

**UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA**

JÉSSICA MARIA PEREIRA CORDEIRO

**O PAPEL DAS EMOÇÕES NA PERSUASÃO SEGUNDO A CONCEPÇÃO
ARISTOTÉLICA DA RETÓRICA**

Salvador

2021

**UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA**

JÉSSICA MARIA PEREIRA CORDEIRO

**O PAPEL DAS EMOÇÕES NA PERSUASÃO SEGUNDO A CONCEPÇÃO
ARISTOTÉLICA DA RETÓRICA**

Monografia apresentada à Universidade Federal da Bahia como requisito para obtenção do título de Bacharel em Filosofia, sob orientação da Prof.^a Dr.^a Sílvia Faustino de Assis Saes.

**Salvador
2021**

AGRADECIMENTOS

Com muito amor, à minha mãe, Auristela, com quem aprendo todos os dias o poder da bondade com o próximo. Por sua presença sempre afetuosa e pelo exemplo da inabalável calma com a qual enfrenta as adversidades da vida.

Ao meu companheiro, Randri, por depositar toda sua crença e entusiasmo em meus projetos, pelo olhar atento, paciência e incentivo constantes. Muito obrigada por me fortalecer nos momentos de fragilidade e por tornar meus sonhos também seus.

Ao meu cunhado e amigo, Isaac, por compartilhar comigo suas experiências na filosofia, pelas longas horas terapêuticas de conversa ao telefone e pelos sábios conselhos.

Aos meus amigos André, João e Yasmin pela inestimável amizade, motivação e por me proporcionarem momentos indispensáveis de leveza e contentamento.

Ao Programa Institucional de Iniciação à Docência (PIBID), à minha supervisora, professora Almira do Carmo Ribeiro, e ao Colégio Estadual Rotary por me proporcionarem valiosas experiências no ensino da filosofia. Ao Programa Institucional de Bolsas de Iniciação Científica (PIBIC) que viabilizou o desenvolvimento desta pesquisa.

Agradeço, especialmente, à minha orientadora Profa. Dra. Sílvia Faustino de Assis Saes por todo cuidado, carinho e generosidade que tornaram possível esta monografia.

Por fim, agradeço ao Prof. Dr. Rafael Azize e à Profa. Dra. Juliana Ortigosa Aggio que gentilmente aceitaram compor a banca examinadora.

(...) se, porém, foi o discurso o que persuadiu e enganou a alma, não é difícil defender-se disto e absolver-se da acusação como se segue. Um discurso é um grande senhor que, por meio do menor e mais inaparente corpo, leva à cabo as obras mais divinas. Pois é capaz de fazer cessar o medo, retirar a dor, produzir a alegria e fazer crescer a compaixão.

(Górgias, *Elogio a Helena*)

RESUMO

Esta pesquisa pretende investigar o conceito de emoção (*pathos*) no corpo teórico da *Retórica*, de Aristóteles, a fim de compreender em qual sentido o elemento emocional compõe a prova da persuasão. Em um primeiro momento faremos uma breve revisão acerca da caracterização das emoções em Aristóteles para, posteriormente, localizá-las como parte da oratória. Uma vez que o próprio Aristóteles se contrapôs àqueles que limitaram a retórica ao apelo das emoções, buscamos justificar como, a seu ver, as emoções podem garantir a convicção, ao lado do elemento lógico (*logos*) e do elemento ético (*ethos*).

Palavras-chave: Retórica; Emoções; Persuasão.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	7
CAPÍTULO I.....	9
Considerações preliminares sobre a arte retórica em Aristóteles	9
CAPÍTULO II.....	23
O papel das emoções na persuasão segundo a concepção aristotélica da retórica	23
CONCLUSÃO.....	37
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	40

INTRODUÇÃO

Esse trabalho tem como objetivo investigar as emoções no corpo teórico da *Retórica* de Aristóteles, a fim de compreender em qual sentido o elemento emocional pode ser tomado como prova (*pistis*) da persuasão. Para tanto, faremos inicialmente uma breve revisão da concepção aristotélica relativa às emoções, apontadas em passagens do *De Anima*, da *Metafísica* e da *Ética a Nicômaco*. É no livro II da *Retórica*, contudo, que se encontra a teoria das emoções relativas à retórica e onde iremos concentrar os esforços da nossa pesquisa.

A emoção (*pathos*) designa na *Retórica* de Aristóteles, ao lado do elemento lógico (*logos*) e do elemento ético (*ethos*), uma das três provas artísticas da persuasão. Sua conceituação no discurso retórico, no entanto, é problemática, uma vez que o próprio elemento emocional é o cerne da crítica de Aristóteles aos rétores de seu tempo. Enquanto meio artístico da persuasão, isto é, prova propriamente retórica – visto ser produzida no próprio discurso – as emoções devem ser mobilizadas pelo orador de modo a inspirar no público determinado estado emocional. A razão disso é o fato de que as emoções possuem a capacidade de alterar julgamentos, de modo que o orador as manipula tendo em vista persuadir a audiência em benefício de seu argumento.

Não obstante, na filosofia há uma vasta tradição em que as emoções são consideradas corruptoras e opostas à razão. É, por exemplo, o caso da filosofia platônica, que se contrapõe rigorosamente ao exercício da retórica. Uma vez que o próprio Aristóteles foi crítico daqueles que limitaram a retórica ao apelo das emoções, nos propomos a investigar como estas podem, em sua concepção, se constituir como uma espécie particular de prova, isto é, como podem garantir a convicção, proveniente da persuasão, ao lado dos elementos lógico e ético do discurso.

Pretende-se, dessa forma, compreender o papel das emoções no corpo da teoria desenvolvida por Aristóteles, sobretudo no que se refere à perspectiva racional que lhe é atribuída. O livro II da *Retórica* fundamenta a evidência de que há uma dimensão cognitiva que envolve o elemento emocional. Convém investigarmos de que maneira as emoções integram a racionalidade específica da arte retórica.

Para isto, buscaremos analisar como são descritas as emoções na *Retórica* e de que maneira elas estão vinculadas à virtude. Exploraremos as implicações da afirmação de Aristóteles da retórica como correlato da dialética e da relação entre o silogismo retórico e as opiniões comuns (*endoxa*).

Em seguida, pretendemos retornar à crítica platônica da retórica e buscar de que maneira a concepção aristotélica pode responder às exigências socráticas realizadas no diálogo *Fedro*, no qual Platão nos apresenta a possibilidade de existência de uma “boa retórica”. Por fim, traçaremos a relação entre o aspecto contingente daquilo que se refere aos assuntos propriamente humanos e a influência exercida pelas emoções sobre o juízo deliberativo.

O interesse pela retórica ao longo da história é descontínuo, chegando mesmo, por volta do século XVI, ao seu declínio, tornando-a restrita ao ensino. Tal condição observa-se pela redução da retórica a apenas um de seus elementos, a elocução, como evidencia o comentário de Paul Ricoeur: “(...) uma das causas da morte da retórica está aí: ao reduzir-se a uma de suas partes, a retórica perdeu ao mesmo tempo o *nexus* que a vinculava à filosofia por meio da dialética; perdida essa ligação tornou-se uma disciplina errática e fútil¹”.

O esforço analítico da *Retórica* aristotélica alcança uma sólida sistematização que conserva sua relevância nos estudos retóricos contemporâneos, onde esta concepção clássica ilumina a interseção entre vertentes que circunscrevem a retórica, seja no âmbito do estudo do estilo ou na arte argumentativa.

É, portanto, retomando a concepção aristotélica, isto é, a indissociável relação entre os elementos propriamente discursivos e aqueles relativos às emoções e à ética, que a retórica pode recuperar seu viés especulativo e pode ser hoje interpretada à luz da sua presença no nosso cotidiano, na política, no ambiente jurídico, no discurso publicitário, na “produção de desejos” etc. Em toda esfera, enfim, que envolve a persuasão.

¹ RICOUER. P. *A metáfora viva*. Tradução de Dion Davi Macedo. São Paulo: Edições Loyola, 2000, p. 18.

CAPÍTULO I

Considerações preliminares sobre a arte retórica em Aristóteles

A retórica, para Aristóteles é, tal qual a poética, uma *techne*. Enquanto atividade técnica ou artística, a retórica compreende um conjunto de regras que direcionam a sua produção, tornando-a apta a ser ensinada. A técnica aqui empregada, no entanto, distingue-se da do artesão, de modo que o que se produz não é uma obra material; a retórica é arte produtora de discursos e, para além disso, discursos que têm por finalidade a persuasão de um determinado público.

A retórica, tal como concebe Aristóteles, consiste na capacidade de “descobrir o que é adequado a cada caso com o fim de persuadir”². Sua função é fornecer a sistematização de normas e princípios gerais que permitam ao orador conhecer os meios através dos quais se alcança a persuasão. Enquanto correlato da dialética³, a retórica, à semelhança desta, não possui um objeto próprio, “(...) ambas se ocupam de questões mais ou menos ligadas ao conhecimento comum e não correspondem a nenhuma ciência em particular”⁴.

São três os gêneros ou espécies retóricas segundo Aristóteles: a retórica judicial ou forense, localizada no ambiente do tribunal, utilizada em contextos nos quais cabe acusar ou defender; a retórica deliberativa ou política, onde compete exortar ou dissuadir sobre decisões políticas; e a retórica epidítica ou demonstrativa, na qual se produz discursos de louvor ou censura.

O conceito de persuasão (*peitho*) na *Retórica* de Aristóteles, é indissociável do conceito de prova (*pistis*). As provas retóricas são de natureza artística ou técnica e inartística ou não-técnica, sendo as primeiras as provas *propriamente* retóricas. Estas são engendradas no interior do próprio discurso. As provas inartísticas, de outro modo, são aquelas que o precedem, como os testemunhos, os documentos, as confissões sobre tortura etc.

O argumento (*logos*), o caráter (*ethos*) e a emoção (*pathos*)⁵ são os meios artísticos por meio dos quais se obtém a persuasão. Dessa forma, ‘*logos*’ designa o argumento na perspectiva de seu encadeamento lógico e refere-se diretamente ao discurso produzido pelo orador. Este tipo de prova se apresenta ainda em duas categorias: o “entimema”, que nomeia o silogismo propriamente retórico, e o “exemplo”, que caracteriza a argumentação de natureza indutiva.

² ARISTÓTELES. *Retórica* I 1, 1355b 13-14. Tradução de Manuel Alexandre Júnior. São Paulo: Martins Fontes, 2012, p. 11.

³ Ibid., 1354a, p.5: “A retórica é a outra face da dialética. Sobre a relação entre retórica e dialética trataremos no segundo capítulo.

⁴ Ibid., 1354a 1-3, p. 5.

⁵ O termo é polissêmico, pode ser traduzido por “acontecimento”, “experiência”, “sofrimento”, “emoção”, “atributo”. Utilizaremos o termo “emoção” para designar o *pathos* enquanto prova retórica.

‘*Ethos*’, por sua vez, diz respeito ao caráter do orador de modo tal que este lhe confira a autoridade⁶ moral sobre a qual apoia seu discurso. ‘*Pathos*’ corresponde ao componente das emoções que devem ser induzidas no público pelo orador conforme a disposição que convém à persuasão.

A filosofia platônica condena o viés persuasivo da retórica. Segundo Platão, sobretudo no diálogo *Górgias*, persuadir é perverter, seduzir. O poder do discurso para suscitar as emoções é considerado por ele prejudicial, porque desvirtua a alma do caminho do *logos*, possuindo como natureza, essencialmente, a irracionalidade. O rétor, para Platão, é o sofista e o uso que este faz das emoções produz uma espécie de encantamento, afastando o ouvinte da reta razão. O próprio filósofo estagirita foi, assim como seu mestre, um crítico da retórica tal como tradicionalmente concebida⁷. A crítica de Aristóteles, no entanto, não se dirige fundamentalmente à essência da retórica, mas, sim, ao uso equivocado que seus predecessores fizeram dela. Segundo ele, todos aqueles que praticaram a retórica até então haviam dispensado o elemento lógico e atribuído às emoções uma posição substancial. Desse modo, todo o exercício retórico empregado havia descurado daquilo que há de fundamental, depositando todos os esforços em elementos tão-somente secundários.

Tal concepção é contrária ao lugar que Aristóteles oferece à retórica enquanto arte. Como veremos nos argumentos que se seguem, a retórica aristotélica costuma ser marcada pela ênfase sobre a prova argumentativa, e o elemento emocional, embora também esteja inserido na configuração conceitual da arte, não deve apresentar-se dissociado dos argumentos lógico e ético, como confirma o estudioso David Rosenbloom:

(...) pois as teorias retóricas são exclusivamente sobre “colocar o ouvinte em um determinado estado”, mas enfaticamente não sobre *pistis*, tanto em seu sentido objetivo de “prova” quanto em seu sentido subjetivo de “garantia” ou “confiança”. A própria ausência de *pistis* é responsável pela corrupção da retórica. Se seres humanos fossem capazes de experimentar emoções à parte da *pistis* objetiva e subjetiva, então a teoria e prática da retórica, prevalente da retórica tal como Aristóteles descreve, não poderia ter existido.⁸

⁶ “Autoridade” não é empregada aqui no sentido de competência científica, proveniente do conhecimento de um objeto específico, mas se refere ao aspecto de autoridade moral que diz respeito à excelência do caráter do orador.

⁷ Segundo Michel Meyer, no “*Grilo*”, obra exotérica não conservada, o jovem Aristóteles concorda com a oposição platônica à retórica de Isócrates, chegando mesmo a declarar que a retórica não é uma *technê*. Como podemos supor, seu argumento será revisto, dada a sua concepção posterior da retórica enquanto arte.

⁸ ROSENBLOOM, D. *A ambivalência de Aristóteles: Pathê e Technê na Retórica e na Poética*. In: Maria Cecília de Miranda N. Coelho (ed.). *Retórica, Persuasão e Emoções: ensaios filosóficos e literários*. Belo Horizonte: Relicário Edições, 2018, p. 144.

D. Rosenbloom aponta para uma ambivalência no argumento aristotélico em sua abordagem relativa às emoções na *Retórica*. Se por um lado, o elemento emocional é o cerne da crítica de Aristóteles à tradição retórica, por outro assume em seu tratado o papel de base para a convicção. Convém, desse modo, investigar com qual condição Aristóteles justifica a emoção a se constituir como prova retórica. Para tanto, busquemos primeiro uma compreensão etimológica dos conceitos relativos à emoção.

O léxico filosófico apresenta uma gama de variações e ocorrências do termo ‘*pathos*’ em diferentes obras de Aristóteles. No contexto do livro V da *Metafísica*, ‘*pathos*’ se traduz por ‘afecção’, e as afecções podem ser definidas em quatro sentidos distintos:

(1) Afecção [*pathos*] significa, num primeiro sentido, uma qualidade segundo a qual algo pode se alterar: por exemplo, o branco e o preto, o doce e o amargo, o peso e a leveza e todas as outras qualidades deste tipo. (2) Noutra sentido, a afecção significa a atuação dessas atualizações, isto é, as alterações que estão em ato. (3) Ademais, dizem-se afecções especialmente as alterações e as mudanças danosas e, sobretudo, os danos que produzem dor. (4) Enfim, chamam-se afecções as grandes calamidades e as grandes dores.⁹

As afecções da alma são ditas, portanto, qualidades das substâncias em movimento “segundo as quais diz-se que os corpos se alteram quando mudam”¹⁰. Dado que a mudança ocorre sempre entre contrários, os exemplos fornecidos por Aristóteles são eles mesmo pares de contrários como o quente e o frio, o branco e o preto, o pesado e o leve. É importante destacarmos ainda a ênfase dada às experiências dolorosas, cuja relevância é proeminente tanto na arte retórica quanto na arte poética.

Na *Ética a Nicômaco* II, 5, por sua vez, emoções, faculdades e disposições descritas como as três espécies de coisas encontradas na alma humana. Aristóteles busca distinguir a qual dessas espécies pertence a virtude. O filósofo define, então, as emoções apresentando-as numa lista, assim como fará na *Retórica*¹¹: “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 e de dor”¹². Ainda segundo Aristóteles, pelas

⁹ ARISTÓTELES, *Metafísica* V 21, 1022b 15-21. Tradução de Giovanni Reale. São Paulo: Edições Loyola, 2002, p. 247.

A tradução de “*pathos*” por “afecção” foi verificada também em *Metafísica de Aristóteles*. Tradução de Valentin García Yebra. Madrid: Editorial Gredos, 1998, p. 283.

¹⁰ *Ibid.*, 1020b 11-12, p. 235.

¹¹ *Id.*, *Retórica* II 2-11: 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.

¹² ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco* II, 5, 1105b 22-24. Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. São Paulo: Abril S.A. Cultural, 1984, p. 71.

emoções somos *movidos*, ao passo que, em relação às virtudes e aos vícios possuímos uma tal disposição (*hexis*)¹³. Por fim, ele conclui que a virtude pertence à disposição de caráter.

Com o propósito de avançarmos na discussão, convém pontuarmos brevemente a diferença, afirmada por Aristóteles nas *Categorias*, entre disposição (*hexis*) e estado (*diathesis*). Segundo o filósofo, em *Categorias*, 8: “Digamos, então, que a disposição e o estado são uma primeira espécie de qualidade; a disposição, entretanto, difere do estado porque é mais estável e dura mais tempo”¹⁴. Os estados são movidos com facilidade, como, por exemplo, a saúde e a doença. Embora a disposição (*héxis*) seja ela própria uma espécie de estado (*diathesis*), os estados não constituem necessariamente disposições. Isto é, possuir um estado tal (como por exemplo, um determinado estado passional) não é o mesmo que possuir uma disposição (*hexis*) correspondente. Aristóteles cita o conhecimento científico e a virtude como exemplos de disposições e admite que estas são coisas difíceis de alterar. Há na disposição uma certa resistência à mudança que não encontramos nos estados.

Uma relação semelhante é admitida entre as emoções e a disposição, de acordo com Rosenbloom. A disposição (*hexis*) é uma espécie de estado em certo sentido permanente ou constante, que qualifica o sujeito localizando-o bem ou mal segundo sua disposição de caráter. As emoções, por sua parte, não constituem “qualidades duráveis”. Elas podem ser facilmente estimuladas e/ou removidas. Ou seja, do indivíduo acometido pela ira, por exemplo, é dito ter sido *afetado* e não que este se qualifica como irascível. Por essa razão, somos *movidos* pela emoção no sentido de *sofrer* uma alteração, enquanto, por outro lado, a particularidade da disposição é justamente ser constituída por algo de permanente. Isto é, a disposição de caráter, como por exemplo a bondade de uma pessoa, não sofre alterações imediatas e provisórias.

Sendo assim, as emoções não dizem respeito rigorosamente às nossas virtudes e aos nossos vícios. Elas não podem, desse modo, ser predicadas como boas ou más, posto que são apenas capacidades para provocar mudanças meramente transitórias. Não obstante elas exercem influência mesmo sobre o indivíduo virtuoso, embora este, devido ao hábito da virtude adquirida, possua a capacidade de distinguir os desejos apropriados e ser afetado pelas emoções moderadamente.

Evidencia-se, de fato, na filosofia em geral, uma extensa tradição em que razão e emoção são tomadas como perspectivas diametralmente opostas, indicando uma certa supremacia da razão sobre a emoção que repousa, ainda hoje, no imaginário comum. Tais filósofos - entre eles, o

¹³ ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco* II, 5, 1106a 6-9, p.71.

¹⁴ Apud HOBUSS, 2010, p. 226.

próprio Platão, Epicuro, os Estoicos, entre outros, - convergem na concepção de que as emoções tornam falsos os juízos, de modo que se faz desejável sua supressão.

É notório que, pelo estatuto racional sobre o qual Aristóteles fundamenta a arte retórica, e pela inserção das emoções no seu interior, afirmar sua total irracionalidade seria um contrassenso.

Busquemos, então, o que distingue em sua teoria o ponto de vista sobre as emoções.

Segundo exposto no *De Anima* I, 1, as emoções são compostas por uma complexa relação entre reações fisiológicas e crenças, como esclarece a seguinte passagem:

Parece também que todas as afecções [*pathos*] da alma ocorrem com um corpo: ânimo, mansidão, medo, comiseração, ousadia, bem como a alegria, o amar e o odiar – pois o corpo é afetado de algum modo e simultaneamente a elas. Isto é indicado pelo fato de que algumas vezes mesmo emoções fortes e violentas não produzem em nós excitação ou temor; outras vezes, contudo, somos movidos por emoções pequenas e imperceptíveis (por exemplo, no caso em que o corpo irritado já está encolerizado). Isto se torna ainda mais evidente quando, não havendo ocorrido nada de temível, experimentamos o sentimento de temor.¹⁵

Os exemplos empregados por Aristóteles esclarecem a acentuada relação entre o elemento emocional e a crença. No primeiro caso, a emoção não é acompanhada por uma crença que a justifique, logo, pouco ou nenhum poder terá sobre o indivíduo. Por outro lado, como ilustra o segundo caso, uma emoção, ainda que pequena e imperceptível, baseada em uma crença, certamente exercerá influência sobre seu julgamento. O mais importante, portanto, não é a existência factual de algo temível, mas que o sujeito o reconheça como algo a temer. Essa relação envolve, como veremos mais adiante, um reconhecimento de valor.

O modo como Aristóteles concebe as emoções em relação à crença fundamenta a possibilidade de existência de uma dimensão racional relativa às emoções? Seria esta a justificativa para a inclusão das emoções como uma das provas técnicas da *Retórica*?

Do ponto de vista ético, enquanto em Platão a virtude está condicionada a um esforço em extirpar o elemento emocional, para Aristóteles não há virtude dissociada de emoções. O virtuoso é, antes, aquele que cultiva determinadas emoções, consideradas apropriadas. Como já foi dito, a crença participa, ao lado do substrato fisiológico, da composição do elemento emocional. As emoções envolvem um sentimento de dor e/ou prazer e a admissão de determinada crença, de modo que sua alteração é possível desde que uma mudança de crença também se apresente.

¹⁵ ARISTÓTELES. *De Anima* I 1, 403a 16-23. Tradução de Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Editora 34, 2006, p. 47-48.

As emoções, na perspectiva aristotélica da virtude, podem ser combinadas às regras da razão que assume, por sua vez, o dever de regular sua medida e guiar o comportamento do agente. Dito de outro modo, a virtude está associada a ter emoções e desejos apropriados em cada caso e, por conseguinte, em vez de ser eliminada, a emoção deve ser orientada por um processo de educação moral.

É também em seus escritos éticos que Aristóteles afirma existir na alma um elemento que, embora irracional, mantém contato, em certo sentido, com a razão. Trata-se do elemento apetitivo que apresenta essa duplicidade de sentido na medida em que tem a capacidade de manter contato com um princípio racional, submetendo-se a este. Aristóteles o elucida como composto por uma “dupla natureza: uma parte possuindo-o em si mesma e a outra com a tendência de obedecer-lhe como um filho obedece ao pai”¹⁶.

De modo semelhante apresenta-se o entrelaçamento, na *Retórica*, entre a emoção e as demais provas artísticas – a demonstração retórica e o argumento ético. A persuasão, por meio das emoções, é indissociável daqueles. Sua base persuasiva é, de certo modo, secundária no corpo da prova, isto é, está obrigatoriamente subordinada ao elemento lógico que constitui, por sua vez, a espinha dorsal do discurso. Isto coloca a emoção em um lugar obscuro, numa espécie de jogo entre pertencimento e exclusão, relevância e escassez de prestígio. Ou seja, apesar de constituir-se como prova própria da arte, sua posição será sempre acessória em relação às demais.

O apelo à emoção ocupa uma zona cinzenta entre a inclusão e a exclusão, dependendo de como se relaciona com as formas mais válidas de prova: entimemas que são “... simplesmente as provas mais válidas” (*Retórica* I 1, 1355a 6-7), e o caráter, que é “quase...por assim dizer a prova mais válida” (*Retórica* I 1, 1356a 13).¹⁷

Tal como foi mencionado anteriormente, a emoção, na qualidade de prova intrínseca, isto é, própria do discurso, porque produzida pelo orador, deve dirigir-se ao auditório. Tal exercício é estimado ao fim (*telos*) persuasivo do discurso retórico tendo em vista a sua competência para modificar os juízos e, portanto, dispor o ouvinte em um estado de espírito tal ou tal, conforme seja conveniente ao argumento defendido pelo orador. Nas palavras de Aristóteles, “as emoções são as causas que fazem alterar os seres humanos e introduzem mudanças nos seus juízos, na medida em que elas comportam dor e prazer”¹⁸. Em função desse poder de operar mudanças

¹⁶ ARISTÓTELES, *E.N.* I, 13, 1103a, p. 64.

¹⁷ ROSENBLOOM, *op. cit.*, p. 138.

¹⁸ ARISTÓTELES, *Ret.* II 1, 1378a29-31, p. 85.

nos juízos, convém aos esforços persuasivos do orador dispor emocionalmente a audiência de modo que colabore em favor do julgamento desejado.

Diferentemente da concepção posterior de Aristóteles, em Platão o conceito de virtude é concebido como autossuficiente. Desse modo, a pessoa boa é aquela que está absolutamente resguardada de qualquer sofrimento referente às coisas que estão fora de seu alcance. Não há qualquer mal, revés ou infortúnio que possua a capacidade para impedir sua bem estabelecida condição em relação à fortuna. Por conseguinte, o conceito platônico de virtude garante a *eudaimonia* (felicidade).

Para Aristóteles, de outro modo, inclusive uma das teses centrais da *Poética*, ser virtuoso não garante seguramente a felicidade. A condição humana é traçada por uma precariedade intrínseca que expõe o indivíduo a situações contingentes, sobre as quais este não possui controle, e que têm a capacidade de afetar o seu bem viver.

Ao tratar sobre as emoções na *Retórica*, no que concerne à sua transitoriedade, Aristóteles abre espaço para o desenvolvimento de uma reflexão em torno da presença do contingente na vida humana, inclui em sua teoria o território do hipotético, do verossímil, da possibilidade. Isto é, daquilo que há de fundamentalmente humano no que tange à nossa vulnerabilidade diante dos elementos externos que podem nos afetar, tornando-se um obstáculo à ordem natural das coisas - em outros termos, à noção de que a virtude está necessariamente justaposta à fortuna. É através da experiência proporcionada pelas emoções que o indivíduo pode vivenciar a natureza da contingência e reconhecer sua própria condição diante desta.

Em seu ensaio *Aristotle on emotions and rational persuasion*, Martha Nussbaum esclarece que, de modo geral, na Grécia antiga, as emoções são concebidas como algo que assume um direcionamento a um elemento externo que é, então, tomado pelo ponto de vista do sujeito da emoção. Sendo assim, as emoções envolvem também uma espécie de reconhecimento de valor.¹⁹ É apropriado, por exemplo, que o virtuoso, a despeito de sua coragem, tema a própria morte, na medida em que dispor do medo no que concerne à preservação de sua vida significa reconhecer o seu valor intrínseco. De todo modo, a emoção será aqui, em razão do caráter virtuoso do agente, controlada e encaminhada pelo raciocínio.

A compreensão do conceito de emoções como diretamente relacionado ao reconhecimento do valor tornou-se familiar à tradição filosófica; está em conformidade, por exemplo, com a seguinte descrição em Abbagnano:

¹⁹ NUSSBAUM, M. C. Aristotle on emotions and rational persuasion. In: Rorty, Amélie Oksenberg (Org.). *Essays on Aristotle's Rhetoric*. USA: University of California Press, 1996, p. 303.

Em geral, entende-se por esse nome [emoção] qualquer estado, movimento ou condição que provoque no animal ou no homem a percepção do valor (alcance ou importância) que determinada situação tem para sua vida, suas necessidades, seus interesses.²⁰

Prazer e dor podem, pois, ser provenientes da própria constatação do valor ou relevância que tal situação pode apresentar à atividade da alma. A dor, na maior parte dos casos, referindo-se a um impedimento, ou seja, a um obstáculo ao curso natural da ação, e o prazer, correspondendo geralmente a uma atividade livre de infortúnios. Assim como exposto na *Ética a Nicômaco* VII, 13:

(...) todos concordam que a dor é má e deve ser evitada; porquanto algumas dores são más em sentido absoluto, e outras são más porque de algum modo nos servem de impedimento (...) se a cada disposição pode corresponder uma atividade desimpedida, que, não sendo a felicidade outra coisa senão a atividade desimpedida de todas as nossas disposições ou algumas delas, seja essa a coisa mais digna de nossa escolha; e essa atividade é o prazer.²¹

Posto que a natureza psíquica das paixões repousa sobre o fato de comportarem dor e prazer, o orador deve saber identificar em cada emoção o componente desejável de modo a criar na audiência o estado de espírito que corresponde aos argumentos por ele defendidos. Na *Retórica*, II, Aristóteles aconselha o orador a distinguir em cada uma das emoções três aspectos: sob que estado de espírito cada uma se apresenta; se é contra ou a favor de quem; e, em quais circunstâncias. Empregando-os como método de investigação, discorre sobre cada emoção em particular: ira, calma, amizade, inimizade, temor, confiança, vergonha, desvergonha, amabilidade, piedade, indignação, inveja e emulação.

Os desdobramentos éticos da manipulação das emoções na *Retórica*, no entanto, parecem permanecer como assunto controverso. Segundo Christof Rapp, no verbete da Enciclopédia da Stanford, diversos intérpretes da *Retórica* incidiram no erro de confundir as emoções retóricas com o papel das emoções na ética aristotélica.²²

A justificativa da questão levantada pode ser sintetizada em dois pontos. O primeiro é que a finalidade da persuasão na *Retórica* tem em vista um certo julgamento, envolve, portanto, uma decisão. Contudo essa decisão não é da mesma espécie da decisão prática discutida na ética,

²⁰ ABBAGNANO, N. *Dicionário de Filosofia*. Tradução da 1ª edição brasileira coordenada e revista por Alfredo Bosi; revisão da tradução e tradução dos novos textos Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 311.

²¹ ARISTÓTELES, *E.N.* VII, 13, 1153b 1-6, 11-18, p. 173.

²² RAPP, C. "Aristotle's Rhetoric", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2010 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2010/entries/aristotle-rhetoric/>>.

que envolve uma escolha moral. Em segundo lugar, considera-se a retórica em geral como uma arte eticamente neutra, visto que sua preocupação não é argumentar a respeito do bem, do justo, do belo etc., mas oferecer, em última análise, os meios (isto é, sistematizar as regras) com os quais se produzem os discursos persuasivos.

Tal interpretação corrobora com a visão de que o conteúdo ético dos argumentos apresentados na *Retórica* – sobretudo no livro II, ao tratar dos caracteres (o caráter do jovem, dos ricos, dos nobres etc) - não corresponde em sua totalidade à própria concepção ética defendida por Aristóteles. Em lugar disto, encontra-se na *Retórica* uma série de argumentos em geral que estariam associados ao caráter predominante da audiência. Recordemos o fato que os discursos retóricos são destinados a um *determinado* público. Há razões para considerarmos, portanto, que, ao escrever o tratado da *Retórica*, Aristóteles estaria contemplando especificamente as disposições morais médias do cidadão ateniense.

De outro modo, porém, as considerações apresentadas por ele sobre as emoções em geral e cada uma delas em particular constituiria uma investigação minuciosa das próprias concepções do filósofo no que diz respeito a uma espécie de teoria das emoções, uma vez que os argumentos do orador precisam estar de acordo com o ponto de vista ético tal qual concebido pelo público, visto que as proposições do argumento retórico devem ter origem em premissas compartilhadas por todos ou pela maioria²³. No que concerne às emoções, por outro lado, é preciso que o orador conheça de modo restrito sobre quais circunstâncias, a despeito de quem e de acordo com qual estado de espírito cada uma delas pode ser despertada no auditório.

Para que isso ocorra, ele precisa saber o que realmente são o medo e a raiva, não somente aquilo que as pessoas pensam que são. Se a visão popular assegurasse que a raiva fosse somente um apetite corporal bruto e irracional, um fogo no coração, e que a verdade sobre a raiva fosse que ela é uma disposição cognitiva complexa, apoiando-se em crenças de diversos tipos, então seria a última visão, e não a primeira, que o orador precisaria conhecer, já que seu objetivo não é falar da raiva, mas sim produzi-la.²⁴

A conceituação de cada uma das emoções contempla fatores que podem ser considerados de um ponto de vista cognitivo. Suas descrições na *Retórica* referem-se àquilo que Alexander

²³ Trata-se das ‘*endoxa*’. Sobre essa questão teremos a oportunidade de aprofundar no segundo capítulo.

²⁴ NUSSBAUM, op. cit., p. 305, tradução nossa. [1]

[1] “For this to succeed, he needs to know what fear and anger really are, not just what people think they are. If the popular view held that anger was a brutish unreasoning bodily appetite, a fire in the heart, and the truth about anger was that it was a complex cognitive disposition resting on beliefs of several kinds, then it would be the later view, not the former, that the orator would need to know, since his aim is not to talk about anger but to produce it”.

Nehamas chama de “aspectos psicológicos das nossas vidas emocionais”²⁵. Ainda que o elemento corpóreo seja parte constitutiva das emoções, como confirma a passagem do *De Anima* I, 1, “parece também que todas as afecções da alma ocorrem com um corpo [...] pois o corpo é afetado de algum modo e simultaneamente a elas”²⁶, o aspecto físico não seria relevante para as questões com as quais a retórica está comprometida.

Tal ponto de vista psicológico, no qual se insere a crença, corresponderia, de acordo com A. Nehamas, ao que Aristóteles caracteriza como o comentário do dialético sobre as emoções. Segundo Aristóteles no *De Anima* I, 1, o estudioso da natureza e o dialético definiriam distintamente cada uma das emoções. Ao primeiro interessaria uma definição que inclui, entre os demais aspectos, a matéria; o dialético, no entanto, buscaria defini-las a partir da descrição da forma.

Aquilo que se encontra na emoção, de certo modo, à parte da matéria, é o aspecto sobre o qual deve o orador concentrar-se. O peso do elemento emocional na retórica é justamente a sua relação de dependência com certo tipo de crença, portanto, comporta uma relação com a razão. Assim, as emoções não devem ser limitadas a uma perspectiva puramente fisiológica. Deve-se levar em conta que abarcam também uma dimensão cognitiva.

Esta é, de fato, a única via através da qual o orador pode alcançar e, dessa forma, modificar de acordo com o que lhe convém, o estado de espírito da audiência. Ora, ainda que o orador possua os meios necessários para alterar os aspectos fisiológicos de uma emoção - tais como a ebulição do corpo, o calor em torno do coração, o enrubescer da face -, dissociada de uma crença que a sustente, a determinação na matéria que enuncia a presença da emoção em nada seria útil para os fins persuasivos de seu discurso.

Para os propósitos do retórico, o relato da raiva, por exemplo, como “um doloroso desejo por vingança” etc, que aparece no *De Anima* como “um desejo de retaliação, ou algo assim”, pode ser perfeitamente adequado. O componente corporal das emoções não é relevante às questões de caráter e responsabilidade que envolvem a retórica.²⁷

²⁵ NEHAMAS, A. Pity and Fear in the *Rhetoric* and the *Poetics*. In: Rorty, Amélie Oksenberg (Org.). *Essays on Aristotle's Poetics*. USA: University of California Press, 1992, p. 295, tradução nossa. [2]

[2] “[...] psychological aspects of our emotional life”.

²⁶ ARISTÓTELES, *D. A. I*, 1, 403a 16-19, p. 47.

²⁷ NEHAMAS, op. cit., p. 295, tradução nossa [3].

[3] “For the rhetorician’s purposes, the account of anger, for example, as “a painful desire for revenge”, etc, which appears in the *De Anima* as “a desire for returning pain or something like that” can be perfectly adequate. The bodily component of the emotions is not relevant to the questions of character and responsibility with which rhetoric is concerned”.

M. Nussbaum e A. Nehamas adotam pontos de partida diferentes para esclarecer o vínculo da emoção com o elemento racional. Enquanto Nehamas procede a partir do pressuposto de que as emoções são irracionais, porém sujeitas à razão, Nussbaum, por outro lado, afirma que as emoções são até certo ponto “racionais” em um sentido descritivo, já que estão fundadas em crenças.

Conforme a perspectiva adotada por Nussbaum, as emoções não podem ser equiparadas a “forças cegas”, sem qualquer consistência própria a contribuir para a reflexão necessária à argumentação racional. Na descrição de uma emoção tal como a ira, a título de exemplo, esta é apresentada como acompanhada por um sentimento de dor, causado pela crença de ter sido desprezado por outrem ou de que alguém próximo sofreu semelhante desprezo. Simultaneamente, comporta também um certo tipo de sentimento de prazer que provém da esperança de uma vingança futura. Sendo assim, a crença na ocorrência de um ato de desprezo não é meramente a condição necessária para a manifestação da ira, é, acima disso, parte constitutiva da própria emoção. Ademais, a crença envolve claramente um julgamento de valor, posto que, é preciso atribuir valor a si próprio ou ao seu semelhante que permita classificar o desprezo como imerecido.

Para Nehamas, a proximidade entre razão e emoção é menos no sentido desta possuir em si uma dimensão racional, ou seja, ser afirmada como racional em determinado aspecto. Mais preciso seria afirmar que as emoções podem, em sua relação com os desejos, manter contato com a razão, possuem a capacidade de ouvi-la, sendo direcionadas por ela e acatando suas considerações como quem atende ao conselho do pai. Por essa razão, Nehamas afirma que as emoções são estritamente não-rationais,

Contudo, apesar do fato das emoções serem não-rationais, elas são [...] sujeitas à razão. Isso surge tanto como um princípio geral nos escritos de Aristóteles quanto como uma implicação direta do seu tratamento na retórica. Para os nossos propósitos, não importa se Aristóteles divide a parte não-rationais, não-nutritiva da alma em duas outras partes, ou a considere como apenas uma. O ponto importante é que essa parte não-rationais é dita, em diversas ocasiões e de diversas formas, como afeita à razão: participa de, obedece a, concorda com, escuta, e é persuadida por considerações racionais.²⁸

²⁸NEHAMAS, op. cit., p. 296, tradução nossa [4]

[4] “Despite the fact that the emotions are nonrational, however, they are [...] subject to reason. This emerges both as a general principle in Aristotle’s writings and as a direct implication of his treatment in the *Rhetoric*. For our purposes it does not matter whether Aristotle divides the nonrational, nonnutritive part of the soul itself into two further parts (*orge* or *thumos* on the one hand and *epithumia* on the other, *Rhetoric* I.10, 1369a4), or considers it as unitary (*to epithumetikon*, *NE* I.13). The important point is that this nonrational part is said, on a number of occasions and in a number ways, to be amenable to reason: it partakes in (*metekhei*), obeys (*peitharkhei*), agrees with (*homophoneî*), listens to (*katekoon*), and persuaded by (*peithetai*) rational considerations”.

O cerne da questão relativa à emoção, porém, não diz respeito rigorosamente aos acontecimentos em si, mas ao ponto de vista do indivíduo que a sofre, isto é, ao modo como determinados elementos externos são por ele percebidos. É nesse sentido, portanto, que de acordo com Nussbaum, uma emoção pode ser dita racional ou irracional de acordo com o caráter da crença que a sustenta. Um indivíduo ouve um barulho e pensa que pode estar em perigo, por essa razão é acometido pelo medo; todavia, constata em seguida que o barulho foi provocado por algo banal e que não lhe oferece qualquer risco. É razoável, dessa maneira, que, uma vez que a crença que originou a emoção é falsa, o medo experimentado por ele inicialmente seja dissipado. Se, pelo contrário, o indivíduo se mantém temeroso seu estado emotivo é irracional.

A maior parte das emoções são descritas na *Retórica* acompanhadas pelo conceito de imaginação (*phantasia*). A imagem de uma vingança futura que acompanha a emoção da ira inspira o sentimento de prazer, “[...] a representação [*phantasia*] que então se gera nele inspira-lhe um prazer semelhante ao que se produz nos sonhos”²⁹, o temor é provocado através da ideia de que há um perigo próximo com poder de provocar danos grandiosos, “[...] o medo consiste numa situação aflitiva ou numa perturbação causada pela representação [*phantasia*] de um mal iminente, ruinoso ou penoso”³⁰.

Aristóteles descreve a imaginação como uma espécie de movimento da alma de posição intermediária entre o perceber (*aisthesis*) e o pensar (*noesis*). Imaginar não é a percepção em si, dado que perceber é perceber a forma sensível e a percepção sensível pode se apresentar como uma potência (a visão) ou como uma atividade (o ato de ver). Como esclarece o estagirita, podemos imaginar mesmo de olhos fechados, isto é, sem o amparo da visão. Existe entre os três movimentos da alma – percepção, imaginação e pensamento – uma espécie de encadeamento que constitui uma relação de dependência e que justifica a posição intermediária da imaginação, “pois a imaginação é algo diverso tanto da percepção sensível como do raciocínio; mas a imaginação não ocorre sem a percepção sensível e tampouco sem a imaginação ocorrem suposições”³¹.

Aristóteles parece sugerir ainda uma contraposição entre a imaginação isolada e aquela acompanhada pela crença (*doxa*), “[...] quando temos a opinião de que algo é terrível ou pavoroso, de imediato compartilhamos a emoção, ocorrendo o mesmo quando é encorajador. Porém, se é pela imaginação, permanecemos como que contemplando em uma pintura coisas

²⁹ ARISTÓTELES, *Ret.* II 2, 1378b 10-12, p. 86.

³⁰ *Ibid.*, 1382a 30-32, p. 99.

³¹ *Id. De Anima* III, 3, 427a 44-47, p. 110.

terríveis e encorajadoras”³². A crença constitui, portanto, o elemento a ser associado à imaginação para que deixemos de contemplar os acontecimentos com a passividade de quem está diante de uma simples imagem. Ou seja, compartilhar a emoção, considerando que eventos semelhantes possam nos ocorrer, exige uma espécie de cooperação entre a imaginação e a convicção (*pistis*). É sobre esta relação que repousa a “dimensão cognitiva” das emoções.

De acordo com Rosenbloom, “emoções existem ao longo de um espectro de cognição desde meras aparências até crenças fortemente sedimentadas”³³. Isto significa que as emoções podem realmente não passar de um ímpeto de afetos que corrompe o espírito, assim como podem também ser conduzidas pela razão.

Como já dissemos, na emoção a percepção tem um caráter direcionado. Ela cumpre uma espécie de endereçamento àquilo que é visto pelos indivíduos de acordo com sua perspectiva avaliativa e de reconhecimento de valor dos fatos em questão. Além disso, a disposição de caráter também exerce influência sobre seu julgamento. O indivíduo corajoso, provavelmente, não será afetado por um ruído da mesma forma que um indivíduo covarde. Em cada um deles a imaginação ganhará contornos distintos em conformidade com sua disposição em relação à coragem e, conseqüentemente, o estado emocional será também distinto. É aceito, no entanto, que as percepções podem se apresentar equivocadamente. O indivíduo tomado pela emoção terá seu julgamento modificado em função desta. É o que parece afirmar Aristóteles ao pontuar as semelhanças entre o indivíduo acometido pela emoção e aquele em estado febril:

[...] facilmente somos enganados acerca das sensações quando estamos sob o efeito dos afetos, e diferentes <peessoas>, sob o efeito <de afetos> diferentes, por exemplo, o covarde, sob o efeito do medo, e o enamorado, sob o efeito do amor, de modo a julgar ver, a partir de pequenas similaridades, um, os inimigos, outro, o amado; e essas coisas, quanto mais alguém estiver afetado, mais se manifestam a partir das menores diferenças. Do mesmo modo todos se tornam facilmente enganáveis tanto sob o efeito de furores quanto sob o efeito de todos os apetites, e <tornam-se> mais, quanto mais estiverem sob o efeito dos afetos. Por isso, também aos que estão febris por vezes seres vivos se manifestam dentro das cercas, a partir de uma pequena similaridade das composições das linhas. E por vezes essas coisas coincidem com os afetos de tal forma, de modo que, por um lado, se porventura não estiverem demasiadamente adoentados, não <lhes> escapa que <trata-se de> uma falsidade, por outro lado, se porventura o afeto for maior, <as pessoas> também são movidas em conformidade com eles <i.e. com os afetos>.³⁴

³² ARISTÓTELES, *De Anima* III, 3, 427b 21-25, p. 110.

³³ ROSENBLOOM, op. cit., p. 143.

³⁴ PALMIERI, M. L. Os tratados sobre o sono e os sonhos, *De Somno et Vigilia* e *De Insomniis*, de Aristóteles. Tese (Mestrado em Estudos Literários) – Faculdade de Letras, Universidade Federal de Minas Gerais. Belo Horizonte, 2015, p. 64.

Nossa percepção dos elementos externos pode receber influência das circunstâncias provocadas pela emoção ou do estado relativo à febre, como sugere o exemplo. Rosenbloom afirma que Aristóteles não ignora, desse modo, a relação existente entre as concepções de *pathos* e *nosos* (doença). Tal associação parece encontrar-se implícita tanto na ênfase do sentimento de dor, que acompanha a maior parte das emoções descritas na *Retórica*, quanto na finalidade última da tragédia que vem a ser, conforme a *Poética*, realizar a catarse³⁵ do temor e da compaixão, eliminando-as.

Isto, mais uma vez, posiciona as emoções com alguma instabilidade no corpus aristotélico e parece não assegurar com clareza de que maneira ele as concebe em objeção aos seus contrapostos. É, contudo, a centralidade do argumento lógico que deve, segundo a *Retórica*, orientar o discurso. Para que as emoções não se apresentem como corruptoras, responsáveis por desviar os ouvintes da razão, devem estar subordinadas à demonstração retórica.

Aristóteles admite que o lugar das emoções na arte retórica é o da possibilidade de provocar mudanças de juízos por influência do elemento emocional. É forçoso considerar, em vista disso, que a subordinação à crença e ao elemento lógico através do qual o orador mobiliza as emoções manifesta o seu caráter cognitivo. A proximidade com a dialética, sobre a qual Aristóteles elabora a *Retórica*, parece ter a capacidade nos revelar com maior precisão as razões pelas quais o filósofo atribui a esta o estatuto de arte.

³⁵ O termo “Katharsis” pode ser traduzido por “purgação” ou “purificação”. Possui ao menos dois sentidos comumente interpretados na tradição filosófica; um referente purgação medicinal e outro no sentido de purificação moral.

CAPÍTULO II

O papel das emoções na persuasão segundo a concepção aristotélica da retórica

“A retórica é a outra face da dialética”³⁶. Aristóteles inicia a *Retórica* com esta assertiva que parece demonstrar desde já a tese sobre a qual fundamenta e endossa a importância do discurso retórico. Tal tese apresenta, por assim dizer, uma *semelhança de família*³⁷ entre a retórica e a dialética e, de modo mais abrangente, o vínculo de ambas com a filosofia. Explicitemos, então, de que modo o silogismo retórico se assemelha ao silogismo dialético e em quais aspectos difere deste.

É na própria sequência do texto, após caracterizar a retórica enquanto análoga à dialética, que o filósofo esclarece a principal semelhança entre elas. Retórica e dialética são correlatas na medida em que “ambas se ocupam de questões mais ou menos ligadas ao conhecimento comum e não correspondem a nenhuma ciência em particular”³⁸, ou seja, ambas ocupam uma dimensão discursiva distinta da ciência demonstrativa.

No livro *Tópicos*, dedicado à elaboração de uma teoria e sistematização da dialética, Aristóteles expõe como finalidade a busca por um método que permita argumentar a respeito de qualquer assunto, partindo de proposições geralmente aceitas (*endoxa*), de modo que nada de contraditório seja dito. Esta seria a estrutura do raciocínio dialético, que o filósofo descreve da seguinte maneira, em contraposição à estrutura dos raciocínios da ciência demonstrativa:

Quando o raciocínio resulta de proposições primordiais e verdadeiras ou de princípios cognitivos derivados de proposições primordiais e verdadeiras, diz-se que temos uma demonstração; ao raciocínio obtido a partir de proposições geralmente aceites chama-se silogismo dialético. São verdadeiras e primordiais aquelas proposições que merecem crédito, não por recurso a outras proposições, mas sim por si mesmas (pois no que respeita aos princípios científicos não é pertinente perguntar porque são credíveis, uma vez que cada um desses princípios em si e por si deve ser credível); são fundadas na opinião comum aquelas proposições que parecem credíveis a todos, ou à maioria, ou aos sábios; ou ainda, de entre estes, a todos, à maioria ou aos mais conhecedores e reputados.³⁹

³⁶ ARISTÓTELES. *Retórica* I 1, 1354a 1. Tradução de Manoel Alexandre Junior. São Paulo: Martins Fontes, 2012, p. 5.

³⁷ O termo ‘semelhança de família’ (“*Familienähnlichkeit*”), proveniente da filosofia de L. Wittgenstein, se refere a certa proximidade que os conceitos podem resguardar entre si, a despeito de sua individualidade, tal como a semelhança existente entre membros de uma mesma família: “(...) vemos uma rede complicada de semelhanças, que se envolvem e se cruzam mutuamente. Semelhanças de conjunto e de pormenor”; “(...) Não posso caracterizar melhor essas semelhanças do que com a expressão ‘semelhanças de família’; pois assim se envolvem e se cruzam as diferentes semelhanças que existem entre os membros de uma família: estatura, traços fisionômicos, cor dos olhos, o andar, o temperamento etc., etc.”. WITTGENSTEIN, L. *Investigações Filosóficas*, §66 e §§ 67. Tradução Carlos Bruni. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1999, p. 52.

³⁸ ARISTÓTELES, *Ret.* I 1, 1354a 1-4, p. 5.

³⁹ Id. *Tópicos* I, 100a 11-b 9. Tradução, introdução e notas de J. A. Segurado e Campos. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2007, p. 233-234.

As premissas do argumento demonstrativo são autoevidentes; sendo princípios indemonstráveis, são enunciados credíveis por si e necessários. É este o caso, por exemplo, das proposições matemáticas. De modo distinto, as premissas do argumento dialético são proposições aceitas como verdadeiras por todos ou pela maioria ou, ainda, pelos mais sábios (*endoxa*). Tais premissas correspondem ao repertório comum daqueles que participam do debate, visto que para que se estabeleça efetivamente o diálogo é fundamental que os interlocutores estejam de acordo com, ao menos, uma das premissas. Em função do seu estatuto de opinião respeitável, as *endoxa* possuem alto grau persuasivo, o que justifica, como veremos mais adiante, o seu lugar na arte retórica.

O discurso dialético é estabelecido em um diálogo entre dois ou mais interlocutores que defendem teses opostas na presença de um público. O debate é iniciado pela fórmula interrogativa “o que é x ?”, tal pergunta dialética busca responder o que é a essência de algo. Os interlocutores, sustentando cada qual teses contrárias entre si, prosseguirão interrogando seu adversário de modo a levá-lo à contradição, o que definiria sua vitória no debate. Para tanto, é preciso que ambos argumentem a partir das *endoxa*, dito de outro modo, é imperativo que mobilizem proposições passíveis de serem compartilhadas pela maioria.

A dialética e a retórica, como vimos, são semelhantes segundo a capacidade para discorrer sobre quaisquer questões e conforme o fundamento de suas premissas que devem assentar sobre opiniões reputadas. Ademais, elas correspondem também em sua estrutura formal: no que tange ao argumento dialético, a estrutura formal da demonstração se apresenta na forma do silogismo, do silogismo aparente e da indução. Analogamente, a demonstração do argumento retórico é realizada por meio do silogismo retórico, do silogismo retórico aparente e do exemplo (uma espécie de argumento indutivo).

O entimema, nome dado ao silogismo propriamente retórico e a principal prova persuasiva, deve, assim como o silogismo dialético, ser construído a partir das crenças ou opiniões comuns. Segundo a *Enciclopédia de termos lógico-filosóficos*, o entimema é “um argumento com uma premissa não formulada”⁴⁰. Por essa razão seria uma espécie de silogismo “abreviado” no qual a premissa implícita corresponde justamente ao que já é conhecido pelo público, de modo que o orador pode suprimi-la sem prejuízo à conclusão do argumento. No entimema cabe à

⁴⁰ BRANQUINO, J.; MURCHO, D.; GOMES, N. G. *Enciclopédia de termos lógico-filosóficos*. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 268.

audiência completar o silogismo, isto é, “preencher” o espaço deixado pela premissa implícita segundo os dados extraídos das *endoxa*.

Vejamos o modelo oferecido por Aristóteles para ilustrar a espécie de demonstração realizada por meio do entimema:

(...) 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 da coroa, porque isso toda gente sabe⁴¹.

É porque tem diante si uma audiência formada por cidadãos da *pólis* e, por saber que pertence ao repertório cultural daquele público o fato de que “aquele que é vitorioso em Olímpia recebe uma coroa”, que o orador pode suprimir tal informação no seu argumento sem prejuízo à inferência da conclusão. Ou seja, a premissa subjaz à demonstração embora não esteja declarada de forma explícita.

Em função do seu alto valor persuasivo, o argumento entimemático é a espécie por excelência da demonstração retórica. Como afirma Irving Copi, é frequente, tanto na argumentação cotidiana quanto na científica, a omissão de premissas supostamente óbvias:

Na linguagem cotidiana e mesmo nas ciências, a maioria das inferências expressa-se entimematicamente. A razão disso é fácil de entender. Na maioria das polêmicas, há uma grande quantidade de proposições que se pressupõe ser de conhecimento comum. A maioria dos oradores e escritores evita muitas complicações por não ter que repetir proposições bem conhecidas e, talvez, trivialmente verdadeiras, que os seus ouvintes ou leitores podem perfeitamente suprimir por sua iniciativa própria. Além disso, não é invulgar em absoluto, que um argumento seja retoricamente mais poderoso e convincente, quando enunciado entimematicamente, do que quando enunciado com todos os pormenores.⁴²

O caráter persuasivo do entimema está relacionado ao perfil da audiência que, nos debates, assim como também nos discursos retóricos, não é composta por especialistas. Por isto, para lograr a adesão do público é preciso que os silogismos sejam formados a partir de um mesmo universo de crenças, conforme os hábitos da audiência, uma vez que, segundo Aristóteles, apreendemos com mais facilidade aquilo que nos é habitual:

⁴¹ ARISTÓTELES, *Ret.* I 2, 1357a 23-28, p. 17.

⁴² COPI, I. M. *Introdução à lógica*. Tradução de Álvaro Cabral. São Paulo: Editora Mestre Jou, 1978, p. 208.

A eficácia das lições depende dos hábitos dos ouvintes. Nós exigimos, com efeito, que se fale do modo como estamos familiarizados; as coisas que não nos são ditas desse modo não nos parecem as mesmas, mas por falta de hábito, parecem-nos mais difíceis de compreender e mais estranhas. O que é habitual é mais facilmente cognoscível.⁴³

O filósofo faz uma distinção entre o enunciado entimemático e o discurso verborrágico⁴⁴. Considerando que os incultos são mais persuasivos diante da multidão, pois argumentam de acordo com o que é mais habitual ao público e por isso são compreendidos com maior clareza, é aconselhável que “o orador deve conjecturar quais as coisas que os ouvintes de fato têm subentendidas e assim falar dessas coisas em geral”⁴⁵.

Por isto mesmo, a função da retórica “não é persuadir mas discernir os meios de persuasão mais pertinentes em cada caso”⁴⁶. Do ponto de vista da construção do silogismo retórico, compete ao orador conhecer e saber escolher, em vista da persuasão, quais são as opiniões respeitáveis no contexto específico em que se apresenta o discurso, isto é, quais são as *endoxa* que pertencem ao repertório cultural, social, político, ético *daquela* público determinado.

Tal concepção aponta, no contexto da retórica, para um vínculo entre os conceitos de proposições geralmente aceitas (*endoxa*) e verossímil (*eikos*). Na qualidade de *endoxa*, as premissas que fundamentam o argumento dialético assim como o retórico, diferenciam-se, então, daquelas que constituem a demonstração científica (que são, como vimos, premissas rigorosamente necessárias). As *endoxa* são premissas que representam tão somente a plausibilidade da afirmação, ou seja, nelas a força persuasiva do conceito de verossimilhança está sobreposta à de verdade.

O filósofo italiano Enrico Berti ressalta, contudo, que a dialética e a retórica não estão necessariamente dissociadas da verdade como parecem sugerir as traduções recorrentes por “premissas prováveis” ou “premissas verossímeis”. Ele argumenta em favor de uma proximidade entre as noções de *endoxa* e *doxa*, tomadas no sentido de um discurso que tem “fama” ou “prestígio”. Isto significa que as *endoxa* são argumentos legitimados por seu reconhecimento. A ênfase dada por Aristóteles, portanto, não se refere à verdade ou falsidade da premissa, mas ao grau em que esta é socialmente julgada como verdadeira.

⁴³ ARISTÓTELES, *Met.* 2, III, 995a, p. 79.

⁴⁴ Id., *Ret.* II, 22, 1395b 33-40, p. 143-144.

⁴⁵ Ibid., 1395b 13-15, p. 143.

⁴⁶ Ibid., 1355b 13-14, p. 11.

Os *endoxa* são, portanto, premissas ou, caso se queira, também opiniões, mas autorizadas, importantes, às quais se deve, em todo caso, dar crédito e das quais não se pode afastar. Certamente Aristóteles julgava também que fossem verdadeiras, mas queria fazer notar que, nos fins da dialética, o que conta não é que as premissas sejam verdadeiras, mas que sejam partilhadas, reconhecidas, aceitas por todos, portanto também pelo público-árbitro e por ambos os interlocutores⁴⁷.

Embora a retórica, na qualidade de arte genérica do discurso, não se dirija a nenhum objeto específico, parece haver um vínculo em especial com aquelas questões que constituem objeto de deliberação. Deliberamos sobre questões cuja matéria diz respeito ao caráter do que é propriamente humano, sobre as dimensões que acompanham a ação e a escolha humana e que se tornam inteligíveis pela atividade discursiva (isto é, a esfera conceitual do ético, do poético, do político, etc.). Em suma, são objetos de deliberação aqueles que estão atravessados pela contingência e, por essa razão, devem ser analisados de acordo com as circunstâncias, em cada caso particular. Se forçoso fosse admitir que para todo evento sua afirmação ou sua negação se dá por necessidade não restaria material qualquer para a deliberação, pois se trataria de uma lógica que nada deveria às decisões provenientes da ponderação humana.

A importância da noção de contingência na retórica resguarda uma afinidade com o conceito do verossímil. Na *Retórica*, Aristóteles afirma que “(...) das premissas que se formam os entimemas, umas serão necessárias, mas a maior parte é apenas frequente”⁴⁸. As premissas que formam o argumento são, portanto, em sua maior parte, premissas verossímeis, ou seja, descrevem aquilo que acontece a maior parte das vezes.

A verossimilhança de algo diz respeito à sua plausibilidade, a possibilidade de corresponder ao verdadeiro. Ela comporta uma relação com as *endoxa*, já que a natureza do verossímil é estabelecida em relação a um contexto em que determinada opinião é reconhecida e respeitada. Aquilo que é tomado como plausível é de tal maneira de acordo com as opiniões acolhidas em um contexto e circunstância específicos, de modo que o se compreende como verossímil para determinada audiência pode não ser o verossímil em contexto e circunstância diversos.

O discurso verossímil, como afirma Ana Maria Yamin, reconhece uma “regularidade possível do mundo dos homens”⁴⁹, tal regularidade não está determinada até que seja assentada por meio da escolha e da ação humana. No desdobrar de sua ação, o agente estará definindo contornos no mundo que não estavam determinados até então. A verossimilhança é a régua que define aquilo que pode ser aceito como verdadeiro e o que não pode sê-lo, sem ter em conta sua

⁴⁷ BERTI, E. *As razões de Aristóteles*. Tradução de Dion Davi Macedo. São Paulo: Edições Loyola, 1998, p. 25.

⁴⁸ ARISTÓTELES. *Ret.* I 2, 1357a 39-40, p. 17.

⁴⁹ YAMIN, A. M. *Sobre o fundamento do discurso verossímil na Retórica de Aristóteles*. In: *Poliética*. São Paulo, v.4, n. 1, p. 147-166, 2016.

correspondência ou não com a verdade demonstrada. Ou seja, aquilo que se afirma por ser amplamente aceito é tomado como premissa verdadeira, embora sempre de uma “verdade” distinta da verdade apodítica das ciências.

A concepção platônica/socrática da retórica é importante para compreendermos a crítica que Aristóteles faz aos seus predecessores no estudo e no uso da retórica. Segundo o filósofo, a corrupção da retórica situa-se justamente no apelo exclusivo ao elemento emocional e, portanto, na ausência da prova argumentativa. O lugar das emoções na *Retórica*, no entanto, ainda figura flutuante. Por que razão o filósofo dá ênfase especialmente às emoções dolorosas, justamente aquelas que representam um impedimento à atividade da alma? Por que ele embora possa mesmo admitir uma dimensão cognitiva das emoções a assume em um grau muito atenuado? A complexidade das respostas às questões é somada ao fato de parte considerável dos escritos aristotélicos não ter sido preservada. Desses escritos, só podemos ter uma vaga noção através de sua alusão em fragmentos de outros autores. A própria retórica é um destes assuntos sobre os quais o filósofo pode ter contribuído muito além dos textos que temos acesso. É o caso do texto ‘*Grilo*’ ou ‘*Acerca da Retórica*’ cuja evidência aparece em fragmentos de Diógenes Laércio e Quintiliano. Antonio Caeiro e Antonio Mesquita afirmam em nota no livro *Fragmentos dos diálogos e obras exortativas*:

O *Grilo* continha as primeiras análises de Aristóteles acerca da retórica. De acordo com Jacoby, que recenseia o passo de Quintiliano, tem sido sustentado que o *Grilo* era fundamentalmente um texto polêmico não contra a retórica em geral, mas contra certos professores de retórica. O ataque é feito tendo como base os numerosos autores de elogios ao filho caído do ponto de vista do pai Xenofonte. Os textos terão sido escritos não de acordo com a verdadeira *ars rhetorica*, mas simplesmente «como um meio de estimular as emoções e as paixões da audiência»⁵⁰.

Os vestígios do texto parecem apontar para a questão que Aristóteles indica brevemente no Livro I da *Retórica* e que já pontuamos no capítulo 1: uma contraposição entre ele e seus predecessores. Ali, no entanto, poderíamos talvez encontrar importantes considerações para entendermos com maior clareza como o filósofo se posicionava em relação à concepção da retórica de seu mestre Platão, de que maneira ele se afasta dela, e garante a competência das emoções para compor o corpo da prova retórica.

Para isso, retornemos à crítica de Platão sobre a retórica, mais especificamente à refutação socrática apresentada no diálogo *Górgias*. No texto em questão, são apresentadas duas formas

⁵⁰ ARISTÓTELES, *Fragmentos dos diálogos e obras exortativas*. Volume X. Tradução e textos introdutórios de Antonio de Castro Caeiro. Notas de Antonio de Castro Caeiro e Antonio Pedro Mesquita. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2014, p. 131.

de persuasão: uma associada à crença e outra ao conhecimento. Afirma Sócrates que, “a retórica, como parece, é artífice da persuasão que infunde crença, mas não ensina nada a respeito do justo e do injusto”⁵¹. A refutação socrática busca demonstrar que o suposto saber que Górgias promete e ensina consiste, na realidade, em uma sabedoria aparente. Segundo argumenta, a retórica não seria uma arte (*techne*), mas mera experiência, visto que não possui objeto específico e não elabora nenhuma compreensão racional acerca das questões que enuncia.

Ademais, a força persuasiva do *logos* e o poder para suscitar paixões na alma dos humanos produz tão somente uma “verdade” ilusória. Os discursos proferidos pelos mestres em retórica são de natureza agonística, isto é, a finalidade última do orador é a vitória sobre o adversário. Dessa forma, ao tratar sobre a justiça, não se compromete a investigar o que de fato vem a ser o justo, manipula apenas opiniões transitórias que variam conforme as circunstâncias e expectativas do público. A palavra deixa de designar o real - não mais enuncia a Verdade, dispondo para cada uma das coisas a sua causa -, passa a instaurar ela própria uma ilusão do real que, sendo uma realidade aparente, é mutável, enganadora e corruptiva para a *pólis*.

Sócrates denomina a retórica como uma espécie de lisonja (*kolakeia*) – isto é, um falso saber artístico –, ao lado da sofística, da culinária e da indumentária. Tais espécies de lisonja correspondem, cada uma delas, às verdadeiras artes da alma e do corpo, a saber, a justiça, a legislação, a medicina e a ginástica. Embora delimite uma diferença entre retórica e sofística, que constituem respectivamente as formas de lisonja da justiça e da legislação, em razão da proximidade entre as duas formas de conhecimento aparente, Sócrates declara que “sofistas e rétores se diluem em uma mesma coisa e com relação às mesmas coisas⁵²”. O tom do diálogo é de total contraposição à retórica. Contraposição esta que será atenuada, posteriormente, no diálogo *Fedro*⁵³.

De acordo com A. Nehamas, a *Retórica* de Aristóteles poderia ser uma resposta indireta à possibilidade de existência de uma “boa retórica” indicada por Platão no *Fedro*. Nehamas afirma que há razões para acreditar que, aparentemente, o estudo detalhado das emoções oferecido por Aristóteles no livro II da *Retórica* seria uma tentativa de responder às exigências feitas pelo personagem Sócrates no diálogo em questão⁵⁴.

⁵¹ PLATÃO. *Górgias*, 455a. Tradução de Daniel R. N. Lopes. São Paulo: Editora Perspectiva, 2011, p. 199.

⁵² *Ibid.*, 465c, p. 233.

⁵³ De acordo com a divisão cronológica seguida por A. Nehamas.

⁵⁴ NEHAMAS, op. cit., p. 293.

No *Fedro*, embora mantenha sua posição crítica em relação ao exercício retórico, Platão considera possível uma retórica que fosse parte da filosofia; uma concepção retórica enquanto ‘*psicagogia*’. Sócrates elucida:

(...) não te parece que a retórica é uma *psicagogia*, uma arte de conduzir as almas através das palavras, mediante o discurso, não só nos tribunais e locais públicos, mas também em qualquer espécie de assembléia privada? Uma arte que não varia consoante a grandeza ou pequenez do assunto em vista? Uma arte cuja prática, isto é, cuja prática correta, é tão louvável para tratar de assuntos correntes, como de assuntos nobres?⁵⁵

Ele então apresenta duas condições. A primeira, um compromisso rigoroso com a verdade por parte do orador, não devendo este discorrer sobre assuntos dos quais não possua conhecimento estrito. A segunda (e aqui está o ponto para o qual Nehamas pretende chamar a atenção), que o orador seja um especialista da natureza da alma humana. Segundo argumenta Nehamas⁵⁶, a atenção minuciosa dada às emoções por Aristóteles poderia, embora ele não argumente de modo explícito, partir de um interesse de, respondendo à segunda exigência apresentada no *Fedro*, mostrar que o orador, ainda que não seja filósofo, pode dispor do conhecimento necessário para proferir discursos apropriados para cada alma em particular.

A *Retórica II* é, então, uma tentativa indireta, da parte de Aristóteles, de apaziguar uma das principais críticas platônicas à reivindicação da oratória enquanto *techne*. Na medida em que Aristóteles responde a Platão, ele não o faz por meio de um argumento explícito, mas sim pelo caráter da sua demonstração do tipo de conhecimento sobre a emoção que os oradores precisam e de fato têm⁵⁷.

Seja este o caso ou não, o que Aristóteles faz, de fato, ao tratar das emoções na *Retórica* é oferecer ao futuro orador o conhecimento acerca das emoções de modo que este disponha dos meios para despertar na audiência o ânimo adequado ao julgamento em favor da causa por ele defendida. Nehamas descreve uma conexão complexa entre a *Retórica* e o *Fedro*; Aristóteles não exige do orador todo o conhecimento requisitado por Platão, mas lhe oferece em termos minuciosos aspectos que o familiarize com o impacto que os diferentes estados emocionais provocam na nossa capacidade de julgar. Ademais, apresenta uma extensa lista dos tópicos, isto é, dos lugares-comuns, de onde o orador deve extrair seus argumentos.

⁵⁵ PLATÃO, *Fedro*, 261a-b. Tradução de Pinharanda Gomes. Lisboa: Guimarães Editores, 2000, p. 90-91.

⁵⁶ NEHAMAS, op. cit., p. 293.

⁵⁷ NEHAMAS, op. cit., p. 293, tradução nossa [5]

[5] “*Rhetoric II*, then, is an indirect attempt on Aristotle’s part to disarm one of Plato’s main criticisms of the claims of oratory to be a *techne*. To the extent that Aristotle answers Plato, he does not do so by means of an explicit argument but rather by the texture of his demonstration of the sort of knowledge about emotion that need and in fact have.

No que diz respeito à pressuposta natureza corruptiva da retórica, sua disposição é distinta não pela capacidade da arte, mas pela intenção de quem a utiliza. O próprio Aristóteles declara na *Retórica I*,

(...) se alguém argumentar que o uso injusto dessa faculdade da palavra pode causar graves danos, convém lembrar que o mesmo argumento se aplica a todos os bens exceto à virtude, principalmente aos mais úteis, como a força, a saúde, a riqueza e o talento militar; pois, sendo usados justamente, poderão ser muito úteis, e, sendo usados injustamente, poderão causar grande dano⁵⁸.

Tal discussão relaciona-se com a questão platônica referente ao conceito grego de “remédio” (*pharmakon*). A natureza do *pharmakon* é a própria ambivalência, ela apresenta intrinsecamente uma duplicidade de sentido, isto é, tal termo designa os sentidos contrários de uma mesma palavra: ele é remédio e é sempre, ao mesmo tempo, veneno. Jacques Derrida ressalta que a posição de Platão em relação ao *pharmakon* é sempre de desconfiança. O *pharmakon*, para ele, é indissociável de seus efeitos maléficos, ainda que possibilite um bem e que seja aplicado segundo boas intenções. Derrida esclarece que,

É preciso, com efeito, saber que Platão suspeita do *pharmakon* em geral, mesmo quando se trata de drogas utilizadas com fins exclusivamente terapêuticos, mesmo se elas são manejadas com boas intenções, e mesmo se elas são eficazes como tais. Não há remédio inofensivo. O *pharmakon* não pode jamais ser simplesmente benéfico⁵⁹.

É neste sentido que se desenvolve no *Fedro* a problemática de Platão com a escrita, o caráter artificial dos discursos que se inclinam às expectativas dos interlocutores. Aquele que descobre no *pharmakon* um poder para a instrução, encontra-se cercado pelas aparências. Quando ensina, forma indivíduos aparentemente instruídos, porém não realmente sábios ainda, assumindo o risco de torna-los praticantes da erística – uma distorção da dialética.

De acordo com Berti, aquele que utiliza a dialética e a retórica com más intenções, assim o faz por consequência de sua escolha. O dialético possuiu a capacidade para distinguir o silogismo do silogismo aparente. Se, no entanto, escolhe o silogismo aparente é um sofista; analogamente, o retórico é aquele capaz de fazer a distinção entre o persuasivo e o persuasivo aparente. Se persuade por meio do silogismo retórico, pratica a “boa retórica”. Contudo, se o faz através do que é persuasivo aparente, exerce a “má retórica”.

⁵⁸ ARISTÓTELES, *Ret. I* 1, 1355b 15-21, p. 11.

⁵⁹ DERRIDA, J. *A farmácia de Platão*. Tradução de Rogério da Costa. São Paulo: Iluminuras, 2005, p. 46.

Essa é uma questão que envolve a ausência de um termo que descreva aquele que utiliza a retórica conforme prejudicial intenção. Porque se estabeleceu por convenção chamar “sofista” aquele que pratica a deformação da dialética. Não há um termo, porém, que diferencie o orador do ponto de suas intenções no discurso: são designados sempre “retóricos”. A dialética, portanto, não é ambivalente tal qual a retórica, pois não existe uma “má dialética”, a esta atribui-se o termo *erística*. Isto é o que afirma Berti, “enquanto a dialética, do ponto de vista moral, é apenas “boa”, a retórica pode ser tanto “boa” como “má”⁶⁰”.

Aristóteles não nega a possibilidade da arte ser corrompida em função do seu uso, afinal ele próprio descreve a retórica de seus predecessores como corruptiva. Em vista disso, esclarece a distinção na arte entre capacidade e intenção, conforme a passagem na *Retórica I*:

(...) 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 capacidade⁶¹.

Logo, a ambivalência da retórica é da mesma espécie atribuída às demais potências racionais, como, por exemplo, a medicina que tem a capacidade para curar, na mesma medida em que pode também causar o contrário da cura. Parece ser em vista dessa ambiguidade que o *ethos* (caráter) compõe o tripé conceitual das provas retóricas. Pois, o *ethos* refere-se, nesse caso, à disposição de caráter do orador que qualifica a autoridade e reputação do seu argumento. Podemos diante disso considerar que Aristóteles estaria justamente introduzindo no corpo da prova elementos que protegeriam a retórica de oradores mal-intencionados.

Quanto à legitimidade das emoções para compor a prova retórica, é necessário também que esteja justificada por uma concepção relativa às emoções distinta daquela defendida por Platão. No diálogo platônico *Fedro*, a alma humana é apresentada por meio do símile da “atrelagem alada”. Sua natureza é intermediária entre a espécie inteligível e a espécie sensível. As asas permitem conduzir ao habitar do divino, onde se contempla as formas perfeitas, eternas e homogêneas do Belo e do Bem. O peso do corpo, porém, e seu estreito vínculo com as paixões, dificultam a subida e o acesso ao conhecimento. Sócrates afirma através da construção alegórica:

⁶⁰ BERTI, op. cit., p. 176.

⁶¹ ARISTÓTELES, Ret. 1355b 19-26, p. 11.

(...) a alma pode comparar-se a não sei que força ativa e natural que unisse um carro a uma parrelha de cavalos alados conduzidos por um cocheiro (...). Quanto a nós, somos os cocheiros de uma atrelagem puxada por dois cavalos, sendo um belo e bom, de boa raça, e sendo outro precisamente o contrário, de natureza oposta. De onde provém a dificuldade que há em conduzirmos o nosso próprio carro⁶².

O cocheiro, a alma racional, deve harmonizar os cavalos que se lançam em direções contrárias. Um simboliza a parte concupiscente da alma, dirigindo-se ao apetite sensível, às paixões e aos desejos, o outro representa a alma irascível que, por sua vez, resiste aos apetites e busca executar aquilo que determina a razão. Um bom cocheiro apazigua o conflito, ele sabe conduzir a alma elevando-a ao inteligível. Tal estado da razão é o que se encontra, segundo Platão, naquele que dominou as paixões ao ponto de suprimi-las.

Em vista disso, a filosofia platônica não admitiria qualquer grau de racionalidade nas emoções. Elas estão, em um sentido irrestrito, demasiadamente atreladas ao mutável, do qual nada podemos conhecer. A concepção de Aristóteles, de outra parte, segundo temos encaminhado até aqui nosso esforço de compreensão, não apenas admite que as emoções podem manter certo contato com a razão, como as considera parte fundamental na composição do caráter virtuoso adquirido através do hábito.

De acordo com M. Nussbaum, a emoção é uma subclasse do apetite (*orexis*)⁶³. A faculdade desiderativa é o motor da ação humana, ela move sempre em vista de um fim, que vem a ser o objeto de desejo. A aversão e o desejo, e, portanto, o evitar e o desejar, constituem a mesma espécie de atividade. O objeto de desejo é em primeiro lugar algo pensado ou imaginado. É por intermédio de uma representação da imaginação (*phantasia*) preconcebida que o indivíduo o evita ou persegue. Conforme já tivemos a oportunidade de afirmar, parte das emoções descritas por Aristóteles na *Retórica* são acompanhadas por uma representação (*phantasia*). Tais imagens são propulsoras, portanto, de um julgamento em favor ou contra aquilo que a audiência percebe como objeto de desejo ou não.

As emoções indicam o traço contingencial próprio da vida humana. Esse não é, entretanto, o tipo de contingência que nos atira à incerteza e à imobilidade. Pelo contrário, é uma espécie de contingência que envolve a decisão de um agente. A paixão, portanto, exige a ação. Ao sofrer, isto é, ao ser atingido por uma emoção tal, o indivíduo é impelido a decidir e a agir. E este agir

⁶² PLATÃO, *Fedro*, 246c, p. 58-59.

⁶³ NUSSBAUM, M. op. cit., p. 306.

é circunscrito em função daquilo que se deseja ou que se pretende evitar. Nesse sentido, o discurso retórico não é nem poderia ser um enunciado descritivo do mundo. Ele é um discurso que comanda a ação e por isso não se refere ao que é, mas sim, de outro modo, àquilo que pode ser. Segundo Michel Meyer, toda filosofia da condição humana, da liberdade e da ação está, bem ou mal, vinculada às emoções. Ele afirma:

Não há teoria da alma, da contingência humana, da liberdade e da ação que não estabeleça um vínculo, estreito ou frouxo, com certa visão das paixões. E a razão disso é simples: a paixão escapa à norma proposicional de caráter apodítico. Ela exprime nosso devir, o jogo dos contrários que pode transformar todo sucesso em malogro, e vice-versa. Lugar da simetria, da reversibilidade, a paixão é o outro em nós, o humano em sua diferença, portanto sua individualidade⁶⁴.

Uma vez que as emoções envolvem ações imbuídas de reconhecimento de valor, o elemento emocional é uma espécie de prova (*pistis*) que desvela sempre a posição do auditório em relação ao que julga. É por identificar no argumento, seja por meio do entimema ou do por meio do exemplo, aquilo que deseja alcançar, ou ainda, as coisas que teme que aconteçam a si, que o indivíduo é persuadido. Persuadir exprime, pois, a conquista da adesão. O orador fala, mas o discurso já não é apenas seu. O público é ativo, ainda que a passividade relativa ao sofrer (*pathos*) pareça indicar o contrário, pois não há discurso, de fato, fora do acordo (isto é, sem o reconhecimento).

Por seu caráter transitório, ou seja, enquanto mudança imediata e provisória, a emoção é um estímulo que segue uma duração. Isto é, ela se dissipa na ação do indivíduo. Este, se adquiriu através do hábito a disposição relativa à virtude, saberá decidir e agir adequadamente. É por essa razão que a disposição de caráter (*hexis*) é de natureza duradoura e resistente a mudanças. Suscitar determinada emoção por meio do discurso modifica o estado (*diathesis*) da audiência e influencia, por sua vez, mudanças de juízo, mas sua disposição de caráter permanece. Por tais considerações, preserva-se as emoções das críticas que as concebe como irracionais e corruptoras, do mesmo modo se justifica o seu status enquanto prova da demonstração retórica.

De acordo com Aristóteles as emoções retóricas são: a ira, a calma, a amizade e a inimizade, o medo e a confiança, a vergonha e a desvergonha, a amabilidade, a piedade, a indignação, a inveja, a emulação⁶⁵. Tomemos como exemplo o medo.

⁶⁴ MEYER, M. *Aristóteles ou a Retórica das paixões*. In: *Retórica das paixões*. Tradução e notas de Isis Borges B. da Fonseca. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 50.

⁶⁵ ARISTÓTELES, *Ret.* II, p. 85-121.

Conforme a descrição na *Retórica II*, “(...) o medo consiste numa situação aflitiva ou numa perturbação causada pela representação de um mal iminente, ruinoso ou penoso⁶⁶”. Aristóteles destaca ainda que nem todas as coisas más causam medo, mas apenas aquelas capazes de causar “mágoas profundas ou destruições” e que, ademais, pareçam estar na iminência de concretizar-se, visto que geralmente não somos tomados pelo medo dos males que nos parecem distantes.

Para mobilizar o medo na audiência, o orador deverá distingui-lo em três aspectos: em que disposição se encontra aquele que teme; quais são as coisas temíveis (a quem ou o quê deve temer); e, quais são as circunstâncias que provocam o medo. Em seguida, Aristóteles esclarece quais são as coisas que causam o medo. São estas as coisas “(...) que parecem ter um enorme poder de destruir ou de provocar danos que levem a grandes tristezas⁶⁷”. O filósofo as apresenta em uma longa lista que inclui, entre outros exemplos, o ódio e a ira de quem tem o poder de fazer mal, a injustiça, a virtude ultrajada, os que cometeram injustiças quando dispunham dessa capacidade, os que amedrontam os que são mais poderosos que nós, etc. Notamos, então, em todos os exemplos, que aquilo que provoca o medo está sempre relacionado com uma capacidade para causar a dor, a destruição, o sofrimento e todas essas coisas parecem realmente muito próximas de acontecer para aquele que teme.

Quanto ao estado de espírito daquele que sente medo, é necessário que esteja acompanhado pela crença de que algum mal pode lhe acontecer, que julgue poder ser afetado por elementos externos dos quais não possui controle, ou tema que algo possa lhe impedir a prosperidade.

Se o discurso pretende, então, suscitar nos ouvintes o medo, de modo a produzir a persuasão, convém que o orador demonstre, através do silogismo retórico, uma identificação da audiência com aquilo que descreve tal estado de espírito e, ainda, que eventos semelhantes já aconteceram com indivíduos em condições similares. O medo, por essa razão, está intimamente vinculado à piedade - como sugere o vínculo na *Poética* onde compõem as emoções trágicas que devem ser provocadas a fim de conduzir à catarse - já que os males que acontecem ao outro e que tememos que nos aconteça são, pois, objetos de piedade. Somos tomados pela compaixão ao vislumbrarmos, por meio da imaginação (*phantasia*), o sentimento de dor causado por aquilo que é temível.

⁶⁶ ARISTÓTELES, *Ret. II*, 1382a 30-32, p. 99-100.

⁶⁷ *Ibid.*, 1382a 40-12, p. 100.

Aristóteles dá ênfase à imaginação como um elemento fundamental que sustenta a crença que acompanha tanto o medo quanto outras emoções descritas na *Retórica*. A aflição ou a perturbação em que consiste o estado emocional relativo ao medo é provocada por uma imagem mental daquilo que é um mal. É em função dessa imagem que o indivíduo será movido de modo a afastar-se daquilo que é objeto de dor. Tal relação é de natureza semelhante àquela que se apresenta entre o desejo e a ação. Como vimos, o apetite é movido tendo em vista um fim, que é, pois, o objeto de desejo. Tal objeto a ser buscado ou evitado é inicialmente pensado ou imaginado e é em relação a este que a alma se move. Não sendo por meio da imaginação e do desejo, a alma só poderá ser movida coercitivamente.

Emoções, desejos e crenças, estão intimamente entrelaçados na prova retórica relativa ao elemento emocional. Como explica M. Nussbaum, “todos os tipos de desejo são suscetíveis ao raciocínio e ao ensino, em certa medida. Mas é em conexão com as emoções, ao invés dos apetites corporais, que Aristóteles desenvolve o papel da crença no desejo mais claramente⁶⁸”. Aristóteles atribui o movimento da alma ao desejo e ao raciocínio prático⁶⁹, é por isso que embora a razão possa refletir sobre o que é temível, o que causa raiva, o que é objeto de piedade, etc, ela não comanda a ação. Isto é, é possível imaginar o temível, por exemplo, mas sem a crença de que há um mal iminente capaz de provocar danos e sem o desejo de evitar o que é doloroso, a emoção deve ser assegurada pela demonstração retórica – uma vez que, dissociada da crença, a emoção não poderia integrar a racionalidade da arte retórica. Sentimentos de dor e prazer mobilizam valores e ações, e, é em vista disso, portanto, que o orador deve manejar o apelo às emoções de modo a persuadir a audiência em favor do seu discurso.

⁶⁸ NUSSBAUM, op. cit., p. 305, tradução nossa [6].

[6] “All types of desire are responsive to reasoning and teaching, then, to some degree. But it is in connection with the emotions, rather than the bodily appetites, that Aristotle develops the role of beliefs in desire most clearly”.

⁶⁹ ARISTÓTELES, D.A., 433a 9, p. 124.

CONCLUSÃO

Este trabalho buscou investigar o papel das emoções para a conquista da persuasão na *Retórica* de Aristóteles, bem como compreender em que grau de racionalidade o filósofo as qualifica. Para esta finalidade, foi preciso inicialmente delimitar o conceito de emoção no corpus aristotélico, traçando as ocorrências do termo em diferentes textos do filósofo, tais como a *Metafísica*, o *De Anima* e a *Ética a Nicômaco*.

Por meio do esforço da pesquisa foi possível demarcar o cerne da crítica aristotélica à retórica tal qual praticada por seus predecessores, a saber, o apelo exclusivo ao elemento emocional e, conseqüentemente, a ausência da prova demonstrativa. Pudemos, ainda, contrapor a concepção de Aristóteles da retórica à crítica platônica e, em que medida, o filósofo estagirita a concebe como arte.

Compreendemos que a semelhança entre dialética e retórica, explicitada por Aristóteles, justifica a conceituação da retórica como forma de racionalidade. Ademais, a correspondência do silogismo retórico ao silogismo dialético mostra como o argumento retórico é também uma espécie de demonstração, embora distinta, assim como é a própria dialética, da ciência demonstrativa. É, contudo, na partilha em comum das premissas tomadas como verdadeiras por todos ou pela maioria - devido ao seu caráter de exprimirem crenças respeitáveis - e designadas *endoxa*, que encontramos o principal vínculo entre os argumentos retórico e dialético. É na relação com as *endoxa* que podemos considerar as questões que envolvem a deliberação, estimadas pela retórica. Isto é, embora a arte retórica não constitua um conhecimento científico - e, por essa razão, não possamos afirmar que existem questões propriamente retóricas - parece haver um vínculo especial entre esta e as matérias que são objeto de decisão.

A arte retórica, então, instrui o orador a discernir os meios de persuasão para cada caso em particular. Sendo assim, a persuasão é fruto de um procedimento, envolvem prova argumentativa. No que diz respeito à verossimilhança das premissas do silogismo retórico, vimos que elas se referem à plausibilidade de que os eventos coincidam com o real, pois até que o agente conclua sua ação nada está determinado. O domínio da vida humana, das nossas decisões e das nossas ações, é o contingente: este vasto campo de possibilidades que só podem ser definidas conforme cada circunstância em particular. Tão logo o indivíduo age, ele move aspectos no mundo que delimitam uma realidade admitida até então apenas em um sentido tênue.

O verossímil está ainda subordinado à um universo de crenças compartilhadas por indivíduos de uma mesma comunidade. O que é verossímil para um determinado público não será para

outro e a razão disso é que as *endoxa* também mudam conforme a audiência. Isto é, as crenças reputadas em Atenas não serão as mesmas opiniões respeitadas pelos espartanos. Isso não significa que indivíduos de comunidades distintas não possam compartilhar crenças mais gerais, porém muitas das *endoxa* que atravessam as decisões da vida humana variam conforme aspectos culturais. As proposições da demonstração retórica, portanto, devem ser contextualizadas, tendo em vista que o discurso é uma espécie de aposta na adesão da audiência, aposta essa que o orador tem tanto mais chances de lograr êxito na medida em que domina as provas artísticas. Isso porque segundo o caráter contingencial do mundo humano, as conclusões comportam sempre mais de uma possibilidade (ou seja, elas não são necessárias). O júri deverá sempre buscar as respostas que conduzam sua decisão em cada circunstância particular.

Por fim, através do caráter contingente, chegamos à noção de vulnerabilidade intrínseca ao humano. Vimos que de modo distinto da virtude platônica, em Aristóteles a disposição do caráter em relação à virtude não é o bastante para assegurar sua felicidade. A virtude, segundo a ética aristotélica, não é autossuficiente. O indivíduo vive em um mundo cercado de fatores externos que o afeta e dos quais ele não pode controlar. Por isso, as emoções têm lugar tanto na ética quanto na retórica de Aristóteles. Ser virtuoso não resguarda o agente dos elementos externos a ele, pelo contrário, esses elementos o afeta, podem fazê-lo sofrer e influencia em suas decisões. Mas se ele pelo hábito foi educado a agir adequadamente, se de acordo com seu caráter ele treinou seu desejo (*orexis*) a ouvir a razão e submeter-se a esta, saberá com isso discernir os desejos e as emoções apropriados.

E será conforme a representação (*phantasia*) que cada emoção lhe oferece que poderá ter um claro reconhecimento do valor que as coisas possuem. Se é mobilizado por uma emoção tal como o medo, saberá reconhecer quais são as coisas que deve temer, quais riscos estas coisas oferecem. Assim poderá julgar mais facilmente as decisões de alguém que agiu inspirado pelo medo. Nesse sentido as emoções não estão encerradas no indivíduo, elas têm sempre um caráter “reflexivo”, pois cada vez que alma humana é tomada por uma emoção, produzirá uma resposta que afetará os indivíduos no seu entorno e estes, por sua vez, também produzirão respostas que se traduzem em decisões e ações.

O animal político, então, é um animal vulnerável. Ele não pode agir de outro modo que não seja em reação aos seus afetos e pela presença do contingente que cria a todo momento novas configurações no mundo com quais precisa lidar.

É por estar voltada, sobretudo, para as questões propriamente humanas que a importância da retórica se legitima. A todo momento indivíduos tentam persuadir uns aos outros, a vida humana exige constantemente nossas habilidades para ajustar os acordos com o outro. Nesse momento

tão particular que vivemos, nossa percepção da contingência da vida humana parece tornar-se mais evidente. Na conjugação de crises que envolvem decisão de agente, em situações assim expressivamente humanas, a certeza do discurso apodítico pouco tem a contribuir com a resolução de problemas que estão atravessados pelo caráter indeterminado da esfera da vida humana.

A força da retórica aristotélica é relativa à uma filosofia que reflete a ação, a liberdade, os afetos, a fragilidade humana e sua condição diante do contingente. Sem quereremos incorrer em anacronismos, Aristóteles antecipa questões que nos soam muito atuais. A noção de precariedade da vida, no pensamento de Judith Butler, por exemplo, concebe aspectos da condição humana e da nossa incontestável fragilidade, das ameaças externas que fogem ao nosso controle, do fato de que ser um corpo vivo já é desde sempre estar exposto. Butler afirma:

O fato de o corpo invariavelmente se defrontar com o mundo exterior é um sinal do predicamento geral da proximidade indesejada dos outros e das circunstâncias que estão além do nosso controle. Esse “defrontar-se com” é uma das modalidades que define o corpo. E, no entanto, essa alteridade invasiva com a qual o corpo se depara pode ser, e com frequência é, o que anima a reação a esse mundo. Essa reação pode incluir um amplo espectro de emoções: prazer, raiva, sofrimento, esperança, para citar apenas algumas⁷⁰.

Não nos parece que esse “defrontar-se com”, essa reação de um corpo que se depara com o que é o outro e reage em um espectro de emoções, está em um sentido muito próximo daquilo que é a “retórica das paixões” na retórica aristotélica? Certamente, Aristóteles não considera tal qual faz Butler que mesmo em nossa inerente vulnerabilidade não estamos em condições iguais, há vidas mais precárias do que outras, há vidas que precisam “negociar” sua existência, seu direito ao luto. No entanto, a retórica ainda pode nos oferecer lições importantes sobre o que é viver em uma realidade contingente e como devemos buscar nas circunstâncias e no verossímil o material com o qual possamos nortear nossas decisões. Há algo nas considerações de Butler sobre a precariedade da vida, portanto, que podem ser tomadas por uma perspectiva retórica das emoções.

⁷⁰ BUTLER, J. *Quadros de guerra. Quando a vida é passível de luto?* Tradução de Sérgio Lamario e Arnaldo Marques da Cunha. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015, p. 56-57.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. Tradução de Alfredo Bosi. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- AGGIO, J. O. **Prazer e desejo em Aristóteles**. Salvador: EDUFBA, 2017.
- ARISTÓTELES. **De Anima**. Tradução de Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Editora 34, 2006.
- _____. **Ética a Nicômaco**. Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. São Paulo: Abril S.A. Cultural, 1984.
- _____. **Fragmentos dos diálogos e obras exortativas. Volume X**. Tradução e textos introdutórios de Antonio de Castro Caeiro. Notas de Antonio de Castro Caeiro e Antonio Pedro Mesquita. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2014.
- _____. **Metafísica**. Tradução de Giovanni Reale. São Paulo: Edições Loyola, 2002.
- _____. **Metafísica de Aristóteles**. Tradução de Valentín García Yebra. Madrid: Editorial Gredos, 1998.
- _____. **Retórica**. Introducción, traducción y notas por Quintín Racionero. Madrid: Editorial Gredos, 1999.
- _____. **Retórica**. Tradução, introdução e notas de Manuel Alexandre Júnior et alli. São Paulo: Martins Fontes, 2012.
- _____. **Tópicos**. Tradução, introdução e notas de J. A. Segurado e Campos. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2007.
- BARTHES, R. **A aventura semiológica**. Tradução de Mario Laranjeira. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- BERTI, E. **As razões de Aristóteles**. Tradução de Dion Davi Macedo. São Paulo: Edições Loyola, 1998.
- BRANQUINHO, J.; MURCHO, D.; GOMES, N. G. **Enciclopédia de termos lógico-filosóficos**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- BUTLER, J. **Vida precária. Os poderes do luto e da violência**. Tradução de Andreas Lieber. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019.
- _____. **Quadros de guerra. Quando a vida é passível de luto?** Tradução de Sérgio Lamario e Arnaldo Marques da Cunha. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.
- COPI, I. M. **Introdução à lógica**. Tradução de Álvaro Cabral. São Paulo: Editora Mestre Jou, 1978.

- DERRIDA, J. **A farmácia de Platão**. Tradução de Rogério da Costa. São Paulo: Iluminuras, 2005.
- GUINZBURG, C. **Relações de força. História, retórica, prova**. Tradução de Jônatas Batista Neto. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- HOBUSS, J. **Sobre a disposição em Aristóteles: Héxis e Diathesis**. In: *Dissertatio*, UFPel, 31, 2010, p. 221-233.
- LEBRUN, G. **O conceito das paixões**. In: NOVAES, Adauto (Org.). *Os sentidos da paixão*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 12-24.
- LEIGHTON, S. **Aristotle and emotion**. In: Rorty, A. O. (Ed.). *Essays on Aristotle's Rhetoric*. Berkeley: University Press, 1996, p. 206-237.
- MEYER, M. **Aristóteles ou a Retórica das paixões**. In: *Retórica das paixões*. Tradução e notas de Isis Borges B. da Fonseca. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- NEHAMAS, A. **Pity and fear in the Rhetoric and the Poetic**. In: Rorty, A. O. (Ed.). *Essays on Aristotle's Poetics*. Princeton: Princeton University Press, 1992, p. 291-314.
- NUSSBAUM, M. C. **A fragilidade da bondade. Fortuna e ética na tragédia e na filosofia grega**. Tradução de Ana Aguiar Cotrim. São Paulo: Martins Fontes, 2009.
- _____. **Aristotle on Emotion and Rational Persuasion**. In: Rorty, A. O. (Ed.). *Essays on Aristotle's Rhetoric*. Berkeley: University Press, 1996, p. 303-323.
- PALMIERI, M. L. **Os tratados sobre o sono e os sonhos, De Somno et Vigilia e De Insomniis, de Aristóteles**. Tese (Mestrado em Estudos Literários) – Faculdade de Letras, Universidade Federal de Minas Gerais. Belo Horizonte, 2015.
- PLATÃO. **Fedro ou Da Beleza**. Tradução e notas e Pinharanda Gomes. Lisboa: Guimarães Editores, 2000.
- _____. **Górgias**. Tradução, ensaio introdutório e notas de Daniel R. N. Lopes. São Paulo: Perspectiva: Fapesp, 2011.
- _____. **A República**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 2000.
- PETERS, F. E. **Termos Filosóficos Gregos. Um léxico histórico**. Tradução de Beatriz Rodrigues Barbosa. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1974.
- RAPP, C. "Aristotle's Rhetoric", **The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2010 Edition)**, Edward N. Zalta (ed.), URL = [<https://plato.stanford.edu/archives/spr2010/entries/aristotle-rhetoric/>](https://plato.stanford.edu/archives/spr2010/entries/aristotle-rhetoric/).
- RICOUER. P. **A metáfora viva**. Tradução de Dion Davi Macedo. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

ROSENBLOOM, D. **A ambivalência de Aristóteles: Pathê e Technê na Retórica e na Poética**. In: Maria Cecília de Miranda N. Coelho (ed.). *Retórica, Persuasão e Emoções: ensaios filosóficos e literários*. Belo Horizonte: Relicário Edições, 2018, p. 144.

ROSS, D. **Aristóteles**. Tradução de Luis Bragança S. S. Teixeira. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1987.

SAES, S. F. A. **A linguagem do verossímil na Poética de Aristóteles: uma introdução**. In: MARQUES, U. R. S.; SILVA, F. M. F. (Org.). *Arte e Filosofia*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2019, p. 15-28.

WITTGENSTEIN, L. **Investigações Filosóficas**. Tradução de José Carlos Bruni. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1999.

YAMIN, A. M. **Sobre o fundamento do verossímil na Retórica de Aristóteles**. In: *Poliética*, São Paulo, v. 4, n. 1, 2016, p. 147-166.