÓTELES, 1 165a 20-25, 1987, p. 162).

É importante ter o conhecimento técnico da argumentação e saber expressá-lo para que o orador não seja enganado e manipulado pelos sofistas; do mesmo modo, tais conhecimentos são importantes porque o orador deve evitar os vícios dos raciocínios e ser capaz de desmascarar seus oponentes que tentam enganá-lo.

Neste contexto, de acordo com Aristóteles, os sofistas eram conscientes sobre a necessidade de estudos para obter subsídios técnicos persuasivos, com o propósito de produzir argumentos ardilosos e ganhar dinheiro comercializando ensinamentos para quem quisesse aprender a arte de enganar (bem como formar discípulos), em contraposição à arte de ser verdadeiramente sábio.

De forma oposta aos sofistas, Aristóteles orienta que a prática de sabedoria aparente (uma sabedoria frágil e insustentável) não deve ser exercitada, pois a sofística se propõe a representar um saber inexistente que conduz a erros de raciocínio e fornece elementos para construções argumentativas que favorecem à injustiça.

De acordo com a retórica aristotélica, a justiça é superior à injustiça e à falsidade e precisamos estar fortalecidos na perspectiva de desconstruir discursos sofísticos e argumentar persuasivamente refutando os argumentos injustos. Sendo assim, o orador deve fazer uso dos subsídios fornecidos pela retórica para descobrir e denunciar os falsos argumentos e combater os argumentos sofísticos.

Aristóteles corrobora seu posicionamento da *Retórica* (de crítica aos sofistas) no texto *Dos Argumentos sofísticos* ao estabelecer que é função dos detentores do conhecimento sobre um determinado assunto não emitir opinião com argumentos falaciosos e denunciar os disparates sofísticos:

[...] ao homem que possui conhecimento de uma determinada matéria cabe evitar ele próprio os vícios de raciocínio nos assuntos que conhece e ao mesmo tempo ser capaz de desmascarar aquele que lança mão de argumentos capciosos; e, dessas capacidades, a primeira consiste em ser apto para dar uma razão do que se diz e a segunda em fazer com que o adversário apresente tal razão. (ARISTÓTELES, 1 165a 25-30, 1987, p. 162).

A passagem acima expressa uma ironia aristotélica, na qual o autor critica os sofistas, classificando-os como falsos conhecedores que ensinam falsos conhecimentos. Neste contexto, compreendemos que a primeira tarefa estabelecida por Aristóteles (ao especialista em um assunto delimitado) é expor argumentos para corroborar o que diz e a segunda é ser capaz de cobrar do adversário seus próprios argumentos. Sendo assim, cabe aos que desejam ser sofistas empreender nos estudos sobre a arte de argumentar para que possam parecer sábios (mesmo sem o ser) com o propósito de denunciar os que sabem (mas não parecem o ser).

Consideramos que o diferencial aristotélico em relação aos sofistas também é apresentado no do texto *Dos argumentos sofísticos*, no momento em que o autor finaliza a obra fazendo uma espécie de avaliação sobre seus estudos e pesquisas (recordando os propósitos iniciais da obra e proferindo algumas considerações para encerrar o debate) sobre os argumentos sofísticos e em que aspectos seus estudos se distinguem dos sofistas:

No nosso estudo, porém, não aconteceu que parte do trabalho tivesse sido realizada antes, deixando outra parte por completar. Não existia absolutamente nada. Com efeito, o adestramento proporcionado pelos professores pagos de argumentos sofísticos assemelhava-se à maneira como Górgias tratou da matéria. Pois o que eles faziam era distribuir discursos para serem aprendidos de memória, alguns deles retóricos, outros sob a forma de perguntas e respostas, na suposição de que os argumentos de cada uma das partes estivessem todos, de modo geral, incluídos ali. E assim, o ensino que ministravam aos seus alunos era rápido, mas rudimentar. Imaginavam, com efeito, adestrar as pessoas transmitindo-lhes não a arte, mas os seus produtos, como se um homem que pretendesse ser capaz de transmitir o conhecimento de como evitar as dores nos pés não ensinasse ao seu aluno a arte do sapateiro nem lhe indicasse as fontes onde poderia adquiri-la, mas lhe apresentasse uma porção de calçados de todo tipo: pois esse homem o teria ajudado a satisfazer a sua necessidade, mas não lhe teria comunicado uma arte. (ARISTÓTELES, 1978, 34 183b35-184a8, p. 203).

Na passagem acima (183b 35-184a 8), bem como em todo o conteúdo do capítulo 34 (especificamente as passagens 183a 30 - 184b 5), ao indicar uma espécie de arremate do texto *Refutações Sofísticas*, Aristóteles faz uma retrospectiva sobre a “mensagem filosófica” da obra a todos que pretendem se enveredar nos estudos e debates dos elementos componentes do discurso e de que forma os raciocínios depõem contra a verdade da própria argumentação. O autor destaca sobre a importância das premissas endoxais como ponto de partida para a

composição dos raciocínios (de forma análoga às estruturações argumentativas dos raciocínios dialéticos constituídos nos *Tópicos*).

Aristóteles também avalia que além de fazer críticas à sofística, é necessário apresentar conhecimento. Em matéria de argumentação, assume que foram apresentados os subsídios necessários, tanto para o debate quanto para a elaboração de um discurso; bem como admite que a proposta estabelecida para a pesquisa na sua obra foi cumprida sem omissões de ocorrências ao longo do estudo.

O estagirita assegura que embora seja importante o primeiro passo na execução de seu projeto nas *Refutações Sofísticas*, pela mesma importância é também o mais difícil. Porém, após introduzir as atividades da pesquisa, fica mais fácil desenvolvê-la. Além disso, destaca que a descoberta nas *Refutações Sofísticas* é análoga ao que ocorreu com a retórica e outras áreas do conhecimento, nas quais, a partir dos primeiros princípios foram dados os passos seguintes de forma paulatina; também enfatiza que se alongou de forma extensiva em sua pesquisa, desenvolvendo seu próprio método de raciocínio sobre os manuais de retórica elaborados por seus antecessores (os quais estudou com profundidade).

Aristóteles admite que diferentemente dos predecessores, o seu trabalho não foi desenvolvido deixando lacunas por completar e assegura que foi o primeiro a desenvolver estudos sobre o raciocínio ultrapassando os limites do ensino rudimentar de retórica (que foi proporcionado pelos sofistas), pois os falsos raciocínios da sofística precisam ser estudados, avaliados e conhecidos, para que sejam refutados e seus criadores, desmascarados.

Nos seus ensinamentos no campo da argumentação, os sofistas desenvolveram o método do adestramento que consistia em distribuir discursos para que seus discípulos aprendessem “de có” (sendo que tais discursos eram exercidos em forma retórica, de pergunta e resposta). Ademais, o ensino dos sofistas era rápido, porém, desprimoroso e ao invés de proporcionar uma arte discursiva aos seus discípulos, ofereciam seus produtos de forma imediatista, para tão somente atender as necessidades efêmeras, sem apresentar a fonte de onde veio, nem como produzi-lo; sendo assim, não tinham o propósito de transmitir uma arte argumentativa, mas apenas treiná-los de forma meramente mecânica.

Convém ressaltar que os sofistas criticados por Aristóteles não são pessoas ignorantes, mas são estudiosas dos assuntos relacionados à argumentação com propósitos ardis na manipulação (pois elaboram sofismas com a finalidade de induzir seu interlocutor ao erro). Sendo assim, o orador deve ser hábil na utilização da elocução para que possa se desvencilhar da manipulação sofística e se expressar de forma orgânica em consonância com os princípios da verdade e da justiça estabelecidos pela retórica aristotélica.

Neste cenário de adequação discursiva para desconstrução da artimanha sofística, a *elocução* é significativa e relevante para os propósitos da retórica no sentido de prevalecer a justiça sobre a injustiça, de forma que o orador possa ter elementos no combate à manipulação argumentativa e denunciar os sofistas (após descobrir seus “embustes” discursivos).

Para Aristóteles,

Mas a retórica é útil porque a verdade e a justiça são por natureza mais fortes que seus contrários. De sorte que, se os juízos não se fizerem como convém, a verdade e a justiça serão necessariamente vencidas pelos seus contrários, e isso é digno de censura. Além disso, mesmo que tivéssemos a ciência mais exata não nos seria fácil persuadir com ela certos auditórios. Pois o discurso científico é próprio do ensino, e o ensino é aqui impossível, visto ser necessário que as provas por persuasão e os raciocínios se formem de argumentos comuns, como já tivemos ocasião de dizer nos *Tópicos* a propósito da comunicação com as multidões. Além disso, é preciso ser capaz de argumentar persuasivamente sobre coisas contrárias, como também acontece nos silogismos; não para fazer uma e outra coisa – pois não se deve persuadir o que é imoral – mas para que não nos escape o real estado da questão e para que, sempre que alguém argumentar contra a justiça, nós próprios estejamos habilitados a refutar os seus argumentos (ARISTÓTELES, I 1, 1355a 20-30, 2012, p. 10).

Na passagem acima, Aristóteles demonstra a reabilitação da retórica, envolvendo dois eixos centrais (entre outros) para a sua defesa da argumentação, a saber, a verdade e a justiça e o silogismo (retórico e dialético). Ao reabilitar a retórica com a justiça e a verdade, na perspectiva de não persuadir sobre o que é imoral (como argumentavam os sofistas), Aristóteles também destaca para a importância de argumentar silogisticamente, com o objetivo de refutar argumentos que surjam na contramão da justiça. Com estes termos, a retórica tem a função de desmascarar os argumentos sofísticos e impedir a manipulação argumentativa (para que a injustiça não se sobressaia sobre a justiça).

#### 4 FUNÇÃO FILOSÓFICO-EDUCACIONAL DA RETÓRICA PARA O ENSINO DE FILOSOFIA

Nos capítulos anteriores, apresentamos elementos que subsidiam o propósito desse quarto capítulo. Expusemos o diferencial de Aristóteles em relação aos sofistas, pois o filósofo trabalha a *Retórica* buscando desvencilhar a argumentação das artimanhas das manipulações discursivas dos sofistas e propõe uma sistematização rigorosa da arte retórica em sua associação com diversos temas filosóficos, tais como lógica, ética e política (entre outros assuntos), ao mesmo tempo que articula a retórica com propósitos educativos.

Ao percorrer os caminhos investigativos sobre a interface entre a retórica e a lógica, constatamos que estes dois problemas antigos continuam atuais e seu estudo exige uma imersão nas obras de Aristóteles que trabalhamos na tese<sup>96</sup> em harmonia com a obra central<sup>97</sup> do filósofo grego, as quais fundamentam a argumentação.

Nesta circunstância, Aristóteles propôs uma reabilitação da retórica ao seu verdadeiro escopo técnico, com um arcabouço epistemológico robusto, desconstruindo a concepção sofística da retórica limitada a uma compreensão parcial do discurso judicial e descomprometida com a justiça.

Os estudos sistemáticos de Aristóteles apresentam a reabilitação da retórica em diversos cenários da teoria da argumentação, tais como: a delimitação da retórica em três gêneros discursivos (deliberativo, judicial e epidítico); o desenvolvimento do entimema (o silogismo retórico) e do exemplo (a indução retórica); características comuns dos silogismos retóricos e dialéticos, usando premissas endoxais para a elaboração de “lugares argumentativos”; exposição detalhada das provas lógicas e das provas psicológicas (apresentando as provas psicológicas como fundamento das provas lógicas); a invenção, a disposição, a elocução e a ação como os caminhos que devem ser percorridos pelo orador em sua argumentação (entre outros panoramas).

A reabilitação da retórica também contribui para combater o preconceito com o *páthos*, considerando que o *lógos* não se desenvolve isoladamente na persuasão. Para a efetivação da persuasão argumentativa, o orador deve articular a racionalidade com a emoção. Do mesmo modo, as emoções desvinculadas da racionalidade do *lógos*, não desempenham a persuasão de forma plena (com práticas argumentativas justas), pois, isoladamente, as emoções são apenas instrumentos de manipulação.

---

<sup>96</sup> Sobretudo as obras *Primeiros Analíticos*, *Segundos Analíticos*, *Tópicos* e *Refutações Sofísticas*.

<sup>97</sup> O texto da *Retórica*.

Em seu rigor sistemático, Aristóteles valoriza o uso técnico da argumentação (o que exige conhecimento técnico da arte retórica), ao mesmo tempo que legitima a conjuntura em que os ouvintes estão inseridos, para que o orador possa adequar sua linguagem ao universo cultural do auditório.

O orador aristotélico deve ser um profundo conhecedor da técnica discursiva retórica, ao mesmo tempo que precisa conhecer a conjuntura social dos ouvintes, pois apenas o conhecimento técnico desprovido de conhecimento da condição humana não será suficiente para proporcionar a persuasão argumentativa. Sendo assim, o orador deve usar conhecimentos técnicos de forma acessível para as pessoas desprovidas de conhecimento técnico da arte retórica. Portanto, o argumentador aristotélico deve proporcionar conhecimentos às pessoas comuns através da sua argumentação, o que faz com que esse orador exerça um papel de formador.

Neste contexto, no capítulo 4 nos propomos a expor uma interconexão “tripartite” entre a retórica, a lógica e o ensino de filosofia. Neste encadeamento “tríplice”, a lógica informal se desenvolve como uma espécie de “conjunto intersecção” entre a retórica e o ensino de filosofia. Sendo assim, compreendemos que a *Retórica* constitui subsídios para o ensino de filosofia, pois a argumentação (objeto central da *Retórica*) permeia a atividade docente, tanto no âmbito dos conteúdos a ser ministrados, quanto na prática docente que envolve metodologias essencialmente filosóficas.

Posto isso, podemos perguntar: em que consiste o fazer filosófico no ensino de filosofia, em articulação com a retórica aristotélica, a *Nova Retórica* e a lógica informal? Portanto, defender a função filosófico-educacional da retórica exige que façamos algumas reflexões sobre este questionamento, entre outros que não explicitamos (tentando respondê-lo).

#### **4.1 Presumível diálogo entre Aristóteles e Chaim Perelman em oposição à sofística**

Como expusemos na Introdução e no primeiro capítulo, Aristóteles é considerado o principal sistematizador da lógica e da retórica. O legado aristotélico pode ser expandido para a teoria da argumentação, pois os fundamentos da teoria da argumentação nos diferentes campos do conhecimento tais como na Filosofia, no Direito, na Linguística, na Educação e na Comunicação (entre outras áreas) recorrem a Aristóteles como base de sustentação. Consideramos que as obras centrais de Aristóteles que servem de fundamento para a teoria da



argumentação são *Retórica, Primeiros Analíticos, Segundos Analíticos, Tópicos, Refutações Sofísticas e Poética* (conforme desenvolvemos nos capítulos anteriores).

Ao longo destes capítulos que antecederam o nosso último capítulo da tese, apontamos elementos sobre os equívocos cometidos pela tradição em relação a teoria aristotélica no que concerne à argumentação, como o que ocorre com o silogismo aristotélico.

Os equívocos cometidos pela tradição sobre a silogística de Aristóteles são semelhantes aos que ocorrem com a retórica, que foi condenada com o advento da lógica formal na contemporaneidade. Vale ressaltar que após sua sistematização por Aristóteles, a retórica foi valorizada (sobretudo no período Greco-romano e ao longo do Medieval), e seus estudos serviram de subsídios para diversos campos do conhecimento, entre eles, a Educação, a Teologia e a Política, passando a ser excluída na modernidade, em um contexto no qual a teoria da argumentação foi marcadamente norteadada pelo tecnicismo formal da lógica, como detalha Chaim Perelman no *Tratado da Argumentação: a nova retórica*<sup>98</sup> (obra escrita com a colaboração de Lucie Olbrechts-Tyteca e publicada em 1958).

Os tratadistas reconhecem as conquistas obtidas pela lógica, mas apontam para as limitações da lógica formal por se encontrar ancorada no dedutivismo, cujos argumentos são imprescindivelmente dedutivos, o que restringe o papel da lógica, pois existem outras classes de argumentos. Sendo assim, os autores indicam a necessidade de complementação da lógica moderna com uma sistematização da lógica informal para análise dos argumentos do cotidiano (conforme detalharemos no próximo tópico):

A lógica teve um brilhante desenvolvimento durante os cem últimos anos, quando, deixando de repisar velhas fórmulas, propôs-se analisar os meios de provas efetivamente utilizados pelos matemáticos. A lógica formal moderna constituiu-se como o estudo dos meios de demonstração utilizados nas ciências matemáticas. Mas o resultado foi a limitação de seu campo, pois tudo quanto é ignorado pelos matemáticos é alheio à lógica formal. Os lógicos devem completar a teoria da demonstração assim obtida com uma teoria da argumentação. Procuraremos

---

<sup>98</sup> Ao longo do texto, em alguns momentos usaremos *Tratado de Argumentação* e em outros, *Nova Retórica*, para nos referir à obra de Chaim Perelman e Olbrechts-Tyteca. Quanto à sua estrutura, brevemente falando, o *Tratado da Argumentação* está dividida em três partes. Na primeira, intitulada *Os Âmbitos da Argumentação*, os autores se concentram na apresentação dos conceitos chave da *Nova Retórica*, tais como orador, auditório, argumentação, convencer, persuadir (entre outros); ainda no escopo da primeira parte, os tratadistas contextualizam a *Nova Retórica* em um ponto de vista filosófico, cujas reflexões favorecem para o estabelecimento de elos entre o próprio *Tratado da Argumentação* e a *Retórica* de Aristóteles. A segunda parte, *O Ponto de partida da argumentação* tem como eixo central o conjunto das premissas da argumentação, cujos elementos são o acordo, a escolha dos dados, entre outros pontos (todos estes subsídios ancorando a argumentação). Na terceira e última parte da *Nova Retórica* (a mais longa), intitulada *As técnicas da argumentação*, a tarefa dos autores é descrever e apresentar uma intensa lista de técnicas argumentativas. Ao realizar este empreendimento, os tratadistas buscam descobrir, catalogar e interpretar a robustez persuasiva dos seguintes conjuntos de argumentos: quase-lógicos, baseados na estrutura do real e os que fundamentam a estrutura do real (além dos argumentos de dissociação).

construí-la analisando os meios de prova usados pelas ciências humanas, o direito e a filosofia; examinaremos argumentações apresentadas pelos publicitários em seus jornais, pelos políticos em seus discursos, pelos advogados em seus arrazoados, pelos juízes em suas sentenças, pelos filósofos em seus tratados (PERELMAN; OLBRECHTS-TYTECA, 2005, p. 11).

Na contramão da posição tecnicista (em cujo escopo não se encontram os problemas humanos e os debates sobre a teoria da argumentação<sup>99</sup>), os autores da *Nova Retórica* retomam os estudos da retórica (tomando a *Retórica* de Aristóteles como ponto de partida) com uma nova perspectiva, tanto em seu aspecto formal como no persuasivo. Na obra em tela, os autores sistematizam a retórica como uma teoria da argumentação, complementando o formalismo lógico, apresentando uma nova perspectiva da retórica, com pontos comuns à *Retórica* aristotélica e se diferenciando em outros aspectos da obra do filósofo antigo.

Convém ressaltar que a teoria da argumentação no *Tratado da Argumentação* oferece subsídios para o debate atual sobre a lógica informal e o ensino de filosofia como um problema filosófico<sup>100</sup>.

Neste contexto, transcorridos mais de dois milênios das enunciações de Aristóteles sobre o papel desempenhado pela retórica na teoria da argumentação e após uma lacuna nos estudos da retórica (provocada pelo positivismo lógico, que limitou o papel da racionalidade ao tecnicismo lógico-matemático), há uma retomada dos estudos da retórica (de forma ainda mais ampla) com o *Tratado da Argumentação*.

Os autores da *Nova Retórica* não pretendem renegar o papel da lógica para a racionalidade argumentativa, mas rejeitam que a matemática fundamente a lógica (culminando com a segunda dependendo da primeira). Sendo assim, os tratadistas defendem que a racionalidade seja deslocada da formalidade exercida pela lógica matemática para a teoria da argumentação.

Neste contexto, Oliver Reboul corrobora a posição dos tratadistas sobre as limitações de um mero tecnicismo na demonstração:

Na demonstração é grande o interesse de se utilizar uma língua artificial, por exemplo a da álgebra ou da química. A argumentação desenrola-se sempre em língua natural (exemplo, francês), o que significa utilizar com grande frequência termos polissêmicos e com fortes conotações, como ‘democracia’, que está longe de ter o mesmo sentido e o mesmo valor para todos os oradores. Além disso, a sintaxe pode ser fonte de ambigüidade (REBOUL, 2004, p.94).

<sup>99</sup> Para ser capaz de alcançar o conteúdo e a forma da argumentação.

<sup>100</sup> O que é impossível apenas com o tecnicismo da lógica formal.

Durante o período chamado de Idade Moderna, a retórica não gozou de melhor posição, pelas razões apontadas acima e um número significativo de filósofos estiveram envolvidos com o “formalmente correto”. A ideia de verdade (sem espaço para a argumentação) estava sobreposta sobre o provável, o plausível, as verossimilhanças (que abre um leque de divergências, possibilitando a argumentação). De acordo com Luiz Rohden,

Um grande número de filósofos, desde os tempos de Descartes e Leibniz, julgou que, para uma racionalidade fazer sentido e se desenvolver conforme sua própria natureza, deveria construir uma linguagem onde os sinais e regras pudessem ser usadas prescindindo de qualquer referência a objetos ou fatos e cujo modo de configurar-se resultasse formalmente correto. [...] Desse modo, a ciência racional descartou o mundo das opiniões, das verossimilhanças de seu sistema no qual há somente as proposições necessárias que se impõem a todos os seres racionais e sobre as quais há um acordo inevitável (ROHDEN, 1998, p. 250).

Neste contexto, na perspectiva de agregar a retórica à Filosofia, considerando a impossibilidade de uma racionalidade meramente formal e tecnicista para resolver todos os problemas, cabe à retórica assegurar o máximo de proximidade da verdade com a verossimilhança. Podemos verificar a defesa da retórica feita por Aristóteles em uma passagem de sua *Ética a Nicômaco*:

Damo-nos, portanto, por satisfeitos se, ao tratarmos destes assuntos, a partir de pressupostos que admitem margem de erro, indicarmos a verdade *grosso modo*, segundo a sua caracterização apenas nos traços essenciais. Pois, para o que acontece apenas o mais das vezes, com pressupostos compreendidos apenas *grosso modo* e segundo a sua caracterização apenas nos seus traços essenciais, basta que as conclusões a que chegamos tenham o mesmo grau de rigor. Do mesmo modo, é preciso pedir que cada uma das coisas tratadas seja aceite a partir dessa mesma base de entendimento. É que é próprio daquele que passou por um processo de educação requerer para cada passo particular de investigação apenas tanto rigor quanto a natureza do tema em tratamento admitir. Na verdade, parece um erro equivalente aceitar conclusões aproximadas a um matemático e exigir demonstrações a um orador (ARISTÓTELES, I 1 1094b, 2009, p. 19).

Em sintonia com a *Retórica*, na passagem 1094b acima, Aristóteles defende uma racionalidade argumentativa desvencilhada da formalização com rigor de verdade absoluta (que bloqueia margem de erro no raciocínio e conseqüentemente, impede a argumentação persuasiva). Os propósitos aristotélicos coadunam com as finalidades do *Tratado da Argumentação*, no sentido de que a argumentação persuasiva depende de um espaço propenso às incertezas, o que estimula um orador a tentar influenciar seu interlocutor a partir de argumentos plausíveis, verossímeis, prováveis.

A retórica também assume um papel “filosófico-educacional”, que pode ser explicitada pela função pedagógica da ética aristotélica<sup>101</sup> (ao exprimir sobre valores que devem ser transmitidos e são tidos como bens). O filósofo grego corrobora a perspectiva retórica mencionada acima na passagem abaixo da *Ética a Nicômaco*:

Toda arte e toda indagação, assim como toda ação e todo propósito, visam a algum tipo de bem; por isso foi dito acertadamente que o bem é aquilo que todas as coisas visam. Mas nota-se uma certa diversidade entre as finalidades; algumas são atividades, outras são produtos das atividades de que resultam; [...] a finalidade da medicina é a saúde, a da construção naval é a nau, a da estratégia é a vitória, a da economia é a riqueza (ARISTÓTELES, I 1 1094a 1-10, 1996, p. 118).

Conforme as perspectivas éticas determinadas por Aristóteles na obra citada acima, (com propósitos “pedagógicos”), o bem é o fim último de todas as coisas e este fim tem como pressuposto que todas as coisas visam um bem. No escopo da ética embrenhada na perspectiva educacional mencionada acima, o bem (como fim último) é a felicidade do ser humano (a qual se harmoniza com os fins da retórica aristotélica).

Todos estes fins fundamentam a racionalidade argumentativa no plano da argumentação, pois a teoria da argumentação está diretamente relacionada com a educação (considerando que a educação e a argumentação estão interrelacionadas na conjuntura da vida social e política das pessoas). Diante desta imbricação, os propósitos da racionalidade argumentativa almejados pela retórica não admitem o uso da força como um recurso de convencimento. Sendo assim, a teoria da argumentação pode contribuir para sanar problemas educacionais, na perspectiva de não se lançar mão da violência:

O uso da argumentação implica que se tenha renunciado a recorrer unicamente à força, que se dê apreço à adesão do interlocutor, obtida graças a uma persuasão racional, que este não seja tratado como um objeto, mas que se apele à sua liberdade de juízo. O recurso à argumentação supõe o estabelecimento de uma comunidade dos espíritos, que, enquanto dura, exclui o uso da violência (PERELMAN, 2005, p. 61).

Neste contexto, o eixo central do *Tratado da Argumentação* é constituir o estudo da arte de argumentar (diferentemente dos propósitos da retórica clássica que consistia em ser um recurso de ensinar os cidadãos se expressar de modo persuasivo, para vencer o debate em praça pública), estudando os meandros da argumentação para compreender a consolidação do discurso, buscando compreender o conteúdo e a forma da argumentação e como funciona o raciocínio com propósitos persuasivos. Os fins persuasivos da *Nova Retórica* estabelecem

---

<sup>101</sup> Embora Aristóteles não deixe claro em suas obras o papel educacional.

uma reinterpretação da racionalidade argumentativa, pois ultrapassa os limites impostos pelo positivismo lógico.

A racionalidade argumentativa na *Nova Retórica* tem como propósito preservar o debate de forma inevitável, com a renúncia de todas as formas de coação. Em harmonia com a *Retórica* aristotélica, a *Nova Retórica* está ancorada no exercício da democracia e na preservação da justiça, em contraposição ao autoritarismo e a manipulação sofisticada.

Em Aristóteles e Perelman, a retórica apresenta os meios de persuasão (ou convencimento) não se restringindo à argumentação judicial (como faziam os sofistas, que se limitavam apenas a alguns rudimentos do discurso judicial, conforme demonstramos nos capítulos anteriores).

Convém ressaltar que embora um dos grandes diferenciais da retórica aristotélica em relação aos sofistas seja a utilização do entimema como um argumento central para a retórica (o que faz o autor considerar as provas lógicas mais importantes que as provas retóricas), o filósofo reconhece a relevância do afeto entre orador e ouvinte e o caráter do orador, como afirma Adeodato:

Apesar de constituir o núcleo central da persuasão, o entimema não é a única via. A retórica não se ocupa apenas do entimema, o qual refere-se à parte técnica e emocionalmente mais neutra da argumentação. A retórica ainda ocupa-se da credibilidade do orador e da relação de afeto entre orador e ouvinte, as outras duas vias mais importantes da persuasão, separadas da perspectiva lógica e silogística da teoria do entimema (ADEODATO, 2009B, p. 333).

Podemos compreender que na retórica aristotélica (conforme desenvolvemos nos capítulos anteriores da tese), Aristóteles expôs questões sobre Ética, Política, Comunicação, Direito (entre outras questões relevantes para a teoria da argumentação), as quais serviram de inspiração para Perelman. Neste sentido, o *Tratado da Argumentação* se fundamenta na retórica aristotélica. Na perspectiva aristotélica e perelmaniana, há uma preocupação com a situação conjuntural em que se encontra o auditório. Essa circunstância deve ser norteadada por princípios democráticos, na perspectiva de conquistar a aquiescência dos ouvintes sem práticas coercitivas.

Tanto em Aristóteles quanto em Perelman o discurso retórico do orador tem como objetivo alcançar a adesão dos ouvintes com o estabelecimento de um contato envolvente, de forma que o primeiro constitua uma comunicação em conformidade com a realidade do segundo. Do mesmo modo, é necessário que o auditório conheça a linguagem do orador. Esta reciprocidade comunicativa entre o orador e o ouvinte estabelece um vínculo entre ambos, na perspectiva das afirmações de Perelman:

Com efeito, para argumentar, é preciso ter apreço pela adesão do interlocutor, pelo consentimento, pela participação mental. Portanto, às vezes é uma distinção apreciada ser uma pessoa com quem outros discutem. O racionalismo e humanismo dos últimos séculos fazendo parecer estranha a ideia de que seja uma qualidade ser alguém com cuja opinião outros se preocupam, mas, em muitas sociedades, não se dirige a palavra a qualquer um. Cumpre observar, aliás, que querer convencer alguém implica sempre certa modéstia da parte de quem argumenta, o que ele diz não constitui uma ‘palavra do Evangelho’, ele não dispõe dessa autoridade que faz com que o que diz seja indiscutível e obtém imediatamente a convicção. Ele admite que deve persuadir, pensar nos argumentos que podem influenciar seu interlocutor, preocupar-se com ele, interessar-se por seu estado de espírito (PERELMAN; OLBRECHTS-TYTECA, 2005, p. 18).

O orador deve preocupar-se com o estado de espírito em que se encontra o auditório, pois a forma como este auditório se encontra emocionalmente em uma determinada circunstância deve influenciar de forma decisiva para a sua persuasão ou seu convencimento, estabelecendo uma conexão entre o orador e o ouvinte.

Os tratadistas apresentam a distinção entre persuadir e convencer partindo da retórica antiga, dos embates entre os adeptos da verdade e da opinião. Neste contexto, a diferença entre os dois termos é um problema antigo que associa o convencimento à verdade e a persuasão à opinião:

De fato, nós assistimos aqui à retomada do debate universal entre os partidários da verdade e os da opinião, entre os filósofos, indagadores do absoluto, e os retores, envolvidos na ação. É por causa desse debate que parece elaborar-se a distinção entre persuadir e convencer, que gostaríamos de retomar em função de uma teoria da argumentação e do papel representado por certos auditórios (PERELMAN; OLBRECHTS-TYTECA, 2005, p. 30)

Os autores da *Nova Retórica* se referem à tradição platônica sobre a retórica, segundo a qual persuadir associa-se à opinião e convencer está associado à verdade, com o convencimento articulado ao racional e a persuasão ao irracional, ao mesmo tempo que o convencimento se sobrepõe como superior à persuasão<sup>102</sup>.

Em relação à tradição platônica que estabelece uma separação entre a retórica e a filosofia, Rita Pimenta, no texto *A função pedagógica da retórica: a racionalidade que negocia distâncias*, afirma:

[...] Mesmo os que pouco conhecem filosofia sabem que os sofistas são ardilosos, seus discursos persuasivos nos enganam, logo a sofística deve ser banida. O que não sabem é que Platão foi o principal construtor dessa representação dos sofistas, em nome de uma tomada de posição que separou a retórica da filosofia, esta considerada

<sup>102</sup> No capítulo 1, desenvolvemos sobre a retórica em Platão, tendo como referência suas obras *Górgias* e *Fedro*.

um conhecimento dos verdadeiros significados do mundo. Para ele, há dois tipos de retórica: a dos sofistas, que se dispunham a persuadir qualquer um, e, por isso, não teriam honestidade intelectual; e, uma outra, interessada na verdade e, por isso, se aproximaria da dialética, a qual sempre alcança a verdade (PIMENTA, 2015, p. 119).

Neste contexto, o critério adotado pelos tratadistas para a distinção entre convencer e persuadir é a plausibilidade, segundo a qual não há uma superioridade prévia entre os dois termos, pois será o contexto que determinará a referida diferença, no sentido de que em um dado contexto a persuasão será superior ao convencimento, e em outra conjuntura, esta superioridade será assegurada pelo convencimento. O contexto da enunciação do argumento é determinante para a adesão dos ouvintes: “um argumento nunca está isolado de seu contexto, e ele só é forte ou fraco no contexto; fora do contexto, ele não o é” (PERELMAN, 1960, p. 331, apud ALVES, 2005, p. 120)

Ao distinguir a persuasão do convencimento, Perelman e Olbrechts-Tyteca enfatizam que o resultado da persuasão é fruto de uma ação exterior enquanto a convicção está ligada ao caráter racional do discurso. O orador persuasivo pode buscar influenciar o ouvinte com imposição de um discurso que visa modificar as concepções do auditório sobre o conteúdo apresentado na argumentação. O argumentador convincente, busca conquistar a adesão do auditório por uma convenção racional, com a razão se sobrepondo a uma influência externa. Sendo assim,

Para quem se preocupa com o resultado, persuadir é mais do que convencer, pois a convicção não passa da primeira fase que leva à ação. Para Rousseau, de nada adianta convencer uma criança ‘se não se sabe persuadi-la’. Em contrapartida, para quem está preocupado com o caráter racional da adesão, convencer é mais do que persuadir (PERELMAN e OBRECHTS-TYTECA, 2005, p. 30).

O auditório pode estar persuadido pelo orador a tomar determinada decisão, mas não estar convencido sobre a decisão a ser tomada; do mesmo modo, pode estar convencido, mas não persuadido para encaminhar a decisão. Neste contexto, o convencimento do auditório não assegura que o ouvinte convicto agirá da forma almejada pelo orador. No nosso entendimento, há uma inseparabilidade entre a persuasão e a ação concreta (o que não ocorre com o convencimento), pois nesta circunstância, a persuasão exerce uma força argumentativa superior à convicção, de forma que a influência exercida pela persuasão do orador no auditório articula os interesses comuns entre o orador e o ouvinte, criando condições favoráveis para a ação.

Ao desenvolver sobre a argumentação retórica no âmbito da investigação filosófica, os tratadistas propõem definir a argumentação persuasiva associada ao auditório particular e convincente ao auditório universal:

Propomo-nos chamar persuasiva a uma argumentação que pretende valer só para um auditório particular e chamar convincente àquela que deveria obter a adesão de todo ser racional. O matiz é bastante delicado e depende, essencialmente, da ideia que o orador faz da encarnação da razão (PERELMAN; OLBRECHTS-TYTECA, 2005, p. 31)

Os próprios tratadistas reconhecem a imprecisão na distinção entre persuadir e convencer associados aos auditórios particular e universal respectivamente (embora admitam que há uma diferença entre os dois termos). Por conseguinte, ao exercer a persuasão, o orador usa mecanismos capazes de alterar as concepções dos ouvintes sobre o conteúdo apresentado na argumentação, com o propósito de estimular o auditório a tomar uma decisão. O argumentador busca estabelecer suas concepções perspectivando levar os ouvintes a mudar de opinião e aderir aos objetivos defendidos pelo orador.

Ao exercer a convicção, o orador almeja conquistar a adesão do auditório através de um acordo que não foi antecedido por uma imposição do próprio orador, mas por uma circunstância racional. À vista disso, o orador não utiliza mecanismos capazes de alterar as concepções do auditório sobre o argumento defendido. Convém ressaltar que para alguns autores, a referida distinção não tem importância. Neste contexto, Reboul expõe os conceitos de persuadir e convencer, estabelecendo uma crítica aos que estabelecem uma diferença rigorosa entre os dois termos. Para o autor, persuadir

É levar alguém a crer em alguma coisa. Alguns distinguem rigorosamente ‘persuadir’ de ‘convencer’, consistindo este último não em fazer crer, mas em fazer compreender. A nosso ver essa distinção repousa sobre uma filosofia – até mesmo uma ideologia – excessivamente dualista, visto que opõe no homem o ser de crença e sentimento ao ser de inteligência e razão, e postula ademais que o segundo pode afirmar-se sem o primeiro, ou mesmo contra o primeiro. Até segunda ordem, renunciaremos a esta distinção entre convencer e persuadir (REBOUL, 200, p. XV).

Na nossa compreensão, conforme a crítica de Reboul acima, a argumentação do orador, proferida com propósitos persuasivos, leva o auditório a crer no discurso apresentado, mas não tem como resultado, necessariamente, a realização de uma ação do ouvinte. Para Perelman e Olbrechts-Tyteca, diferentemente, a utilização de um discurso persuasivo ou convincente, depende dos objetivos almejados pelo orador, no sentido de que se o objetivo for alcançar um resultado (levar o auditório a realizar uma ação, tomando uma decisão), persuadir



é mais do que convencer; mas, se o propósito for conquistar a anuência do auditório através da racionalidade argumentativa, convencer é mais do que persuadir.

Os tratadistas reconhecem que a distinção entre os dois termos é flácida e sua imprecisão deve permanecer:

Nosso ponto de vista permite compreender que o matiz entre os termos *convencer* e *persuadir* seja sempre impreciso e que, na prática, deve permanecer assim. Pois, ao passo que as fronteiras entre a inteligência e a vontade, entre a razão e o irracional, podem constituir um limite preciso, a distinção entre diversos auditórios é muito mais incerta, e ainda mais porque o modo como o orador imagina os auditórios é o resultado de um esforço sempre suscetível de ser retomado (PERELMAN; OLBRECHTS-TYTECA, 2005, p. 33)

A indefinição da distinção entre estes dois termos está diretamente relacionada às imprecisões dos elementos envolvidos nos auditórios particular e universal (considerando que as definições de persuadir e convencer estão articuladas com os conceitos de auditório particular e universal). Vale destacar que o acordo prévio (elemento importante na composição da *Nova Retórica*) entre orador e ouvinte é fundamento central na argumentação. Sendo assim, o orador deve formular sua argumentação com enunciados passíveis da anuência do auditório. À vista disso, a capacidade do orador de dirigir um discurso capaz de conquistar a adesão dos ouvintes é uma característica comum à persuasão e ao convencimento.

Nesta circunstância, o orador deve valorizar a adesão dos ouvintes, considerando que para os tratadistas, o contato entre os espíritos é indispensável para a sua teoria da argumentação. Ademais, na nossa compreensão, ao pretender persuadir o auditório, o orador deve argumentar com certa modéstia, não se julgando o dono da verdade e o único detentor do conhecimento, para que possibilite a persuasão. Para esse fim, utiliza os melhores argumentos e raciocina de forma dialógica com os ouvintes, assumindo que deve tentar persuadir o auditório, sem se posicionar como um argumentador superior ao seu interlocutor e respeitando o acordo estabelecido previamente. Portanto, a adesão dos ouvintes também é um fio condutor entre a persuasão e o convencimento.

No nosso ponto de vista, a posição dos tratadistas ao estabelecer uma distinção entre persuadir e convencer está articulada com seu posicionamento sobre a racionalidade argumentativa ampliada na *Nova Retórica*, com a valorização dos raciocínios prováveis em detrimento dos raciocínios demonstrativos (e suas verdades absolutas), que foram determinados pelo positivismo lógico. Neste contexto, a concepção filosófica do *Tratado da Argumentação* sobre a persuasão coaduna com a concepção aristotélica de persuasão ao investigar os raciocínios prováveis nas obras *Retórica*, *Tópicos* e *Refutações Sofísticas*.

Neste cenário, para a consolidação do discurso, deve haver uma ligação envolvente entre o orador e o ouvinte. Como abordamos anteriormente, inspirado na retórica aristotélica, no âmbito do *Tratado da Argumentação* (embora tenha suas especificidades), o orador deve conhecer a conjuntura em que se insere o ouvinte, pois o auditório é um elemento central na *Nova Retórica*.

Com relação ao conceito de auditório, Perelman e Olbrechts-Tyteca delimitam a noção de auditório universal e particular. De um ponto de vista geral, no *Tratado da Argumentação*, a noção de auditório inclui todos os ouvintes, pessoas sem conhecimento especializado e especialistas nos assuntos tratados durante a argumentação, conforme definem os autores: “[...] o conjunto daqueles aos quais o orador quer influenciar com a sua argumentação. Cada orador pensa, de uma forma mais ou menos consciente, naqueles que procura persuadir e que constituem o auditório ao qual se dirigem seu discurso” (PERELMAN; OLBRECHTSTYTECA 2005, p. 22).

Há uma relação de interdependência entre o orador e os ouvintes (assim como há interdependência entre o auditório universal e particular) e não há argumentação sem orador, auditório e discurso (de forma análoga à retórica aristotélica). Vale evidenciar que o orador elabora sua argumentação com o propósito de envolver os ouvintes e por esse motivo, o argumentador prepara o seu arcabouço argumentativo voltado aos interesses do auditório:

Esse contato entre o orador e seu auditório não concerne unicamente às condições prévias da argumentação: é essencial também para todo o desenvolvimento dela. Com efeito, como a argumentação visa obter a adesão daqueles a quem se dirige, ela é, por inteiro, relativa ao auditório que procura influenciar (PERELMAN; OLBRECHTSTYTECA 2005, p. 21).

Neste contexto, o auditório universal é uma criação ou invenção do orador que para estabelecer um acordo com o auditório, depende da formulação das premissas:

O orador, utilizando as premissas que servirão de fundamento à sua construção, conta com a adesão de seus ouvintes às proposições iniciais, mas estes lhe podem recusar, seja por não aderirem ao que o orador lhes apresenta como adquirido, seja por perceberem o caráter unilateral da escolha das premissas, seja por ficarem contrariados com o caráter tendencioso da apresentação delas (PERELMAN; OLBRECHTS-TYTECA 2005, p. 73).

Considerando que as premissas são uma espécie de “alicerce” para construção da estrutura argumentativa, o argumentador deve estabelecer um contato dialógico com o auditório, com prospecto de conquistar sua adesão. Para que tal adesão ocorra, o orador deve conhecer a conjuntura social dos ouvintes para que possa selecionar seus argumentos em

conformidade com tal conjuntura. Neste contexto, como na retórica aristotélica, na *Nova Retórica*, conhecer o conteúdo da argumentação é tão relevante quanto conhecer o auditório (do mesmo modo que que é relevante conhecer as técnicas da arte retórica), para que seja possível o exercício da persuasão ou do convencimento.

Sendo assim,

Com efeito, tanto o desenvolvimento como o ponto de partida da argumentação pressupõem acordo do auditório. Esse acordo tem por objeto ora o conteúdo das premissas explícitas, ora as ligações particulares utilizadas, ora a forma de servir-se dessas ligações; do princípio ao fim, a análise da argumentação versa sobre o que é presumidamente admitido pelos ouvintes (PERELMAN e OLBRECHTS-TYTECA 2005, p.73).

A avaliação dos ouvintes é determinante para assegurar argumentação persuasiva do orador. Almejando uma avaliação positiva por parte do auditório, o orador se determina a provocar ou ampliar a adesão do auditório, o que faz com que o autor do discurso se prepare em função dos ouvintes.

Sendo assim, a argumentação do orador é conduzida pelos ouvintes e a constituição do acordo depende da definição do auditório e as crenças destes elementos componentes do auditório são determinantes para a elaboração do argumento do orador. E para alcançar seus propósitos persuasivos, o orador deve avaliar a diversidade de discursos presentes no contexto social do auditório, os quais interferem nas decisões das pessoas. Consoante com os autores, sem levar em consideração o contexto social dos ouvintes, a argumentação do orador perde seu objeto, ficando sem perspectivas de atingir os resultados esperados:

Quando se trata de argumentar, de influenciar, por meio do discurso, a intensidade de adesão de um auditório a certas teses, já não é possível menosprezar completamente, considerando-as irrelevantes, as condições psíquicas e sociais sem as quais a argumentação ficaria sem objeto ou efeito. Pois toda argumentação visa à adesão dos espíritos e, por isso mesmo, pressupõe a existência de um contato intelectual (PERELMAN e OLBRECHTS-TYTECA 2005, p. 16).

Para que ocorra a conexão com reciprocidade entre o orador e o auditório é necessário que haja uma comunhão na linguagem desses dois atores envolvidos na argumentação. A comunhão mencionada exige que o orador não se julgue senhorio do que exprime e nem expresse imediatismo na persuasão ou no convencimento, mas que ocorra uma espécie de “ruminação” do conteúdo apresentado, o qual deve ser conduzido com dialogicidade e não como uma espécie de monólogo.

Mesmo não expressando o imediatismo apontado acima, o objetivo do orador com seu discurso é alcançar a persuasão ou o convencimento e para isso, deve buscar um retorno do auditório sobre seu pertencimento a um único grupo social ou a uma diversidade de grupos:

Perante uma assembléia, o orador pode tentar situar o auditório em seus marcos sociais. Perguntar-se-á se o auditório está incluído por inteiro num único grupo social ou se deve repartir seus ouvintes em grupos múltiplos ou, mesmo opostos. Nesse caso, vários pontos de partida sempre são possíveis. De fato, pode-se dividir igualmente o auditório de acordo com grupos sociais – por exemplo, políticos, profissionais, religiosos - aos quais pertencem os indivíduos ou de acordo com valores aos quais aderem certos ouvintes. Essas divisões ideais não são independentes uma da outra; não obstante, podem levar à constituição de auditórios parciais muito diferentes (PERELMAN e OLBRECHTS-TYTECA 2005, p. 25).

Conforme o *Tratado da Argumentação*, o acordo é consolidado a partir de duas especificidades, o acordo sobre o real (os fatos, as verdades e as presunções) e o acordo sobre o preferível (os valores, as hierarquias e os lugares do preferível), o que contribui para a dialogicidade mencionada acima. O acordo é produzido de uma linguagem que se deriva de uma tradição social (que consiste em acatar o que é aceito previamente à argumentação). Neste contexto, considerando a infinidade de situações argumentativas passíveis de adesão, os tratadistas delimitaram as duas classes de acordo, cuja classificação foi influenciada pela diferença entre auditório particular e universal, em conformidade com as afirmações dos próprios autores:

Acreditamos que será útil, desse ponto de vista, agrupar esses objetos em duas categorias, uma relativa ao *real*, que comportaria os fatos, as verdades e as presunções, a outra relativa ao *preferível*, que conteria os valores, as hierarquias e os lugares do preferível. A concepção que as pessoas têm do real pode, em largos limites, variar segundo as visões filosóficas professadas. Entretanto, na argumentação, tudo o que se presume versar sobre o real, se caracteriza por uma pretensão de validade para o auditório universal. Em contrapartida, o que versa sobre o preferível, que nos determina as escolhas e que não é conforme a uma realidade preexistente, será ligado a um ponto de vista determinado que só podemos identificar com o de um auditório particular, por mais amplo que seja (PERELMAN e OLBRECHTS-TYTECA 2005, p. 74).

Em conformidade com os tratadistas, o ato preliminar à argumentação é o estabelecimento de um acordo prévio entre o orador e o auditório, cuja fase inicial é o estabelecimento das premissas, pois sem premissas acordadas, tanto a argumentação quanto a comunicação de forma geral são inviabilizadas. Como expusemos anteriormente, o acordo exige reciprocidade (o uso de uma linguagem comum) entre o orador e o ouvinte. Neste contexto, o acordo prévio abrange o real e o preferível. Sendo assim, para que haja dialogicidade na argumentação é necessário que ocorra acordo sobre o que o auditório (na

perspectiva da universalidade) considera real. Por outro lado, o acordo sobre o preferível deve ocorrer no horizonte do auditório particular.

Em conformidade com o que ponderamos anteriormente, o acordo sobre o real está associado ao auditório universal (mesmo reconhecendo a multiplicidade de auditórios) e envolve consonância acerca do entendimento sobre fatos, verdades e presunções, enquanto que no escopo do acordo sobre o preferível (associado ao auditório particular) estão envolvidos os valores, as hierarquias e os lugares do preferível<sup>103</sup>.

Neste contexto, os fatos são dados constituídos a partir do real, tudo o que é concebido pelo auditório como tal. De um ponto de vista do acordo universal, os dados são incontestáveis enquanto que podem ser contestados de um ponto de vista do acordo particular. Conforme Perelman e Olbrechts-Tyteca,

Cumpre-nos (...) insistir em que, na argumentação, a noção de ‘fato’ é caracterizada unicamente pela idéia que se tem de certo gênero de acordos a respeito de certos dados: os que se referem a uma realidade objetiva e designariam, em última análise, citando H. Poincaré, ‘o que é comum a vários entes pensantes e poderia ser comum a todos’. Estas últimas palavras sugerem imediatamente o que chamamos de acordo do auditório universal (PERELMAN; OLBRECHTS-TYTECA, 2005, p. 75).

O conceito abstrato de fato apresentado no *Tratado da Argumentação* parece assemelhar-se ao conceito aristotélico de endoxa (conforme desenvolvemos no capítulo 2 da tese), pois os fatos são encarados como sendo o que é aceito por todos (considerando que são aceitos por uma maioria e o que é aceito pela maioria é a melhor escolha para todos).

De forma análoga aos fatos, as verdades são procedentes da anuência concedida pelo auditório universal, porém, as verdades são mais amplas que os fatos, compondo ligações entre fatos na perspectiva de tratar percepções científicas, filosóficas ou religiosas, que extrapolam a experiência. Sobre os fatos e as verdades, os tratadistas fazem o seguinte arremate:

O mais das vezes, utilizam-se fatos e verdades (teorias científicas, verdades religiosas, por exemplo) como objetos de acordo distintos, mas entre os quais existem vínculos que permitem a transferência do acordo: a certeza do fato A combinado com a crença no sistema S, acarreta a certeza do fato B, o que significa que admitir o fato A, mais a teoria S, equivale a admitir B. Em vez de ser admitida como um vínculo certo, a relação entre A e B pode ser apenas provável: admitir-se-á que o aparecimento do fato A acarreta, com certa probabilidade, o aparecimento de B. Quando o grau de probabilidade de B pode ser calculado em virtude de fatos e de uma teoria sobre os quais o acordo é incontestado, a probabilidade considerada não é

---

<sup>103</sup> Passaremos a discorrer sobre alguns elementos das duas classes de acordo, do real e do preferível. Com relação ao preferível, na nossa exposição, discorreremos mais detalhadamente sobre os lugares, pois buscaremos apresentar algumas relações entre os referidos lugares da *Nova Retórica* com os lugares argumentativos da *Retórica* aristotélica (que foram desenvolvidos no capítulo 2 do nosso trabalho).

objeto de um acordo de natureza diferente da do acordo concernente ao fato certo. É por essa razão que assimilamos a acordos sobre os fatos aqueles concernentes à probabilidade dos acontecimentos de uma certa espécie, na medida em que se trata de probabilidades calculáveis (PERELMAN; OLBRECHTS-TYTECA, 2005, p. 78).

Por outro lado, as presunções (embora pertencentes ao mesmo grupo dos fatos e das verdades, no escopo do real e associadas ao acordo universal), se diferenciam dos fatos e das verdades, impossibilitando a adesão total, pois possuem um menor grau de certeza em relação aos outros dois elementos do acordo universal mencionados acima. As justificativas para assegurar as presunções precisam ser reforçadas com um número mais elevado de argumentos e estão correlacionadas à ideia de probabilidade e verossimilhanças (características dos silogismos retóricos e dialéticos).

Neste sentido,

O uso das presunções resulta em enunciados cuja verossimilhança não deriva de um cálculo aplicado a dados de fato e não poderia derivar de semelhante cálculo, mesmo aperfeiçoado. Claro, as fronteiras entre probabilidade calculável – pelo menos em princípio – e verossimilhança podem variar conforme as concepções filosóficas [...] Citaremos algumas presunções de uso corrente: a presunção de que a qualidade de um ato manifesta a da pessoa que o praticou; a presunção de credulidade natural, que faz com que o nosso primeiro movimento seja acolher como verdadeiro o que nos dizem e que é admitida enquanto e na medida em que não tivermos motivo para desconfiar; a presunção de interesse, segundo a qual concluímos que todo enunciado levado ao nosso conhecimento supostamente nos interessa; a presunção referente ao caráter sensato de toda ação humana (PERELMAN e OLBRECHTS-TYTECA 2005, p.79).

Quanto aos objetos do preferível, o valor se caracteriza por descrever uma atitude diante do real, o que pode ocorrer diante de uma organização política, um objeto ou uma ideia, mas sem que a determinação do valor ocorra de forma arbitrária para todos os envolvidos no acontecimento, pois pode ocorrer uma multiplicidade de valores para segmentos diversos.

Conforme os tratadistas,

Estar de acordo acerca de um valor é admitir que um objeto, um ser ou um ideal deve exercer sobre a ação e as disposições à ação uma influência determinada, que se pode alegar numa argumentação, sem se considerar, porém, que esse ponto de vista se impõe a todos (PERELMAN e OLBRECHTS-TYTECA 2005, p.84).

Segundo os autores, as decisões tomadas no campo político, jurídico e filosófico (entre outros campos), são influenciadas pelos valores presentes em todas as argumentações, o que leva os integrantes de um auditório a fazer acordos sobre determinados assuntos e rejeitar outros.

Em conexão com os valores, as hierarquias determinam uma ordenação de superioridade (entre as pessoas, coisas, ideias e valores) com os mais diversos critérios, entre eles, a anterioridade (como por exemplo, a prioridade estabelecida pela ordem de chegada em um determinado local) e os fatos originários (por exemplo, a prioridade estabelecida aos sócios de honra de uma determinada agremiação).

As hierarquias de valores são, decerto, mais importantes do ponto de vista da estrutura de uma argumentação do que os próprios valores. Com efeito, a maior parte destes, são comuns a um grande número de auditórios. O que caracteriza cada auditório é menos os valores que admite do que o modo como os hierarquiza (PERELMAN e OLBRECHTS-TYTECA 2005, p. 92).

Ainda com relação à classe do preferível, Perelman e Olbrechts-Tyteca denominam as premissas “de ordem muito geral” como lugares (os topoi), derivados dos raciocínios dialéticos (os quais foram tratados por Aristóteles nos *Tópicos* como silogismos dialéticos). Também na Retórica, Aristóteles desenvolve “lugares argumentativos” diversos, provenientes dos silogismos retóricos.

Com relação à retórica antiga, os tratadistas afirmam:

Aristóteles distinguia os *lugares-comuns*, que podem servir indiferentemente em qualquer ciência e não dependem de nenhuma, e os *lugares específicos*, que são próprios, quer de uma ciência particular, quer de um gênero oratório bem definido. Portanto, os lugares-comuns se caracterizavam, primitivamente, por sua imensa generalidade, que os tornava utilizáveis em todas as circunstâncias (PERELMAN; OLBRECHTS-TYTECA, 2005, p. 94).

Em harmonia com os fundamentos da *Nova Retórica* (que tem como ponto de partida as ideias aristotélicas presentes nos *Tópicos* e na *Retórica*), a conceituação de lugar na visão dos tratadistas se baseia no conceito aristotélico de “lugar argumentativo” (embora as especificidades de lugar no *Tratado da Argumentação* sejam diferentes das que se encontram na retórica aristotélica). Os tratadistas demarcam a diferença de sua concepção de lugar em relação aos “lugares argumentativos” aristotélicos:

Aristóteles estuda, nos *Tópicos*, toda espécie de lugares que podem servir de premissa para silogismos dialéticos ou retóricos e os classifica, segundo as perspectivas estabelecidas por sua filosofia, em lugares do acidente, do gênero, do próprio, da definição e da identidade. Nossa proposta será diferente. De um lado, não queremos vincular nosso ponto de vista a uma metafísica particular e, de outro, como distinguimos os tipos de objetos de acordo referentes ao real, dos que se referem ao preferível, só chamaremos de lugares as premissas de ordem geral que permitem fundar valores e hierarquias e que Aristóteles estuda entre os lugares do acidente. Esses lugares constituem as premissas mais gerais, aliás amiúde subentendidas, que intervêm para justificar a maior parte de nossas escolhas (PERELMAN; OLBRECHTS-TYTECA, 2005, p. 95).

Neste contexto, os lugares foram banalizados pela tradição (e com isso, perderam seus valores argumentativos) porque os lógicos não tiveram interesse pelas questões envolvendo a retórica. Porém, para Perelman e Olbrechts-Tyteca, os lugares são subsídios necessários para a preparação dos oradores que têm interesse de assegurar a persuasão argumentativa:

Os lugares-comuns de nossos dias se caracterizam por uma banalidade que não exclui de modo algum a especificidade. Tais lugares-comuns não são, a bem dizer, senão uma aplicação dos lugares-comuns, no sentido aristotélico, a temas particulares. Mas, como esta aplicação é feita a um tema tratado com frequência, que se desenvolve numa certa ordem, com conexões previstas entre lugares, agora só se pensa em sua banalidade, ignorando-lhes o valor argumentativo (PERELMAN; OLBRECHTS-TYTECA, 2005, p. 95).

Os tratadistas defendem o estudo dos lugares porque são instrumentos importantes para a persuasão discursiva e por isso, Perelman e Olbrechts-Tyteca restringem sua análise aos lugares do acidente, não se debruçando sobre os lugares do gênero, do próprio, da definição e da identidade.

Em conformidade com a *Nova Retórica*, a tarefa de listar todos os lugares é inútil e irrealizável, por isso os autores da obra em tela delimitam a classificação como lugares da quantidade, lugares da qualidade, lugares da ordem, lugares do existente, lugares da essência e lugares da pessoa<sup>104</sup>.

Os lugares da quantidade são definidos pela quantificação de uma coisa (ou ação) em relação à outra (em aspectos positivos ou negativos); consiste em classificar que uma coisa é superior a outra de forma quantitativa, de tal maneira que esta superioridade é preferível para um maior número de pessoas (para as quais a coisa é mais útil, mais proveitosa e mais durável). Os lugares da quantidade usam propriedades do silogismo retórico aristotélico ao fazer uso de premissas implícitas (que são relevantes para a justificação da conclusão da argumentação). Em conformidade com todas as características mencionadas acima (entre outras), os tratadistas apresentam o seguinte conceito de lugar da quantidade:

Entendemos por lugares da quantidade os lugares-comuns que afirmam que alguma coisa é melhor do que outra por razões quantitativas. O mais das vezes, aliás, o lugar da quantidade constitui uma premissa maior subentendida, mas sem a qual a conclusão não ficaria fundamentada. Aristóteles assinala alguns desses lugares: um maior número de bens é preferível a um menor número, o bem que serve a um maior número de fins é preferível ao que só é útil ao mesmo grau, o que é mais duradouro e mais estável é preferível ao que o é menos. Há que observar, a este respeito, que a superioridade em questão aplica-se tanto aos valores positivos como aos negativos,

---

<sup>104</sup> Delimitamos nossa análise aos lugares da quantidade e da qualidade porque são considerados como os principais lugares expostos na *Nova Retórica*.



no sentido de que um mal duradouro é um mal maior que um mal passageiro (PERELMAN; OLBRECHTS-TYTECA, 2005, p. 97).

Neste contexto, quando o orador utiliza o lugar da quantidade para fundamentar sua argumentação na defesa de que uma coisa (ou uma pessoa) é melhor que a outra, utiliza dados numéricos para comover e conquistar a adesão do auditório, na perspectiva de apresentar um argumento de prestígio: “O argumento de prestígio mais nitidamente caracterizado é o argumento de autoridade, o qual utiliza atos ou juízos de uma pessoa ou de um grupo de pessoas como meio de prova a favor de uma tese” (PERELMAN; OLBRECHTS-TYTECA, 2005, p. 348).

Os tratadistas apresentam exemplos para ilustrar a utilização dos lugares da quantidade, entre eles, a concepção de Isócrates sobre o mérito no escopo da quantidade: “Para Isócrates, o mérito é proporcional à quantidade de pessoas às quais se prestam serviços: os atletas são inferiores aos educadores, porque se beneficiam sozinhos de sua força, ao passo que os homens que pensam bem são proveitosos a todos” (PERELMAN; OLBRECHTS-TYTECA, 2005, p. 97).

Os parâmetros estabelecidos para os lugares da quantidade se relacionam com os endoxa aristotélico no sentido de que a quantidade se aplica ao que é aceito como sendo a melhor escolha para a maioria das pessoas. O preferível nas relações quantitativas estabelece a eficácia das escolhas na perspectiva de assegurar as coisas que fornecem os maiores bens e que estes sejam os mais duráveis. Sendo assim, “Podemos considerar como lugar da quantidade a preferência concedida ao provável sobre o improvável, ao fácil sobre o difícil, ao que há menos risco de nos escapar. A maior parte dos lugares que tendem a mostrar a eficácia de um meio será lugar da quantidade” (PERELMAN; OLBRECHTS-TYTECA, 2005, p. 99).

Neste contexto, durante a argumentação, quando o orador usa do quantitativo na esfera do preferível, desperta estímulo nos ouvintes, os quais podem ser envolvidos pela emoção (característica das provas psicológicas aristotélicas), despertando no auditório o desejo de realizar ações em busca do que for melhor, mais útil e mais duradouro (ao mesmo tempo que busca impedir o pior, menos útil e pouco durável). No âmbito do preferível, o lugar da quantidade fornece alguns fundamentos para a democracia, no sentido de prevalecer os interesses da maioria das pessoas nas escolhas que fazem:

O lugar da quantidade, a superioridade do que é admitido pelo maior número, é que fundamentam certas concepções da democracia e, também, as concepções da razão que assimilam esta ao ‘senso comum’. Mesmo quando certos filósofos, como Platão, opõem a verdade à opinião do grande número, é, contudo em virtude de um lugar da

quantidade que eles valorizam a verdade, fazendo dela um elemento de acordo de todos os deuses e que deveria suscitar o de todos os homens; o lugar quantitativo do duradouro permite também valorizar a verdade como o que é eterno, em comparação com as opiniões instáveis e passageiras (PERELMAN; OLBRECHTS-TYTECA, 2005, p. 98).

Convém ressaltar que a quantidade pode ter uma diversidade de variações, entre elas a valorização quantitativa do marco temporal, que tem como consequência a durabilidade de uma coisa ou dos efeitos de uma ação (entre outras consequências). Com relação ao contraste entre a verdade e a opinião, os tratadistas destacam que para Platão é preferível a verdade que a opinião, de forma que o lugar da quantidade permite o estabelecimento da verdade em contraposição à opinião.

Conforme os tratadistas, a constante frequência da estabilidade temporal ou a permanência da escolha da maioria, leva-se a estabelecer a passagem do normal à norma no lugar da quantidade. Sendo assim,

O que se apresenta mais amiúde, o habitual, o normal, é objeto de um dos lugares utilizados com mais frequência, a tal ponto que a passagem do que se faz ao que é preciso fazer, do normal à norma, parece, para muitos, ser natural. Apenas o lugar da quantidade autoriza essa assimilação, essa passagem do normal, que expressa uma frequência, um aspecto quantitativo das coisas, à norma que afirma que tal frequência é favorável e que cumpre conformar-se a ela (PERELMAN; OLBRECHTS-TYTECA, 2005, p. 99).

A estabilidade e a utilidade, presentes no lugar da quantidade, tem como consequência o estabelecimento da normalidade e fundamentam o orador na perspectiva de persuadir a maior quantidade de pessoas que constituem o auditório para escolher coisas úteis e duradouras, bem como deixar de escolher o que for inútil e descontínuo (entre outros atributos presentes nas escolhas quantitativas). Por conseguinte, a ênfase na estabilidade e na maioria numérica estabelece uma valorização do normal e habitual, tendo como resultado a instituição de uma linha tênue entre a valorização da normalidade e a instauração da norma.

No lugar da quantidade, os acontecimentos contínuos são considerados normais porque ocorrem com maior frequência que outros. Portanto, em conformidade com a *Nova Retórica*, os lugares da quantidade se caracterizam pela valorização das coisas que são úteis e duráveis por mais tempo e seus benefícios alcançam a maioria das pessoas. Entre outros aspectos para as coisas que devem ser escolhidas pela maioria das pessoas no âmbito desses lugares do preferível estão o sucesso, maior viabilidade, maior facilidade de compreensão e possibilidade de acesso, eficácia e segurança.

No que se refere ao lugar da qualidade, seu parâmetro não é a valorização da durabilidade nem da maioria a ser alcançada, mas a originalidade, a distinção e a raridade das coisas (entre outros padrões). Os lugares da qualidade consistem em definir que uma coisa possui qualidades essenciais (raras, únicas, originais e distintas) que a tornam superior a outra. Neste sentido, um objeto com estes atributos imprescindíveis é subentendido como digno de confiança.

Conforme a definição do lugar da qualidade, a essência de uma argumentação com perspectivas persuasivas é que ela expresse o orador como digno de fé e confiança, com um discurso no qual apresenta categorias de valores únicos, originais, raros e que provoque a adesão do auditório por acreditar no raciocínio apresentado. Do mesmo modo, o auditório não deposita credibilidade em um orador que não transmite confiança, o que ocorre se este último expõe uma argumentação duvidosa, com seu raciocínio constituído de categorias normais, úteis, duráveis, múltiplas e sem originalidade. Isto posto,

O valor do único pode exprimir-se por sua oposição ao comum, ao corriqueiro, ao vulgar. Estes seriam a forma depreciativa do múltiplo oposto ao único. O único é original, distingue-se, por isso é digno de nota e agrada mesmo a multidão [...] O raro concerne sobretudo ao objeto, o difícil ao sujeito, enquanto agente. Apresentar uma coisa como difícil ou rara é um meio de valorizá-la. A precariedade pode ser considerada o valor qualitativo oposto ao valor quantitativo da duração; é correlativa ao único, ao original (PERELMAN; OLBRECHTS-TYTECA, 2005, p. 102).

Além de todas as propriedades apontados acima, o lugar da qualidade também se destaca por rejeitar a quantidade numérica (essência do lugar da quantidade) e por implementar na argumentação a valorização do único, além de aproximar este lugar argumentativo da *Nova Retórica* às provas psicológicas da *Retórica* aristotélica.

Considerando a valorização do único no escopo do lugar do preferível pela qualidade, o múltiplo contínuo e durável por mais tempo (e alcançando um maior número de pessoas) representa inferioridade, pois o lugar da qualidade se contrapõe ao valor numérico. Destarte, “O que é único se beneficia de um prestígio inegável [...] A inferioridade do múltiplo, seja ele o fungível ou o diverso, parece admitida com muita frequência, sejam quais forem as justificações, muito variadas aliás, que seríamos capazes de encontrar” (PERELMAN; OLBRECHTS-TYTECA, 2005, p. 105). Por este ângulo, a argumentação no escopo do lugar da qualidade enfatiza o prestígio atribuído ao único, em contraposição à exaltação dada ao valor numérico, bem como do que é corriqueiro e comum (peculiaridades do lugar da quantidade).

Destaca-se que o lugar da quantidade também pode comungar do lugar do irreparável, considerando que as coisas que são úteis e infinitamente duráveis possuem atributos do irreparável. Não obstante, para os tratadistas, os lugares da qualidade se sustentam no que é irreparável, pois objetos e ações irreparáveis têm qualidades únicas. À vista disso, o orador que argumenta concatenando o lugar da qualidade ao lugar do irreparável, robustece seu raciocínio na busca pela adesão do auditório. Nesta conjuntura,

O lugar do irreparável se apresenta como um limite, que vem acentuar o lugar do precário: a força argumentativa, vinculada à sua evocação, pode ter um efeito fulminante [...] O valor do irreparável pode, se quisermos pesquisar-lhe os fundamentos, relacionar-se com a quantidade: duração infinita do tempo que se escoará depois que o irreparável tiver sido feito ou constatado, certeza de que os efeitos, intencionais ou não, se prolongarão indefinidamente. Mas ele pode também vincular-se à qualidade: a unicidade é conferida ao acontecimento que se qualifica de irreparável. Seja ele bom ou mal em suas consequências, é fonte de pavor para o homem; para que uma ação seja irreparável, é preciso que não possa ser repetida: ela adquire um valor pelo próprio fato de ser considerada sob esse aspecto (PERELMAN; OLBRECHTS-TYTECA, 2005, p. 103-104).

Enfim, uma coisa ou uma ação pode representar o lugar da qualidade, o que ocorre com a irreparabilidade da coisa ou ação, quando a mesma não é repetida, bem como quando é difícil de adquirir por ser rara e única. Durante a argumentação, o orador deve valorizar os atributos específicos de cada coisa ou ação para que seu raciocínio esteja no escopo no lugar da qualidade com perspectivas persuasivas, ao mesmo tempo que deve apresentar a unicidade da verdade em contraposição à diversidade de opinião e buscando demarcar a essência de alguma coisa ou ação. Nesta conjuntura, conforme abordamos anteriormente, o lugar da qualidade, ao se contrapor aos valores numéricos estabelecidos pelo lugar da quantidade, desqualifica a maioria numérica, estabelecendo que a qualidade é superior à quantidade. Sendo assim, os “lugares-comuns” tanto em Aristóteles quanto em Perelman e Olbrechts-Tyteca giram em torno da argumentação.

Neste contexto, a avaliação da argumentação do orador será realizada pelo auditório. Consequentemente, o discurso do orador terá relevância somente quando conseguir persuadir seu auditório, após envolvê-lo de forma afetiva na comunicação argumentativa (o que é impossível somente com a utilização de uma racionalidade argumentativa norteadada pelo formalismo lógico).

A sistematização da retórica no *Tratado da Argumentação* ultrapassa os limites do formalismo lógico, o que possibilita a ampliação do diálogo da teoria da argumentação com a lógica informal e estabelece um debate plausível com os problemas sociais. Mesmo reconhecendo a importância da lógica, apresentando suas relevantes contribuições para a

racionalidade argumentativa, Perelman e Olbrechts-Tyteca apresentam as fragilidades da lógica moderna, quando esta passa a receber uma espécie de “salvo conduto” dos raciocínios matemáticos. A *Nova Retórica* quebra com o monopólio de uma racionalidade argumentativa fundamentada no positivismo lógico que esvaziou discussões envolvendo a retórica.

Como desenvolvemos anteriormente, o ponto de partida para a *Nova Retórica* (que estabelece uma dialogicidade com os problemas sociais) é a obra *Retórica* de Aristóteles. Mesmo se inspirando na retórica aristotélica (e conservando diversos elementos das teorias aristotélicas no âmbito da retórica e da dialética), o *Tratado da Argumentação* tem suas características próprias, tanto em aspectos de diferenciações de alguns pontos de vista das teorias aristotélicas, quanto de alguns quadros da epistemologia contemporânea (de forma especial da dialética aristotélica e contemporânea).

Neste contexto, os tratadistas apresentam dois motivos que os levaram ao título da obra (para aproximá-lo da retórica ao invés da dialética) e ao mesmo tempo, estabelecem críticas ao pensamento moderno que impôs o desuso da retórica, favorecendo o formalismo lógico:

Nossa análise concerne às provas que Aristóteles chama de dialéticas, examinadas por ele nos *Tópicos*, e cuja utilização mostra na *Retórica*. Essa evocação da terminologia de Aristóteles teria justificado a aproximação da teoria da argumentação à dialética, concebida pelo próprio Aristóteles como a arte de raciocinar a partir de opiniões geralmente aceitas (...) Várias razões, porém, incentivaram-nos a preferir a aproximação à retórica. A primeira delas é o risco de confusão que essa volta a Aristóteles poderia trazer. Pois se a palavra *dialética* serviu, durante séculos, para designar a própria lógica, desde Hegel e por influência de doutrinas nele inspiradas ela adquiriu um sentido muito distante de seu sentido primitivo, geralmente aceito na terminologia filosófica contemporânea. Não ocorre o mesmo com a palavra *retórica*, cujo emprego filosófico caiu em tamanho desuso, que nem sequer é mencionada no vocabulário de filosofia de A. Lalande. Esperamos que nossa tentativa fará reviver uma tradição gloriosa e secular. Mas outra razão, muito mais importante, a nosso ver, motivou nossa escolha: é o próprio espírito com o qual a Antiguidade se ocupou de dialética e de retórica. O raciocínio dialético é considerado paralelo ao raciocínio analítico, mas trata do verossímil em vez de tratar de proposições necessárias. A própria idéia de que a dialética concerne a opiniões, ou seja, a teses às quais se adere com uma intensidade variável, não foi aproveitada. Dir-se-ia que o estatuto do opinável é impessoal e que as opiniões não são relativas aos espíritos que a elas aderem. Em contrapartida, essa idéia de adesão e de espíritos aos quais se dirige um discurso é essencial em todas as teorias antigas da retórica. Nossa aproximação desta última visa a enfatizar o fato de que é em *função de um auditório que qualquer argumentação se desenvolve*. O estudo do opinável dos *Tópicos* poderá, nesse contexto, inserir-se em seu lugar. É evidente, entretanto, que nosso tratado de argumentação ultrapassará, em certos aspectos – e amplamente –, os limites da retórica antiga, ao mesmo tempo que deixará de lado outros aspectos que haviam chamado a atenção dos mestres de retórica (PERELMAN; OLBRECHTS-TYTECA, 2005, p. 5-6).

Ao mesmo tempo que os autores almejam ultrapassar os limites da retórica antiga e excluem outros aspectos da retórica “primitiva”, aproximam-se da filosofia aristotélica,

contemplando as características de “interface” entre a dialética e a retórica; sincronicamente, no *Tratado da Argumentação*, mantém cercania tão somente com a retórica (embora reconheçam as contribuições da dialética para a lógica no período que antecede a modernidade – que afasta a dialética de seu sentido antigo). Ao manter sua proximidade com a retórica, os tratadistas buscam reviver a tradição retórica desde sua origem na antiguidade clássica e almejam inovar a arte retórica. Outrossim, os autores resgatam as conexões estabelecidas por Aristóteles entre a dialética e a lógica, estabelecendo que o raciocínio dialético comunga com a retórica ao tratar de proposições verossímeis e opiniões endoxais (que o filósofo grego estabelece nos *Tópicos* como sendo “opiniões geralmente aceitas”).

Os tratadistas apresentam razões que os levam a intitular sua obra de “Nova Retórica” ao invés de “Nova Dialética”. O termo “Nova Retórica” é usado com o propósito de restabelecer a dialética aristotélica que foi desenvolvida nos *Tópicos*, mas utilizando a palavra “retórica” ao invés de “dialética”, para se afastar do sentido de dialética apresentado por Hegel.

A partir de Hegel, a dialética dissocia-se da lógica, distanciando-se do sentido aristotélico e este distanciamento foi bem aceito pela contemporaneidade. Por outro lado, a filosofia moderna não teve interesse pela retórica. Considerando que a tradição da lógica e da filosofia contemporânea estabeleceu desuso da retórica, Perelman e Tyteca afirmam:

(...) É por esta razão que nosso tratado se relaciona sobretudo com as preocupações do Renascimento e, conseqüentemente, com as dos autores gregos e latinos, que estudaram a arte de persuadir e de convencer, a técnica da deliberação e da discussão. É por essa razão também que o apresentamos como uma *nova retórica* (PERELMAN; OLBRECHTS-TYTECA, 2005, p. 5).

Como apontamos anteriormente, considerando que a retórica aristotélica é o ponto de partida para o *Tratado da Argumentação*, diversos elementos componentes da primeira obra são analisados pela segunda. Com relação aos três gêneros do discurso da retórica aristotélica, Perelman e Olbrechts-Tyteca afirmam:

Para Aristóteles, o orador se propõe atingir, conforme o gênero do discurso, finalidades diferentes: no deliberativo, aconselhando o útil, ou seja, o melhor; no judiciário, pleiteando o justo; no epidítico, que trata do elogio e da censura, tendo apenas de ocupar-se com o que é belo ou feio. Portanto, trata-se mesmo de reconhecer valores. Mas, faltando a noção de juízo de valor e a de intensidade de adesão, os teóricos do discurso, depois de Aristóteles, misturam incontinenti a idéia de belo, objeto do discurso, aliás equivalente da idéia de bom, com a idéia do valor estético do próprio discurso. Com isso, o gênero epidítico parecia prender-se mais à literatura do que à argumentação. Foi assim que a distinção dos gêneros contribuiu para a posterior desagregação da retórica, pois os dois primeiros gêneros foram

anexados pela filosofia e pela dialética, tendo sido o terceiro englobado na prosa literária (PERELMAN; OLBRECHTS-TYTECA, 2005, p. 54).

Os tratadistas retomam a perspectiva aristotélica em relação aos três gêneros discursivos, mas destacam a importância do gênero epidítico (que foi depreciado pela tradição que sucedeu a Aristóteles). Os gêneros deliberativo e judiciário receberam maior atenção pela tradição pós-aristotélica enquanto o epidítico foi delegado à literatura em detrimento da argumentação. Convém ressaltar que no exercício da retórica epidítica, o orador se desenvolve de forma isolada, enquanto os ouvintes são meros expectadores que apenas aplaudem, após a proferição do discurso, o qual é enunciado pelo próprio autor do discurso ou por outra pessoa que ler a argumentação que foi redigida por seu autor.

Por outro lado, nos gêneros deliberativo e judicial o orador não é um ser solitário e debate com seu oponente sobre assuntos controversos, com o propósito de conquistar a aprovação de um auditório à tese apresentada. No âmbito dos gêneros discursivos, Perelman e Olbrecht-Tyteca atentam-se com o sentido educativo da retórica.

Nesta oportunidade, com os propósitos educacionais, os tratadistas veem na retórica epidítica um recurso que pode contribuir com os educadores para o fortalecimento da comunidade, pois tal gênero discursivo contribui para a arte de persuadir, não resultando tão somente efeitos intelectuais, mas também desempenhando efeito práticos, o que ocorre com a intensidade da adesão provocada pelo discurso demonstrativo.

O gênero epidítico desenvolve a amplificação dos efeitos argumentativos dos discursos apresentados pelos oradores e por esse ângulo, tal gênero discursivo desempenha uma função argumentativa que favorece para a adesão do auditório:

Os discursos epidíticos têm por objetivo aumentar a intensidade de adesão aos valores comuns do auditório e do orador; seu papel é importante, pois, sem esses valores comuns, em que poderiam apoiar-se os discursos deliberativos e judiciários? Enquanto esses últimos gêneros utilizam disposições já existentes no auditório, enquanto neles os valores são meios que permitem determinar uma ação, na epidítica a comunhão em torno dos valores é uma finalidade que se persegue, independentemente das circunstâncias precisas em que tal comunhão será posta à prova (PERELMAN; OLBRECHTS-TYTECA, 2005, p. 54).

O gênero epidítico desempenha uma função argumentativa eficaz, ao mesmo tempo que realiza uma função pedagógica, o que leva o orador e o educador a promover a persuasão, oportunizando a adesão de seus ouvintes. Por este ponto de vista, a eficácia do discurso epidítico ocorre por sua exaltação em defesa do assunto apresentado pelo orador ao desenvolver seu raciocínio. Diante disso, o discurso epidítico desempenha função persuasiva

de forma pedagógica, em harmonia com perspectivas educativas, fundamentando o exercício do educador:

Ora, basta um instante de reflexão para constatar que, deste ponto de vista, o orador do discurso epidíctico está muito próximo do educador. Como o que vai dizer não suscita controvérsia, como nunca está envolvido um interesse prático imediato e não se trata de defender ou de atacar, mas de promover valores que são o objeto de uma comunhão social, o orador, embora esteja de antemão seguro da boa vontade do seu auditório, deve, ainda assim, possuir um prestígio reconhecido (PERELMAN; OLBRECHTS-TYTECA, 2005, p. 58).

A argumentação educacional está ancorada na promoção de valores pertencentes a uma comunidade social, sem a projeção de interesse prático imediatista, o que contribui para a não suscitação de polêmicas, mas promover concordância (considerando os princípios dos valores socialmente comuns, conforme apontado acima). Em conformidade com estes princípios, o orador, por ser educador do auditório, defende os valores da comunidade e não seus valores enquanto indivíduo e para cumprir as funções persuasivas, deve usufruir de prestígio para que suas defesas sejam reconhecidas e alcance a adesão da comunidade. Para que tenha a confiança do auditório, é necessário que os valores defendidos sejam compatíveis com as ações do orador, caso contrário, seu discurso não será digno de adesão. Portanto, o educador, ao exaltar os valores que defende, assim como o orador epidíctico, deve apresentar-se ao auditório como sendo alguém confiável, detentor de prestígio diante de sua comunidade. Sem o reconhecimento de seu prestígio pelos valores que defende, o orador não terá influência para convencer e sua argumentação estará impossibilitada de alcançar a adesão dos ouvintes.

Nesta conjuntura, a força persuasiva da argumentação do educador ancorada no discurso epidíctico, conduz o auditório à realização de ações sem o emprego da força física, que poderia culminar na violência. Assim sendo,

O discurso educativo, assim como o epidíctico, visa não à valorização do orador, mas à criação de uma certa disposição entre os ouvintes. Contrariamente aos gêneros deliberativo e judiciário, que se propõem obter uma decisão de ação, o discurso epidíctico, como o discurso educativo, criam uma mera disposição para a ação, pelo que é possível aproximá-lo do pensamento filosófico [...] toda argumentação pode ser encarada como um substituto da força material que, pelo coerção, se propunha obter efeitos da mesma natureza” (PERELMAN; OLBRECHTS-TYTECA, 2005, p. 60).

O discurso educativo e o epidíctico (assim como qualquer argumentação) se relacionam necessariamente com a ação persuasiva (independentemente do tempo presente, passado ou



futuro em que deve ocorrer esta última fase do sistema retórico). Por conseguinte, quem opta por argumentar com propósitos persuasivos, escolhe por recusar à violência. Sendo assim, a epidítica ultrapassa os limites estabelecidos pela retórica aristotélica na ação de meramente elogiar ou censurar de forma amplificadora, mas desempenha uma ação persuasiva proveniente da harmonia entre o orador e o auditório.

Convém ressaltar que os discursos epidíticos se fundamentam no contexto social em que o auditório se encontra inserido. Consequentemente, o orador educativo deve conhecer a conjuntura dos seus ouvintes, pois a comunidade está embrenhada nos seus próprios valores e nos valores estabelecidos nos grupos sociais a que pertence.

#### **4.2 Retórica e Ensino de Filosofia: contribuições da Lógica Informal para a racionalidade argumentativa**

Conforme nos debruçamos nos capítulos anteriores, a retórica aristotélica fundamenta a teoria da argumentação nos mais diversos campos do conhecimento. Esta conexão se articula com o ensino de filosofia, o que favorece para o enriquecimento de práticas didático-pedagógicas dos professores de filosofia

De acordo com o tópico 4.1, a racionalidade argumentativa no plano da argumentação se conecta com a educação, pois propõe que o orador desenvolva seu raciocínio renunciando à força física e se valendo da força argumentativa para assegurar a persuasão ou o convencimento do seu auditório, possibilitando a consolidação da função filosófico-educacional da retórica, pauta central que defendemos em nosso estudo do último capítulo da tese.

Neste contexto, tanto Aristóteles quanto Perelman e Olbrechts-Tyteca defendem a argumentação persuasiva com o uso de argumentos plausíveis, verossímeis e prováveis, o que torna a racionalidade argumentativa livre da formalização com rigor de verdade absoluta (e desvinculada das possibilidades de violência e uso da força física, conforme indicamos acima). O raciocínio persuasivo ancorado nesta proposta dos autores amplia a concepção da racionalidade argumentativa da modernidade.

Na esteira desta ampliação, Perelman e Olbrechts-Tyteca também expandem a concepção do discurso retórico epidítico (conforme apresentamos no tópico anterior), um diferencial em relação à proposta aristotélica para o raciocínio epidítico. Conforme os tratadistas, entendemos que este gênero discursivo contribui com a atuação didático-pedagógica dos professores, no sentido de desenvolver efeitos práticos em sua exposição que

intensificam a anuência das concepções comuns do auditório e do orador, favorecendo para que durante a argumentação ocorra uma aproximação entre o orador e os ouvintes. Diante disso, entendemos que o conhecimento da retórica epidítica ampliada é um subsídio indispensável para a formação docente.

Convém ressaltar que no âmbito do *Tratado da Argumentação*, a retórica epidítica se apresenta com propósitos pedagógicos, ampliando as possibilidades de assentimento do auditório ao discurso do orador, o que acontece quando o orador estimula uma espécie de empatia nos ouvintes, a partir de um discurso que desperta a emoção dos ouvintes, ao mesmo tempo que expressa o caráter do orador como sendo confiável e compartilhando dos mesmos ideais do auditório. Nesta conjuntura, a perspectiva epidítica com viés educativo não tem a pretensão de uma adesão meramente intelectual, pois pretende-se proporcionar um ambiente no mínimo propício para a criação de uma disposição para a ação.

Presumimos que o debate estabelecido pelos tratadistas, com a *Nova Retórica*, abre espaço para uma discussão sobre a Lógica Informal na perspectiva da função pedagógica da retórica para o Ensino de Filosofia, considerando a lógica e a retórica como ferramentas intelectuais importantes para o uso da racionalidade e que há uma interconexão tripartite entre retórica, lógica e ensino de filosofia. neste contexto, compreendemos que a Lógica Informal é um campo de conhecimentos pouco estudado no Brasil. São poucos materiais traduzidos no país que tratem do tema. Um dos autores mais importantes com materiais traduzidos no país é Douglas Walton, com uma das suas principais obras, “Lógica Informal”. Convém ressaltar que entre os componentes da Lógica Informal estão a análise de argumentos retóricos, o estudo das falácias e a dialética.

Quanto ao âmbito da lógica no escopo do *Tratado da Argumentação*, Marco Antônio Souza Alves pondera que o

[...] *Tratado da Argumentação* é um longo estudo de lógica informal – entendida enquanto o estudo dos meios de prova não concludentes, empregados em todo o tipo de situação envolvendo justificação por razões –, ainda que sem enfoque normativo, já que não oferece nenhum padrão de avaliação de validade e se preocupa antes em descrever como efetivamente se raciocina (ALVES, 2005, p. 26).

No que se refere aos significados do termo *lógica* (que são vários), Marco Alves apresenta o duplo sentido (*lato senso* e *estrito*) do termo:

A *lógica lato senso* engloba todo estudo dos meios de prova e, em sentido *estrito*, ela se opõe à argumentação, enquanto oposta à demonstração, e identifica-se com a lógica formal. Esse duplo sentido encontra-se também em Perelman: quando quer se diferenciar dos estudos lingüísticos, literários, psicológicos e sociológicos da

argumentação, ele se diz lógico, tomado aqui em sentido amplo; e quando quer diferenciar-se dos estudos em lógica formal, demonstrativos, ele se diz teórico da argumentação e retórico. Assim como no caso do termo argumentação, Perelman também usará preferencialmente o termo lógica em sentido estrito, para se referir à lógica formal (ALVES, 2005, p. 38).

Neste contexto, a lógica formal se instrumentaliza de provas demonstrativas para conduzir à sua conclusão e para esse intento, se utiliza de inferências válidas, enquanto a lógica informal operacionaliza com o fator contextual, se fundamentando na argumentação (o que faz alguns classificá-la como lógica da argumentação, como faz Perelman, que também classifica a lógica formal como lógica da demonstração).

Nessa circunstância, há uma concepção sobre a lógica, uma herança da modernidade, segundo a qual, lógica formal e lógica têm conceitos equivalentes e em seu escopo não há espaço para qualquer ponto de vista de uma lógica informal. O pensamento dos lógicos modernos é contestado na *Nova Retórica*, conforme temos exposto (bem como em outros textos de Perelman).

De acordo com Perelman, no texto *Lógica Formal e Lógica Informal*,

Ainda que a ideia de uma lógica formal seja conhecida desde Aristóteles, a partir dos meados do século XIX, sob a influência de lógicos matemáticos, generaliza-se a ideia de que lógica e lógica formal são sinônimos, eliminando-se toda a concepção de uma lógica informal (PERELMAN, 1992, p. 11)

A equivalência conceitual entre lógica e lógica formal ocorre porque a lógica moderna foi apresentada como sendo correspondente à lógica formal, ao mesmo tempo que a lógica moderna é definida “por três princípios metodológicos: o uso de uma língua artificial, o formalismo e o objectivismo” (PERELMAN, 1992, p. 11). Cada princípio assume uma função com o propósito de sustentar-se a equivalência mencionada acima. Na perspectiva dos lógicos modernos, o uso da linguagem artificial tem o propósito de excluir “os equívocos, as ambiguidades e as controvérsias” (PERELMAN, 1992, p. 11) e que tal propósito torna-se inviável fora da linguagem artificial, ficando implícito que uma concepção de lógica informal não consegue resolver os equívocos, as ambiguidades e as controvérsias e que portanto, uma lógica não formal não tem importância para a argumentação, porque não se fundamenta nos princípios da lógica formal.

Neste contexto, de uma forma didática e clara, Perelman expõe a diferença entre lógica formal e lógica informal<sup>105</sup>:

---

<sup>105</sup> Não abordaremos os vários significados dos termos lógica, lógica formal e lógica informal, os quais envolvem muitas controvérsias e, portanto, falta consenso entre os estudiosos.

Enquanto a lógica formal é a lógica da demonstração, a lógica informal é aquela da argumentação. Enquanto a demonstração é correta ou incorreta, coerciva no primeiro caso e sem valor no segundo, os argumentos são mais ou menos fortes, mais ou menos pertinentes, mais ou menos convincentes (PERELMAN, 1992, p. 15).

Conforme os aspectos expostos acima, as operações no escopo da lógica formal não dependem do conteúdo de seus raciocínios; o contexto em que estes raciocínios são apresentados não influencia em seus resultados, pois, somente a forma (válida ou inválida, que se encontra no escopo do “dedutivismo”) é determinante para o resultado dos raciocínios no âmbito da lógica formal. Por outro lado, a lógica informal se encontra ancorada nos mesmos elementos da retórica perelmaniana, tais como fatos, lugares, valores admitidos pelo auditório (entre outros), para justificar a ação, tendo em seu horizonte resolver controvérsias e tomar decisões em comunhão com a racionalidade argumentativa (o que faz a lógica informal contestar as restrições impostas pela lógica moderna). Portanto, a lógica informal (em comunhão com a retórica aristotélica e a nova retórica) não se apoia na verdade absoluta, mas que o resultado da conclusão seja alcançado pela adesão.

Considerando que a lógica informal é a da argumentação, entendemos que Perelman associa a lógica informal à nova retórica, ao afirmar que na argumentação “o ponto de partida deve ser admitido pelo auditório que se quer persuadir ou convencer pelo discurso. As teses de partida consistem em lugares comuns, isto é, em proposições comumente admitidas [...]” (PERELMAN, 1992, p. 16).

A lógica da argumentação contém os três elementos componentes da retórica aristotélica<sup>106</sup> (e sem os quais também não existiria a nova retórica<sup>107</sup>), o orador, o ouvinte (ou auditório) e o tema da argumentação, de forma que no ponto de partida e no percurso da sua argumentação, o orador deve estabelecer um acordo prévio com o auditório sobre o conteúdo de seu raciocínio, o que deve envolver concordância entre o discurso do orador e as premissas do auditório.

A lógica informal não se fundamenta nas propriedades objetivas da lógica formal, mas na adesão (consoante com os pressupostos do acordo instituído entre o orador e o auditório), levando em consideração a circunstância na qual a argumentação é proferida. Por essa razão, “[...] a lógica informal, apoiando-se sobre factos, princípios, opiniões,

---

<sup>106</sup> Conforme expusemos no capítulo 1 da tese.

<sup>107</sup> De acordo com o tópico 4.1.

lugares, valores admitidos pelo auditório, é necessariamente situada e por isso não pode aspirar à objetividade da lógica formal” (PERELMAN, 1992, p. 18).

De outro modo, fundamentada no formalismo e sem se preocupar com a conjuntura em que os argumentos são pronunciados, a lógica moderna presume que

[...] não se ocupe senão das propriedades objectivas: verdade, falsidade, probabilidade, necessidade, etc, independentes das atitudes dos homens, do que eles pensam ou crêem. O mesmo se passará com os axiomas do sistema, enumerados à partida, bem como as regras de substituição e dedução que indicam quais são as operações permitidas, conformes às regras, e que permitirão distinguir uma dedução correcta de uma dedução incorrecta (PERELMAN, 1992, p. 12).

Em concordância com o que evidenciamos no tópico 4.1, na *Nova Retórica* são tecidas críticas às perspectivas da lógica moderna (as quais corroboram a posição de Perelman no texto *Lógica Formal e Lógica informal*):

A busca da univocidade indiscutível chegou a levar os lógicos formalistas a construir sistemas nos quais não há a preocupação com o sentido das expressões: ficam contentes se os signos introduzidos e as transformações que lhes dizem respeito ficam fora de discussão. Deixam a interpretação dos elementos do sistema axiomático para os que o aplicarão e terão de se preocupar com a adequação ao objectivo pretendido (PERELMAN; OLBRECHTS-TYTECA, 2005, p 16)

Perelman novamente se posiciona expressando sua rejeição a redução da lógica à lógica formal, que é constituída por um procedimento mecânico e artificial. Também manifesta que o formalismo lógico exclui a discussão, pois não há preocupação sobre a procedência dos sistemas formais criados por esses lógicos nem com o estabelecimento de um debate (ou uma explicação) sobre a funcionalidade do simbolismo do sistema axiomático. O formalismo lógico é um procedimento meramente mecânico, no qual o que importa é se a demonstração é correta ou incorreta e se os símbolos estão adequadamente utilizados para impedir a ambiguidade (uma exigência dos princípios estabelecidos pelos lógicos modernos).

Portanto, tudo que não estiver formalizado nos padrões da linguagem artificial criada pelos lógicos, fica fora do escopo da lógica moderna, cujo eixo central é o raciocínio demonstrativo com a univocidade dos termos utilizados para a constituição do sistema formal. Sendo assim, não há espaço para o estudo aprofundado das falácias informais no arcabouço da lógica moderna.

Neste contexto, conforme Douglas Walton, em sua obra *Lógica Informal*,

É preciso saber reconhecer aqueles pontos críticos em que o diálogo deixa de ser racional ou se afasta de uma linha melhor de argumentação. Na verdade, saber reconhecer esses pontos e saber lidar com eles através do questionamento crítico correto são habilidades fundamentais da lógica informal como disciplina (WALTON, 2012, p. 33).

Sobre este campo de conhecimento (a lógica informal), Desidério Murcho e João Branquinhos, na obra *Enciclopédia de termos lógico-filosóficos*, afirmam que

A lógica informal é o estudo dos aspectos lógicos da argumentação que não dependem exclusivamente da forma lógica, contrastando assim com a lógica formal, que estuda apenas esses aspectos [...] A lógica informal permite definir várias noções centrais que não podem ser definidas recorrendo exclusivamente aos instrumentos da lógica formal (MURCHO; BRANQUINHO, 2006, p. 435-436).

A preocupação fundamental dos que defendem o estudo da lógica informal é a possibilidade de ministrar aulas de lógica ultrapassando os limites da lógica formal. Seguindo esta linha de pensamento, Alec Fisher, no prefácio à primeira edição de sua obra *A lógica dos verdadeiros argumentos*, afirma:

Como muitos, esperava que o ensino da lógica ajudasse meus alunos a argumentar melhor e mais logicamente. Como muitos, fiquei decepcionado. Os estudantes que conseguiam dominar bem as técnicas da lógica pareciam convencidos de que esses não os ajudariam muito ao lidar com verdadeiros argumentos. [...] Muitos outros professores de lógica e filosofia depararam-se com mais ou menos a mesma experiência nas últimas duas décadas, e o resultado foi o surgimento, na América do Norte, do que hoje vem sendo descrito como `o movimento de lógica informal e do pensamento crítico`<sup>108</sup>. Um dos primeiros livros dessa linha foi *Practical Logic* (Lógica Prática), de Monroe Beardsley, uma obra que, mesmo depois de 30 anos, ainda vale a pena ler. *Os Usos do Argumento*, de Stephen Toulmin, é outro esforço clássico para oferecer um modelo alternativo à elaboração de argumentos. No entanto, *Reasoning* (Raciocinando), de Michael Scriven, tem sido, provavelmente, a contribuição mais influente para essa área: o livro representa um divisor de águas, já que, desde então, o interesse no assunto aumentou de forma bastante rápida (FISHER, 2008, p. vii-viii).

Ainda não há uma consolidação da lógica informal como disciplina nem como campo do conhecimento filosófico, pois há uma falta de consenso entre muitos estudiosos do

---

<sup>108</sup> Convém ressaltar que há controvérsias sobre a associação da lógica informal ao pensamento crítico. Para Johnson e Blair (2017), lógica informal e pensamento crítico não têm o mesmo significado, pois enquanto a lógica informal é um campo do conhecimento que estuda as diretrizes dos argumentos, o pensamento crítico (mesmo se aproximando da lógica informal) é um ideal educacional, com propósitos de uma educação mais reflexiva. Portanto, segundo os dois autores, a lógica informal não é a disciplina que estuda a prática do pensamento crítico como defendem outros especialistas no assunto.

assunto<sup>109</sup>. Conforme Ralph Henry Johnson e John Anthony Blair<sup>110</sup> no texto *Lógica Informal: uma visão geral*, há imprecisões sobre o objeto de estudo da lógica informal, mas há um consenso entre os principais teóricos:

[...] embora permaneçam equívocos sobre o que a lógica informal aborda, seus principais teóricos (entre os quais incluímos Walton, Govier e nós mesmos) tendem a concordar que a lógica informal trata do estudo das normas dos argumentos (em vez de lidar com as normas que regulam inferências ou implicações) (JOHNSON; BLAIR, 2017, p. 196-197).

Johnson e Blair interpretam a lógica informal (em harmonia com outros especialistas) como um campo da lógica que adota um parâmetro “não formal” para analisar, interpretar e criar argumentos do cotidiano e esclarecem que

‘Não-formal’ é um termo emprestado da distinção empregada por Barth-Krabb (1982) acerca dos três sentidos de ‘forma’. Essa lógica é não-formal nas acepções seguintes: ela não se vale da ferramenta analítica central da lógica dedutiva formal – a noção de forma lógica –, nem se orienta pela sua principal função avaliativa da lógica dedutiva formal, a validade. Entretanto, isso não significa que essa lógica seja não-formal no sentido de que abandona referências a parâmetros, critérios ou procedimentos (JOHNSON; BLAIR, 2017, p. 197).

Quanto a definição de lógica informal, Johnson e Blair apresentam uma lista de equívocos, entre quais o que restringe o conceito de lógica informal ao estudo das falácias, pois “o estudo [das falácias] em questão constitui, sim, uma parte – mas apenas uma parte – do objeto de investigação da lógica informal” (JOHNSON; BLAIR, 2017, p. 198).

Os dois pioneiros do movimento *Lógica Informal* se contrapõem a alguns autores da literatura especializada que defendem que a lógica informal tem a atribuição de estabelecer uma mediação entre a lógica formal e o argumento em linguagem natural. Sobre esta contraposição, os autores se posicionam da seguinte forma:

Para nós, nos casos em que implicações dedutivas ocorrem na argumentação em língua natural, elas podem ser formalizadas (às vezes, vantajosamente, outras, não). Implicações que não são acarretamentos, e outros aspectos da análise e da avaliação dos argumentos, não são passíveis de tratamento formal (JOHNSON; BLAIR, 2017, p. 198).

Considerando a importância deste campo do conhecimento, Johnson e Blair expõem desafios enfrentados pela lógica informal:

<sup>109</sup> No nosso estudo não temos o objetivo de fazer uma abordagem detalhada sobre a falta de consenso entre os estudiosos da lógica informal e as diversas correntes existentes que analisam o assunto.

<sup>110</sup> Filósofos canadenses que estão entre os pioneiros do movimento denominado *Lógica Informal*, surgido nos anos de 1970.

Em nossa opinião, o campo da lógica informal enfrenta dois principais desafios práticos, os quais estão relacionados entre si. É necessário encontrar apoio e recursos para a formação em termos de pós-graduação para que jovens estudiosos tomem consciência de sua problemática e literatura, de forma a fazer da lógica informal uma área de concentração em seus programas de pesquisa. Além disso, ela precisa adentrar o campo filosófico, de modo que seus achados teóricos se tornem conhecidos e mais bem refletidos nos cursos de graduação (JOHNSON; BLAIR, 2017, p. 206).

Para que a lógica informal proporcione contribuições à filosofia, é necessário que a argumentação filosófica seja analisada com parâmetros lógico-informais. Sendo assim, assumir a dedução lógica como única possibilidade respeitável de argumentação filosófica é um preconceito, o qual deve ser superado perspectivando a avaliação da força do raciocínio ultrapassando os limites estabelecidos pela lógica moderna, culminando com uma ampliação da racionalidade argumentativa.

Sobre a importância da lógica informal para a análise argumentativa filosófica, culminando com “o fim do dedutivismo”, John e Blair afirmam:

O raciocínio e a argumentação filosóficos precisam da análise lógico-informal. É um preconceito teórico, e não um fato, assumir que o único raciocínio e a única argumentação filosófica respeitável seja a que emprega inferências dedutivas [...] O trabalho em lógica informal pode ser entendido como uma tentativa de reconceptualizar a argumentação e libertá-la de suas ligações históricas com o que Toulmin e Perelman denominaram modelo geométrico ou matemático. Isso significa, entre outras coisas, o fim do dedutivismo – a ideia de que todas as implicações são ou dedutivas ou defectivas; o fim da noção de que o argumento deveria ser compreendido como prova; e o fim de uma divisão de classes entre tipos de crenças – crenças de elite (“de primeira”) seriam verdades necessárias ou derivadas de premissas tidas como verdadeiras, enquanto crenças “de segunda” seriam as garantidas por algum cálculo de probabilidade, e todas as demais seriam intocáveis, não viabilizando aceitação por uma pessoa razoável (JOHNSON; BLAIR, 2017, p. 206-207).

A análise dos autores sobre a lógica informal corrobora com o propósito da racionalidade argumentativa ampliada apresentada por Perelman (entre outros autores que fundamentam a nossa pesquisa). Este alargamento da análise argumentativa se opõe à restrição imposta pelo positivismo da modernidade que exclui a retórica e todas as formas de raciocinar que estejam fora do escopo do formalismo lógico.

Conforme a posição de Johnson e Blair, bem como a concepção de Perelman e outros estudiosos, no arcabouço da lógica moderna (que se fundamenta no dedutivismo) não contém todos os elementos da lógica. Compreendemos que os dois filósofos canadenses enfatizam que o formalismo precisa ser reavaliado e que a lógica informal tem contribuído com a



educação filosófica, pois, assume um rigor metódico na argumentação, no sentido de que a lógica informal rejeita o preceito estabelecido pela lógica formal como sendo o único com os paradigmas para compreender todos os arcabouços argumentativos, bem como rejeita que “a validade é o padrão apropriado a ser exigido de todo argumento” (JOHNSON; BLAIR, 2017, p. 208).

Neste contexto, no que diz respeito à equivalência entre a lógica e a lógica formal, “A partir de meados do século XVII, os Filósofos Modernos consideraram os problemas formais como centrais – sobretudo porque seriam discutidos em termos gerais, ‘descontextualizados’. Assim, lógica se tornou o equivalente a lógica formal” (TOULMIN, 1992, p. 4 Apud JOHNSON; BLAIR, 2017, p. 208).

Na nossa percepção, a partir do ponto de vista de Johnson e Blair, há uma função filosófico-educacional da lógica informal, pois este campo do conhecimento assume uma atribuição pedagógica significativa e relevante, tanto para a análise argumentativa no sistema acadêmico de forma particular, como na vida prática de forma geral. Compreendemos que no desenvolvimento de sua função filosófico-educacional, a lógica informal se alinha com a democracia, para que os praticantes da argumentação (tanto no âmbito da filosofia como no “mundo da vida”) possam contribuir com a educação do mundo. Dito isso, a lógica informal está embrenhada na democracia, assim como estão a retórica aristotélica e a nova retórica de Perelman e Olbrechts-Tyteca.

Nesta circunstância, presumimos que a retórica aristotélica, a nova retórica e a lógica informal (que estão ancoradas na democracia) fornecem subsídios para o ensino de filosofia e para a formação de professores de filosofia. Assim sendo, o ensino de filosofia e a formação docente neste campo precisam estar engajadas em práticas democráticas, considerando que tanto o ensino de filosofia quanto a formação de professores de filosofia devem ser fundamentados pela filosofia, pois há uma indissociabilidade entre a filosofia (e seu ensino) e o exercício da democracia. Ademais, como indicamos precedentemente, a força argumentativa é uma espécie de “antídoto” contra a violência.

Johnson e Blair fazem um arremate do texto *Lógica Informal: uma visão geral* destacando a importância da força argumentativa na conjuntura “beligerante” em que nos encontramos na ordem mundial (o que tem provocado dificuldades nas práticas argumentativas e perigos nas sociedades democráticas), entre outras reflexões que merecem nossa atenção:

A comunidade humana deve entender que a única força da qual podemos nos valer é ‘a força do melhor argumento’. Entretanto, paradoxalmente, parece que precisamente quando há uma grande necessidade por argumentação no mundo da vida, esta nunca esteve em tamanho perigo como prática cultural nas próprias sociedades baseadas em sua operação saudável, as sociedades democráticas. Mais do que nunca, nós, a comunidade filosófica, e, particularmente, aqueles comprometidos com o estudo da argumentação cotidiana, temos algo a contribuir na educação do mundo. Por meio do compromisso com o desenvolvimento de melhores teorias de argumentação, a lógica informal tem um papel importante não apenas para a academia e para uma teoria do raciocínio, mas também para o mundo da vida (JOHNSON; BLAIR, 2017, p. 209).

A partir das definições da lógica informal atribuídas por alguns autores da literatura especializada sobre o assunto, compreendemos que a lógica informal é um campo do conhecimento filosófico-educacional com o propósito de analisar e desenvolver argumentos presentes no cotidiano, contidos em debates políticos, propagandas, jornais, comunicação de massa e na ciência (entre outros espaços do contexto social).

Ao desenvolver uma função filosófico-educacional, a lógica informal fornece subsídios para contribuir com os processos educativos, no sentido de desenvolver as faculdades argumentativas dos estudantes (e das “pessoas comuns”), para que possam fazer análises argumentativas nas situações cotidianas mencionadas acima. Neste contexto, entendemos que a prática argumentativa fundamentada nos preceitos da lógica informal é uma prática de militantismo político-filosófico, e, portanto, há uma função pedagógica desta parte da lógica não formal que assume um papel importante para o estabelecimento de uma articulação com o ensino de filosofia.

Neste contexto, a aurora da lógica informal está diretamente relacionada à educação em meados dos anos de 1960 e 1970, com o objetivo de exercitar a análise lógica às situações cotidianas, nas mais diversas áreas do conhecimento. Conforme Leo Groark, no texto *Informal Logic*, os trabalhos *The Uses of the Argument* (1964) e *Fallacies* (1970) de autoria de Toulmin e Hamblin respectivamente, contribuíram para despertar o interesse nos raciocínios informais.

Os fundamentos da lógica informal foram desenvolvidos antes mesmo de seu surgimento nos anos de 1960 e 1970 nos escritos de Aristóteles. De acordo com Johnson,

Num certo sentido, a lógica informal é um empreendimento novo e, noutro sentido, é um empreendimento antigo. Suas raízes remontam às obras lógicas não formais de Aristóteles, como *Tópicos* e *Dos Elementos Sofísticos*. Aqui Aristóteles ainda está engajado em um projeto relacionado ao que acontece em o *Primeiros Analíticos*, mas com um foco diferente, mais próximo do que poderíamos chamar de raciocínio cotidiano e argumentação, em oposição ao tipo mais científico discutido em *Primeiros Analíticos* e *Segundos Analíticos*. Por lógica informal, quero designar um ramo da lógica cuja tarefa é desenvolver padrões não formais, critérios,

procedimentos para análise, interpretação, avaliação, crítica e construção da argumentação no discurso cotidiano (JOHNSON, 2014, p. 228)<sup>111</sup>.

O enfoque da Lógica Informal como disciplina se desenvolveu em meados dos anos de 1970, no Canadá e nos Estados Unidos e mais especificamente com a obra introdutória de raciocínio informal intitulada *Logical Self-Defense*, de Ralph Johnson e John Blair e o trabalho *Informal Logic Newsletter*, também de autoria dos dois pensadores canadenses.

Convém ressaltar que a origem da lógica informal (bem como seu conceito) envolve muitas controvérsias. Também há dificuldades na delimitação do problema e do método de análise argumentativa na lógica informal (conforme é apontado por autores que estudam a argumentação fora dos parâmetros dedutivistas da lógica formal). A obra *The Rise of Informal Logic* (de Ralph Johnson) encontra-se entre os trabalhos com destaque no enfoque da lógica informal, abordando diversos aspectos do desenvolvimento da lógica informal, o contexto do seu “nascidouro” e perspectivas do passado e presente, a argumentação dialética, entre outros pontos.

A obra é de profunda relevância, pois além de expor categorias filosóficas importantes para a compreensão da lógica informal (e a conjuntura do seu surgimento), contribui para o estabelecimento de uma conexão entre a lógica informal e a retórica. Ademais, Johnson também apresenta a lógica informal a partir de “outras vozes” que colaboraram para o entendimento do surgimento e evolução da lógica informal. Sobre os diferentes significados da lógica informal, a associação de seu conceito às falácias informais e a complexidade que envolve a compreensão da lógica informal, Johnson afirma:

O rótulo ‘lógica informal’ significa coisas diferentes para pessoas diferentes. Para muitos isso refere-se às listas de falácias informais e às várias descrições e classificações dessas falácias – a tradição que começou com *Sobre as Refutações Sofísticas de Aristóteles* e que foi mais recentemente examinada criticamente por C. L. Hamblin em sua monografia, *Falácias* (1970). Para outros, designa o assunto de um certo tipo de curso de introdução à lógica (ou um segmento de tal curso) que emprega várias técnicas não formais (muitas vezes, mas nem sempre, incluindo o estudo de falácias) para tentar ensinar habilidades de raciocínio elementar. Para outros ainda, especialmente recentemente, chegou a delimitar um campo de investigação lógica distinto da lógica dedutiva formal. Não há dúvida de que

---

<sup>111</sup> In a sense, informal logic is a new enterprise, and in another sense it is an old one. Its roots can be traced back to Aristotle’s non-formal logical works, such as *Topics* and *De Sophistiis Elenchis*. Here Aristotle is still engaged in a project related to what takes place in the *Prior Analytics* but with a different focus, closer to what we might call everyday reasoning and argumentation, as opposed to the more scientific sort discussed in *Prior* and *Posterior Analytics*. By informal logic, I mean to designate a branch of logic whose task it is to develop non-formal standards, criteria, procedures for the analysis, interpretation, evaluation, criticism and construction of argumentation in everyday discourse.

existem outras maneiras pelas quais a lógica informal é usada. Na verdade, esperamos que alguns considerem o rótulo uma contradição em termos, pois uma vez que entendem por lógica o estudo dos sistemas formais, a lógica informal seria uma impossibilidade lógica. Diante de concepções tão díspares de lógica informal, como esse campo pode ser definido? Existem pelo menos duas maneiras pelas quais uma área de investigação pode ser caracterizada: em termos da abordagem ou metodologia empregada nele, e em termos do assunto (JOHNSON, 2014, p. 10)<sup>112</sup>.

Na nossa compreensão, a exposição de Johnson (entre as demais posições analisadas anteriormente) expressa a falta de consensos sobre a lógica informal e a “teia” de suas complexidades, envolvendo diversos fatores, tais como a falta de conhecimento sobre a lógica informal, o preconceito com a análise argumentativa dos problemas cotidianos, um entendimento restrito sobre a lógica informal, uma espécie de correlação de forças entre os que defendem o “imperialismo” da lógica formal e os pensadores que defendem uma ampliação da racionalidade argumentativa que ultrapassa os limites da lógica formal, entre outros elementos.

Neste contexto, Johnson aponta para a impossibilidade de delimitar o objeto da lógica informal sem controvérsias, pois não há unidade na abordagem sobre o assunto, o que impede uma definição clara do que seja a lógica informal. Apesar da multiplicidade de questões e problemas levantados no escopo da lógica informal (culminando com a falta de entendimento na literatura especializada), este assunto propõe uma ampliação da racionalidade argumentativa (como enunciamos anteriormente), contribuindo para a constituição de uma área de investigação filosófica bastante diferenciada.

Com esta característica distinta, a lógica informal proporciona subsídios para o conhecimento da persuasão discursiva e para o ensino de habilidades argumentativas que orientam o ensino de filosofia. Portanto, a lógica informal se articula com a educação e contribui para o cumprimento da função filosófico-educacional da retórica (ao propor a noção de argumento de forma ampliada, como discorreremos abaixo).

---

<sup>112</sup> The label “informal logic” means different things to different people. To many it refers to the lists of informal fallacies and the various descriptions and classifications of these fallacies – the tradition which began with Aristotle’s *On Sophistical Refutations* and which has most recently been examined critically by C. L. Hamblin in his monograph, *Fallacies* (1970). To others it designates the subject matter of a certain sort of introductory logic course (or a segment of such a course) which employs various non-formal techniques (often but not always including the study of fallacies) to try to teach elementary reasoning skills. To still others, especially recently, it has come to mark off a field of logical investigation distinct from formal deductive logic. No doubt there are other ways in which informal logic is used. Indeed, we expect some would consider the label a contradiction in terms, for since they understand by logic the study of formal systems, informal logic would be a logical impossibility. In the face of such disparate conceptions of informal logic, how is this field to be defined? There are at least two ways in which an area of inquiry might be characterized: in terms of the approach or methodology employed in it, and in terms of the subject matter.

De forma análoga à ampliação da racionalidade argumentativa no *Tratado de Argumentação* que não limita o conceito de argumento à forma restrita da lógica formal que propõe a noção de argumento sem ambiguidades, imprecisões e ambiguidades (estabelecendo uma relação abstrata entre as premissas e a conclusão), a lógica informal propõe a noção de argumento de forma ampliada, envolvendo obscuridades, imprecisões e ambiguidades, em conformidade com o que afirma Douglas Walton, ao associar a lógica informal à pragmática lógica:

Um problema típico da pragmática lógica é que, num dado argumento, vários fatores importantes do contexto do diálogo podem ser obscuros, imprecisos, ambíguos e difíceis de localizar. Pode não ficar claro qual é a verdadeira questão e até mesmo qual é o argumento. Mas antes que um argumento, ou o que parece ser um argumento, seja considerado forte ou fraco, bom ou ruim, não é uma tarefa sem importância determinar o que ele é ou parece ser. Boa parte do trabalho da pragmática lógica reside nessa fase preliminar, quando deve ficar claro o que é o argumento [...] Do ponto de vista da pragmática, cada argumento tem que ser considerado no contexto de um ambiente de diálogo determinado. A sensibilidade às características especiais dos diferentes contextos de diálogo é uma exigência para a análise racional de um argumento (WALTON, 2012, p. 4).

Na nossa percepção, a noção de argumento articulado com o discurso racional no âmbito da lógica informal, conforme exposto por Walton, expressa a importância da argumentação em um contexto mais amplo do diálogo do que o raciocínio na lógica formal. Assim, entendemos que o autor apresenta a lógica informal como uma disciplina prática, na qual se ensina que na argumentação as proposições são usadas em um determinado contexto, com propósitos persuasivos. Nesta perspectiva, a lógica informal analisa o argumento em sua totalidade, sem excluir o conteúdo das premissas, pois este conteúdo e o contexto das proposições e suas conexões constituem a totalidade da argumentação.

Como apontamos anteriormente, a análise argumentativa da lógica não se restringe às demonstrações da lógica formal que não alcança a análise dos argumentos do cotidiano, pois a lógica moderna ao se fundamentar nos raciocínios matemáticos se distanciou dos argumentos práticos.

O dedutivismo da lógica moderna (que estabelece análise argumentativa por meio do raciocínio matemático) expressa uma diferença fulcral entre a lógica formal e a lógica informal, pois esta última analisa os argumentos do cotidiano, o que leva o filósofo Stephen Toulmin a refletir sobre os problemas que se encontram no escopo da lógica e a aplicação dos argumentos na vida prática:

Talvez o melhor que se pode dizer para descrevê-los é que são problemas *sobre* lógica; são problemas que só surgem com força especial, não dentro da ciência da lógica, mas quando a pessoa se afasta por um momento dos requintes técnicos e pergunta pela relação que deve haver entre a ciência e as descobertas, de um lado, e, de outro, alguma coisa que está fora da pessoa: como se aplicam os argumentos na prática? Que ligações há entre os cânones e métodos que usamos quando, na vida do dia-a-dia, avaliamos, de fato, a solidez, a força e o caráter conclusivo dos argumentos? Será que tem de haver estas ligações? Não há dúvidas de que o homem comum (ou o homem não-especialista) espera que as conclusões dos lógicos tenham alguma aplicação em sua vida prática [...] No entanto, pode-se certamente perguntar, não são estes os problemas com os quais a Lógica tem mesmo de se ocupar? Não são estas as questões centrais a partir das quais o lógico começa, e para as quais tem sempre de retornar? (TOULMIN, 2006, p.2-3).

A preocupação central de Toulmin é a aplicação dos argumentos lógicos na vida social, considerando que a lógica se afastou dos problemas cotidianos na busca de sua autonomia ao se aproximar da matemática. A proposta de Toulmin de aproximar a lógica dos problemas cotidianos se articula com os propósitos de Perelman e Olbrechts-Tyteca com relação ao contato dos espíritos, no qual o orador deve argumentar em conformidade com a conjuntura em que o auditório se encontra inserido.

Esta adaptação contextual também ocorre no âmbito da retórica epidítica (defendida no próprio *Tratado da Argumentação*)<sup>113</sup>, no qual o orador educador deve compartilhar dos interesses e valores da comunidade para a qual argumenta com o propósito de alcançar sua adesão para a pauta que defende. Nesta circunstância, consideramos que de forma análoga a Perelman e Olbrechts-Tyteca, Toulmin estabelece uma ampliação da racionalidade argumentativa, pois, assim como os autores da *Nova Retórica* não considera a lógica formal como a única maneira de raciocinar racionalmente. Sendo assim, os três pensadores consideram que a forma abstrata de proceder a argumentação na lógica moderna não tem atributos para alcançar a argumentação da vida prática.

Neste contexto, o dedutivismo imposto pelos pensadores da lógica moderna impediu um estudo com seriedade e robustez sobre o tema das falácias informais (cuja análise não é desenvolvida no escopo da lógica formal, mas no âmbito da lógica informal).

Conforme Velasco,

Tomaremos falácia, assim, como sinônimo de um erro de raciocínio que acaba por tornar o argumento que contém (ou enuncia) tal erro, passível de refutação. Levando em conta a etimologia, consideraremos os argumentos falaciosos como falhos. O engano não será, pois, uma condição necessária para a delimitação do raciocínio falaz. Dentre as falhas possíveis de um argumento está a invalidade. Logo, aos argumentos que são inválidos dá-se o nome de falácias. Neste caso, diz-se que são falácias formais, visto que a invalidade depende, entre outros fatores, da

<sup>113</sup> No tópico 4.1 abordamos sobre a retórica epidítica na perspectiva da Nova Retórica.

identificação da forma lógica [...] Não obstante, há argumentos falaciosos que não dependem da forma lógica, ou seja, argumentos que são errôneos ou incorretos sob uma perspectiva não-formal, não-estrutural. Por conseguinte, estes argumentos não demandam que conheçamos regras de validade definidas em algum sistema lógico (VELASCO, 2010, p. 116).

Convém ressaltar que o estudo das falácias assume um caráter pedagógico, pois contribui para o reconhecimento de argumentos falaciosos, bem como para evitar o cometimento de erros de raciocínios que possam culminar em falácias. A noção de falácia é conhecida tradicionalmente como argumentação incorreta. Como anunciamos, as pesquisas no campo das falácias (assim como da lógica informal), envolvem muitas controvérsias e falta uma definição precisa sobre este tipo de raciocínio. Diferentemente da dedicação empreendida na modernidade (pelos autores dos livros didáticos de lógica formal) para análise da lógica informal, o trabalho com as falácias informais foi bastante limitado.

Na obra *Fallacies*, Leonard Hamblin faz duras críticas ao que foi denominado de “abordagem padrão” das falácias. Segundo o autor, há uma desproporcionalidade de valorização entre o tratamento aplicado ao estudo da lógica formal e às falácias informais, pois o estudo das falácias informais se desenvolveu de forma superficial, ao mesmo tempo que estas falácias não foram apresentadas com o mesmo rigor que foram tratados os raciocínios da lógica formal. As críticas de Hamblin sobre o tratamento padrão das falácias são direcionadas aos autores modernos de livros didáticos de lógica.

Para o autor, a “abordagem padrão”, além de ser superficial quanto ao conceito de lógica informal, também qualifica de forma rasa as noções de falácias, que são conceituadas de forma truncada, sem estabelecer conexão entre o conceito geral de falácia informal e os exemplos de falácias informais.

Do mesmo modo que é complexo estabelecer uma definição precisa de falácias (considerando a desconexão entre o conceito e alguns exemplos de falácias), também é complexa a classificação do conjunto das falácias informais, considerando que o conceito geral de falácias é truncado e impreciso.

Como abordamos anteriormente, há uma falta de consenso quanto ao conceito de falácias e sua classificação, do mesmo modo que não há um entendimento sobre a lógica informal. Todavia, os estudos das falácias em conexão com a lógica informal tiveram avanços significativos, com produções de diversos autores da literatura especializada, conforme a seguinte amostra (de títulos e autores) exposta por Johnson e Blair:

O estudo das falácias está fortemente associado à lógica informal. Diversos desenvolvimentos importantes ocorreram a partir da clássica série de artigos de Woods e Walton sobre falácias específicas publicados na década de 1970 e no início dos anos 1980, reunidos na obra *Fallacies: Selected Papers, 1972-1982*, de 1989. Em primeiro lugar, a excelente coleção de artigos e pesquisas editada por Hansen e Pinto (1995) [...], *Fallacies: Classical and Contemporary Readings* (1995). Em segundo lugar, Walton (1995) propôs um tipo de classificação ou hierarquia de erros. Em terceiro lugar, houve uma mudança na área, que passou a enxergar a falácia como um certo tipo de erro procedimental ou estratégico (WALTON; KRABBE, 1995; VAN EEMEREN; GROOTENDORST, 1992; HINTIKKA, 1987). Em quarto lugar, devemos mencionar a contínua pesquisa de Walton sobre as falácias. Na última década, Walton vem produzindo uma série de extensos estudos sobre falácias específicas: até o momento, ele publicou monografias sobre a petição de princípios (1991), apelo à emoção (1992a), ‘falácia da ladeira escorregadia (slippery slope)’ (1992b), argumento da ignorância (1994) e o argumento ad hominem [...] (JOHNSON; BLAIR, 2017, p. 200-201).

Com relação ao conceito de falácias nos livros didáticos da “abordagem padrão” da lógica informal, Johnson afirma que “As definições do conceito de falácias variam, abundam os esquemas classificatórios, os tratamentos das falácias individuais têm pouca uniformidade, e parece não haver nenhum princípio real de cobrança” (JOHNSON, 2014, p. 24)<sup>114</sup>.

Para Johnson, os autores da “abordagem padrão” se consideram empenhados em usar dados comuns entre si e as falácias mais frequentes. Apesar desta consideração, Johnson considera que as falácias foram abordadas de forma desorganizada, mesmo tendo ocorrido algumas inovações nos textos. Ademais, Johnson aponta que os teóricos das falácias deveriam assumir maior compromisso com o tratamento das falácias nos livros didáticos.

Ainda conforme Johnson, entre todos os livros que fazem a “abordagem padrão” das falácias informais, o livro de Copi *Introdução à Lógica*, com sua quinta edição, teve um número elevado de impressões, tornou-se o mais conhecido e ganhou destaque.

Johnson destaca a importância da obra de Hamblin em relação aos demais trabalhos que foram relevantes para o desenvolvimento da lógica informal. Para o canadense, *Fallacies* foi o texto de maior impacto na literatura especializada, tanto na filosofia de uma forma geral, como no âmbito da lógica como disciplina de maneira particular. Sobre a relevância desta obra no cenário do nascimento da lógica informal, Johnson afirma:

As *Falácias* de Hamblin receberam o reconhecimento mais difundido das três monografias [Os Usos dos Argumentos, Nova Retórica e Falácias]. É, por exemplo, de rigor nos dias de hoje reconhecer as suas críticas à abordagem das falácias. Onde *Falácias* teve sua influência mais clara foi no trabalho encontrado em artigos de revistas recentes, pois é lá que está sendo feito o único trabalho de natureza teórica sobre falácias, e foi Hamblin quem chamou a atenção para a grande necessidade de

---

<sup>114</sup> Definitions of the concept of fallacy vary, classificatory schemes abound, the treatments of individual fallacies have little uniformity, and there seems to be no real principle of collection.



tal trabalho. Sua monografia fornece a única história extensa de escrita sobre falácias (uma excelência sobre isso); sublinha a negligência a que as falácias foram submetidas nos textos lógicos, e por extensão, chama a atenção para o abandono de toda a lógica informal; e oferece uma teoria da falácia de grande interesse, particularmente porque se baseia em um conceito de argumento como usado na prática (JOHNSON, 2014, p. 14)<sup>115</sup>.

Como apresentamos anteriormente, Hamblin critica a forma superficial como as falácias foram apresentadas (e sua crítica não tem como eixo central a definição de falácia). Para o autor, falta uma fundamentação para o tema das falácias, de modo que seja objeto para sistematização de um livro próprio, pois falta uma teoria exclusiva das falácias, como ocorre com a lógica formal. Ademais, os livros de lógica apresentam o tema das falácias de forma superficial, em um capítulo desconectado dos demais, pois há uma falta de interesse dos lógicos formais pelo assunto das falácias informais o que leva também a uma falta de interesse por um rigor sistemático deste conteúdo de lógica, o qual se encontra fora do escopo do dedutivismo.

No nosso entendimento, Hamblin avalia que os referidos materiais são dogmáticos e seus conteúdos estão desconectados da realidade social, desprovidos de uma ligação razoável com a própria lógica e com a história, com exemplos de falácias desprovidos de força argumentativa. Conforme o autor,

E o que encontramos na maioria dos casos, penso que deve ser admitido, é um tratamento tão degradado, desgastado e dogmático quanto se poderia imaginar – incrivelmente ligado à tradição, mas carente tanto de lógica como de sentido histórico, e quase sem ligação a qualquer outra coisa na lógica moderna. Esta é a parte do livro em que um escritor joga fora a lógica e mantém a atenção de seus leitores, se é que consegue, apenas vendendo trocadilhos tradicionais, anedotas e exemplos estúpidos de seus antepassados (HAMBLIN, 1970, p. 12)<sup>116</sup>.

---

<sup>115</sup> Hamblin's *Fallacies* has received the most widespread recognition of the three monographs. It is, for example, de rigeur these days to acknowledge his criticisms of the fallacy approach.<sup>4</sup> Where *Fallacies* has had its clearest influence is in the work found in recent journal articles, for it is there that the only work of a theoretical nature is being done on fallacies, and it was Hamblin who drew attention to the great need for such work. His monograph provides the only extensive history of writing about fallacies (an excellent one at that); it underscores the neglect that fallacies have been subjected to in logic texts, and by extension draws attention to the neglect of the whole of informal logic; and it offers a theory of fallacy of great interest, particularly because it builds from a concept of argument as used in practice.

<sup>116</sup> And what we find in most cases, I think it should be admitted, is as debased, worn-out and dogmatic a treatment as could be imagined – incredibly tradition-bound, yet lacking in logic and historical sense alike, and almost without connection to anything else in modern Logic at all. This is the part of this book in which a writer throws away logic and keeps his readers' attention, if at all, only by retailing traditional puns, anecdotes, and witless examples of his forbears.

Após Hamblin publicar sua obra, diversos estudiosos (entre eles Douglas Walton e John Woods) desempenharam pesquisas na perspectiva de responder às críticas de Hamblin, com uma sistematização mais elaborada, buscando equilibrar a rigorosidade do estudo das falácias com o estudo da lógica formal.

Embora o estudo das falácias não seja suficiente para uma completa compreensão da lógica informal, ele é profícuo para o entendimento da análise no âmbito dos argumentos cotidianos, na perspectiva de discernir a ocorrência ou não de uma falácia em um raciocínio, bem como para evitar que um orador (estando subsidiado com esse estudo) utilize argumentos falaciosos ao proferir sua argumentação. Na perspectiva da lógica informal, a análise argumentativa deve ter como parâmetro a organicidade de todos os elementos componentes do argumento, sobretudo o contexto em que ocorrem as proposições e o proferimento do argumento.

Neste contexto, o livro *Fallacies* de Hamblin despertou o interesse por um estudo sistemático por parte de alguns autores que pretendiam responder às críticas de Hamblin, no sentido de tentar preencher lacunas deixadas pela “abordagem padrão das falácias” dos livros didáticos de lógica.

Como discurremos anteriormente, o tema das falácias informais foi abordado de forma superficial nos livros de lógica porque os lógicos modernos não tinham interesse em desenvolver a temática com seriedade e rigorosidade (e não por falta de conhecimento das falácias informais). Por outro lado, o escopo da lógica informal (a partir da obra de Hamblin) foi desenvolvido com seriedade sistemática, embora com a falta de consenso na literatura especializada. Convém ressaltar que não há controvérsia nos argumentos que demandam a lógica dedutiva, o que fez com que os lógicos modernos se mantivessem na “zona de conforto” dos argumentos formais, que não envolviam contestações nem discussões polêmicas.

Neste sentido, considerando que as falácias formais se encontram no âmbito da lógica formal, os raciocínios que envolvem essas falácias, também não são polêmicos. Em linhas gerais, o padrão para definir um raciocínio lógico formal como falacioso é a argumentação que comete incorreções lógicas por descumprir os parâmetros estabelecidos para os argumentos logicamente válidos, como por exemplo, o descumprimento de regras da lógica proposicional da falácia de negação do antecedente (que distorce a regra *modus ponens*) e a

falácia de afirmação do conseqüente (que distorce a regra *modus tollens*). Outra falácia formal é a que distorce as regras para a validade dos silogismos da lógica aristotélica<sup>117</sup>.

John Woods e Douglas Walton estão entre os autores da literatura especializada que buscaram responder às críticas de Hamblin, na perspectiva de conceituar as falácias e classificá-las, almejando mostrar sua função nos raciocínios argumentativos. Woods e Walton também realizaram estudos de falácias específicas. Entre as falácias estudadas pelos autores, se encontra o argumento *ad hominem*<sup>118</sup>.

De acordo com Walton,

O *argumentum ad hominem*, que significa ‘argumento dirigido ao homem’, é aquele que critica o argumentador e não o seu argumento. Ele é, basicamente, um ataque pessoal que traz à baila o caráter, a integridade e as circunstâncias pessoais do argumentador. Nem sempre o *argumentum ad hominem* é falacioso, porque, em alguns casos, questões relativas a caráter, conduta ou motivos pessoais são legítimas e pertinentes à questão. No entanto, o ataque pessoal é inerentemente emocional e perigoso, havendo bons motivos para associá-lo a falácias e táticas enganosas de argumentação (WALTON, 2012, p. 187).

Nesta conjuntura, o argumento *ad hominem* é tradicionalmente interpretado como o argumento contra a pessoa do orador ao invés do argumento proferido por ele. Este argumento contra a pessoa deve ser analisado tendo como critério a verificação do contexto de sua ocorrência, para determinar se o *ad hominem* é legítimo ou não. Portanto, para classificar um argumento como sendo *ad hominem* ou não, é preciso avaliá-lo em um contexto, fazendo uma averiguação de tudo o que se encontra em seu entorno e não fazer uma apreciação de forma isolada. Cabe sublinhar que em cada ocorrência do argumento *ad hominem*, o crítico expõe opiniões preconcebidas, levantando dúvidas que possam comprometer o argumentador. Segundo Woods,

Em (1992), Douglas Walton reconhece que às vezes é a intenção de *ad hominem* levantar questões sobre a confiabilidade de um informante [orador]. Elas podem ser usadas para levantar seis questões críticas sobre o que ele chama de ‘evidências baseadas em fontes’. As questões dizem respeito à consistência, honestidade, sinceridade, confiabilidade, caráter moral e julgamento da fonte [...] (WOODS, 2007, p. 116)<sup>119</sup>.

<sup>117</sup> No capítulo 1 enunciamos o que consideramos regras para testar a validade dos silogismos nos *Primeiros Analíticos* de Aristóteles. Também expomos e discutimos as três regras básicas para testar a validade dos silogismos, no Texto *Lógica* de Wesley Salmon. Para mais detalhes sobre as falácias formais, sugerimos consultar a obra *Introdução à Lógica*, de Irving Copi, 1978 (5 ed.). Convém ressaltar que este texto de Copi foi objeto de crítica de Hamblin, em sua obra *Fallacies*, na qual faz duras críticas à “abordagem padrão” da lógica informal pelos autores modernos da lógica formal.

<sup>118</sup> Em nosso estudo, analisaremos brevemente o argumento *ad hominem*, como uma espécie de amostra de falácia informal.

<sup>119</sup> In (1992), Douglas Walton acknowledges that it sometimes is the intent of *ad hominem* remarks to raise questions about an informant’s reliability. They may be used to raise six critical questions about what he calls

Para Walton, “Três categorias básicas de falácia têm sido tradicionalmente associadas a três tipos de *argumentum ad hominem*” (WALTON, 2012, p. 187), que são classificados, respectivamente, como *argumento ad hominem abusivo*, *ad hominem circunstancial* e *ataque à imparcialidade do argumentador* (também conhecido como *poço envenenado*).

Ao proferir o argumento *ad hominem abusivo*, o orador se limita a atacar o caráter pessoal de seu opositor, na perspectiva de desacreditar sua confiança e dignidade, buscando lançar dúvida sobre seu caráter, bem como apresentar uma série de características desfavoráveis a um comportamento ético do oponente. Podemos dizer que esse *ad hominem* consiste em um abuso sofrido por uma pessoa, o que pode ocorrer em forma de calúnia e difamação e dúvidas sobre seu caráter (como apontamos anteriormente). Para Walton, “O *argumentum ad hominem abusivo* é um ataque direto a uma pessoa, que questiona e difama seu caráter, seus motivos e sua integridade. O ataque pessoal tem como foco característico o caráter moral discutível ou a falta de integridade” (WALTON, 2012, p. 187).

Neste sentido, entendemos que o *ad hominem abusivo* é uma espécie de oposição sobre a projeção do *éthos* da retórica aristotélica, pois enquanto no âmbito do *éthos* o orador é digno de fé (considerando que o auditório acredita em pessoas honestas), nessa falácia contra o homem, a pessoa atacada tem o seu caráter apresentado com falta de integridade ética e por isto, não merece confiança.

Portanto, em nossa compreensão, o abuso cometido com o proferimento de calúnias e difamações têm o propósito de retirar a autoridade da pessoa atacada, impedindo que seu argumento (*lógos*) seja fundamentado pelo seu caráter (*éthos*). De acordo com John Woods, “A variedade abusiva envolve a atribuição a uma parte em um argumento sobre um fato que reflete mal em seu caráter [...] Apontar que o oponente é um mentiroso é considerado uma atitude abusiva [...]”<sup>120</sup> (WOODS, 2007, p. 112).

Entre as atitudes abusivas cometidas por um crítico ao seu orador se encontram na atribuição de descrédito ao orador por suas convicções religiosas, concepções e alianças políticas, descendência, entre outras questões.

Consoante com o que enunciamos preliminarmente, o ataque pessoal também pode se referir às circunstâncias pessoais do orador. Neste cenário, o *ad hominem circunstancial*

---

“source-based evidence”. The questions concern the consistency, honesty, sincerity, reliability, moral character and judgement of the source [...]

<sup>120</sup> The abusive variety involves the attribution to a party to an argument of a fact that reflects badly on his character [...] Pointing out that one’s opponent is a liar is thought to fit the abusive category [...]

consiste em acusar uma incompatibilidade entre o argumento e as circunstâncias nas quais o raciocínio é proferido, no sentido de que as ações realizadas pelo argumentador não condizem com o conteúdo defendido em sua argumentação. Ademais, “Ad hominems circunstanciais atribuem a uma parte [ao orador] uma característica que reflete negativamente em sua boa-fé como criador de casos” (WOODS, 2007, p. 112)<sup>121</sup>.

Este tipo de ataque à pessoa é bastante utilizado nas disputas políticas quando, por exemplo, um candidato acusa seu oponente afirmando que suas concepções ideológicas (religiosas, políticas, econômicas, entre outras) não comungam com o que defende em um debate ou quando em uma propaganda eleitoral defende a igualdade de direitos e a democracia e esta defesa não se harmoniza com seus projetos pessoais e uma vida norteada por práticas individualistas, meritocráticas, bem como a defesa dos direitos das elites dominantes. Sendo assim,

[...] os exemplos de argumento *ad hominem circumstantial* contra a pessoa são baseados na alegação de que as circunstâncias da pessoa são incoerentes com a posição que defende na argumentação [...] Essa forma de ataque é extremamente eficaz no debate político porque sugere que a pessoa atacada não segue, na própria conduta, os princípios que defende para os outros. Ou seja, quem não pratica o que prega não é uma pessoa digna de atenção e não pode ser levada a sério (WALTON, 2012, p. 196-197).

A incoerência atribuída ao argumentador pode ser usada como um elemento para provar que o orador tem qualidades de desconfiança, tais como a mentira e a hipocrisia (entre outros atributos que podem retirar sua credibilidade como defensor da argumentação). Portanto, a dissonância entre o conteúdo defendido no argumento e as circunstâncias pessoais do orador constitui o eixo central do *argumento ad hominem* nos termos apresentados acima.

O terceiro tipo de argumento *ad hominem* (conhecido com ataque à imparcialidade do argumentador) ocorre quando o orador é acusado de ter interesses pessoais ao proferir sua argumentação, mas não deixa transparecer suas conveniências. Considerando a insinuação de que o orador tenta enganar seu interlocutor, ocultando interesses escusos enquanto expõe o raciocínio, esse *ad hominem* é também classificado como “poço envenenado”, pois sugere que todos os assuntos defendidos pelo orador são duvidosos, e por isto, o argumentador não é confiável, de forma que

---

<sup>121</sup> Circumstantial ad hominems attribute to a party a feature that reflects badly on his bona fides as a case-maker.

Em alguns casos, o argumento *ad hominem* tem o objetivo de atacar a imparcialidade do argumentador, acusando-o de ser tendencioso. Nesse caso, o crítico alega que o argumentador em questão não é de confiança para participar de uma argumentação justa porque tem uma pauta oculta, um preconceito ou motivo pessoal para favorecer um dos lados do argumento e ignorar o outro (WALTON, 2012, p. 208).

Na nossa percepção, o crítico parece insinuar que o orador é parcial, pois este último aparenta ter tomado sua decisão previamente para favorecer um dos lados da argumentação e por esta razão, o orador deve ser excluído do debate por não ser transparente quanto à “bandeira” que defende e, portanto, sua decisão não será norteada pela imparcialidade e justiça.

A partir das possibilidades de acusações ao orador, podemos considerar que o ataque à pessoa, em determinadas conjunturas argumentativas, corre o risco de culminar em violência, bloqueando o espaço da argumentação, de forma análoga ao que pode ocorrer com a retórica (cujo debate somente acontece em espaços democráticos, sendo impossibilitada em ambientes violentos).

Neste contexto, consideramos que os riscos de violência no argumento *ad hominem* podem acontecer quando ocorrem ataques pessoais de forma excessiva, com prevalência de ataques e réplicas de contra-ataques pessoais, acompanhado por baixo nível de debates, resultando na alteração pessoal (o que impede qualquer possibilidade de racionalidade argumentativa).

Por outro lado, em alguns contextos, o argumento contra a pessoa pode contemplar a perspectiva de racionalidade argumentativa e, portanto, nestes casos, o *ad hominem* não é considerado falacioso. O contexto em que o *ad hominem* pode ser racional precisa de justificativas plausíveis. Sendo assim, a razoabilidade dos argumentos contra a pessoa deve ser cuidadosamente avaliada com o estabelecimento de parâmetros para a compreensão dos contextos em que o argumento *ad hominem* é falacioso e os contextos em que é um argumento razoável.

Sobre o contexto em que o argumento *ad hominem* contempla a razoabilidade na crítica atribuída ao argumentador, Walton afirma: “Um ataque pessoal pode ser uma crítica razoável à posição de um argumentador se mostrar que suas concessões ou comprometimentos são incoerentes com as posições que defende em sua argumentação” (WALTON, 2012, p. 216).

Nesta perspectiva, o argumento *ad hominem* tem limites para que seja considerado uma crítica razoável. Para que o crítico considere o orador no escopo de um dos argumentos contra a pessoa, deve justificar sua crítica com elementos que possam corroborar que a defesa

do orador é incoerente e por isso, seu argumento é uma falácia. Convém ressaltar que há muitas controvérsias sobre uma definição plausível do argumento *ad hominem* (de forma análoga ao que ocorre com a lógica informal). Conforme Walton,

Tradicionalmente, o argumento contra a pessoa, ou argumento *ad hominem*, tem sido chamado de falácia nas discussões de muitos livros de lógica. No entanto, é melhor fazer algumas distinções entre os argumentos contra a pessoa que são críticas razoáveis e os outros, que são críticas inadequadamente justificadas. Um ataque pessoal (alegação pessoal) ocorre quando um argumentador usa alegações pessoais relativas a motivos, circunstâncias, ações, e assim por diante, como base para criticar o argumento de um oponente. Esse tipo de ataque pode assumir três formas: o ataque pessoal direto (abusivo), o ataque pessoal circunstancial e o ataque à imparcialidade do argumentador. Tal ataque se transforma em crítica pessoal a um argumento quando o argumentador apresenta provas que o justifiquem. Para que essa crítica seja razoável, as provas têm que preencher vários requisitos (WALTON, 2012, p. 219-220).

Neste cenário, convém ressaltar que são muitas as variações do argumento *ad hominem*. Como abordamos anteriormente, o argumento *ad hominem* é proferido com o propósito de contestar um argumentador ao invés de seu argumento exposto. Para essa contestação, o crítico emprega alegações ligadas à conduta pessoal para reprovar ou excluir o argumento apresentado ou sugerir a eliminação do próprio orador do debate pautado. Como também apontamos precedentemente, em alguns casos, as críticas ao orador são procedentes, em outros, não têm fundamento. Enfim, para que um argumento *ad hominem* seja considerado falacioso, a crítica ao orador deve ser empregada em um contexto adequado.

A importância do contexto argumentativo na teoria da argumentação está presente em nosso estudo (em alguns momentos de forma direta, em outros, indiretamente) e contribui substancialmente para as diversas conexões envolvidas na pesquisa para o desenvolvimento do tema do quarto e último capítulo da tese (bem como o conjunto do tema geral do nosso trabalho).

Neste contexto, conforme desenvolvemos ao longo deste último capítulo da tese, ao expor sobre a temática *Função Filosófico-Educacional da Retórica*, defendemos que a retórica aristotélica constitui elementos didáticos para o ensino de filosofia. O argumento é o elemento central no cenário da retórica aristotélica e sua apresentação estabelece uma articulação entre a retórica e a lógica que são ferramentas intelectuais importantes para o uso da racionalidade argumentativa, culminando com uma interconexão tripartite entre a retórica, a lógica e o ensino de filosofia como um problema filosófico (na perspectiva de uma educação que se contrapõe às práticas sofisticadas). Aristóteles se alonga bastante em suas críticas aos sofistas, nas quais o filósofo orienta um ensino que se contraponha aos

ensinamentos sofisticos. Nesta conjuntura, conforme Edgar Lyra (ao discorrer sobre os argumentos de Aristóteles em defesa do ensino filosófico da retórica e as críticas do filósofo aos tratados e práticas da sua época), no texto *Contribuições da retórica para o ensino de filosofia*,

[...] Seguem-se justificativas para o ensino filosófico, não sofisticado da retórica, justificativas que têm como pano de fundo os perigos da transmissão dessa arte a almas ainda não devidamente comprometidas com o Bem. Aristóteles apresenta uma série de argumentos em prol da necessidade desse ensino, o primeiro ligado à ideia de que é por culpa de oradores retoricamente incapazes que a Verdade e a Justiça são às vezes superadas pela falsidade e a injustiça. Alude, em seguida, à necessidade de adaptar os discursos aos seus públicos e circunstâncias, bem como considerar os assuntos em pauta sob seus vários ângulos. Pondera, por fim, que qualquer técnica corre o risco de ser mal usada, não sendo a retórica exceção (LYRA, 2017, p. 96).

Consoante com o capítulo 1 da tese, em sua *Retórica*, Aristóteles faz objeções ao ensino sofisticado que tão somente enfatizava a retórica judicial (e ainda incompleta), utilizando a suscitação das paixões e desprezando prospectos de racionalidade argumentativa. Para se contrapor aos sofistas, Aristóteles preconiza uma reabilitação da retórica e o restabelecimento da verdade e da justiça (que foram depreciadas pelos sofistas), com o estudo sistemático das provas lógicas e das provas psicológicas, estabelecendo critérios técnicos para a arte de argumentar<sup>122</sup>. As três provas técnicas aristotélicas são apresentadas perspectivando contextos argumentativos concretos do “orador-professor”. Nesta conjuntura,

O que frequentemente acontece em âmbitos acadêmicos é que problemas agudos surgem por simples falta de atenção aos componentes patológicos e éticos necessários, inclusive, para que o *logos* possa encontrar adequadamente escuta e recepção. É desconcertantemente frequente ouvir professores, inclusive muito ciosos de sua cultura filosófica, das suas competências hermenêuticas e analíticas, queixarem-se da baixa conta em que públicos exteriores à academia e círculos próximos via de regra os têm. Importa pontuar que muito raramente é uma questão de ter ou não ter conseguido persuadir o público de ideias ou teses, mas de explícita falta de interesse, de falta de atenção por parte da audiência (LYRA, 2021, p. 18).

Com a tríade *lógos*, *páthos* e *éthos*, Aristóteles estipula um encadeamento entre a lógica, o caráter e as emoções, com o propósito de fortalecer a argumentação para alcançar a persuasão. Sendo assim, as provas lógicas e as provas psicológicas são atributos essenciais para a consolidação da função filosófico-educacional da retórica, pois para um ensino de filosofia significativo e relevante é possível instituir uma inter-relação entre o

---

<sup>122</sup> Nos capítulos 1 e 2 explanamos sobre a racionalidade argumentativa em Aristóteles, com a reabilitação da retórica e o estudo sistemático das provas lógicas e das provas psicológicas.



*lógos*, o *páthos* e o *éthos*, de forma que o docente possa se desenvolver persuasivamente utilizando a racionalidade argumentativa, bem como o caráter e a emoção de seu auditório (os alunos). De acordo com Lyra,

A título de ilustração preliminar, mesmo a mais ‘elementar’ consciência dos três modos de persuasão (*pisteis*) - *lógos*, *ethos* e *pathos* - pode ser sumamente desejável quando se deparam os professores com públicos não devidamente convencidos do valor intrínseco dos saberes que professam. É bem conhecido, mas pouco explorado para fins de formação docente, que *lógos* se refere à palavra logicamente articulada, *ethos* à confiança dos ouvintes na pessoa do orador e *pathos* às disposições afetivas que permeiam as situações discursivas. Lecionar para pesquisadores, em programas de pós-graduação, é atividade em que a competência teórica pode bastar-se; mas, tal não é o caso em âmbitos outros, onde problemas agudos surgem por simples falta de atenção aos componentes ‘patológicos’ e ‘éticos’ necessários, inclusive, a que o *lógos* possa encontrar sua adequada recepção (LYRA, 2017, p. 96).

Os subsídios da retórica (com a tríade *lógos*, *páthos* e *éthos*) contribuem para a formação de professores, no sentido de fornecer fundamentos para uma prática docente eficaz. Posto isto, o professor deve ter compreensão de que o contexto social de uma forma geral e o contexto da instituição educacional, de forma particular (ambiente escolar ou acadêmico) exerce influência para aceitação (ou não) dos conteúdos filosóficos ministrados em sala de aula. Dessa maneira, o docente precisa ter sensibilidade para entender que os conteúdos e os métodos de ensino devem ser adequados a cada caso, pois os interesses pela filosofia no ambiente escolar são diferentes dos interesses acadêmicos. Esses subsídios da retórica (e sua articulação com a formação docente perspectivando o ensino de filosofia) corroboram a definição de retórica na “ordem segunda”. Portanto, esta definição (que analisamos no capítulo 1) também fundamenta o ensino de filosofia, pois o professor deve desenvolver a capacidade de descobrir o que é adequado a cada contexto (“o que é adequado a cada caso”), para exercer a persuasão durante o exercício da docência. Daí a importância do orador (o professor) ter apropriação tanto dos conteúdos que deve ministrar quanto das circunstâncias em que os ouvintes (os discentes) se encontram.

Em consonância com o nosso entendimento (de que os elementos da retórica aristotélica examinados anteriormente fundamentam a prática docente de filosofia), consideramos que ensinar filosofia exige do professor uma intervenção filosófica, no sentido de utilização dos conteúdos e métodos filosóficos adequados às circunstâncias sociais do estudante, em conformidade com as afirmações de Alejandro Cerletti, no livro *O ensino de filosofia como problema filosófico*:

Poderíamos perguntar-nos, antes de mais nada, se é realmente possível ensinar filosofia sem uma intervenção filosófica sobre os conteúdos e as formas de transmissão dos 'saberes filosóficos'; ou sem responder, univocamente, que é filosofia? Ou também sem se colocar que tipo de análise social, institucional ou filosófico-político do contexto é requerido; ou as condições sob as quais se levará adiante este ensino. É evidente que não é o mesmo 'dar aulas' de filosofia em uma escola de uma zona socialmente muito castigada da periferia suburbana do que em um colégio urbano de classe alta ou em uma escola rural do interior do país, ou na universidade para alunos que não cursam filosofia ou em uma graduação em filosofia etc. (CERLETTI, 2009, p. 7).

Para que seja cuidadoso e apropriado, o fazer filosófico no âmbito do ensino de filosofia deve acontecer em conformidade com as circunstâncias sociais, no sentido de que cada contexto exige um saber filosófico diferente (o que não significa que as diferenças circunstanciais exijam um ensino filosófico melhor ou pior). Portanto, um ensino crítico, significativo e relevante (e em harmonia com o contexto em que os discentes estão inseridos) desperta interesse nos estudantes para um conhecimento rigoroso e sistemático da filosofia, proporcionando uma conexão entre os conteúdos estudados e a própria vida dos discentes.

Assim, conforme nosso entendimento, ensinar filosofia com fins persuasivos (de acordo com os propósitos da retórica apontados acima e consoante com Cerletti) exige do professor uma intervenção filosófica com a utilização de argumentos fundamentados nos conhecimentos filosóficos e na conjuntura social dos estudantes e que o docente assuma compromisso filosófico e social. Além do que, o professor tem suas diversas concepções, tais como concepção de mundo, de filosofia e de didática, as quais influenciam no exercício da docência, servindo de parâmetro para as conexões estabelecidas entre o professor, a filosofia e o exercício da docência. Ainda conforme Alejandro Cerletti, a concepção filosófica assumida pelo professor será definidora da sua concepção de ensino. A docência em filosofia é uma convocação para o exercício do pensar e não para a transmissão acrítica (sem intervenção filosófica) dos conteúdos filosóficos:

[...] trata-se, muito mais do que de ocasionais desafios pedagógicos, de verdadeiros questionamentos filosóficos e políticos. A docência em filosofia convoca os professores e as professoras como pensadores e pensadoras, mais do que como transmissores acríticos de um saber que supostamente dominam, ou como técnicos que aplicam estratégias didáticas ideadas por especialistas para ser empregadas por qualquer um, em qualquer lugar (CERLETTI, 2009, p. 9).

Sendo assim, ensinar filosofia consiste em refletir filosoficamente sobre o próprio ensino de filosofia (e como deve ocorrer esse ensino), uma espécie de práxis filosófica que amplia a leitura filosófica para além de uma interpretação teórica da tradição. Ademais, o ensino de filosofia não deve ser norteado tão somente pelo método de ensino, no sentido de

um “ativismo” docente com aulas ministradas sem fundamentação filosófica (desconectando o ensino da própria filosofia).

Por conseguinte, Cerletti apresenta a tese central de sua obra, apontando elementos para que o ensino de filosofia seja um problema filosófico, o que somente pode ocorrer se a atividade docente for executada em harmonia com cada contexto, na perspectiva de estabelecer uma articulação entre os fundamentos filosóficos e a prática docente:

Como consequência, sustentaremos – e esta será a tese central do livro – que o ensino de filosofia é, basicamente, uma construção subjetiva, apoiada em uma série de elementos objetivos e conjunturais. Um bom professor ou uma boa professora de filosofia será aquele que possa levar adiante, de forma ativa e criativa, essa construção (CERLETTI, 2009, p. 8).

Conforme apontamos anteriormente, deve haver uma articulação tripartite entre a metodologia de ensino do professor, os conteúdos filosóficos e a realidade contextual dos estudantes (entre outros elementos que estão conectados entre si). Levando em consideração esta tripartição, o ensino de filosofia deve ser desempenhado sem passividade, com compromisso social e responsabilidade com a problematização filosófica.

O professor deve ensinar proporcionando uma intervenção filosófica, perspectivando um ensino filosófico. Na nossa compreensão, este ensino não deve incorrer na doutrinação nem no proselitismo, o que não significa que o docente deve assumir uma posição de neutralidade, pois não há neutralidade em um ato político (considerando que o ensino filosófico é um ato político):

Não se pode ensinar filosofia ‘desde lugar nenhum’, com uma aparente assepsia ou neutralidade filosófica. Sempre se assume e se parte, explícita ou implicitamente, de certas perspectivas ou condições que convém deixar – e também deixar para si – claro, porque em última instância, e fundamentalmente, é o que será ‘aprendido’ pelos alunos. Esse ‘deixar claro’ não se transforma em uma consequência didática direta, já que, como antecipamos, o modo como um professor expressa seus compromissos filosóficos tem como correlato uma decisão pedagógica: ele poderá optar, caso considere didático e filosoficamente pertinente, por declarar seus supostos, ou bem mostrá-los de maneira implícita em sua prática de ensinante que pensa, ou como lhe parecer melhor (CERLETTI, 2009, p. 20).

O professor deve assumir uma postura democrática com abertura para o diálogo, mas sem relativismo, ao mesmo tempo, deve apresentar mais de uma perspectiva sobre um tema estudado. Ademais, o conhecimento filosófico do professor é necessário, mas não suficiente para assegurar a aprendizagem dos alunos.

Em concordância com Cerletti, entendemos que os conteúdos filosóficos não devem ser ministrados de forma meramente “ativista”, pois o método de ensino de filosofia deve ser rigorosamente filosófico, estando a didática articulada com os elementos filosóficos e políticos. E a argumentação desenvolve um papel de relevância para que a docência de filosofia aconteça de forma efetiva.

Como discurriremos no decorrer deste último tópico (bem como em outros momentos da tese), somente em espaços democráticos é possível o exercício da retórica e práticas filosóficas harmonizadas com a justiça. Consideramos que há uma indissociabilidade entre a democracia e a filosofia, pois a primeira inexistente sem a segunda e vice-versa (desde os primórdios da Grécia Clássica). A argumentação filosófica permeia esta conexão, o que apenas será possível se o ensino de filosofia proporcionar condições democráticas ao estudante e a realidade escolar (e social) deste último permitir acesso ao conhecimento filosófico considerável. A argumentação no escopo do ensino de filosofia deve ter parâmetros rigorosos, para não permitir que os raciocínios sejam desenvolvidos de forma rasa e sem fundamentação filosófica (caso contrário, estará em desarmonia com os desígnios da filosofia e da própria retórica aristotélica) e por isso,

De forma geral, argumentar filosoficamente compreende disponibilizar um conjunto de justificativas que embasam, dão suporte ou, ainda, que oferecem dados favoráveis à conclusão. Também denominada tese, a conclusão consiste na ideia central que se demonstra e se busca defender com razoabilidade. Os argumentos são tentativas de sustentar os conceitos com razões, expandindo-os em forma de tese (COLENGHI FILHO; VELASCO, 2019, p. 94).

As circunstâncias em que os argumentos são proferidos na docência filosófica são determinantes para que o raciocínio contemple perspectivas da racionalidade argumentativa. Para tal prospecto (da racionalidade argumentativa), o argumentador (o professor) não deve ser um mero transmissor de conteúdo sem as técnicas adequadas para a ministração da aula de filosofia.

A ministração dos conteúdos deve ocorrer com os métodos filosóficos adequados para que os ouvintes assimilem os conteúdos filosóficos e possam desenvolver práticas discursivas (considerando que é atribuição do docente a escolha dos conteúdos e a utilização de métodos filosóficos adequados a esses conteúdos e ao contexto em que os estudantes estão inseridos) a partir de argumentos filosóficos que almejam alcançar a persuasão racional do auditório. Sendo assim,

O traço distintivo de uma argumentação filosófica reside no fato de que nela as conclusões são necessariamente acompanhadas de suas respectivas justificações, e estas, por sua vez, são amparadas na problematização e na discussão conceitual. Aprender a justificar as conclusões que se chegam, atentando aos conceitos que as constituem: eis aí uma das tarefas do ensino de filosofia, visto que ele não pode se limitar à mera identificação das asserções e apreensão das teses, ainda que estes exercícios de identificação e apreensão sejam muito importantes (COLENGHI FILHO; VELASCO, 2019, p. 96).

O argumentador deve subsidiar os ouvintes com a ministração de conteúdos filosóficos usando técnicas argumentativas acessíveis à compreensão dos estudantes. Neste contexto, o docente orador deve ser um argumentador aristotélico, ancorado nos conhecimentos técnicos da argumentação e nos conceitos filosóficos, ao mesmo tempo que dispõe de métodos discursivos adequados ao contexto dos ouvintes estudantes, para que estes últimos possam assimilar de forma efetiva e significativa os conteúdos ministrados. A consolidação da aprendizagem dos conteúdos filosóficos requer o aprendizado da argumentação, pois,

Outro aspecto essencial à natureza da atividade filosófica reside na fundamentação e validação de suas afirmações por meio da argumentação. Enquanto o conceito permite saber precisamente do que se fala, a argumentação determina até que ponto aquilo que se diz pode ser considerado verdadeiro (RODRIGO, 2009, p. 63).

A argumentação se articula com outros dois aspectos apresentados por Rodrigo, a problematização e a conceituação. O conceito fundamenta a argumentação e a argumentação desenvolve a ideia filosófica, contribuindo para identificar o que é verdadeiro ou falso. Sendo assim, a autora destaca a importância do contato do discente com a leitura e escrita de textos filosóficos, para que possa se familiarizar com a argumentação.

Ao apontar a argumentação como um dos aspectos formais da aprendizagem filosófica (ampliando a aprendizagem para além da mera fixação dos conteúdos), Rodrigo parece determinar uma articulação entre a concepção de argumento cotidiano estabelecida pela lógica informal e a capacidade argumentativa da concepção educacional da sociedade atual:

Nos últimos tempos, a relevância atribuída à educação para a cidadania na escola de nível médio conduziu a uma valorização pedagógica da capacidade de argumentação também do ponto de vista da formação educativa de modo geral. Afinal, a competência argumentativa costuma ser requisitada em diferentes instâncias da vida social; nos debates jurídicos, nas discussões éticas e políticas, no confronto de opiniões etc. A aprendizagem de procedimentos argumentativos contribui não apenas para desenvolver a capacidade de organização lógica do raciocínio, mas também para fundamentar os próprios pontos de vista, convencer o outro sobre a verdade ou justeza daquilo que se defende, refutar ideias ou responder objeções, reconhecer e considerar o ponto de vista do interlocutor, enfim, tudo aquilo que é relevante para o exercício de uma cidadania democrática e responsável. Do ponto de

vista didático, trata-se, então, de criar condições para que o aluno desenvolva sua capacidade de argumentação com base em atividades e exercícios voltados para esse objetivo (RODRIGO, 2009, p. 65).

As competências argumentativas podem ser desenvolvidas pela leitura e escrita de textos filosóficos, pois a falta deste exercício (de leitura e escrita) dificulta a compreensão da literatura filosófica e bloqueia a aprendizagem do aluno. O desenvolvimento da capacidade argumentativa do estudante contribui para articular as ideias filosóficas na perspectiva de aprimorar os debates filosóficos e para impedir que as opiniões falaciosas se disseminem e ganhem força no meio social dos discentes.

A conjuntura na qual o aluno se encontra inserido será determinante para o processo de aprendizagem filosófica. Neste sentido, se a leitura e escrita de textos filosóficos fazem parte do universo cultural do aluno, o mesmo terá condições mais favoráveis para o exercício da argumentação filosófica do que o discente que não tem esse tipo de contato com a literatura filosófica adequada e o manuseio adequado desta literatura. E a retórica fornece fundamentos para uma literatura adequada ao ensino de filosofia.

Porém, vale ressaltar que na modernidade o estudo da retórica foi ignorado pelo positivismo lógico (como foi destacado na obra *Tratado da Argumentação* de Perelman e Olbrechts-Tyteca), que implementou uma supervalorização do tecnicismo lógico, o que culminou na lógica moderna.

De forma análoga ao descrédito da retórica, também na modernidade ocorre a desvalorização da educação básica e no bojo deste desprestígio, sucede o desabono da problematização do ensino de filosofia, pois em alguns casos não há uma preocupação com o ensino de filosofia, o qual é trabalhado de uma forma meramente conteudista e desprovido de rigor sobre sua relevância, no sentido de criticidade e elaboração em harmonia com a realidade social dos estudantes (pois além de conteudista, o ensino filosófico é ministrado de forma superficial, muitas vezes se limitando às meras opiniões do cotidiano), em conformidade com as afirmações de Gallo sobre alguns “modelos” de aula de filosofia:

Temos alguns modelos mais ou menos comuns e consensuais de aula de filosofia: aquela que enfatiza o caráter dialógico, colocando todos os alunos ‘em círculo’, para possibilitar o diálogo em pé de igualdade; aquela que enfatiza o debate, e não raro não chega a sair de uma espécie de ‘arena de opiniões’; aquela em que o professor traz notícias ‘fresquinhas’ de jornal para serem analisadas e debatidas, enfatizando o sentido do cidadão que participa de sua comunidade; aquela que adquire um ‘tom enciclopédico’, na medida em que o professor vai fazendo desfilar frente aos estudantes uma galeria de filósofos e/ou sistemas filosóficos, articulados ou não segundo uma cronologia histórica; aquela em que o professor desenvolve análise e comentário de textos filosóficos (GALLO, 2007, p. 25.)

Sendo assim, as opiniões do cotidiano são importantes, desde que sejam expressas apenas como um ponto de partida para um diálogo filosófico (que requer uma investigação cuidadosa sobre problemas filosóficos com pressupostos teóricos). Neste sentido, o professor assume um papel importante para situações argumentativas na sala de aula (após superar as situações do cotidiano e avançar na investigação filosófica), estabelecendo interações filosóficas proficuas com os estudantes, perspectivando o que Reboul chama de “transposição didática”, o que pode possibilitar uma passagem da primeira fase do sistema retórico (a invenção) para a terceira (a elocução) e para a quarta fase (a ação), em conformidade com os argumentos do autor sobre perspectivas de interações argumentativas entre o docente e o estudante:

O ensino não pode prescindir da pedagogia; e toda pedagogia é retórica. O professor é um orador que, como todos os outros, deve atrair e prender a atenção, ilustrar os conceitos, facilitar a lembrança, motivar ao esforço. Iremos mais longe: aquilo que hoje chamamos de ‘transposição didática’ faz parte da retórica; ensinar uma matéria é conferir-lhe uma clareza, uma coerência que ela não tem necessariamente como ciência, é passar da invenção à elocução e à ação, porém muitas vezes em detrimento do conteúdo propriamente científico. As pedagogias ativas, que tendem a suprimir a aula professoral, não escapam a essa regra: o que há de mais retórico do que conhecer antes aqueles que vão ser instruídos e obter sua adesão? Note-se enfim que, mesmo quando se trata de ensinar a demonstrar, só se obtém resultados através da argumentação retórica (REBOUL, 2000, p. 104-105).

De acordo com as afirmações de Reboul, compreendemos que ao estabelecer uma interação argumentativa com o aluno, o professor deve proporcionar um diálogo passível de negociação e questionamentos. Para isso, o docente deve ser um exemplo, no sentido de proporcionar um ambiente favorável a um diálogo respeitoso entre o orador e os ouvintes e de forma que o ensino de filosofia seja pautado por conteúdos e métodos filosóficos. O ambiente de diálogo e de respeito é propício para o desenvolvimento da retórica no âmbito do ensino de filosofia. Portanto, a retórica é fortalecedora do ensino filosófico, que deve ser ministrado com ações democráticas e prática da justiça.

## CONCLUSÃO

Ao desenvolver sobre a temática *Racionalidade Argumentativa: Retórica, Lógica e suas contribuições ao Ensino de Filosofia*, apresentamos o problema central da pesquisa que foi analisar a interface entre a retórica e a lógica na filosofia aristotélica, utilizando como obra central a *Retórica* de Aristóteles, em articulação com outras obras do autor, *Primeiros Analíticos*, *Segundo Analíticos*, *Tópicos e Refutações Sofísticas*. Ao expor o referido problema, constatamos que a retórica aristotélica se articula com diversos temas antigos e que continuam atuais, tais como lógica, dialética, política, ética, entre outros.

Atentando aos temas abordados na investigação que realizamos, o capítulo 1 da nossa tese teve dois eixos centrais (cujos desdobramentos culminaram nos elementos desenvolvidos nos demais capítulos), as duas definições de retórica aristotélica que consideramos na “ordem primeira” e na “ordem segunda”.

Aristóteles apresenta a definição na “ordem primeira” (na abertura da sua obra *Retórica*) estabelecendo uma conexão entre a retórica e a dialética. A retórica e a dialética se harmonizam com a lógica na perspectiva da demonstração, mas não desenvolvem provas com o propósito de demonstração verdadeira, porque trabalham com argumentos prováveis (o que configura o binômio de caráter lógico com a correlação entre a retórica e a dialética). A correlação entre a retórica e a dialética aponta para a interface entre a retórica e a lógica, estando ambas (retórica e dialética) interligadas pelo silogismo retórico (ou entimema), embora cada uma delas tenha suas especificidades

A partir da definição de retórica na “ordem primeira”, fomos levados a fazer uma imersão nas concepções de Platão sobre a retórica, nos textos *Górgias* e *Fedro* (com perspectivas diferentes) e foi um momento oportuno para estabelecer um diálogo plausível entre Platão e Aristóteles.

Nas obras *Górgias* e *Fedro*, Platão apresenta alguns posicionamentos e definições sobre a retórica. Enquanto no *Górgias* o filósofo usa de ironias para condenar a retórica, acusando-a de ser mero floreio argumentativo e desprovida dos pressupostos de justiça, associando o discurso retórico aos sofistas, no *Fedro*, Platão faz uma releitura da retórica, com a perspectiva de uma retórica filosófica, definida como dialética e consistindo em conduzir as almas por meio da manifestação do discurso.

Ao analisar as obras de Platão (que mencionamos anteriormente) e a *Retórica* de Aristóteles, constatamos que diversos aspectos da proposta platônica de retórica são absorvidos pela *Retórica* (embora a proposta de arte retórica apresentada por Aristóteles



tenha suas particularidades), por exemplo, características dos gêneros do discurso, importância do conhecimento do conteúdo abordado na argumentação, críticas aos retores que produziam textos e ensinavam a persuasão retórica para manipulação e sedução discursiva sem qualquer compromisso com a justiça, entre outros elementos.

Após realizar o estudo da *Retórica*, verificamos que Aristóteles estabeleceu uma sistematização para a arte da persuasão discursiva, indicando uma reabilitação da retórica ao apresentar as duas definições de retórica (mencionadas acima) e seus desdobramentos com a delimitação dos três gêneros discursivos, as quatro etapas argumentativas (componentes do sistema retórico), as três provas técnicas (*éthos*, *páthos* e *lógos*), o silogismo retórico como o corpo da prova (e todas as conexões entre os elementos componentes da retórica), dentre outros cenários expostos pelo filósofo.

Aristóteles faz uma transição entre as definições de retórica na “ordem primeira” e na “ordem segunda” tecendo críticas aos sofistas, que limitaram a argumentação às manipulações discursivas e negligenciaram o silogismo retórico, considerado pelo autor da *Retórica* como o corpo da prova retórica (conforme citamos anteriormente).

Neste contexto, Aristóteles expõe a definição de retórica na “ordem segunda” (que julgamos ser um aspecto mais estrito de retórica do que a definição na “ordem primeira” em articulação com a dialética), instituindo que a retórica é a capacidade para três atos: descobrir, adequar e persuadir. Propusemos dividir esta segunda definição em três partes, com a seguinte delimitação: (I) a primeira etapa do sistema retórico, descobrir argumentos; (II) os três gêneros do discurso retórico, deliberativo, epidíitico e judicial, para os quais devem se adequar os discursos; (III) o ato de persuadir, que culmina no silogismo retórico.

Ao investigar o panorama da retórica aristotélica, constatamos que o silogismo retórico é o fio condutor entre a retórica e a lógica (e consideramos que este silogismo é o núcleo duro da *Retórica*), estabelecendo uma conexão entre as obras de Aristóteles utilizadas na pesquisa. Esse silogismo se alinha com os demais elementos componentes da retórica e se caracteriza pela verossimilhança, formulando argumentos que não são fundamentados por uma verdade absoluta, com o estabelecimento de um diálogo plausível, o que faz o silogismo retórico também se conectar com a lógica informal e o ensino de filosofia (temas desenvolvidos no capítulo 4).

Na nossa investigação, também constatamos que o silogismo retórico e o silogismo científico absorvem a estrutura do silogismo “geral” (ou tradicional) dos *Primeiros Analíticos* (que foi apresentado no capítulo 1 da tese). Enquanto o silogismo “geral” se fundamenta na dedução lógica, com o objetivo de demonstrar a validade dos argumentos

por meio de arranjos formais denominados de figuras, o silogismo retórico é o argumento dedutivo da retórica e não raciocina com as limitações do silogismo tradicional e consiste em produzir “provas” por persuasão, sendo derivado de premissas retóricas; o silogismo científico (exposto nos *Segundos Analíticos* e também estudado no primeiro capítulo da tese) é um silogismo específico, associado à causalidade, no qual o termo mediador expressa a causa da conclusão, com o objetivo de demonstrar o conhecimento científico (e se caracteriza por partir de premissas evidentes). Ainda no capítulo 1, fizemos uma interconexão entre o silogismo tradicional, o silogismo retórico e o silogismo científico, mostrando pontos comuns entre eles e as especificidades de cada silogismo.

Verificamos que as premissas para composição do entimema são extraídas dos lugares discursivos comuns e específicos dos três gêneros do discurso retórico. O entimema (e seu complemento, o exemplo) constituem as provas lógicas (o *lógos*) e se encadeiam com as provas psicológicas que são formadas pelo *éthos* (caráter do orador) e pelo *páthos* (a emoção dos ouvintes), com o propósito de alcançar a persuasão de um orador ao proferir seu discurso a um auditório. A importância da conexão entre as provas lógicas e as provas psicológicas foi abordada no capítulo 2 (em um desdobramento da definição de retórica na “ordem segunda”, apresentada no capítulo 1), no capítulo 3 (em harmonia com a elocução, como um recurso argumentativo que contribui para aproximar o orador e o auditório) e no capítulo 4 (contribuindo com o presumível diálogo que propusemos entre Aristóteles e Chaim Perelman e como atributo essencial para a consolidação da função filosófico-educacional da retórica).

Como vimos na nossa pesquisa, de forma isolada, o *lógos* não assegura a persuasão e por isso, há uma relação de interdependência entre o *lógos*, o *páthos* e o *éthos*. Sendo assim, somente o conteúdo do argumento não será suficiente para que um orador, ao proferir seu discurso, cumpra com a finalidade da retórica, em conformidade com a definição de retórica na “ordem segunda”.

O encadeamento tripartite entre as provas técnicas da retórica, faz com que a racionalidade argumentativa não exclua o apelo afetivo e que o exercício da comoção não se isole da atividade da persuasão, pois a finalidade da retórica não pode ser alcançada apenas com as provas lógicas, do mesmo modo que não é possível persuadir tão somente com a utilização das provas psicológicas.

Neste contexto, ao mesmo tempo que Aristóteles superou a retórica sofística (ao propor a reabilitação da retórica para o seu corpo técnico), também contribuiu para suplantar o preconceito sobre a utilização das emoções com propósitos persuasivos no seio

da filosofia (não se limitando nos estudos do caráter lógico da retórica), pois o filósofo grego reveste as emoções com a racionalidade argumentativa.

Conforme abordamos, as provas técnicas da retórica aristotélica estão no escopo da definição da retórica na “ordem segunda” e estão ligadas diretamente à finalidade de persuadir, em conformidade com os princípios estabelecidos por Aristóteles (princípios que distinguem as concepções aristotélicas das práticas argumentativas sofísticas). O diferencial aristotélico em relação aos sofistas está presente tanto na definição de retórica que assinalamos na “ordem primeira” (apresentando a retórica associada à dialética) quanto na definição na “ordem segunda” (com um sentido mais restrito da definição de retórica)

Na primeira definição, o diferencial aristotélico se apresenta na conexão entre o silogismo retórico e o silogismo dialético, bem como as articulações entre os lugares discursivos da *Retórica* e dos *Tópicos* (desenvolvidas no capítulo 2 da tese). Neste sentido, consideramos que o tema do capítulo 2 é um desdobramento da definição de retórica na “ordem primeira”

Na segunda definição, um dos resultados que tornam o filósofo distinto dos seus antecessores é o destaque ao exercício da persuasão com o uso do entimema e do exemplo, realçando o valor do entimema no âmbito da retórica. Outro aspecto que torna Aristóteles distinto dos sofistas é que o filósofo não se limitou aos elementos externos da arte retórica, como por exemplo, a restrição às etapas do discurso (embora Aristóteles reconheça a importância do sistema retórico) e a limitação à suscitação das paixões (que culmina na manipulação da argumentação); outrossim, no capítulo 3, verificamos que o filósofo grego trouxe à baila o entimema para o exercício da argumentação em articulação com a léxis como um recurso de elegância para os raciocínios.

Neste sentido, Aristóteles destaca a importância da elocução para a argumentação, pois além de buscar conhecer a conjuntura da qual faz parte os ouvintes, o orador deve usar uma linguagem apropriada ao auditório para o qual dirige seu discurso. Conforme expusemos no capítulo 3, ao fazer uso da elocução (no escopo das etapas do sistema retórico), o orador deve usar um discurso inteligível, para que tenha inserção no contexto dos ouvintes, de forma que este discurso não seja superficial nem “acima do seu valor” e de modo que ocorra equilíbrio entre a forma e o conteúdo da argumentação.

No âmbito da elocução, o orador deve cumprir duas tarefas, a primeira, fazer uso de um discurso apropriado (não sendo raso nem mais elevado que o assunto exposto, equilibrando forma e conteúdo da argumentação) e a segunda, fazer uso de uma linguagem

incomum (com a utilização de metáfora, também apropriada e não uma metáfora qualquer). A metáfora (nos termos apresentados por Aristóteles na *Retórica*) é o recurso didático mais importante na elocução e é o fio condutor entre a prática da retórica como arte e a retórica como um discurso ordinário.

Na nossa compreensão, há uma conexão entre a metáfora e a definição de retórica na “ordem segunda” (bem como entre a metáfora e o entimema), pois o orador deve usar metáforas inteligentes (e que não sejam inadequadas para a compostura do orador), como também adequadas para cada fim, na perspectiva de provocar desafios nos ouvintes (e de forma que essa metáfora não seja inacessível aos ouvintes, nem banal e corriqueira).

Neste contexto, o estudo da elocução resultou na compreensão de que o conteúdo para expor o argumento não é suficiente para a persuasão, pois o método utilizado para explanação é tão importante quanto o assunto da argumentação. O alinhamento entre o método e o conteúdo proporciona a assimilação do auditório e favorece para que o orador possa se desvencilhar dos argumentos sofisticados. Assim sendo, a elocução contribui para a adequação discursiva do orador e em harmonia com a reabilitação da retórica proposta por Aristóteles (restabelecendo a verdade e a justiça), favorece para o cumprimento da função da retórica na perspectiva de desmascarar os argumentos sofisticados e impedir a manipulação argumentativa. No nosso entendimento, o papel desempenhado pela concatenação da elocução com a reabilitação da retórica (e suas consequências que acabamos de apontar) é um dos propósitos educacionais da retórica.

Conforme desenvolvemos no capítulo 4, a teoria da argumentação em Chain Perelman e Olbrechts-Tyteca (que se conecta com a lógica informal) está diretamente relacionada com a educação e pode contribuir para sanar problemas educacionais (também contribuindo com a função filosófico-educacional da retórica), no sentido da valorização da adesão do auditório pela força persuasiva da argumentação e não pela força da violência. Neste sentido, a perspectiva de uma comunidade dos espíritos em conformidade com a *Nova Retórica*, coaduna com os propósitos do ensino de filosofia, que deve ser norteado pela persuasão racional embrenhada no exercício da democracia e esta orientação na atividade democrática deve ser a base para a formação dos professores de filosofia.

Assim sendo, a formação dos professores de filosofia na perspectiva de favorecer o ensino de filosofia deve proporcionar aprendizagem sobre os meandros da argumentação, bem como sobre os conteúdos filosóficos (e conectados à realidade social, de forma análoga à *Retórica*, *Nova Retórica* e lógica informal) e a utilização dos métodos adequados para apresentação dos assuntos (com o emprego da elocução discursiva). Por conseguinte,

o docente (orador) deve preservar o debate com seu auditório (discentes), impedindo todas as formas de cerceamento e mediante os esclarecimentos durante a exposição de sua argumentação filosófica, tentar persuadir seu auditório.

Nesta circunstância, os propósitos educacionais da retórica foram desenvolvidos de uma forma mais específica no capítulo 4. Com base nas análises que fizemos neste último capítulo da nossa tese, a função filosófico-educacional da retórica pode ser desempenhada por três atores presentes no cenário da pesquisa, o orador aristotélico, o orador educador da *Nova Retórica* e o orador que se fundamenta na lógica informal (que podemos chamar “orador lógico-informal”). Segue alguns atributos destes três oradores que nos fez entender que podem efetuar a função filosófico-educacional da retórica (desde que tenham as qualidades em harmonia com as obras de aristotélicas, a *Nova Retórica* e os fundamentos da Lógica Informal que utilizamos na investigação).

O orador aristotélico<sup>123</sup> deve conhecer a arte retórica e ter domínio das provas técnicas da retórica aristotélica (sendo capaz de estabelecer as articulações entre elas), o conteúdo da argumentação, a forma adequada para proferir o raciocínio (tanto para especialistas no assunto que apresenta quanto para pessoas desprovidas de conhecimento técnico) e a conjuntura em que o auditório se insere; também precisa ter conhecimentos prévios sobre o que é a sofística e quais são as características de um sofista, na perspectiva de reconhecer argumentações sofísticas e capacidade para desmascarar argumentos sofísticos (bem como não praticar raciocínios sofísticos).

O orador educador da *Nova Retórica* tem a atribuição de educar enquanto argumenta, defendendo os valores da comunidade em detrimento dos interesses pessoais e imediatistas; deve desfrutar a confiança do auditório e para isso, é necessário que o discurso exposto seja norteado pelas próprias ações (praticando os valores que defende); é necessário que a força persuasiva da argumentação exposta proporcione disposição para a adesão dos ouvintes, impedindo qualquer possibilidade de uso da força física, que poderia resultar na violência; é indispensável que o discurso do orador educador se fundamente na conjuntura social do auditório e se sustente na promoção de valores pertencentes à comunidade; sua persuasão deve resultar da argumentação da vida prática.

O orador “lógico-informal” tem características do orador aristotélico e do orador educador da *Nova Retórica*; a argumentação do orador que se respalda na lógica informal

---

<sup>123</sup> Considerando que os fundamentos para a teoria da argumentação nos diferentes campos do conhecimento recorrem a Aristóteles como base de sustentação, presumimos que o orador aristotélico serve de referência para os demais oradores.

requer o estabelecimento de um diálogo plausível com os ouvintes sobre os problemas sociais; almeja a adesão dos ouvintes sem a pretensão da verdade absoluta (defendida pela lógica formal), analisando, interpretando e criando argumentos do cotidiano; seu raciocínio demanda o cumprimento de uma função pedagógica ao argumentar tanto na academia quanto na vida prática de uma forma geral; os praticantes da argumentação baseada na lógica informal se alinham com a democracia, na perspectiva de contribuir com a educação e seus argumentos se fundamentam nos debates políticos, nas propagandas, na ciência (e no contexto social de forma geral).

Neste contexto, entendemos que as qualidades dos três oradores que expusemos acima se articulam com os propósitos de uma racionalidade argumentativa que não depende da formalização lógica comprometida com o rigor da verdade absoluta e neste sentido, esses oradores devem buscar a adesão de seu interlocutor a partir de argumentos plausíveis, verossímeis, prováveis (com práticas argumentativas que se sustentem no exercício da democracia). Portanto, as finalidades da racionalidade argumentativa não admitem o uso da violência como um recurso de convencimento.

Do mesmo modo que o orador educador da *Nova Retórica* (bem como da retórica aristotélica e o “lógico-informal”), o docente deve valorizar a adesão dos discentes. Para isso, é necessário que o professor não argumente com uma postura autoritária, impondo uma verdade absoluta para obter o assentimento dos discentes de forma imediatista. Por esta razão, é imprescindível que o professor seja sensível com o contexto social e com o estado emocional dos estudantes, do mesmo modo que precisa preocupar-se com o conteúdo e a forma para exposição de seu argumento, assim como é essencial que estabeleça uma conexão entre o orador e o ouvinte, com a finalidade de persuadir. Nesta conjuntura, o professor planeja sua exposição com o intuito de envolver os alunos na atividade filosófica através da argumentação, na perspectiva de influenciar os discentes para alcançar a persuasão.

Isto posto, há uma relação de interdependência entre o docente e o discente, de forma análoga à interdependência que ocorre entre os elementos componentes da retórica aristotélica e da *Nova Retórica*, bem como entre o orador e o ouvinte; e especificamente na *Nova Retórica*, a interdependência entre o auditório universal e particular. Ademais, do mesmo modo que na *Retórica*, na *Nova Retórica* e na lógica informal não há argumentação sem orador, auditório e discurso (ou assunto), também não há aprendizagem argumentativa sem docente, discente e conteúdo filosófico no ensino de filosofia.

Tendo em vista a exposição do capítulo 4, constatamos que há muitos desafios para ser enfrentados no cenário da lógica informal, bem como na conjuntura do ensino de filosofia. Neste panorama, conforme Johnson e Blair, a lógica informal enfrenta desafios, entre eles, tornar a lógica informal uma área de concentração nos programas de pós-graduação, para que os jovens pesquisadores possam conhecê-la, assim como a inserção desse campo do conhecimento na graduação, para torná-la mais conhecida e refletida. Do mesmo modo, compreendemos que o ensino de filosofia precisa ser valorizado pela comunidade filosófica, no sentido desse campo do conhecimento tornar-se linha de pesquisa nos programas de pós-graduação em filosofia e ser estudado na graduação não apenas nas disciplinas que tratam especificamente da formação de professores de filosofia.

Além disso, os autores que fundamentam a lógica informal destacam o preconceito teórico da modernidade que concebe o dedutivismo como a única argumentação respeitável. A concepção da argumentação no escopo do dedutivismo também exclui a retórica da argumentação. Todavia, é necessário superar o imperialismo do dedutivismo que exclui a retórica e lógica não formal do âmbito da argumentação.

Os resultados da nossa pesquisa indicam que o elitismo da modernidade (com o dedutivismo) que pretende excluir a retórica e a lógica informal da argumentação filosófica é análogo a um elitismo (também da modernidade) que gostaria de eliminar o ensino de filosofia do ensino médio e dos problemas filosóficos da academia, por considerar as questões ligadas ao ensino de filosofia como “crenças de segunda” (de forma análoga à divisão de crenças de elite “de primeira” da argumentação dedutiva da lógica formal e crenças “de segunda” da lógica não-formal, apontada por Johnson e Blair). Destarte, os ataques sofridos pela filosofia ao longo da história da educação (de uma forma geral) e os ataques à filosofia como disciplina obrigatória no Ensino Médio (de forma particular) se desencadeiam com as sucessivas reformas do ensino com o propósito de favorecer a formação para a elite dominante e precarizar a educação para a população das camadas populares.

Posto isto, consideramos que o ensino de filosofia precisa encontrar espaço em programas de pós-graduação, com criação de linhas de pesquisa sobre esse tema, pois o ensino de filosofia é um campo de pesquisa tão relevante quanto outros campos do conhecimento da filosofia.

Também observamos que as concepções de Johnson e Blair no que se refere à importância da força do melhor argumento na conjuntura beligerante mundialmente se alinham com a racionalidade argumentativa ampliada da *Nova Retórica*. Por conseguinte, a

lógica informal cumpre uma função filosófico-educacional ao assumir atribuição pedagógica para a análise argumentativa no sistema acadêmico de forma particular e na vida prática de forma geral (em alinhamento com a democracia).

Dessa maneira, considerando que não há retórica sem democracia, o orador aristotélico (referência para os demais oradores) se fundamenta em práticas democráticas. Conforme nos referimos ao orador aristotélico, a literatura aristotélica fundamenta a teoria da argumentação estudada nas diversas áreas do conhecimento. Neste ponto de vista, Johnson admite que os fundamentos de lógica informal remetem às obras de Aristóteles.

Ao final da nossa pesquisa, verificamos que a ampliação da racionalidade argumentativa ocorre com a reabilitação da retórica em Aristóteles, a *Nova Retórica* e a lógica informal, culminando com a função filosófico-educacional da retórica. Assim sendo, consideramos e que o ensino de filosofia também contribui para a racionalidade argumentativa de forma ampliada. Além do mais, a lógica informal fundamenta e orienta o ensino de filosofia, favorecendo para o desenvolvimento de habilidades argumentativas.

No escopo da lógica informal, o estudo das falácias assume um caráter pedagógico, pois conhecê-las auxilia para que o orador identifique a ocorrência de raciocínios falaciosos cometidos por seu interlocutor (e seja capaz de desmascará-lo), ao mesmo tempo que com o domínio do conhecimento das falácias, o orador preserva-se da possibilidade de emitir raciocínios que possam resultar em falácias.

Finalizamos nosso trabalho depreendendo que a retórica aristotélica continua atual e sua articulação com as demais obras de Aristóteles (que utilizamos na investigação) é essencial para fundamentar a nova retórica, a lógica informal e a argumentação persuasiva no âmbito do ensino de filosofia. Em vista disso, o arcabouço teórico aristotélico que fundamentou nossa tese, forneceu subsídios para o propósito de desenvolver sobre a função filosófico-educacional da retórica para o ensino de filosofia.

Os objetivos a que esta tese se propôs foram cumpridos. Perspectivando como desdobramentos para pesquisas futuras, propomos investigar:

As contribuições do ensino de filosofia para desconstruir distorções da retórica aristotélica pela utilização da “retórica do ódio” dos dias atuais (por produções de discursos fascistas). Um dos aspectos do fascismo é a “retórica do ódio” mencionada acima, a organização política do ódio por meio de uma argumentação falaciosa, em linhas contrárias ao que Aristóteles propõe em sua retórica (sistematizando a arte retórica e refutando o uso da retórica sofística).



Contribuições da retórica para o ensino de filosofia com a utilização do gênero do discurso deliberativo como prática educativo do docente. Neste gênero discursivo, a persuasão ocorre a partir de orientações do docente ao discente, com o primeiro aconselhando ou desaconselhando o segundo, fazendo um convite para um pensamento filosófico crítico e reflexivo. É um docente que ao corrigir as provas critica e elogia e também faz encaminhamentos, aconselhando e desaconselhando em alguns aspectos, tanto na Graduação quanto na Pós-Graduação. As orientações da retórica deliberativa também está presente na escolha de temas de Trabalho de Conclusão de Curso de Graduação, bem como de Dissertação de Mestrado e Tese de Doutorado, considerando que em algumas circunstâncias, os alunos precisam reformular suas propostas de trabalho e o professor precisa convencer o discente de que o mesmo deve delimitar o tempo da pesquisa de forma proporcional à proposta de seu trabalho. Sendo assim, na retórica deliberativa, os ouvintes devem ser persuadidos de algo que precisam fazer e depois, pautar suas ações naquilo que foi objeto de persuasão.

## REFERÊNCIAS

- ABREU, A. S. **Breves considerações sobre a arte de Argumentar**. In: FIGUEIREDO, M. F.; MENDONÇA, M. C.; ABRIATA, V. L. R. (Orgs.). *Sentidos em movimento: identidade e argumentação*. Franca: UNIFRAN, 2008. p. 63-90.
- ALMEIDA JUNIOR, Licinio Nascimento. **Conjecturas para uma retórica do design**. Tese de Doutorado (Doutorado em Artes e Design - Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro), Rio de Janeiro, 2009.
- ALVES, Marco Antônio Sousa. **A argumentação filosófica: Chaïm Perelman e o auditório universal**. Dissertação de Mestrado (Programa de Pós-Graduação em Filosofia/Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas/UFGM), Belo Horizonte, 2005.
- ANGIONI, L. 2007. “**Natureza**”, “**substância**” e **metáfora em Aristóteles**. *Rónai – Revista de Estudos Clássicos e Tradutórios*, vol. 8, n 2, p. 246-261, 2020.
- ANGIONI, L (Trad.). **Aristóteles. Segundos Analíticos I**. (Tradução, introdução e notas). In: **Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução n. 7**, IFCH: Unicamp, 2004.
- ANGIONI, L (Trad.). **Aristóteles. Segundos Analíticos II**. (Tradução, introdução e notas). In: **Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução n. 4**, IFCH: Unicamp, 2002.
- ANGIONI, L. 2007. **O conhecimento Científico no Livro I dos Segundos Analíticos de Aristóteles**. *Journal of Ancient Philosophy*, vol. 1, n 2, p. 1-25.
- ANGIONI, L. 2012a. **Os Seis Requisitos das Premissas da Demonstração Científica em Aristóteles. Segundos Analíticos I 2**, *Manuscrito* v. 35, n. 1, p. 7-60.
- ANGIONI, Lucas. **Demonstração, Silogismo e Causalidade**. In: ANGIONI, Lucas. **Lógica e Ciência em Aristóteles**. Editora PHI, 2014, p. 61-120
- ANGIONI, Lucas. **Introdução à teoria de predicação em Aristóteles**. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2006.
- ANGIONI, Lucas. **Aristóteles - Metafísica - livros IV e VI**. Campinas: Instituto de Filosofia e Ciências Humanas-Unicamp, 2001.
- ARISTÓTELES. **Retórica**. Tradução e Notas de Manuel Alexandre Júnior, Paulo Farmhouse Alberto e Abel do Nascimento Pena. São Paulo: Martins Fontes, 2012.
- ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. São Paulo: Nova Cultural (*Os Pensadores*), 1996.
- ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Tradução do grego de António de Castro Caeiro. São Paulo: Atlas, 2009.
- ARISTÓTELES. **Organon**: Categorias; Da interpretação, Analíticos anteriores, Analíticos posteriores, Tópicos, Refutações sofísticas; tradução, textos adicionais e notas Edson Bini / Bauru, SP: EDIPRO, 2005.

ARISTÓTELES. **Poética**. Prefácio de Maria Helena da Rocha Pereira. Tradução e notas de Ana Maria Valente. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2004.

ARISTÓTELES. **Tópicos; Dos argumentos sofisticos**; seleção de textos de José Américo Motta Pessanha; tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim da versão inglesa de W.A. Pickard. - São Paulo: Nova Cultural, 1987.

BARNES, Jonathan. **Aristóteles**. Tradução de Ricardo H. P Machado. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2009.

BARTHES, Roland. **A retórica antiga**. In: COHEN, Jean et al. Pesquisas de retórica. Trad. de Leda Pinto Mafra Iruzun. Petrópolis: Vozes, 1975. p. 147-232.

BERTI, Enrico. **As Razões de Aristóteles**. Tradução Dion Davi Macedo. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

CARVALHO, Joaquim de. **Obra completa**: filosofia e história da filosofia. 2ª edição. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian 1992.

CERLETTI, Alejandro. **O Ensino de Filosofia como problema filosófico**. Tradução Ingrid Müller Xavier. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.

COLENGHI FILHO, Maurício; VELASCO, Patrícia Del Nero. **A argumentação e o ensino dialógico da Filosofia**. EID&A – Revista Eletrônica de Estudos Integrados em Discurso e Argumentação, Ilhéus, n. 18, p. 90-103, abr.2019.

COPI, Irving Marmer. **Introdução à Lógica**. Tradução Álvaro Cabral. São Paulo. Mestre Jou, 1978.

DAYOUB, Khazzoun Mirched. **A Ordem das Ideias**. Barueri: Manole, 2004.

FERREIRA, L. A. **Leitura e persuasão**: princípios de análise retórica. São Paulo: Contexto, 2010.

FISHER, A. **A lógica dos verdadeiros argumentos**. Tradução de Rodrigo Castro. São Paulo: Novo Conceito, 2008. 332 p.

GALLO, Silvio. **A filosofia e seu ensino**: conceito e transversalidade. In: SILVEIRA, René J.T; GOTO, Roberto (org). **Filosofia no ensino médio**: Temas, problemas e propostas. São Paulo; Loyola, 2007.

GROARKE, Leo. **Informal logic**. Stanford Encyclopedia of Philosophy. 2022. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/entries/logicinformal/>. Acesso em 25 ago. 2023.

HAMBLIN, Charles Leonard. **Fallacies**. London: Methuen, 1970.

JENKINSON, A. J. **Prior Analytics**. In: BARNES, J. (ed.) (1984). **The complete works of Aristotle**. Volumes 1 e 2. Princeton: Princeton University Press (Bollingen Series - Edição do Kindle).

JOHNSON, Ralph Henry; BLAIR, John Anthony. **Lógica informal**: uma visão geral. Trad. Paulo Roberto Gonçalves-Segundo et al. EID&A - Revista Eletrônica de Estudos Integrados em Discurso e Argumentação, Ilhéus, n. 14, p. 195-215, jul/dez.2017.

JOHNSON, Ralph Henry. *The Rise of Informal Logic – Essays on Argumentation, Critical Thinking, Reasoning and Politics*, 2014

KNEALE, W. & M. **O Desenvolvimento da Lógica**. Tradução Manuel Lourenço. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1991.

LYRA, Edgar. **O esquecimento de uma arte**: retórica, educação e filosofia no Século 21. – 1. ed. São Paulo: Edições 70, 2021.

LYRA, Edgar. **Contribuições da Retórica para o Ensino de Filosofia**. SOFIA, VITÓRIA (ES), V.6, N.3, P. 94-105, JUL./DEZ. 2017.

MEYER, Michel. **A retórica**. Tradução por Marly N. Peres. São Paulo: Ática, 2007.

MURCHO, Desidério; BRANQUINHO, João. **Enciclopédia de termos lógico-filosóficos**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

PERELMAN, Chaim e OLBRECHTS-TYTECA, Lucie. **Tratado da Argumentação**: a nova retórica. Tradução de Maria Ermentina de Almeida Prado Galvão. 2ª Ed. - São Paulo: Martins Fontes, 2005.

PERELMAN, Chaim. **Lógica Formal e Lógica Informal**. In: Caderno de Filosofias nº 5 (p. 11-20), Argumentação, Retóricas, Racionalidades. Coimbra: Associação de Professores de Filosofia, 1992.

PICKARD-CAMBRIDGE, W. A. **Topics**. In: BARNES, J. (ed.) (1984). **The complete works of Aristotle**. Volumes 1 e 2. Princeton: Princeton University Press (Bollingen Series - Edição do Kindle).

PIMENTA, Rita. **A função pedagógica da retórica: a racionalidade que negocia distâncias**. Aprender (Vitória da Conquista), v. 14, p. 113-129, 2015.

PLATÃO. **Górgias**. Tradução de Jaime Bruna. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1970.

PLATÃO. **Defesa de Sócrates**. Tradução de Jaime Bruna. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

PLATÃO. **Fedro**; texto grego John Burnet; tradução Carlos Alberto Nunes – 3. Ed. – Belém: Ed. UFPA, 2011.

REBOUL, Olivier. **Introdução à retórica**. Tradução de Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

ROBERTS, W. R. **Rhetoric**. In: BARNES, J. (ed.) (1984). **The complete works of Aristotle**. Volumes 1 e 2. Princeton: Princeton University Press (Bollingen Series - Edição do Kindle).

RODRIGO, Lúcia Maria. **Filosofia em sala de aula**: teoria e prática para o ensino de filosofia. Campinas: Autores Associados, 2009.

ROHDEN, Luiz. **Racionalidade Retórica**: uma linguagem filosófico-hermenêutica em Aristóteles. Unisinos – RS: Síntese Nova Fase, 1998.

SALMON, Wesley C. *Lógica*. Tradução de Leonidas Hegenberg e Octanny Silveira da Mota; Sexta edição. Rio de Janeiro – RJ: Zahar Editores, 1984.

STIRN, François. **Compreender Aristóteles**. Tradução de Ephraim F. Alves. 2. Ed. Petrópolis-RJ: Editora Vozes: 2008.

TOULMIN, Stephen. **Os usos do argumento**. Tradução de Reinaldo Guarany. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006. 375 p.

VELASCO, Patrícia Del Nero. **Educando para a argumentação**: contribuições do ensino da lógica. Belo Horizonte: Autêntica, 2010.

WALTON, Douglas N. **Lógica informal**: manual de argumentação crítica; tradução Ana Lúcia R. Franco, Carlos A. L. Salun; revisão da tradução Fernando Santos. – 2ª Ed. – São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012.

WOODS, John Hayden. Lightening up on the Ad Hominem. *Informal Logic* Vol. 27, No. 1, pp. 109-134. Canadá: *Open Journal Systems*, 2007

ZILLIG, Raphael; GUERIZOLI, Rodrigo. Prefácio. In: ANGIONI, Lucas. **Lógica e Ciência em Aristóteles**. Editora PHI, 2014.