

NIHIL ENIM LACRIMA CITIUS ARESKIT
A ORATÓRIA ROMANA
E O PENSAMENTO RETÓRICO ARISTOTÉLICO
Ricardo Hiroyuki Shibata (UNICAMP)

RESUMO

O objetivo deste artigo é examinar como a tradição retórica romana, em especial, Cícero e Quintiliano, leu e interpretou o problema da persuasão através do *ethos* – o caráter do orador – presente na *Retórica* aristotélica; problema este verdadeiramente central, pois, segundo Aristóteles, o *ethos* se constitui a mais importante das provas discursivas. Nesse sentido, das três categorias analíticas vinculadas ao *ethos* (prudência, virtude e benevolência) presente em Aristóteles, os retóricos romanos basicamente se ativeram a esta última, mesmo porque é a parte que melhor se enquadra nas *virtutes dispositiones*, mais especificamente, ao *exordium*, com particular enfoque nas expressões da *captatio benevolentiae*, e à *peroratio*; estrategicamente aquelas duas partes do discurso em que o orador mais deve se valer do uso das paixões para persuadir.

Palavras-chave: Aristóteles, Retórica, Ethos

Se a capacidade que o orador possui em envolver o auditório num determinado universo de sentido, persuadindo-o de que suas teses são verdadeiras e honestas, depende necessariamente da maneira pela qual o orador se apresenta em seu discurso, construindo uma imagem favorável de si-mesmo, então isto quadra perfeitamente com aquilo que a retórica antiga (grega e romana) denominava de “propriedades éticas” (*ethé*) da “voz” que os oradores conferiam ao discurso implicitamente através de sua maneira de dizer, ou seja, o feixe de qualidades que se mostra através de uma determinada maneira de se exprimir. Em particular, diz Maingueneau que:

A eficácia desses *ethé* está precisamente, vinculada ao fato de que de certo modo eles envolvem a enunciação sem serem explicitados no enunciado. O que o orador pretende ser, dá a entender e mostra: não *diz* que é simples e honesto, *mostra-o* através de sua maneira de se exprimir. O *etos*, está, dessa maneira, vinculado ao exercício da palavra, ao papel que corresponde a seu discurso, e não ao indivíduo ‘real’, apreendido independentemente de seu desempenho oratório: é portanto o sujeito de enunciação enquanto está enunciando que está em jogo aqui.²

² Cf. MAINGUENEAU, Dominique. O *etos*. In: —. *O Contexto da Obra Literária*. São Paulo: Martins Fontes, 1995, p. 137-138. Os itálicos são do original.

Entretanto, para a tradição retórica antiga, pressente-se, a questão desse “dizer” e sua maneira mais específica de se mostrar e exprimir não foi vista nem tratada de modo homogêneo, conquanto seja patente que a tradição retórica romana foi, em grande medida, tributária das considerações de Aristóteles – o que os historiadores da Retórica em muitos momentos, embora com vieses diferentes, já o disseram. O que talvez nunca ficou muito claro foi qual o percurso exato e as dimensões analíticas dessa apropriação e qual o rendimento hermenêutico que essa “releitura” de Aristóteles forneceu para a tradição romana.

O que caberia, então, realizar, aqui, é descrever e analisar aquilo que parece ser realmente pertinente: quais as definições de *ethos* propostos por Aristóteles e pela retórica romana (penso, sobretudo, em dois grandes sistematizadores da arte retórica romana: Quintiliano e Cícero), e como esses retores romanos se aproximam ou se distanciam das considerações de Aristóteles.

A escolha da questão do *ethos* ganha em pertinência, pois, dentre as provas “artísticas” – aquelas que dependem do método da arte retórica em oposição àquelas que dependem de condições externas (testemunhos, confissões obtidas sob tortura e fatos congêneres) -, é justamente, das três provas argumentativas engendradas pelo discurso – *logos*, *pathos* e *ethos* -, este último constitui quase a mais importante das provas. Segundo o entendimento de Aristóteles, sem dúvida alguma, esse papel de protagonista no palco da enunciação e de sua ação sobre o auditório rivaliza com certas proposições interpretativas modernas que aproximam (perigosamente) a retórica daquilo com o qual guarda semelhanças e disjunções – sua antístrofe, sua outra face – a dialética; ao proceder assim, parece relegar a segundo plano aquilo que constitui verdadeiramente o substrato mais essencial da retórica, ou seja, suas relações com a ética e a política – as duas ciências “arquitônicas” que perseguem o mesmo fim, pois o bem para o homem é o mesmo tanto para o indivíduo quanto para a cidade.

Mais precisamente, logo nos lances iniciais do Livro I de sua *Retórica*, Aristóteles afirma que “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 de 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 dessa arte propõem, mas quase se poderia dizer que o caráter é o principal meio de persuasão”.³ Se o *ethos*, então, constitui o pilar fundamental em que se assentam as demais provas discursivas, é justamente porque o orador que mostrar, através de seu discurso, um “caráter honesto” será aquele que mais parecerá digno de fiança para seu auditório. Trata-se, aqui, de um sentido moral estrito, vale dizer, o uso adequado da *epieikeia* (“honestidade”) que só pode ser corretamente avaliada em relação ao quadro mais amplo de virtudes consideradas superiores e desejáveis.

Porém, em outro lugar da mesma retórica, justamente na parte do Livro III que trata da adequação do estilo ao assunto tratado, Aristóteles afirma que “o rústico e o instruído não falam do mesmo modo”⁴, o que equivale a dizer que o tema e o estilo escolhidos devem ser adequadamente apropriados pelo orador em relação à construção do *habitus* (*hexis*) de um determinado tipo social.

Para Ekkhard Eggs, as diferentes proposições das passagens dos Livros I e III residem naquilo que reflete a passagem de um “sentido moral” a um “sentido neutro”: o primeiro refere-se ao campo semântico mais próximo da honestidade, benevolência e equidade; o segundo, à objetividade do que reside nos hábitos, costumes e caracteres. Ambos demonstram, ao não serem exclusivas, porém complementares, a constituição das duas faces necessárias de toda atividade argumentativa.⁵ Em outras palavras, essa “fiança” que acaba por se definir como “condições de sinceridade” do discurso responde a questão: para o primeiro, por que (em termos morais) o auditório pode acreditar verdadeiro o discurso do orador; para o segun-

³ ARISTÓTELES. *Retórica*. I, 2,1356a. Todas as citações da *Retórica* de Aristóteles são feitas a partir da edição da Imprensa Nacional – Casa da Moeda (Lisboa, 1998, com tradução e notas de M. Alexandre Júnior, Paulo F. Alberto e Abel N. Pena).

⁴ *Ret.* III, 7, 1408a.

⁵ EGGS, Ekkhard. *Ethos aristotélicien, conviction et pragmatique moderne*. In: AMOSSY, Ruth (dir.). *Images du Soi dans le Discours*. La construction de l'ethos. Paris: Delachaux et Niestlé, 1999, p. 32.

do, da configuração de um tipo social com seus costumes e práticas característicos, cuja formulação compreende o retrato bem delineado de um personagem, que pode ou não coincidir com o orador ele mesmo e seus traços biográficos implícitos e explícitos. Neste último, trata-se de ajustar o que se diz com aquilo que se espera de um determinado tipo social e seus caracteres, o que remete para um “lugar objetivo” em que está em jogo (apenas?) a habilidade de o orador construir a verossimilhança dramática de um personagem.

Ainda para Eggs, a solução dessa aporia de base reside na articulação entre a evocação de um conjunto de valores morais – uma Ética – presente no auditório e manejada pelo orador em seu discurso e o ajuste adequado a um lugar objetivo, socialmente determinado e marcado. Isto remete, por sua vez, estrategicamente, aos próprios limites em que se assenta a Retórica aristotélica, ou seja, qual a operação intelectual que assegura a relação de possibilidade e pertinência da proposição fundante de “descobrir especulativamente o que em cada caso é persuasivo” com a credibilidade do orador como “efeito de seu discurso” – este, sustentado naquilo que é exterior ao próprio discurso: os valores morais e os tipos sociais ⁶ Assim, pode-se dizer que a própria articulação dos elementos persuasivos e aglutinados num ethos particular no âmbito da argumentação deve contemplar o que exatamente escapou da argumentação apodítica e de sua base fortemente silogística.

Numa passagem, Aristóteles afirma que “três são as causas que tornam persuasivos os oradores e a sua importância é tal que por elas nos persuadimos, sem necessidade de demonstrações (*apódeixis*). São elas a prudência (*phrónesis*), a virtude (*areté*) e a benevolência (*eunoia*). Quando os oradores recorrem à mentira nas coisas que dizem ou sobre aquelas que dão conselhos, fazem-no por todas essas causas ou por algumas delas. Ou é por falta de prudência que emitem opiniões erradas ou então, embora dando uma opinião correta, não dizem o que pensam por maldade; ou sendo prudentes e honestos (*epieikés*), não são benevolentes; por isso é admissível que embora sabendo eles o que é melhor, não o aconselham. Para além destas, não há nenhuma outra causa”.⁷ Assim, a construção do ethos

⁶ Ret. I, 1356a.

⁷ Ret. II, 1, 1378a. Os termos técnicos em grego foram salientados por Ekkhard Eggs (op.cit., p.34.) e Dominique Maingueneau (op.cit., p.137). A partir disso, pude rastrear e desdobrar

do orador dar-se-ia pelos argumentos e conselhos competentes e razoáveis, argumentando honesta e sinceramente, e pela amabilidade e solidariedade em relação a seu auditório, o que se resume à sabedoria prática do que é racional, à virtude do que é moralmente bom e à simpatia/solidariedade do que é movido pelas paixões.

Eis então, até aqui, o conceito mais extenso daquilo que para Aristóteles constituem as três linhas de força do ethos. Assim, é necessário precisar melhor em que medida e até que ponto o entendimento aristotélico vincula essas linhas com seus modos particulares de constituição. Conquanto elas se aglutinem, formando um todo unitário e coeso, destacando-se do que diz respeito àquilo que é exclusivo do logos e do pathos – os dois outros tipos de provas –, pode-se pressentir que de certo modo o ethos também lhes é tributário.

Na parte muito conhecida e muito comentada do Livro VI da *Ética a Nicômaco*, aquela dedicada justamente às virtudes dianoéticas (também denominadas de intelectuais), Aristóteles afirma que a parte racional da alma (*dianóia*) é dividida em duas partes: uma, a parte científica (ou *epistemonikón*), a qual pertenceriam todas as ciências teóricas; e a outra, calculadora (*logistikón*), a qual estariam vinculadas todas atividades contingentes e que dependem da deliberação humana. Se, em ambas, a finalidade é a verdade; em particular, na primeira, tem em vista a busca da verdade pura e simples de como são as coisas; e, na segunda, a verdade prática, resultado da ação a partir da escolha bem calculada dos meios necessários para se alcançar um determinado fim.

E é justamente essa capacidade de bem deliberar, de calcular os meios necessários para atingir um fim que se constitui a prudência (a *phrónesis*), pois entra em jogo quando “julga-se que é cunho característico de um homem dotado de sabedoria prática/prudência o poder deliberar bem sobre o que é bom e conveniente para ele, não sob um aspecto particular, como, por exemplo, sobre as espécies de coisas que contribuem para a saúde e o vigor, mas sobre aquelas que

seus conceitos em Aristóteles, tomando por base as reflexões de Eggs (op.cit.), de Nancy Sherman (“The habituation of character”, In: SHERMAN, Nancy (ed.). *Aristotle’s Ethics*. Critical Essays. Boston: Rowman & Littlefield, 1998, p.231-260), e de John Cooper (Ethical-political theory in Aristotle’s Rhetoric. In: FURLEY, David J. & NEHAMAS, Alexander. *Aristotle’s Rhetoric*. Philosophical Essays. Princeton: Princeton University Press, 1994, p. 200).

contribuem para a vida boa em geral”.⁸ Sem a demanda especulativa da razão apodítica, dogmática, dedutível e aplicável independentemente do caso concreto, a prudência é sabedoria prática capaz de encontrar os conselhos razoáveis em vista de uma situação concreta, cujo fundamento está na aplicação do paradigma, vale dizer, o princípio que afirma que casos parecidos devem ser tratados do mesmo modo e que assim procedendo o auditório estará em consonância com a virtude em suas ações. Ou seja, como ninguém delibera sobre aquilo que inevitável (“as coisas que não podem ser de outro modo”, diz Aristóteles) ou sobre o que é impossível fazer, determina-se assim que o escopo da sabedoria prática está distante do âmbito das demonstrações e das coisas cujos primeiros princípios são invariáveis.

É, por isso, que Aristóteles definiu como grande modelo do sábio e prudente, isto é, o homem dotado de *phrónesis*, Péricles, não filósofos como Anaxágoras ou Tales, por exemplo, porém o grande líder político que administrara Atenas irrepreensivelmente, pois ele governou segundo o que era bom para si mesmo e para os homens em geral.⁹ Entretanto, para aqueles que desejarem bem governar seus Estados, cabe ainda certo domínio das paixões – a temperança –, porque, conquanto o prazer e a dor não interferem no juízo quando se trata de demonstrações lógicas, é possível que as ações sejam cor-

⁸ Cf. ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Tradução Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. São Paulo: Nova Cultural, 1987: VI, 5, 1140a28.

⁹ André Motte afirma, ao estabelecer as diferenças entre as “virtudes intelectuais” (a *sophía* e a *phrónesis*), que “l’action vertueuse ne dépend pas seulement d’une capacité intellectuelle à discerner le bien concret. Elle implique parallèlement que soit droitement orientée l’âme appétitive qui est le siège des désirs et qui, non rationnelle en elle-même, participe au principe raisonnable dans la mesure où elle lui obéit. Il convient donc de faire place, à côté de la vertu intellectuelle dans le domaine pratique, à une vertu éthique, vertu du caractère qui différencie elle-même en plusieurs aréai selon la diversité des objets. Bien que formellement distinctes, la *phrónesis* et *areté etiké* sont cependant indissociables: elles ne peuvent exister l’une sans l’autre”. (Cf. Cicéron et Aristote. A propos de la distinction entre la *sophía* et la *phrónesis*. In: *Aristotelica*. Mélanges offerts à Marcel de Corte. Cahiers de Philosophie Ancienne, n.3. Bruxelles/Liège: Éditions Ousia/Presses Universitaires de Liège, 1985, p. 263-303). Para Pierre Aubenque, a figura de Péricles é central quanto aos usos e atribuições da prudência: “le politique symbolisé par Périclès se trouve érigé en modèle d’une vertu dont Aristote ne dit pas qu’elle est une vertu seulement politique, et qui se trouve dès lors proposée à l’imitation de l’homme privé aussi bien que public. En accordant une place à Périclès dans la galerie des portraits éhiques, Aristote réintègre l’expérience proprement politique dans l’expérience morale de l’humanité” (Cf. *La Prudence chez Aristote*. Paris: Presses Universitaires de France, 1963, p.55).

rompidas por o juízo ser induzido em direção à satisfação de um prazer.¹⁰ Assim pensando, se a phrónesis não é apenas capacidade racional, ela também não pode ser considerada arte, pois, como virtude moral, não pode admitir aperfeiçoamento, uma vez que já é perfeição em si mesma, e, além disso, é preferível que se saiba errar voluntariamente a acertar por acaso, o que equivale a afirmar que, definitivamente, quem erra por conhecimento é sábio, porém quem acerta involuntariamente é, sem dúvida alguma, ignorante. Mas também há outra vantagem em relação à arte e à ciência: uma vez adquirida, a prudência não pode ser esquecida, mesmo porque o cálculo racional – esse uso da razão que pesa todas as possibilidades de escolha – e o momento de sua aplicação segundo uma práxis específica estão íntima e complementarmente inter-relacionados.¹¹

Esse “bem deliberar” acerca das coisas humanas e daquilo que pode ser objeto de deliberação com vistas àquilo que pode ser alcançado através da ação demanda outro requisito, esse de dificuldade não de caráter analítico, porém do que requer o próprio caráter das coisas particulares: a experiência de vida. Ou seja, para Aristóteles:

Tampouco a sabedoria prática [prudência] se ocupa apenas com universais. Deve também reconhecer os particulares, pois ela é prática, e a ação versa sobre os particulares. É por isso que alguns que não sabem, e especialmente os que possuem experiência, são mais práticos do que outros que sabem; porque se um homem soubesse que as carnes leves são digestíveis e saudáveis, mas ignorasse que espécies de carnes são leves, esse homem não seria capaz de produzir a saúde; poderia, pelo contrário, produzi-la o que sabe ser saudável a carne de galinha.

Ora a sabedoria prática diz respeito à ação. Portanto, deveríamos possuir ambas as espécies de sabedoria, ou a segunda de preferência à primeira.¹²

Mais especificamente, o caráter absolutamente pragmático próprio da prudência exige o conhecimento dos casos individuais, pois a ação se produz somente em casos particulares, o que requer, por sua vez, certa experiência, que é, de fato, o conhecimento desses

¹⁰ Para uma análise mais detalhada sobre a virtude da temperança na ética aristotélica, ver YOUNG, Charles M. Aristotle on Temperance. *Philosophical Review*, october 1988, v. XCVII, n.4, p. 521-542.

¹¹ EN, VI, 5, 1140b10-30.

¹² EN, VI, 7, 1141b15-23.

particulares. Todavia, não menos, deve-se possuir, em alguma medida, o conhecimento do universal, uma capacidade arquitetônica apta a fornecer as linhas estruturais e diretrizes mais amplas, uma vez que deve saber aplicar ao caso particular uma característica mais geral. Dessa forma, a melhor forma de raciocínio é o silogismo prático, em que se pode distinguir a finalidade, a premissa maior, a premissa menor e uma conclusão, que se efetiva pela escolha de uma ação a ser empreendida. Dito de outra maneira, Aristóteles diz que para produzir a saúde (ação), é necessário saber que as carnes leves são saudáveis (característica universal) e que a carne de galinha é leve (caso particular), e que, portanto, a carne de galinha é saudável (aplicação do universal ao particular). Em nenhum momento Aristóteles afirma que os jovens não possam se tornar sábios ou bons geômetras, isto é, que possam adquirir o conhecimento dos universais ou os princípios básicos e a essência desse conhecimento, contudo a prudência é uma espécie de sabedoria do particular imediato que se percebe após anos de experiência prática.¹³

Nesse sentido, a limitação da juventude não é naquilo que versa acerca da premissa maior e do conhecimento do universal, mas da premissa menor, isto é, a respeito do contingente e do particular, ou dos meios para se atingir um determinado fim. Isso é confirmado quando Aristóteles diz que “a obra de um homem só é perfeita quando está de acordo com a sabedoria prática e com a virtude moral; esta faz com que seja reto o nosso propósito; aquela, com que escolhemos os devidos meios”¹⁴, ou ainda: “a escolha não será certa sem sabedoria prática, como não o seria sem virtude. Com efeito, uma determina o fim e a outra nos leva a fazer coisas que conduzem aos fins”¹⁵, mesmo porque, para aquele que deseja ser prudente, é necessário possuir a capacidade de deliberar retamente sobre os meios em relação a um fim bom – de outro modo não é prudência, mas simples astúcia ou mera habilidade – com temperança, o que é sinal de um bom caráter.

¹³ EN, VI, 8, 1142a10-25. Ver também BERTI, Enrico. *As Razões de Aristóteles*. São Paulo: Loyola, 1998, p. 151. Pierre Aubenque (op.cit.) afirma que “la prudence est donc comme l'expérience, et ce n'est pas par hasard que l'une comme l'autre sont attribuées aux politiques comme Périclès, qui unissent, dans une synthèse à chaque fois singulière, la capacité des vues d'ensemble et le sens du particulier” (p.60).

¹⁴ EN, VI, 12, 1144a7-9.

¹⁵ EN, VI,13, 1145a3-6.

Entretanto, conforme diz Enrico Berti, para se evitar cair na falsa impressão de um círculo vicioso em que para se deliberar bem, a partir do bem agir, segundo os pressupostos da virtude, dependa-se necessariamente de se orientar para o fim bom em posse da virtude, Aristóteles distingue duas formas de virtudes: uma “natural”, inata e da qual não se pode ter mérito, porque exclui a capacidade racional do cálculo e da escolha, sendo fruto do bom nascimento e da boa educação; outra, virtude propriamente dita, que se adquire através do hábito e do agir bem. “A primeira é pressuposta pela phronesis, enquanto a segunda é produzida por ela”.¹⁶

Assim, a prudência é prescritiva, pois ao fazer coisas que conduzem ao fim, só o faz através de prescrições não em relação ao fim, mas em relação aos meios, assim como a medicina faz prescrições não acerca da saúde, mas das enfermidades que acometem o corpo para produzir saúde; do contrário, seria sustentar que “os deuses são governados pela arte política porque esta faz prescrições a respeito de todos os assuntos do Estado”.¹⁷

Portanto, a prudência é capacidade do orador em encontrar argumentos e conselhos razoáveis, segundo um princípio único (um paradigma) de situações concretas que merecem ser tratadas de modo semelhante. No que tange ao ethos, a prudência é a virtude dia-noética (ou *habitus* intelectual), isto é, aquela dedicada à parte racional e calculativa da inteligência que descobre que certos exemplos possuem uma linha de encadeamento que podem ser utilizados para satisfazer a contento o método indutivo de persuasão.

¹⁶ BERTI, Enrico, op.cit., p.155. E, para a citação: EN, VI, 12, 1144b14-17. David Ross explica de modo bem didático que “a paradox is involved in Aristotle’s assertion that we become good by doing good acts; how can we do good acts if we are not ourselves good? He proceeds to explain that there is a difference between the acts that create and those that flow from the good disposition. Even in the arts there is a partial parallel; it is possible to talk good grammar, for instance, without knowing the rules of grammar. But in arts it is the doing the right thing that matters, whereas we do not say that a man is virtuous or acts virtuously unless he does the act (1) knowing he does, (2) choosing the act, and for its own sake, and (3) as the result of a permanent disposition. Thus the paradox disappears; the actions that produce virtue are not in their inner nature but only in their external aspect like those that virtue produces. Aristotle here lays finger with precision on the distinction between the two elements involved in a completely good action – (a) that the thing done should be the right thing to do in the circumstances, and (b) that it should be done from a good motive”, Cf. *Aristotle*. London/New York: Routledge, 1995, p. 201.

¹⁷ EN, VI, 13, 1145a6-11.

Ora, coordenada a esta parte está outra, a virtude ética por excelência. Para Aristóteles, “a virtude é, pois, uma disposição de caráter relacionada com a escolha e consistente numa mediania, isto é, a mediania relativa a nós, a qual é determinada por um princípio racional próprio do homem dotado de sabedoria prática [prudência]”.¹⁸ Essa teoria da medida exata em relação às práticas morais refere-se também à capacidade de ação discursiva (como não poderia deixar de ser) do ethos. Da mesma forma, entretanto, a configuração daquele “que fala no discurso” depende necessariamente, não menos, do acerto quanto ao controle de si – o sangue-frio que o corajoso deve possuir em arremetidas perigosas –, isto é, da mobilização calculada de emoção a ser empregada – longe, portanto, da impassibilidade completa do sábio estóico –, uma vez que “a sabedoria prática também está ligada ao caráter virtuoso e este à sabedoria prática, já que os princípios de tal sabedoria concordam com as virtudes morais e a retidão moral concorda com ela. Ligadas que são também às paixões, as virtudes morais devem pertencer à nossa natureza composta. Ora, tais virtudes são humanas; por conseguinte, humanas são também a vida e a felicidade que lhes correspondem”.¹⁹

Os bravos [corajosos] são tão indômitos quanto pode sê-lo um homem. Por isso, embora temam também as coisas que não estão acima das forças humanas, enfrentam-nas como devem e como prescreve a regra, a bem da honra; pois essa é a finalidade da virtude. Mas é possível temê-las mais ou menos, e também temer coisas que não são terríveis como se o fossem. Dos erros que se podem cometer, um consiste em temer *o que* não se deve, outro em temer *como* não se deve, outro *quando* não se deve, e assim por diante; e da mesma forma quanto às coisas que inspiram confiança. Por conseguinte, o homem que enfrenta e que teme as coisas que deve e pelo devido motivo, da maneira e na ocasião devidas, e que mostra confiança nas condições correspondentes, é bravo [corajoso]; porque o homem bravo sente e age conforme os méritos do caso e do modo que a regra prescreve [grifos meus].²⁰

Quer dizer, esta “justa medida” é disposição do espírito que denota não um comportamento fixo, pois deve levar em conta, como afirma Aristóteles, o “o que”, “como”, “quando”, as variáveis da situação concreta mostrando-se em escolhas efetuadas em ato. Dessa forma, afirmar que alguém é “medroso” ou “temerário” – os extre-

¹⁸ EN, II, 6, 1106b36.

¹⁹ EN, X, 8, 1178a15.

²⁰ EN, III, 7, 1115b10-20.

mos da coragem – equivale a dizer que não só se possui essa disposição, mas também que alguém se comportará de tal modo quando a situação requerer sua intervenção. Conforme Mckeon, isto corresponde e retoma as quatro características da definição de virtude ética do Livro II da *Ética a Nicômaco*: “(1) a habit or state of character, (2) concerned with choice, (3) lying in a mean relative to us, and (4) determined by a rational principle, or the principle by which a man of practical reason or prudence would determine it”.²¹ Nesta última, reconhece-se perfeitamente que o que distingue a virtude de seus extremos é o fato de ela ser sempre expressão de uma escolha deliberada e razoável, ou seja, que ela está associada a prudência.

Portanto, as ações virtuosas devem ser um exercício da escolha livre do agente baseada na deliberação racional dos meios a serem utilizados e dos fins a serem atingidos. Obviamente, da mesma forma que a prudência, os meios não podem ser escolhidos ao acaso, pois mesmo que se atinjam os fins desejados, não há virtude sem escolha racional; como foi dito, acertar sem deliberar é sorte ou habilidade (no limite, ignorância), mas não virtude.

Isto fica particularmente claro quando, em outro passo, Aristóteles examina a questão da magnificência, uma das virtudes ligadas ao uso das riquezas pecuniárias. Para ele, ela está ligada a todas as ações que envolvem gastos pecuniários em grande escala, assim não se confundindo com a liberalidade, porém, distanciada de seus extremos indesejáveis – de um lado, por falta, a mesquinhez; de outro, por excesso, a vulgaridade e o mau gosto -, pela circunstância e modo adequado de sua aplicação. O magnificente, para Aristóteles, é justamente aquele que alia o dispêndio com gastos vultosos e ostentatórios com o decoro da situação, realizando-o com largueza e prazer, visto que o cálculo preciso convém ao avarento, tendo em conta, como todas as virtudes, a honra e a excelência para si mesmo, e a admiração, como obra de arte bem acabada, dos espectadores. Assim, a magnificência convém a tudo aquilo que se relaciona com o culto religioso (construção de monumentos, ofertas votivas, sacrifícios rituais) e com a ambição cívica (manutenção de exércitos, espetáculos públicos de pompa), sinalizando estrategicamente a expres-

²¹ McKEON, Richard. *Introduction to Aristotle*. Chicago/London: Chicago University Press, 1973, p. 33.

são mais adequada do caráter e dos recursos do agente, isto é, da grandeza e prestígio daqueles que obtiveram suas riquezas através de seus próprios esforços, de herança, de amigos, ou por nascimento nobre; relaciona-se, não menos, com as ocasiões esporádicas e relevantes, como as bodas e congêneres, ocasiões festivas da cidade, reuniões de pessoas de posição hierárquica superior, boas-vindas e despedidas de hóspedes estrangeiros, ou mesmo relaciona-se com a decoração e cuidados com a própria casa, adornando-a com objetos valiosos e duradouros.

Nesse sentido, essa articulação entre os usos da magnificência e seus objetos de aplicação revela de modo incontestado que a magnificência não se resume a qualquer dispêndio excessivo, mesmo porque deve necessariamente levar em conta os atos racionais de pesar e avaliar em cada caso o que é digno e aquilo que resulta em acréscimo à reputação do agente. Sem isto, cai-se nos precipícios da vulgaridade daquele que gasta mais do que é justo em objetos sem importância por puro prazer da ostentação, ou daquele que faz questão de bagatelas e que hesita e lamenta por pequenas somas.²²

No entanto, a parte mais representativa da retórica em que Aristóteles examina a questão da virtude é aquela em que se desvelam os critérios do que é justo ou injusto no gênero judiciário. Ali, diz ele:

Os actos que devem ser perdoados são próprios da equidade, e é equitativo não julgar dignos de igual tratamento os erros e os delitos, nem as desgraças. Ora as desgraças são acções inesperadas e feitas sem perversidade, os erros são acções não inesperadas e feitas sem maldade, mas os delitos não são inesperados e fazem-se com maldade; pois o que é provocado pelo desejo faz-se por maldade. É igualmente próprio da equidade perdoar as falhas humanas. Também olhar, não para a lei, mas para o legislador; não para a palavra, mas para a intenção do legislador; não para a acção em si, mas para a intenção; não para a parte, mas para o todo; não para o que uma pessoa agora é, mas para o que ela sempre foi ou tem geralmente sido. Também lembrarmo-nos mais do bem do que do mal que nos foi feito, e dos benefícios recebidos mais do que dos concedidos. Também suportar a injustiça sofrida. Também desejar que a questão se resolva mais pela palavra do que pela acção.²³

²² EN, IV, 2.

²³ Ret. I, 13,1374b.

Então, para Aristóteles, a questão da virtude é, antes de tudo, questão de equidade, uma vez que se refere não ao juiz e aos tribunais, mas ao recurso de alguma arbitragem para a causa em litígio, porque se o juiz indaga a respeito da qualificação legislativa e jurídica conforme as instâncias da lei, o árbitro olha para outros princípios que poderiam eximir o réu de culpa e das penalidades. Por conseguinte, a equidade se aproxima da noção de prudência, pois se esta corresponde à verdade e à qualidade do discurso, sem sua qualidade ética, mas racional; aquela garante que os argumentos serão eticamente justos e equitáveis, conforme a situação concreta.

Ora, pode-se reconhecer assim que o sentido mais específico de “virtude ética” para Aristóteles no âmbito da retórica é justamente aquele de “equidade”, isto é, que o orador deve julgar não como o juiz o faz, mas como árbitro. O que equivale ainda a dizer que, em vista disso, o *ethos*, como prova retórica, possui um forte mecanismo procedural dependente de critérios reais e funcionais (e não atitudes interiores ou de base simplesmente especulativa), mesmo porque a estrutura e o julgamento do escopo persuasivo do discurso depende do auditório; se o discurso falhar em seus intentos, isto se deve única e exclusivamente ao orador, pois, como o justo e o injusto não são evidentes por si-mesmos a despeito de serem “mais fortes que seus contrários”²⁴, cabe ao orador encontrar o conjunto de procedimentos lingüísticos mais adequados à persuasão.

É por isso que Aristóteles enumera em sua retórica os lugares-comuns e as regras de inferência concernentes a cada gênero do discurso em particular. Segundo o *methodos* proposto, os lances decisivos da estratégia argumentativa devem se fundar nos meios que permitam ao orador parecer razoável e confiável a partir do conjunto de virtudes à sua disposição. Parecer – eu disse -, de fato, não significa de modo algum qualquer esforço de manipulação ou contrafação da verdade e da virtude, porém, isto sim, fazer com que o justo e verdadeiro se imponham porque se é honesto e sincero. A mentira, a falácia, o logro e todas as formas de calculadas de mascarar falsos argumentos para vencer a qualquer preço são absolutamente condenáveis. Não há engano em sentido extra-moral, mesmo porque a retórica aristotélica pressupõe (Perelman já o disse) em contrapartida uma

²⁴ Ret. I, 1, 1355a21.

forte base ética. Aqui, é o “justo meio”, o termo de referência que dá o tom para harmonizar e atar todas as virtudes, pois assim como o covarde e o temerário (em relação ao corajoso), o gastador e o avaro (em relação ao magnífico), erram por se localizar em extremos, da mesma forma quem argumenta, tendo em vista seu próprio interesse particular e não o bem comum, topa pela frente com a mediania da virtude política, vale dizer, uma instância que é superior a todos “animais políticos” tomados um a um.

As instâncias de legitimação do discurso – sua integridade retórica e discursiva –, para o entendimento de Aristóteles, tende a responder a questão fundamental do que seria do justo, do bom e do belo se o discurso não conseguisse traduzi-los adequadamente. Pode-se entender melhor, então, qual o aspecto central da crítica aristotélica contra a sofística, que se deve não apenas ao caráter equivocado das operações lógicas retiradas de pressupostos falaciosos, como se demonstra nos *Tópicos*, mas ao âmbito mais extenso de sua aplicabilidade nos negócios do Estado: não se pode vencer o adversário pelo erro. Mas também, a retórica que persuade até os deuses como pretendia Sócrates de nada vale no burburinho da ágora, 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”.²⁵

O que implica que para persuadir, a partir desses “argumentos comuns”, é necessário levar em conta os *topoi* e os saberes que são aglutinados em torno de um *ethos* adequado à idade, à condição social, às instituições e ao *habitus* do auditório – realizar aquilo aquele *ethos* “objetivo” ao qual nos referimos anteriormente – com as paixões características de cada um.²⁶ Isto fica muito mais claro, quando na *Política*, Aristóteles define o homem como “animal político (cívico)” com capacidade de falar e de pensar²⁷, vale dizer, um ser dotado

²⁵ Ret. I, 1, 1355a24.

²⁶ Aristóteles fala de “fortunas” (nobres, ricos e poderosos) não de “status social” (Ret. II, 12, 1388b), distinguindo ao lado das héxeis uma segunda espécie de *ethos*: as classes (genos) de homens diferenciados conforme a idade (jovem, adulto e velho), o sexo (homem e mulher) e a nacionalidade (Ret. III, 7 1408a); essas “classes” mostram comportamentos emocionais e sociais que não são necessariamente – como as héxeis – o resultado de uma escolha.

²⁷ ARISTÓTELES. *A Política*. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p.5: 1378a6.

de paixões (“animal”) voltado para o âmbito da comunidade de homens (ethos) através da razão (“falar e pensar”). Sua héxis, seu modo particular de se apropriar, condensar e de manifestar essas três dimensões, constitui seu ethos; e só orador que conseguir mostrar em seu discurso o mais alto grau dessas três dimensões convencerá realmente.²⁸

Como, então, por princípio, é necessário respeitar os *topoi* e os “argumentos comuns”, decorre que também é necessário mostrar um ethos adequado à idade e ao status social e que se adapte o discurso às disposições do auditório. Ora, isto explica porque Aristóteles, no Livro II, a parte mais “patética” de sua retórica, dedica especial atenção a constituição dos caracteres. Assim, a “captação da benevolência” (assim é que eu traduzo, talvez muito interpretativamente, a noção aristotélica de *eunoia*) do auditório para o orador depende da estrutura da correta incorporação da tridimensionalidade do pathos: a expressão adequada do tema a ser tratado, do ethos do orador e do ethos do auditório.

Por exemplo, se alguém é vítima de injustiça, é necessário mostrar graus variáveis de cólera, piedade e indignação. Essas variações são realizadas dependendo do tipo de injustiça e da situação em que foi cometida, da idade, status social ou caráter do orador e da constituição ética do orador. Ora, a conveniência da aplicação da expressão afetiva é julgada pelo auditório a partir de dois sistemas de inferência e de avaliação: a tópica das paixões e a semiótica das paixões. A primeira permite inferências dedutivas a partir de situações-tipo ou de cenários ligados a afetos determinados. O esquadro em que se inserem as expressões de cólera são legítimas apenas quando se trata de “um ato de negligência ou de desprezo contra nós ou contra os nossos, e este ato não nos parece justificado”.²⁹ A segunda constitui-se nos signos do corpo (movimentos, gestos, mímicas, modo de falar) capazes de apresentar indícios da paixão que está sendo comunicada. Essas expressões físicas das paixões formam a “corporalização” do discurso. Ambos permitem ao auditório declarar o grau de conveniência ou inconveniência do orador em relação ao pathos. Esta capacidade de julgamento nasce, portanto, de um sistema nor-

²⁸ Idem, *Ibidem*.

²⁹ Ret. II, 2, 1378a30.

mativo que julga a manifestação do sentimento justo e adequado num dado cenário e diante de um auditório determinado. Do ponto de vista epistemológico, o ethos é a última instância de avaliação sobre a conveniência das manifestações de pathos³⁰, mesmo porque, aglutinando prudência, virtude ética e benevolência (codificação e uso das paixões):

A sabedoria prática [prudência] também está ligada ao caráter virtuoso e este à sabedoria prática, já que os princípios de tal sabedoria concordam com as virtudes morais [éticas] e a retidão moral concorda com ela.

Ligadas que são também às paixões, as virtudes morais devem pertencer à nossa natureza composta [aquela referida pela passagem citada da *Política*]. Ora, tais virtudes são humanas; por conseguinte, humanas são também a vida e a felicidade que lhes correspondem.³¹

De fato, para seguir de perto Michel Meyer, as paixões, segundo a retórica aristotélica, são estados da alma que dizem respeito à resposta em relação ao auditório, ou mais precisamente a imagem que ele faz do orador, e não, como nos domínios da ética, da pessoa considerada isoladamente.³² Como a retórica tem em vista persuadir um determinado auditório, são as paixões que ele possui ou que se considera que ele possui, que formam o “jogo de imagens” e a estrutura do discurso. Não é à toa então que só na *Retórica* é que se encontram a indignação e a vergonha, pois elas são imagens-respostas daquilo que articula e estabelece a identidade passional do auditório e do orador. Isto demanda um “ajuste da distância” quer seja para retificá-la ou transformá-la completamente nos gêneros deliberativo e judiciário, quer para sancioná-la e ratificá-la no gênero epidítico. Neste, em particular, aquele que louva ou censura deve estar numa posição de autoridade e, portanto, num estrato superior (um lugar da superioridade).³³

³⁰ Cf. EGGS, Ekhard, op.cit., p.48.

³¹ EN, X, 8, 1178a15-20.

³² Daí, o número de paixões elencadas na *Retórica* serem em número superior a aquelas descritas na *Ética*. Nesta, há onze (cólera, temperança, virtudes concernentes ao dinheiro, virtudes concernentes à honra, virtudes concernentes à raiva, quasi-virtudes, justiça, continência, prazer, amizade e felicidade); naquela, quatorze (cólera, calma, amor, ódio, segurança, temor, vergonha, impudência, favor, compaixão, indignação, inveja, emulação e desprezo).

³³ MEYER, Michel. Prefácio. In: —. *A Retórica das Paixões*. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. xli.

De qualquer forma, as paixões possuem função reflexiva e se incluem no rol daquela imagem que se faz do auditório, exercendo função epistêmica e informando sobre orador e sobre o modo como o auditório age no orador. Aqui, pode-se discernir que as paixões são representações (mesmo até representações de representações); que visam à identidade do orador relativamente ao auditório ao qual ele se destina; que variam conforme o auditório é considerado superior, inferior ou igual ao orador; em que concorre a imagem que auditório faz de si mesmo em relação ao orador (o auditório pode se imaginar mais forte e superior, sem de fato sê-lo).

Ainda com Meyer, se alguém se acha superior a outrem, agirá com desprezo aumentando a distância entre eles; agirá com cólera, se julgar que alguém se mostra superior ao que não é; e nada temerá, se esse alguém nada poderá fazer; se alguém receber um bem sem merecimento, haverá indignação, porém se receber um agravo imerecido, será digno de piedade.³⁴ Nesse mesmo sentido, Ekkhard Eggs afirma que:

S'il s'agit de défendre quelqu'un qui a dû subir une injustice de la part de l'accusé, il faut montrer un plus ou moins grand degré de pitié, colère ou d'indignation. Ce degré variera selon le thème, c'est-à-dire le type d'injustice et la situation où celle-ci a été commise, mais aussi selon l'ethos de l'orateur, à savoir son âge, son statut social ou son 'caractère'; ce degré dépendra enfin de la 'constitution éthique' de l'auditoire.³⁵

E vem a propósito que é através de sua expressão formal – aquela “objetividade” do ethos, a que nos referimos no início de nosso estudo – que se encerra o circuito da construção do ethos a seu efeito. Aristóteles diz, no Livro III, que a expressão será conveniente se expressar a analogia entre emoções e caracteres 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 forma a suscitar admiração; com humildade, se sobre coisas que suscitam compaixão. E de forma semelhante nos restantes casos. O estilo apropriado torna o assunto convincente, pois, por

³⁴ *Idem, ibidem*, p. XLVIII.

³⁵ Cf. EGGS, Ekkhard, *op.cit.*, p. 47.

paralogismo, o espírito do ouvinte é levado a pensar que aquele que está a falar diz a verdade.³⁶

É por isso que os oradores que “disserem palavras suaves com dureza e palavras duras com suavidade, o discurso não se torna persuasivo”; por outra, a manutenção da conveniência entre as expressões patéticas e o conteúdo do discurso faz com que o auditório compartilhe o “mesmo estado de espírito” do orador.³⁷ Aqui, o julgamento daquilo que é conveniente ou não depende de um sistema normativo – uma “ética das paixões”³⁸ mais do que uma “retórica das paixões” – que avalie se as manifestações “objetivas” dos sentimentos que o orador realiza no discurso está em conformidade com o auditório ao qual se destina, com a situação de enunciação, com o assunto de que trata.

(Continua no número 28)

³⁶ Ret. III, 7, 1408a.

³⁷ Ret. III, 7, 1408b.

³⁸ Cf. EGGS, Ekkhard, *op.cit.*, p.49.