



UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

CAUIM FERREIRA DAS NEVES SANTOS

A VIRADA RETÓRICA IMPLÍCITA DE RICHARD RORTY

João Pessoa

2023

CAUIM FERREIRA DAS NEVES SANTOS

**A VIRADA RETÓRICA IMPLÍCITA DE RICHARD
RORTY**

Dissertação apresentada ao
Programa de Pós-Graduação em
Filosofia, do Centro de
Ciências Humanas, Letras e Artes,
da Universidade Federal da
Paraíba, como parte dos requisitos
para a obtenção do título de Mestre
em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Narbal de
Marsillac Fontes.

João Pessoa
2023

Catálogo na publicação
Seção de Catalogação e Classificação

S237v Santos, Cauim Ferreira das Neves.

A virada retórica implícita de Richard Rorty / Cauim
Ferreira das Neves Santos. - João Pessoa, 2023.
157 f. : il.

Orientação: Narbal de Marsillac Fontes.
Dissertação (Mestrado) - UFPB/CCHLA.

1. Retórica. 2. Virada linguístico-pragmática. 3.
Virada retórica. 4. Neopragmatismo. 5. Pragmatismo. I.
Fontes, Narbal de Marsillac. II. Título.

UFPB/BC

CDU 808(043)



UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

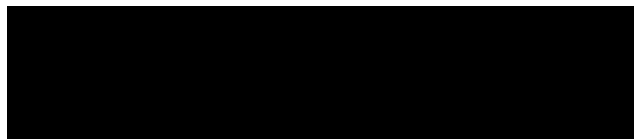
FOLHA DE APROVAÇÃO

A VIRADA RETÓRICA IMPLÍCITA DE RICHARD RORTY

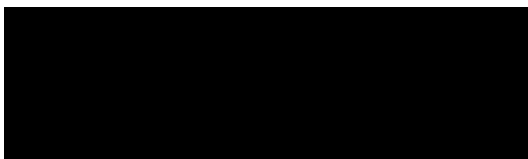
CAUIM FERREIRA DAS NEVES SANTOS

Aos trinta e um dias do mês de agosto do ano de dois mil e vinte e três, às 14h00min, pelo Google Meet, instalou-se a banca examinadora de dissertação de Mestrado do aluno CAUIM FERREIRA DAS NEVES SANTOS. A banca examinadora foi composta pelos professores Dra. MARIA CECÍLIA de MIRANDA NOGUEIRA COELHO, UFMG, e Dr. ROBERTO WU, UFSC, examinadores externos à instituição, Dr. CRISTIANO BONNEAU, UFPB, e Dr. VITOR SOMMAVILLA DE SOUZA BARROS, UFPB, examinadores internos, e Dr. NARBAL DE MARSILLAC, UFPB, presidente. Deu-se início a abertura dos trabalhos, por parte do professor NARBAL que, após apresentar os membros da banca examinadora e esclarecer a tramitação da defesa, solicitou ao candidato que iniciasse a apresentação da dissertação intitulada A VIRADA RETÓRICA IMPLÍCITA DE RICHARD RORTY, marcando um tempo de 20 minutos. Concluída a exposição, o referido professor passou a palavra à professora Dra. MARIA CECÍLIA para arguir o candidato e, em seguida, ao professor Dr. ROBERTO, para também fazê-lo, e, finalmente, ao professor Dr. VITOR SOMMAVILLA DE SOUZA BARROS. O professor Dr. CRISTIANO BONNEAU enviou parecer favorável à aprovação do candidato. Feitas as arguições, o presidente passou a palavra para o candidato para que respondesse, de forma satisfatória, às questões levantadas pelos professores. Tendo feito isso, o trabalho em julgamento foi considerado por todos os professores examinadores APROVADO e, logo em seguida, informado ao candidato, conforme as normas vigentes na Universidade Federal da Paraíba. A versão final da dissertação deverá ser entregue ao programa, no prazo de 60 dias; contendo as

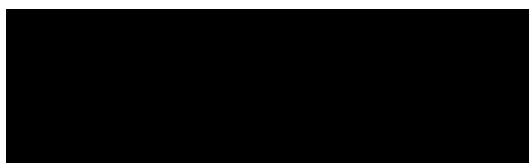
modificações sugeridas pela banca examinadora. O candidato não terá o título se não cumprir as exigências acima.



Prof. Dra. MARIA CECÍLIA de MIRANDA NOGUEIRA COELHO
Examinadora Externa à Instituição



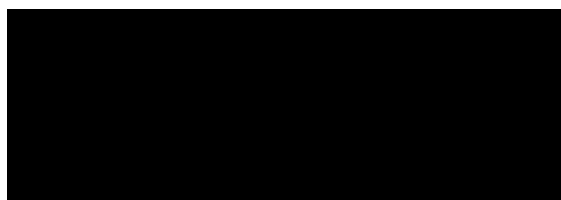
Prof. Dr. ROBERTO WU
Examinador Externo à Instituição



Dr. VITOR SOMMAVILLA DE SOUZA BARROS
Examinador Interno



Dr. CRISTIANO BONNEAU
Examinador Interno



Dr. NARBAL DE MARSILLAC FONTES, UFPB
Presidente

Agradecimentos

A minha mãe, pela paciência, por todo suporte material e por ter sempre acreditado até o último instante.

A minha irmã pelo apoio mesmo de longe.

À Elaine, por todo suporte e carinho.

Ao professor Narbal de Marsillac, pela orientação paciente e por provar a relação entre a modéstia e a retórica.

Ao professor Cristiano Bonneau, coordenador da pós-graduação em Filosofia da UFPB.

À UFPB, pelas oportunidades, aprendizados e vivências.

*“A linguagem só existe quando é ouvida e falada.
O ouvinte é um parceiro indispensável.”*

(John Dewey)

RESUMO

Esta dissertação pretende atestar a afinidade implícita do neopragmatismo de Richard Rorty com a retórica. As principais metas desse trabalho são: contextualizar e definir a retórica, ressaltando a equivocada separação entre retórica e filosofia, precedida pela assimilação anacrônica entre o ensino do *logos* pelos Sofistas e a *rhētorikē* criada por Platão, correlata à desvalorização dos Sofistas frente ao desenvolvimento da filosofia; constatar a relação entre a filosofia analítica pós-positivista, e a influência das viradas *linguística* e *linguístico-pragmática* sobre o ressurgimento da retórica na filosofia no século XX, e que a radicalização deste movimento na filosofia analítica pelo neopragmatismo de Rorty é sucedida por uma *virada retórica* implícita.

Palavras-chave: retórica; virada linguístico-pragmática; virada retórica; neopragmatismo; pragmatismo

ABSTRACT

This dissertation aims to attest the implicit affinity of Richard Rorty's neopragmatism with rhetoric. The main goals of this work are: to contextualize and define rhetoric, highlighting the mistaken separation between rhetoric and philosophy, preceded by the anachronistic assimilation between the Sophists' teaching of *logos* and the *rhētorikē* created by Plato, correlated with the Sophists' devaluation in contrast to the development of philosophy; to verify the relationship between post-positivist analytical philosophy, and the influence of the *linguistic* and *linguistic-pragmatic* turns on the resurgence of rhetoric in 20th century philosophy, and that the radicalization of this movement in analytical philosophy by Rorty's neopragmatism is succeeded by an *implicit rhetorical turn*.

Keywords: rhetoric; linguistic-pragmatic turn; rhetorical turn; neopragmatism; pragmatism

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO.....	8
2	A Retórica	17
2.1.	<u>O Relato Padrão sobre as origens da Retórica e sua revisão</u>	18
2.2.	<u>Os Sofistas</u>	21
2.2.1.	Górgias de Leontinos: o <i>Logos</i> Persuasivo	24
2.2.2.	Protágoras: o <i>Logos</i> Humanístico	26
2.2.2.1.	Os Dois <i>Logoi</i>	28
2.2.2.2.	A Medida Humana	30
2.3.	<u>Isócrates: o <i>Logos</i> Cívico</u>	34
2.4.	<u>Platão: a Invenção da Retórica</u>	38
2.4.1.	A <i>Rhētorikē</i> no <i>Górgias</i>	39
2.4.2.	A <i>Rhētorikē</i> no <i>Fédro</i>	49
2.5.	<u>Aristóteles: a redescrição da retórica</u>	58
2.5.1.	A Retórica e a <i>Dialética</i> aristotélica.....	60
2.5.2.	Os Tópicos e a <i>Dialética</i> aristotélica	63
2.5.3.	A Retórica de Aristóteles e os “outros autores”	66
2.6.	<u>A Retórica entre o Cristianismo e a Modernidade</u>	75
3	As Viragens	77
3.1.	<u>A Virada Linguística</u>	77
3.2.	<u>A Virada Linguístico-pragmática</u>	79
3.3.	<u>A Virada Retórica</u>	86
3.3.1.	Stephen Toulmin	92
3.3.2.	A Nova Retórica	93
3.3.3.	Michel Meyer: uma definição geral de retórica	100
4	A Virada Retórica Implícita de Rorty	105
4.1.	A filosofia como <i>Conversação</i>	106
4.2.	Verdade, Justificação e Audiência	122
4.3.	Textualismo.....	140
	CONCLUSÃO.....	146

REFERÊNCIAS.....	149
-------------------------	------------

1 INTRODUÇÃO

A cisão entre filosofia e retórica tem origem desde a criação do termo *rhētorikē* por Platão, e boa parte dessa ruptura se deve ao sentido negativo que o ateniense lhe atribuiu. Embora atualmente a retórica tenha ganhado prestígio, sua imagem é, em geral, mais negativa que o contrário. Diversas são as definições de retórica, comumente definida como “arte do bem falar”, ou “de falar em público de modo persuasivo”, de “demonstrar eloquência diante do público para o conquistar para a nossa causa”¹. De qualquer modo, a definição central que perpassa o presente trabalho é baseada na teoria retórica de Perelman: a retórica pode ser definida como a arte e o estudo das *técnicas discursivas que permitem provocar ou aumentar a adesão dos espíritos às teses que se lhes apresentam ao assentimento*². Por isso, a retórica difere-se do raciocínio lógico formal, ou de qualquer tipo de racionalidade inspirada no modelo matemático, pois, na retórica “trata-se de um processo racional de decisão em situação de incerteza, de verossimilhança, de probabilidade”³.

Embora as práticas discursivas tenham surgido antes de Platão, a palavra *rhētorikē* foi muito provavelmente criada por ele para determinar as práticas discursivas dos “Sofistas despreocupados com a verdade”, assim separando-os do que faziam os verdadeiros “filósofos”⁴. Mas, Platão criou mais que uma palavra, ele criou uma nova disciplina teórica⁵. Por isso, é correto dizer que neste sentido, não havia retórica antes de Platão, embora existissem práticas discursivas⁶. Assim, a retórica nasceu definida por Platão como “sofística”, portanto, já nasceu

¹ MEYER, 1994, p. 31-32.

² Sempre que nos remetemos aos termos “adesão” e “argumentação” estamos aludindo à concepção de Perelman, a partir da qual buscamos encontrar semelhanças na visão de Richard Rorty acerca da justificação. Porém, não queremos com isso afirmar que Rorty possui uma teoria, mas apenas uma visão da justificação que é bastante aproximada da perspectiva retórica, embora de modo implícito (PERELMAN, 1996a, p. 4).

³ MEYER, 1994, p. 32.

⁴ SCHIAPPA, 1999, p. 14.

⁵ “Primeiro, é preciso fazer uma distinção entre o uso da palavra retórica para denotar a prática da oratória e o uso da palavra para denotar um **domínio específico de teorização**. O primeiro sentido, retórica como discurso persuasivo ou oratória (o que Kennedy chama de retórica ‘tradicional’), obviamente ocorreu muito antes de Platão, mas é distinto do segundo sentido, a história da teoria retórica. Uma vez que a retórica tradicional é tão antiga quanto a civilização, a retórica como prática é coextensiva com a história da sociedade (Kennedy 1980,8). O que este livro aborda é o status emergente da retórica - (como um **assunto** ou **disciplina distinta** - o status da teoria retórica **qua teoria retórica** na Grécia nos séculos V e IV a.C. Dito de outra forma, este livro se preocupa com o status do **conceitual** ou da **metarretórica que tenta teorizar sobre a oratória**” (Ibid., p. 21, grifo nosso).

⁶ A despeito da alta probabilidade de ter sido Platão o inventor do termo *rhētorikē*, para Schiappa, a questão principal sobre a criação do termo não é se foi Platão ou não, mas a transformação na mentalidade reflexiva grega causada pela introdução do termo. Diz Schiappa: “Novamente, vale ressaltar que a tese das origens da *rhētorikē* independe da identificação precisa do originador da palavra *rhētorikē*. Não importa se foi Platão, ou Sócrates, ou

deliberadamente defeituosa. Foi definida por Platão enquanto uma atividade discursiva completamente nociva, porque na descrição platônica, os Sofistas eram apresentados como advogados sem escrúpulos e sem conhecimento “verdadeiro” do que defendiam e ensinavam ao público ignorante como eles próprios a também enganar outros através das palavras. Como diz Meyer, uma vez que a filosofia foi definida por Platão “como um discurso apodítico, tendo no centro o conceito de verdade, cujo princípio se distinguirá, mais que por qualquer outra característica, pela *exclusão de toda contrariedade possível*”⁷, a retórica foi definida como uma ameaça à filosofia, i.e., ao discurso que “não reconhece a opinião, a contingência, a possibilidade de verdade contrária, que seria por definição um erro”⁸. Assim entendida, a razoabilidade, a plausibilidade, a controvérsia, não são reconhecidas como filosofia ou racionalidade.

Por essa razão, a dialética, a arte do diálogo para Platão, é apenas um meio para chegar a um fim absoluto; um meio que deve estar subordinado a uma intuição evidente, pois a dialética por si mesma não poderia alcançar o absoluto; uma vez alcançado pela “evidência” a dialética perde sua importância. Contudo, para Aristóteles, o raciocínio dialético utilizado na retórica é

Alcidamas, ou quem quer que seja. As questões-chave dizem respeito a quando o termo começou a ser usado e, mais importante, *como os textos que usam o termo diferem daqueles que não o usam*. [...] Acredita-se que o campo semântico constituído por meio do vocabulário teórico grego mudou de forma nada trivial com a introdução e o uso da palavra *rhētorikē*. Antes da cunhagem de *rhētorikē*, *logos* era a palavra-chave matizada nos textos e fragmentos geralmente atribuídos à história da teoria retórica do século V. Os textos e fragmentos relativos ao *logos* sugerem diferenças importantes entre a forma como a arte do discurso foi conceituada antes e depois da cunhagem de *rhētorikē*. Meu argumento é que a cunhagem de *rhētorikē* foi um divisor de águas na história da retórica conceitualizada na Grécia antiga. Especificamente, devido à cunhagem de *rhētorikē*, as artes verbais eram entendidas como menos diferenciadas e mais holísticas em escopo do que eram no quarto século; o ensino e o treinamento associado ao *logos* não traçam uma linha nítida entre os objetivos de buscar o sucesso e buscara verdade como é o caso, uma vez que a Retórica e a Filosofia foram definidas como disciplinas distintas. [...] A criação de uma nova palavra fornece uma maneira um tanto nova de resumir ou intitular uma porção da experiência humana. Um efeito retórico de intitular uma nova ‘coisa’ é criar a impressão de que a ‘coisa’ esteve ‘lá fora’ o tempo todo, esperando para ser descoberta e descrita. [...] Diferenças na maneira como uma linguagem codifica um domínio de experiência influencia como os indivíduos concebem a realidade nesse domínio. [...] A introdução de um novo significante, como a introdução de um novo significante, como *rhētorikē*, simultaneamente introduz um novo significado e assim expande o espectro de possibilidades conceituais para uma dada comunidade linguística. [...] Antes da cunhagem de um termo para uma arte distinta do discurso, como *rhētorikē*, o assunto ou disciplina da Retórica era sem forma, ou ‘significado’. O ponto aqui é linguístico, não ontológico: sem a categoria apropriada de *rhētorikē*, o espaço conceitual para teorizar era limitado ao vocabulário ‘pré-disciplinar’. [...] A criação de uma categoria de atividade humana conhecida como Retórica facilitou muito o processo de teorização sobre a Retórica. [...] O nome de uma disciplina também tem importantes implicações ideológicas. [...] O próprio Sócrates retratou seus ensinamentos como filosofia (*philosophia*), um treinamento para a mente assim como o treinamento físico é para o corpo. [...] A nova palavra *rhētorikē* foi um rótulo útil para Platão usar para enfatizar os aspectos políticos da formação de Sócrates, ao mesmo tempo em que diminuía a limitação intelectual. [...] Os nomes implicam orientações: *Rhētorikē*, como literalmente a arte ou habilidade do retor, privilegia a ambição de sucesso político, enquanto a filosofia como o amor à sabedoria privilegia a fidelidade à verdade. Desde o início, a Retórica foi definida em conflito com a emergente disciplina rival da Filosofia” (SCHIAPPA, 1999, p. 20-27, grifo nosso).

⁷ MEYER, 1994, p. 32.

⁸ Ibid.

tão legítimo quanto o raciocínio analítico (apodítico). Com Aristóteles, o raciocínio dialético presente na retórica visando a adesão do interlocutor às premissas apresentadas é imprescindível. Por essa razão, o raciocínio dialético é *tópico*, pois suas hipóteses são *aceitas pelo senso comum, pela maioria das pessoas, ou pelos mais sábios*. Por isso, segundo Aristóteles, a retórica é a outra face da dialética, pois “ambas se ocupam igualmente dos contrários”. Sendo assim, para Aristóteles, a *função da retórica não é persuadir, mas discernir os meios de persuadir mais pertinentes a cada caso*.

O século XX foi o século em que a linguagem ocupou lugar central no discurso filosófico e, foi também neste período que a retórica voltou a ocupar um espaço importante na filosofia que não se via desde o Renascimento, quando se operou uma cisão radical entre lógica e retórica na filosofia, principalmente com o advento do pensamento cartesiano. De acordo com Toulmin, somente durante os anos 1990 se tornava possível falar na aproximação entre a lógica e a retórica de um modo que não era possível até então. De certo modo, é razoável dizer que a *rhetorical turn* (“virada retórica”), o movimento de revalorização da retórica no seio da filosofia durante o século XX, foi impulsionado pela *linguistic turn* (“virada linguística”) e algum tempo depois pela *viragem linguístico-pragmática*.

Se a primeira guinada colocou o tema da linguagem no cerne do debate filosófico, mas nem sempre destacou o caráter retórico da linguagem, como na sua primeira versão analítica, a segunda guinada colocou a retórica no espaço amplo do debate, ao dar maior relevo ao *uso* da linguagem (pragmática) como também à relação performativa da mesma. Quer dizer, a linguagem agora não seria vista exclusivamente como descrição da realidade, mas, sobretudo, como ação. Todavia, os anos de 1950 foram decisivos para o estabelecimento da *rhetorical turn*. Tal mudança parece ter sido impulsionada pela reação ao positivismo lógico e à crise na filosofia analítica, o que de modo semelhante significa dizer que os anos 50 se caracterizaram também por uma reação ao caráter apodítico da filosofia contemporânea, isto é, a formas de raciocínios necessários cujos resultados seriam também necessários. O surgimento da Nova Retórica de Chaïm Perelman e a teoria da argumentação de Toulmin, são dois exemplos de reabilitação da retórica motivada pela reação ao positivismo lógico e ao paradigma analítico na filosofia. De modo semelhante, Richard Rorty é filiado a uma filosofia pós-analítica, dissidente do positivismo lógico, inspirado por Quine, Wittgenstein, Davidson, Thomas Kuhn e Sellars.

O problema que colocamos é: se mesmo que Rorty não tenha utilizado um vocabulário explicitamente emprestado das teorias proeminentes da retórica, a sua versão radical do pragmatismo faz dele um filósofo *implicitamente* retórico, visto que o autor em vários escritos

se posicionou de modo correspondente à posição retórica da filosofia, tal como fizeram na antiguidade Protágoras, Isócrates e Górgias, ou na contemporaneidade Perelman, Toulmin ou Nietzsche. O objeto da presente pesquisa seria investigar e compreender como a filosofia de Rorty se aproxima da retórica e quais as consequências desta virada retórica na filosofia contemporânea. Nossos objetivos específicos são investigar a conexão das filosofias pós-positivistas no campo da filosofia analítica com a retórica e com a virada retórica na contemporaneidade. Compreender como a influência das filosofias pós-positivistas no campo da filosofia analítica e do pragmatismo sobre o pensamento filosófico de Rorty o levaram a formular uma posição similar à da retórica; e relacionar as características do neopragmatismo de Rorty com as características típicas da teoria retórica.

Em nossa hipótese, Rorty se filia *implicitamente* à tradição *retórica*⁹, a qual os sofistas podem ser vistos como precursores, embora não tivessem criada a disciplina teórica¹⁰. Como mestres da arte de ser cidadão na democracia ateniense, os sofistas ensinavam que pela perspectiva *retórica* o mais importante não é o fato em si, mas o verossímil que persuade, quer dizer, nossas afirmações e valores devem se adaptar aos *auditórios*. O próprio Richard Rorty, em 1984, num simpósio sobre a *Retórica das Ciências Humanas*, havia assinalado a instauração da *rhetorical turn* (“virada retórica”)¹¹. Ele declarava que os recentes movimentos acerca da investigação nas ciências humanas foram marcados por “viradas”: “primeiro a ‘virada linguística’, então a ‘virada interpretativa’ e agora a ‘virada retórica’”.

Para o desenvolvimento do presente trabalho foram utilizadas pesquisas bibliográficas. Os procedimentos incluirão a leitura e a análise das fontes principais, mais os textos dos comentadores. A dissertação estrutura-se em três capítulos, apresentando-se no capítulo dois uma introdução à retórica, suas definições iniciais e contextualização histórica desde sua origem até a Modernidade. A razão de apresentar uma breve história da retórica, é além de desfazer mistificações e anacronismos, explicar qual a origem do elemento comum ao *logos* Sofista, Isócrates, à *rhētorikē* e ao neopragmatismo de Rorty: a concepção humanística da racionalidade e da linguagem. Para apresentar a origem da imagem pejorativa da retórica desde a antiguidade

⁹ Na visão de Danisch, embora Rorty tenha adotado a retórica e tenha sido um “praticante astuto da retórica”, ele fracassou em desenvolver uma teoria retórica. Na nossa hipótese, pretendemos defender simplesmente que Rorty adota uma posição retórica, embora implicitamente, o que Danisch admite (DANISCH, 2013, p. 158).

¹⁰ Compartilhamos de Schiappa a conclusão de que embora os Sofistas do século V a.C. não tenham inventado a retórica nem utilizado o termo, certamente desenvolveram artes discursivas utilizando a noção de *logos*, assim pavimentando o caminho para que Platão inaugurasse a disciplina e o termo “retórica”.

¹¹ SIMONS, 2011, p. vii.

e a primeira cisão entre filosofia e retórica, explica-se que o termo *logos*, e não *rhētorikē*, era utilizado pelos Sofistas para se referir ao discurso, especialmente Protágoras e Górgias. São destacados os pensamentos filosóficos de Isócrates, como filósofo que sintetizou o espírito “sofista” junto à filosofia propriamente dita, o que faz dele um precursor do pragmatismo, assim como Protágoras. Analisamos, através das obras de Platão e Aristóteles, os significados atribuídos à retórica. O capítulo conclui com uma breve contextualização da retórica entre o Cristianismo e a era Moderna, quando nasce a ideia de evidência com Descartes, e com isso, a segunda cisão da retórica e filosofia, uma vez que o Humanismo Renascentista havia antes reagrupado a retórica à filosofia.

No capítulo três, explicitamos como a virada retórica, a reabilitação da retórica na contemporaneidade, foi impulsionada pela *virada linguística* e pela *virada linguístico-pragmática* e pela reação antipositivista na filosofia analítica. Sobretudo, este capítulo sustenta a hipótese da dissertação, que será abordada no capítulo quatro: a presença de uma virada retórica *implícita* no neopragmatismo de Richard Rorty. Conforme analisa David Frank, se por um lado alguns teóricos da *virada retórica* adotaram abertamente os princípios da teoria retórica, sendo claramente identificados com uma guinada retórica declarada, como Perelman e Kenneth Burke, por outro lado outro grupo de pensadores, como Toulmin, incorporou a retórica de forma indireta, sem usa o vocabulário da teoria retórica ou sem ter consciência de que se aproximavam da teoria retórica, representando uma virada retórica *implícita*¹². Os filósofos que fizeram a virada retórica *implícita* variam em grau quanto ao teor retórico de seu pensamento. A aproximação que nos propomos a fazer entre a retórica e a filosofia de Richard Rorty é inspirada em sua maior parte pela oposição que Perelman construiu em torno da *demonstração-argumentação*, i.e., entre a busca por apodicidade – que mesmo utilizando a justificação se traduz num tipo de argumentação coerciva¹³ – e a argumentação não coerciva, que busca a

¹² FRANK, 2011, p. 239.

¹³ Por argumentação “coerciva”, Perelman se refere ao raciocínio ou à argumentação que é lógica, formal, demonstrativa. É a argumentação que admite apenas a prova lógica, e exclui qualquer forma de argumentação que busca a adesão, sem se basear em premissas primeiras e necessárias, mas prováveis e razoáveis, como nos raciocínios dialéticos de Aristóteles, cujas fontes são *tópicas* e *endóxicas*. A argumentação coerciva tem pretensão de ser demonstrativa, embora nem sempre ela explicita essa pretensão. Ela pretende ser lógica pois se pretende constringente, já que ao admitirmos as premissas teremos que coercivamente aceitar suas conclusões ou derivá-las das premissas, mas uma análise retórica desses argumentos como feita por Perelman, mostrará que a argumentação coerciva é, no entanto, *quase-lógica*, já que pretende ser demonstrativa, ao passo que apenas reveste-se da forma lógica para torna-se mais persuasiva, já que: “[...] pretendem certa força de convicção, na medida em que se apresentam como comparáveis a raciocínios formais, lógicos ou matemáticos. No entanto, quem os submete à análise logo percebe as diferenças entre essas argumentações e as demonstrações formais, pois apenas um esforço de redução ou de precisão, de natureza não-formal, permite dar a tais argumentos uma aparência demonstrativa; é por essa razão que os qualificamos de quase-lógicos” (PERELMAN, 1996a, p. 219). Geralmente a argumentação coerciva aparece em autores metafísicos, nos racionalistas modernos e contemporâneos, e principalmente na

adesão dos interlocutores, isto é, de acordo com a tradição retórica. Perelman enfatizou em sua obra as consequências nocivas à noção de racionalidade e à filosofia, oriundas não apenas da cisão entre retórica e filosofia, mas da desvalorização dos raciocínios dialéticos, em detrimento dos raciocínios analíticos.

A tradição filosófica hegemônica, aquela que interpreta a filosofia em termos platônicos, tomou o lado apodítico da distinção aristotélica, e excluiu completamente o entendimento dialético da razão, nos moldes da retórica e da tópica aristotélica¹⁴. Pode-se enxergar uma versão contemporânea desse ideal apodítico na filosofia analítica, especialmente em sua fase positivista, que tinha na demonstração seu paradigma. A relação que Perelman faz entre *apodicidade* e *coercividade* é fundamental na nossa pesquisa. Como se sabe, uma parte da obra de Aristóteles foi dedicada aos raciocínios analíticos (apodíticos)¹⁵ e outra parte dedicada aos

filosofia analítica positivista: “O racionalismo, com suas pretensões de eliminar qualquer retórica da filosofia, formulara um programa muito ambicioso que deveria proporcionar o acordo dos espíritos graças à evidência racional que se impõe a todos? Será que se imagina que o que convence um auditório universal, cujo representante ideal é considerado a própria pessoa, possui realmente essa validade objetiva?” (PERELMAN, 1996a, p. 36).

¹⁴ Entre as duas formas de raciocínio diferenciadas por Aristóteles, o analítico e o dialético, a tradição hegemônica – representada pelas filosofias platônicas e metafísicas, pelo racionalismo, empirismo, ou por qualquer filosofia que se pretendeu científica ou emular o modelo científico e matemático, e, portanto, fundacionalista, como o positivismo lógico – desconsiderou os raciocínios dialéticos, no sentido aristotélico, presentes na *Retórica* e nos *Tópicos*. Com o desprezo pela dialética, essa palavra ganhou outro significado com Hegel. Nessa tradição, a validação dos argumentos *relativa aos auditórios* perde sua ênfase: “O que se perdeu, na evolução do pensamento filosófico, pelas mãos do cristianismo e do racionalismo, foi exatamente a equiparação, na importância, dos raciocínios *analítico* e *dialético*. Isto é, relegada ao plano dos sofismas, identificada às técnicas de persuasão sem compromisso ético, aos discursos vazios de oradores hábeis em convencer auditórios, quaisquer que fossem as teses, a dialética não alcançou o estatuto de seriedade e consistência concedido à sua irmã, a analítica. A filosofia, com efeito, deu relevância aos métodos do conhecimento, o quanto possível rigoroso, da verdade, coisa que, decididamente, a dialética nunca foi. A própria expressão *dialética* nem sequer conservou seu sentido original” (COELHO, Fábio Ulhoa. Prefácio à edição brasileira. In: PERELMAN, Chaïm. Tratado da Argumentação: A Nova Retórica. 1. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1996a. p. xii, grifo nosso). “Com efeito, a área cujo estudo teórico queríamos fazer reviver é a das provas que Aristóteles chamava de *dialéticas* e que, por causa do sentido específico que é associado à palavra “dialética” no pensamento contemporâneo, preferimos qualificar de *retóricas* (PERELMAN, 1999, p. 268).

¹⁵ Nos *Analíticos Primeiros* e *Analíticos Segundos* (ARISTÓTELES, 1995). “Na realidade, Aristóteles distingue, no conjunto daqueles instrumentos de análise e exposição que constituem e em sua ‘lógica’, entre formas dialéticas de argumentação (baseadas em afirmações plausíveis, mas não necessariamente verdadeiras) e formas **apodíticas** ou **demonstrativas** de argumentação (**baseadas em afirmações de verdade garantida**). Apenas essas últimas formas correspondem ao *discurso científico*. Mas isso não significa que, como Aristóteles reconhece, tanto nos *Tópicos*, I 2, explicitamente, quanto nos *Analíticos segundos*, II 19, implicitamente, devamos considerar o discurso dialético epistemologicamente anterior e fundador em relação ao apodítico, pois a demonstração, típica da ciência, deve necessariamente partir de princípios não comprovados, sob pena de ser suspenso de uma cadeia infinita de suposições sem nenhum suporte” (SANMARTIN, Miguel. Introdução. In: ARISTÓTELES. Tratados de Lógica (Organon) II. Madrid: Gredos, 1995, p.8-9).

“A proposição demonstrativa difere da dialética porque a demonstrativa é a assunção de uma das duas partes da contradição (porque quem demonstra não pergunta, mas assume), em vez disso, a dialética é a pergunta” (ARISTÓTELES, 1995, p. 94)

raciocínios dialéticos (*Retórica, Tópicos, Refutações Sofísticas*). O caráter coercivo dos raciocínios apodícticos se deve a sua *necessidade* lógica. É o tipo de raciocínio que Aristóteles vincula à Metafísica, a Matemática e à Física, daí porque Aristóteles também os denominar de “científicos”. Ao contrário dos raciocínios dialéticos ou retóricos, que são contingentes, os *apodícticos* impõem suas conclusões. Seguindo o modelo da matemática, silogismos *apodícticos* tratam do necessário e do verdadeiro. Se as premissas de um silogismo estiverem necessariamente vinculadas, sua conclusão será necessária, por isso Perelman chama esse raciocínio de *coercivo*¹⁶ e os argumentos que buscam imitar esse modelo Perelman chama de *quase-lógicos*¹⁷.

Com Descartes, o *apodíctico* é vinculado à noção de **evidência**, por isso Perelman diz que a retórica é o oposto da lógica ou da demonstração, pois o que é evidente ou demonstrado logicamente não necessita de argumentação. Ora, com Descartes, a noção de *evidência* é apodíctica por definição, pois a qualidade de evidência é análoga a uma premissa necessária que apoia um raciocínio. O conhecimento, pensava Descartes, deveria ser baseado em ideias *claras*

“Um silogismo *científico* é qualificado como **demonstrativo** ou **apodíctico**, porque sua conexão não é meramente factual, mas **apodíctica**, embora não seja expressa com a fórmula explícita “necessário que” (cf. Primeira Analítica I 8-22). Isso se deve, segundo Aristóteles, ao fato de que o conhecimento científico é o conhecimento por causas. Ora, a causa não é tal **se não produz necessariamente o seu efeito**. [...] O raciocínio científico, então, não é aquele que se limita ao estabelecimento de relações formalmente necessárias entre fatos materialmente contingentes ou indiferentes a uma qualificação modal, mas sim aquele que descobre **conexões materialmente necessárias entre aspectos da realidade**. Não é sobre o *hóti*, o quê, mas sobre o *dioti*, o porquê. E aquele *dioti*, aquela causa que **liga necessariamente os termos das premissas**, se expressa no meio-termo. Não poderia ser de outra forma: o mesmo elemento que faz, no plano formal da dedução silogística, de causa dessa ilacão, deve corresponder, no plano da demonstração de conexões reais, ao próprio nexos que as produz. O silogismo demonstrativo reproduz assim, em sua própria estrutura formal, a estrutura material da causalidade (SANMARTIN, Miguel. Introdução. In: ARISTÓTELES. *Tratados de Lógica (Organon) II*. Madrid: Gredos, 1995, 301, grifo nosso).

Diz Sanmartin: “Aristóteles distingue claramente, **como bom platônico**, entre o discurso que tem por objeto a **verdade**, o que ela é, que ele chama de ciência (*episteme*), e o discurso que se contenta em produzir convicção (*pistis*), para a qual não usa um nome especial, mas que considera o objeto da retórica, ou a ciência da persuasão” (SANMARTIN, Miguel. Introdução. In: ARISTÓTELES. *Tratados de Lógica (Organon) II*. Madrid: Gredos, 1995, p.8).

¹⁶ “Apenas a existência de uma argumentação, que não seja nem **coerciva** nem arbitrária, dá sentido à liberdade humana, condição de exercício de uma escolha razoável. Se a liberdade fosse apenas **adesão necessária a uma ordem natural previamente dada**, ela excluiria toda possibilidade de escolha. Se o exercício da liberdade não fosse fundado sobre razões, toda escolha seria irracional e se reduziria a uma decisão arbitrária agindo num vazio intelectual. É graças à possibilidade de uma argumentação, que fornece razões, mas **razões não-coercivas**, que é possível fugir ao dilema: **adesão a uma verdade objetivamente e universalmente válida**, ou recurso à sugestão e à violência para fazer admitir suas opiniões e decisões” (PERELMAN, 1996a, p. 581, grifo nosso).

¹⁷ PERELMAN, 1996a, p. 219.

e *distintas*, certas e *indubitáveis*,¹⁸ tal como os axiomas da matemática, portanto, evidentes. Nas palavras de Perelman:

A publicação de um tratado consagrado à argumentação e sua vinculação a uma velha tradição, a da retórica e da dialética gregas, *constituem uma ruptura com uma concepção da razão e do raciocínio, oriunda de Descartes*, que marcou com seu cunho a filosofia ocidental dos três últimos séculos. Com efeito, conquanto não passe pela cabeça de ninguém negar que o poder de deliberar e de argumentar seja um sinal distintivo do ser racional, **faz três séculos que o estudo dos meios de prova utilizados para obter a adesão foi completamente descurado pelos lógicos e teóricos do conhecimento**. Esse fato deveu-se ao que há de *não-coercivo* nos argumentos que vêm ao apoio de uma tese. A própria natureza da deliberação e da argumentação se opõe à necessidade e à evidência, pois **não se delibera quando a solução é necessária e não se argumenta contra a evidência**. O campo da argumentação é o do verossímil, do plausível, do provável, na medida em que este último escapa às *certezas do cálculo*. Ora, a concepção claramente expressa por Descartes, na primeira parte do Discurso do método, era a de considerar “**quase como falso tudo quanto era apenas verossímil**”. Foi ele que, *fazendo da evidência a marca da razão*, não quis considerar racionais senão as demonstrações que, a partir de ideias claras e distintas, estendiam, mercê de provas **apodíticas**, a **evidência** dos axiomas a todos os teoremas (PERELMAN, 1996a, p.1, grifo nosso).

A relação da retórica a Rorty vem do fato de sua obra ser em grande parte dedicada a contestar este ideal apodítico na “Filosofia”¹⁹, definida como a área da cultura capaz de “ratificar ou desbancar asserções de conhecimento feitas por ciência, moralidade, arte ou religião”²⁰. Tanto Perelman quanto Rorty reconhecem em Descartes o início desse projeto moderno, de tornar a filosofia quase “científica”, razão pela qual a epistemologia, objeto dos ataques de Rorty, nasce e se desenvolve empenhada nesse ideal. Como alternativa a este modo de fazer filosofia, Rorty sugere que a filosofia seja *conversacional*. Assim como a Nova Retórica de Perelman é um retorno explícito da filosofia à retórica, guardadas as devidas

¹⁸ “E, como a multiplicidade de leis frequentemente fornece desculpas aos vícios, de modo que um Estado é muito mais bem regado quando, tendo pouquíssimas leis, elas são rigorosamente observadas; assim, em vez desse grande número de preceitos de que a **lógica** é composta, acreditei que me bastariam os quatro seguintes, contanto que tomasse a firme e constante resolução de não deixar uma única vez de observá-los. O primeiro era de nunca aceitar coisa alguma como **verdadeira** sem que a conhecesse **evidentemente** como tal; ou seja, evitar cuidadosamente a precipitação e a prevenção, e não incluir em meus juízos nada além daquilo que se apresentasse tão **clara e distintamente** a meu espírito, que eu não tivesse nenhuma ocasião de pô-lo em dúvida” (DESCARTES, 2001, p. 22, grifo nosso).

¹⁹ Rorty fala dessa forma de pensar a filosofia com “f” maiúsculo (RORTY, 1999a, p.15).

²⁰ Sobre a filosofia, entendida deste modo, continua Rorty: “pretende fazê-lo com base em sua compreensão especial da natureza do conhecimento e da mente. A filosofia pode ser fundamental com respeito ao resto da cultura porque a cultura é a reunião das asserções de conhecimento e a filosofia adjudica tais asserções. Ela pode fazer isso porque compreende a fundamentação do conhecimento e encontra esses fundamentos num estudo do homem-enquanto-conhecedor de ‘processos mentais’ ou da ‘atividade de representação’, os quais tomam o conhecimento possível. Conhecer é representar acuradamente o que está fora da mente; assim, compreender a possibilidade e natureza do conhecimento é compreender o modo pelo qual a mente é capaz de construir tais representações” (RORTY, 1995, p. 19, grifo nosso).

particularidade, em nossa hipótese, o que Rorty chama de filosofia *conversacional* é um retorno *implícito* à retórica.

2 A Retórica

O objetivo deste capítulo é, através dos usos do termo *rhētorikē* desde à antiguidade, introduzir a retórica, suas definições iniciais – a fim de explicitar suas mudanças entre os dois diálogos platônicos e depois com Aristóteles – bem como contextualizar historicamente a retórica desde sua origem até a Modernidade. Antes de discorrer sobre o significado *inicial* da retórica a partir de seu inventor Platão, primeiramente (2.1), desfazemos os anacronismos do Relato Padrão, que atribui erroneamente a criação da disciplina e o uso do termo *rhētorikē* aos Sofistas do século V a.C.²¹. Em seguida, (2.2) mostraremos como o termo principal utilizado pelos Sofistas para se referir ao discurso não é *rhētorikē*, mas *logos*, termos que não podem ser usados de modo intercambiável devido à diferença crucial entre seus significados. Os Sofistas podem ser reconhecidos como precursores da retórica, mas não seus criadores. Assim, distinguimos os usos do *logos* entre os principais Sofistas do século V a.C., através do *Elogio de Helena* de Górgias de Leontinos (2.2.1); e de dois importantes fragmentos de Protágoras (2.2.2). Entre os textos dos Sofistas do século V a.C. e os textos de Platão e Aristóteles no século IV a.C., destacamos o pensamento filosófico de Isócrates (2.2.3), considerado um predecessor do pragmatismo²². Finalmente, abordamos a criação da *rhētorikē* com Platão e seus

²¹ “Afirmar que a ‘retórica’ não existia equivale a dizer que as coisas não existem se não tivermos palavras para elas. Então, como um estudioso argumentou em uma convenção que participei, só porque os textos gregos da época não usam uma palavra para urinar não significa que ninguém estava urinando na época. Dois pontos esclarecerão minha posição. Primeiro, é preciso fazer uma distinção entre o uso da palavra retórica para denotar a *prática da oratória* e o uso da palavra para denotar um *domínio específico de teorização*. O **primeiro sentido**, retórica como *discurso persuasivo ou oratória* (o que Kennedy chama de retórica ‘tradicional’), obviamente ocorreu muito antes de Platão, mas é distinto do **segundo sentido**, a história da *teoria retórica*. [...] O que este livro aborda é o status emergente da retórica como um assunto ou disciplina distinta - o status da teoria retórica *qua* teoria retórica na Grécia nos séculos V e IV a.C. Dito de outra forma, este livro se preocupa com o status de conceitual ou metarretórica que tenta teorizar sobre a oratória” (SCHIAPPA, 1999, p. 21-22, grifo nosso).

²² “A visão de filosofia de Isócrates ressoa bem com uma série de crenças e práticas associadas ao Pragmatismo contemporâneo. Três temas inter-relacionados nos escritos de Isócrates que têm paralelos contemporâneos pragmatistas óbvios são sua consideração pela importância da **opinião informada** (*doxa*) e **dúvidas sobre a certeza** (*epistēmē*); sua crença de que a pedagogia deve ser moral e **destinada a preparar os alunos para a participação em assuntos cívicos**; e sua **preferência geral pela filosofia prática** em vez da filosofia especulativa”. “Para começar, a busca pela certeza promovida pelos primeiros positivistas e alguns realistas contemporâneos é abordada por uma variedade de textos pragmatistas. Há um forte sabor ‘isocrático’ na rejeição de Stephen Toulmin ao objetivo platônico de certeza resultante do raciocínio ‘geométrico’ e sua afirmação de que os filósofos precisam retornar ao estudo da argumentação persuasiva (Toulmin, 1958). Sem dúvida, Isócrates concordaria com a afirmação de John Dewey de que ‘não existe conhecimento autogarantido como infalível, uma vez que todo conhecimento é o produto de atos especiais de investigação’ (1929, 193). E Isócrates aplaudiria os esforços para descrever a ciência – a prática contemporânea que, segundo muitos, é *epistēmē* – **em termos de ‘solidariedade’ induzida de forma persuasiva**, e não em termos de ‘verdade objetiva’ (Rorty 1991, 35-45)” (SCHIAPPA, 1999, p. 181-182, grifo nosso).

usos (2.3), e seu desenvolvimento com Aristóteles (2.4). Por fim, concluímos este capítulo com uma contextualização breve da retórica entre o Helenismo e o período Moderno (2.5).

2.1. O Relato Padrão sobre as origens da Retórica e sua revisão

De acordo com Schiappa, o relato padrão seria “a descrição histórica das origens da teoria retórica encontrada nas fontes mais prevalentes sobre o assunto, [...] tão amplamente difundida que aparece na maioria das discussões secundárias”²³. A versão do relato padrão mais difundida é a de George A. Kennedy, a qual divide a origem histórica da retórica em três fases: “retórica técnica”, “retórica sofística” e a “retórica filosófica”. Conforme o relato padrão de Kennedy, o primeiro estágio da retórica seria a “retórica técnica”, caracterizada pelos manuais de retórica²⁴. A “retórica técnica” teria surgido na Sicília, por volta de 467 a.C., quando a queda da tirania e o estabelecimento da democracia, requisitando a autodefesa dos cidadãos nos tribunais e participação nas assembleias, acabou dando origem ao ensino da retórica²⁵. Segundo esse relato, os primeiros professores de retórica seriam dois sicilianos chamados de Córax e Tísias. A eles é atribuída a invenção da retórica e do primeiro escrito sobre o tema, a “Arte da Retórica”, uma espécie de manual focado na retórica jurídica que apresentava as partes de um discurso e o “argumento da probabilidade”. A segunda fase do desenvolvimento da retórica, a “retórica sofística”, foi caracterizada por Kennedy, pelos ensinamentos práticos de retórica dados aos estudantes pelos Sofistas, um grupo itinerante de oradores e professores estrangeiros do século V a.C., que cobravam altos pagamentos aos jovens atenienses que quisessem aprender a retórica²⁶. O conteúdo do ensino dos Sofistas é geralmente representado como *teoricamente pobre, relativista* e visando ao *sucesso político*. Em seguida, a “retórica sofística” teria provocado uma reação, a última fase do desenvolvimento da teoria retórica: a “retórica filosófica” de Platão e Aristóteles, que corrigiria as “falhas” da “retórica sofística”²⁷.

No entanto, conforme Schiappa, por razões metodológicas e textuais o relato padrão deve ser completamente reformulado e a história da origem da Retórica deve ser reconstruída. A razão principal é que os estudiosos que defendem o relato padrão utilizaram um termo e

²³ SCHIAPPA, 1999, p.3.

²⁴ Ibid., p. 6.

²⁵ Ibid., p. 4.

²⁶ Ibid., p. 6.

²⁷ SCHIAPPA, 1999, p. 6.

conceito criado no século IV a.C., *rhētorikē*, para interpretar textos do século V a.C.²⁸, quando ainda não existia o termo. Consoante a tese de Havelock apoiada por Schiappa, como os meios de comunicação condicionam o conteúdo do que é expresso, a mudança cultural da oralidade para literalidade na Grécia antiga, altera significativamente o pensamento e a expressão dos gregos²⁹. Uma vez que a palavra utilizada pelos Sofistas no século V a.C. para se referir à “discurso” e à “palavra” era *logos* e *legein*, e que a palavra *rhētorikē*, apenas foi criada por Platão no século posterior, num contexto em que a oralidade estava em declínio, então cada termo deve ser estudado como tipos consideravelmente diferentes, a partir de seus devidos contextos.

O problema do relato padrão é que seus adeptos tomaram a Retórica não como produto de um desenvolvimento histórico, mas como se fosse um “dato”³⁰, antes que Platão tivesse criado a palavra, tornando a periodização da retórica a-histórica e anacrônica, como faz a divisão em três fases estabelecida por Kennedy³¹. Ao analisar o relato da “retórica técnica” de Córax e Tísias, Schiappa afirma que se eles existiram então nunca utilizaram a palavra *rhētorikē*, visto que o termo não existe na época em que os dois teriam supostamente vivido. Ademais, o texto mais antigo existente que cita Tísias é o *Fedro* de Platão³², escrito no século IV a.C., o que indica que a história de Córax e Tísias é derivada do diálogo. Antes da citação de Platão, não há qualquer evidência da existência de Córax e Tísias, nem mesmo do “manual de retórica” supostamente creditado a ambos. Tudo leva a crer que a referência de Platão a Tísias é apócrifa e que, portanto, a história de Córax e Tísias é um mito³³.

Desse modo, Schiappa propõe que a revisão do Relato Padrão seja feita a partir de uma abordagem *nominal* dos textos³⁴, isto é, a partir dos usos dos termos-chave, ao invés da convencional abordagem narratológica da origem da Retórica. Através do tratamento *nominal*, é somente com a criação do termo *rhētorikē* por Platão que a Retórica surge enquanto uma “arte conceitualizada”³⁵, isto é, como uma *disciplina teórica*, embora possamos nos referir à existência da prática da oratória antes de Platão. É verdade que os primeiros registros da reflexão

²⁸ Ibid., p. 34.

²⁹ HAVELOCK, 1982, p. 2. apud SCHIAPPA, 1999, p. 31.

³⁰ Ibid., p. 32.

³¹ Ibid., p. 33.

³² Ibid., p. 35.

³³ Ibid., p. 39.

³⁴ REAMES, 2017, p. 1.

³⁵ Ibid., p. 34.

acerca da discursividade, de como elaborar um discurso, aparecem no século V a.C. na Grécia, contudo, neste século o termo usado para se referir ao discurso é **logos** e seu sentido não é o mesmo que *rhētorikē*. Embora as duas expressões se refiram a práticas verbais, enquanto o *logos* dos Sofistas tinha um escopo mais amplo e multifacetado, a palavra *rhētorikē* durante o século IV a. C. possuía um escopo mais restrito e definido. A invenção da palavra *rhētorikē* por Platão durante o século IV a.C., foi limitada à busca do *sucesso* através da *persuasão*. Desse modo, diz Schiappa:

Especificamente, antes da criação de *rhētorikē*, as artes verbais eram compreendidas como menos diferenciadas e mais *holísticas* em seu escopo do que no século IV; o ensino e a formação associados ao *logos* não traçam uma linha nítida entre os objetivos de *busca do sucesso* e a *busca da verdade*, como acontece uma vez que a Retórica e a Filosofia foram definidas como disciplinas distintas (SCHIAPPA, 1999, p. 23, grifo nosso).

Segundo Reames, a criação da palavra *rhētorikē* por Platão visava separar um certo tipo de prática discursiva das demais “artes verbais” já existentes ou já disciplinadas, como a eloquência, a dialética e a sofística³⁶. A estratégia retórica de Platão de definir³⁷ práticas discursivas, lhe permitiu adjetivar pejorativamente aquelas que não lhe agradavam, formando entre elas uma hierarquia. Sabe-se que Platão rivalizava com Isócrates, cuja escola fazia sucesso em Atenas e que tinha uma concepção própria de filosofia, que ao contrário do que preconizava Platão, incluía o uso do discurso público. Embora seja possível falar de “artes verbais” desde o século V a.C. na Grécia, nenhuma delas constituiu uma *disciplina* nem uma *teoria*. Enquanto *logos* é um termo generalizado e pré-disciplinar na Grécia antiga, sendo utilizado por grupos de diferentes “intelectuais”, *rhētorikē* circunscreve um tipo específico de atividade verbal e teórica. Assim, o tipo particular de reflexão “metadiscursiva”, ou uma *teoria sobre a oratória* e seus efeitos, que foi “deliberada e auto conscientemente nomeada como *rhētorikē*”, surge somente

³⁶ Além dessas artes específicas, a expressão mais geral *logōn thecnē*, surgida na metade do século IV a.C., que pode ser traduzida como “habilidades argumentativas”, é o termo historicamente intermediário entre *logos* e *rhētorikē* (SCHIAPPA, 1999, p. 34).

³⁷ “O caráter argumentativo das definições se apresenta sempre sob dois aspectos intimamente ligados, mas que, não obstante, é preciso distinguir, porque concernem a duas fases do raciocínio: as definições podem ser justificadas, valorizadas, com a ajuda de argumentos; elas próprias são argumentos. [...] Todos aqueles que argumentam a favor de uma definição quererão que esta influa, de um modo ou de outro, sobre o uso da noção que, sem a intervenção deles, estaríamos inclinados a adotar, sobretudo sobre as relações da noção com o conjunto do sistema de pensamento, isto, todavia, sem fazer esquecer completamente os usos e relações antigas” (PERELMAN, 1996a, p. 242).

com Platão³⁸. Para se ter uma melhor noção do significado original da Retórica, Schiappa destaca a diferença entre a palavra grega (*rhētorikē*) e sua derivação moderna (“retórica”):

A palavra "retórica" em inglês pode se referir a uma instância específica de discurso, a uma arte, ou mesmo a uma filosofia. O grego *rhētorikē* (ῥητορικὴ), do qual deriva a "retórica" inglesa, *é um pouco diferente*. A raiz *rhētor* significava "orador público" ou "político". As palavras *rhētoréia* (oratória) e *rhētorikē* (retórica) foram inovações com significados específicos e técnicos: a *oratória* como *produto de um retórico* e a *retórica* como *a arte ou habilidade do retórico*. O surgimento do termo retórica, assim, sinalizou o surgimento de uma *disciplina distinta* de outras atividades verbais (SCHIAPPA, 2003, p. 40, grifo nosso).

2.2. Os Sofistas

Assim como a história da Retórica deve ser reformulada, o mesmo deve ser feito em relação aos Sofistas, contrastando a imagem ficcional dos Sofistas dos diálogos platônicos, com sua reconstituição histórica e nominal. Neste caso, a reconstrução da história dos Sofistas deve partir da ambiguidade da palavra “sofista”, redefinida ao menos quatro vezes, de modo que os Sofistas do século V a.C. foram contextualizados de quatro formas distintas³⁹. Na definição mais popular, abrangente e dicionarizada, o significado de “sofista” (*sophistēs*) é pejorativo – conforme a representação feita por Platão – se refere a alguém que utiliza intencionalmente argumentos falsos e enganadores; que raciocina de modo ilusório (1)⁴⁰.

No relato padrão, os Sofistas são representados por um grupo, existente durante o século V a.C., que incluía Protágoras, Górgias, Hípias, Pródico, Trasímaco, os mesmos criticados por Platão. Todos eles são reunidos por uma característica comum: ensinar a “Arte da Retórica” (2)⁴¹. Contudo, esta lista de Sofistas é arbitrária, já que a existência da palavra “sofista” é anterior ao século V a.C., e aos Sofistas reunidos no relato padrão⁴². Antes de Platão ter redescrito o termo de modo pejorativo, “sofista” significava “sábio” ou quem possui sabedoria

³⁸ Ibid., p. 1.

³⁹ SCHIAPPA, 2003, p. 10.

⁴⁰ Ibid., p. 4.

⁴¹ SCHIAPPA, 1999, p. 49. No diálogo O Sofista, o personagem de Platão diz: o “sofista revela-se-nos tendo um certo saber sobre a arte da opinião [doxa] acerca de tudo, mas não um saber verdadeiro” [233 c] (PLATÃO, 2011, p. 193).

⁴² SCHIAPPA, 1999, p. 50.

(*sophia*), e representava pessoas de diferentes profissões, como poetas, músicos, adivinhos, matemáticos, políticos e os filósofos que hoje são chamados de “pré-socráticos” (3)⁴³.

Esta definição de “sofista” era tão abrangente na antiguidade, que incluía até mesmo Sócrates, Platão, Homero e Hesíodo⁴⁴. Por último, a definição originada na metade do século V a.C., identifica o “sofista” como alguém dedicado ao conhecimento, comprometido em ensinar questões de ordem ética e intelectual, mediante pagamento. Assim, podem ser considerados os primeiros professores do Ocidente (4)⁴⁵. Para melhor clarear o significado, Schiappa sugere usar “sofista” para se referir aos “primeiros educadores profissionais que, na maioria das vezes, estão associados com a *technē* (arte ou habilidade) do discurso em prosa”⁴⁶. Como os chamados “pré-socráticos”, os Sofistas do século V a.C. usavam a expressão *logos* para desafiar a tradição do discurso poético e mítico. Todavia, o que destaca o uso dos Sofistas é o sentido *humanístico* dado ao *logos*, que foi certamente inaugurado por Protágoras. Embora a poesia sempre tenha se mantido relevante na cultura grega antiga, mesmo para os próprios Sofistas, sem dúvidas eles participaram do movimento de transformação cultural, que suplantava o domínio da poesia oral pela prosa, no âmbito da educação grega.

Os Sofistas do século V a.C. representam o período intermediário, entre o estágio mítico-poético – predominantemente oral, e o estágio predominantemente letrado da Grécia do século IV a.C. Servindo a fins de análise, a prosa escrita permitia a retenção, a manipulação e a recriação da poesia. Assim, a poesia passou a ser um objeto de análise, em vez de um veículo de compreensão do mundo. Nesse processo, gradualmente a *argumentação tomava o lugar de relevo que antes pertencia à narração*. Mas, é importante enfatizar, que embora o tratamento pré-disciplinar e pré-teórico do *logos* pelos Sofistas do século V a.C., tenha antecipado o surgimento da *rhētorikē* do século seguinte, ambas as categorias possuem propósitos diferentes e não devem ser tratadas como sinônimos, de modo que é anacrônico afirmar que os Sofistas praticavam retórica, no sentido estrito do termo. Ao contrário do que diz o relato padrão sobre a história da retórica, *logos* é o termo chave utilizado pelos Sofistas do século V a.C. No entanto, com os Sofistas não há ainda uma disciplina teórica propriamente dita, mas apenas uma teoria *implícita* do *logos*, em fase pré-disciplinar.

⁴³ Ibid., p. 51.

⁴⁴ SCHIAPPA, 2003, p. 4.

⁴⁵ SCHIAPPA, 2003, p. 4.

⁴⁶ Na lista de Schiappa, o grupo de Sofistas do século V a.C. é composto por: Protágoras, Górgias, Pródico, Hípias, Antífon, Crítias e Trasímaco. Essa lista pode variar de acordo com o intérprete.

O *logos* usado pelos Sofistas tinha um significado muito mais amplo e *holístico* que *rhētorikē*, isto é, mais multifacetado, de tal forma que não é correto atribuir uma unidade sobre o uso do *logos* em relação a todos os Sofistas. Enquanto a *rhētorikē* foi limitada por Platão à “busca do sucesso”, em detrimento da “verdade”, o *logos* não tinha objetivo definido, englobando diversos tipos de finalidades⁴⁷. Tendo atribuído aos Sofistas uma disciplina e termo de que nunca fizeram uso, e tendo reduzido a *rhētorikē* à persuasão, Platão distorceu a imagem dos Sofistas, pois Górgias foi o único dos Sofistas do século V a.C. que abordou diretamente o tema da persuasão, mas não com a *rhētorikē* e sim com o *logos*. Assim, Platão além de definir a *rhētorikē* como atividade essencial dos Sofistas, mesmo que nenhum deles tenha usado o termo, limitou toda a realização intelectual daquele grupo heterogêneo à persuasão e ao sucesso. Quando o Górgias histórico fala da persuasão ligada ao *logos*, está descrevendo racionalmente o poder do *logos*, reportando-se a efeitos farmacológicos, em vez de entidades divinas. De modo que o *logos* pode ser utilizado para diferentes objetivos, mesmo para defender a verdade. Enquanto a *rhētorikē* é associada essencialmente à atividade política, uma atividade que para Platão deve ser separada da filosofia, o *logos* não se limitava à atividade política, se assemelhando ao sentido contemporâneo de retórica, a qual abrange todas as formas de comunicação⁴⁸. Como se verá em seguida, mesmo que os Sofistas durante essa época possam ser reunidos pelo uso da palavra *logos*, cada um deles a utilizou de um modo tão singular que não é possível defini-la de forma homogênea para caracterizá-los, como é feito anacronicamente com *rhētorikē*.

Para sintetizar as diferenças conceituais e contextuais entre *logos*, *rhētorikē* e *philosophia* em torno dos séculos V e IV a.C., reproduzimos abaixo o quadro elaborado por Schiappa:

	Escopo	Meios	Fins	Contexto
<i>Logos</i> (enquanto termo pré-disciplinar)	Geral: “Pensadores”, oradores e debatedores	Várias formas de argumentação, discussões e discursos	Sucesso/ Verdade	Geral: tanto político quanto não político
<i>Rhētorikē</i> (enquanto termo disciplinar)	Específico: <i>Rhētōr</i>	Discursos formais	Sucesso	Político e específico: cenários Deliberativos, judiciais e epidícticos

⁴⁷ SCHIAPPA, 1999, p. 23.

⁴⁸ Ibid., p. 75.

<i>Philosophia</i>	Específico: Filósofo	Dialética (ou demonstração científica)	Verdade	Cenários privados e não políticos
--------------------	-------------------------	--	---------	--------------------------------------

Quadro 1 – “Conceitualizações Contrastadas dos séculos IV e V a.C.” (SCHIAPPA, 1999, p.75).

Portanto, uma abordagem *nominal* de textos históricos, como sugerida por Schiappa e Reames, exige a análise contextual da expressão *logos* em textos do século V a.C. e do termo *rhētorikē* em textos do século IV a.C. O termo *logos* será abordado nos textos daqueles que foram classificados por Platão e pelo Relato Padrão como “Sofistas”, como faremos em seções posteriores com Górgias de Leontini, de modo breve, e com Protágoras, de modo mais detalhado. Em seguida, abordaremos brevemente o uso de *logos* durante o século IV a.C. por Isócrates, considerado pelo Relato Padrão como um “retórico”. Do mesmo modo, os usos do termo *rhētorikē* devem ser analisados a partir de textos existentes do século IV a.C., como faremos em seções posteriores com Platão e Aristóteles.

2.2.1. Górgias de Leontinos: o Logos Persuasivo

Nascido no ano aproximado de 485 a.C., em Leontinos, na Sicília, Górgias figura ao lado de Protágoras como um dos mais conhecidos Sofistas do século V a.C., contudo, a imagem e o pensamento do Górgias histórico foram distorcidos pelo diálogo homônimo de Platão. Assim como fez com Protágoras, Platão retrata Górgias como um dos principais charlatões estrangeiros que ensinam as técnicas fraudulentas da retórica e da sofística aos atenienses, em troca de pagamento. No diálogo *Górgias*, é a primeira vez que a palavra *rhētorikē* aparece, no entanto, como diz Schiappa, o termo não existia na época do Górgias histórico e muito provavelmente foi uma criação de Platão, assim como *sophistikē*. O modo adequado de caracterizar os Sofistas sem cair em anacronismos é situá-los em torno da palavra *logos*. Dos textos conservados de Górgias, seu discurso *Elogio de Helena*⁴⁹, contém exatamente uma análise explícita do *logos*³², que não deve ser interpretado como equivalente à *rhētorikē*, visto que, para Górgias, o *logos* tem um caráter mais amplo e holístico.

Escrito muitos anos após a Guerra de Troia, o objetivo do discurso - que mais se assemelha a um exercício - é absolver Helena da culpa de ter abandonado seu esposo e se

⁴⁹ Nos valem principalmente da tradução em inglês utilizada por Schiappa (BUCHHEIM, 1989 apud SCHIAPPA, 1999, p. 72), e como acessório, a tradução em português de Dinucci (2009, p. 201-212).

juntado a Paris de Troia, resultando no início da famosa guerra. Górgias se empenha em provar que o poder persuasivo do *logos* (pelo discurso humano), é capaz de dominar a autonomia do ouvinte, a ponto de eximi-lo de qualquer responsabilidade. Diz Górgias:

Pois que motivo impede ter também Helena ido semelhantemente sob a *influência das palavras*, não agindo de modo espontâneo, do mesmo modo que se fosse abraçada por poderosíssima força? Na verdade, o modo de ser da *Persuasão*⁵⁰ de maneira alguma se parece à necessidade, mas tem o mesmo poder. Pois o *discurso persuasivo persuade a alma, constrangendo-a tanto a crer nas coisas* [Helena, 12] (DINUCCI, 2009, p. 205, grifo nosso).

Górgias prossegue, afirmando que a compreensão da força persuasiva do *logos* depende do estudo de três tipos de uso:

[P]rimeiro, os argumentos dos astrônomos (*tōn meteorologōn logōn*), que substituindo opinião por opinião (*doxa*), removendo um e inculcando outro, fazem o que é incrível e obscuro *parecer verdadeiro aos olhos da opinião*; segundo, as fortes *disputas de argumentação*, onde um lado do argumento, escrito com habilidade, mas não falado com verdade, *agrada a um grande público e convence*; terceiro, os debates de filósofos rivais (*philosophōn logōn hamillas*), nos quais a rapidez de pensamento também é exibida, fazendo com que a crença em uma opinião mude facilmente (Helena, 13) (SCHIAPPA, 1999, p. 72, grifo nosso)⁵¹.

Segundo Schiappa, neste trecho acima é possível ver como o escopo da utilização do *logos* é mais amplo que o escopo da *rhētorikē* disciplinada por Platão e Aristóteles. Aquele que ouve o *logos* é forçado a obedecer a sua vontade, porque para Górgias, o *logos* é uma força psicofísica, externa e independente, cujos efeitos atuam em direção à psiquê, literalmente como as drogas:

Pois, assim como diferentes drogas dissipam diferentes secreções do corpo, e algumas põem fim à doença e outras à vida, também no caso do *logos* - alguns trazem dor, outros, prazer, alguns trazem medo, outros instilam coragem nos ouvintes, e alguns entorpecem e enfeitiçam a psiquê com uma espécie de persuasão maligna (Helena 14) (SCHIAPPA, 1999, p. 73)⁵².

⁵⁰ “Górgias se refere aqui a *Peitho*, a deusa da persuasão” (DINUCCI, 2009, p. 205).

⁵¹ “[F]irst, the arguments of the astronomers (*tōn meteorologōn logōn*) who, substituting opinion for opinion (*doxa*), removing one and instilling another, make what is incredible and unclear appear true to the eyes of opinion; second, the forceful contests of argumentation, where one side of the argument, written with skill but not spoken with truth, pleases a large audience and persuades; third, the debates of rival philosophers (*philosophōn logōn hamillas*), in which swiftness of thought is also exhibited, making belief in an opinion easily changed” (Helen 13).

⁵² “For just as different drugs dispel different secretions from the body, and some bring an end to disease and others to life, so also in the case of logos—some bring pain, others pleasure, some bring fear, others instill courage in the hearers, and some drug and bewitch the psyche with a kind of evil persuasion” (Helen 14).

A noção de equilíbrio psíquico não existe no século V a.C., por isso, enquanto para Górgias, o *logos* é definido de modo holístico, correspondendo a uma psique também constitutivamente abrangente, que forma um todo, “nos escritos de Platão e Aristóteles, a psique se torna o composto de funções especializadas distintas (como no mito do cocheiro de Platão), em que o *logos* é contrastado com as emoções”⁵³. Consequentemente, as artes verbais disciplinadas por Platão e Aristóteles (dialética, erística, retórica, poética etc.) são mais estreitas e hierarquizadas⁵⁴.

2.2.2. Protágoras: o Logos Humanístico

Nascido provavelmente em Abdera, no século V a.c., aproximadamente no ano de 490, Protágoras é considerado o primeiro e mais influente dos Sofistas⁵⁵. Por influenciar todos os principais Sofistas, Protágoras pode ser apontado como o principal precursor da retórica enquanto disciplina, embora não a tenha criado. Junto aos demais Sofistas e pré-socráticos, Protágoras é provavelmente o mais importante Sofista a apoiar o movimento de transição do paradigma *mítico-poético* para o paradigma *humanista-racionalista* na cultura grega antiga⁵⁶. Apesar do desprezo e negligência da historiografia e da filosofia hegemônica em relação aos Sofistas, Protágoras exerceu influência prática e filosófica sobre a antiga cultura grega⁵⁷. Há relatos que atestam a amizade e a influência recíproca entre Protágoras e Péricles. É provável que a magistral justificação teórica da democracia de Péricles tenha sido influenciada por Protágoras, uma vez que foi designado por Péricles para elaborar a Constituição da colônia de Túrio ⁵⁸.

O famoso princípio de Protágoras da *medida humana* foi fundamental para a democratização da *aretê*, o conhecimento e a vida pública ateniense durante o século V a.C. Até o advento da democracia, a *aretê* vigente em Atenas baseava-se na nobreza de sangue e na concepção de mundo mítico-poética. Gradualmente, o ideal aristocrático do guerreiro belo e bom cedia lugar para o ideal do bom cidadão⁵⁹. Apesar do posterior desprezo historiográfico

⁵³ SCHIAPPA, 1999, p. 73.

⁵⁴ Ibid.

⁵⁵ SCHIAPPA, 2003, p. 3.

⁵⁶ Ibid.

⁵⁷ Ibid., p. 13.

⁵⁸ Ibid.

⁵⁹ CHAUI, 2011, p. 156-57.

aos Sofistas, a influência de Protágoras sobreviveu a sua morte, e as várias referências feitas por Platão e Aristóteles asseguram a seriedade com que tomaram o seu pensamento. O próprio Aristóteles, em respeito a Protágoras, não o chamava de “Sofista”, dado que em seu tempo o termo tinha uma conotação pejorativa⁶⁰. Diferente de como é visto atualmente, Protágoras foi considerado por escritores da antiguidade também como filósofo, tal como Isócrates, que o igualou a Górgias, Zenão e Melisso de Samos. É provável que o uso negativo do verbo *einai* (“ser”) enquanto predicado existencial, sendo o mais antigo registrado, situe Protágoras no topo dos filósofos do “iluminismo grego”⁶¹ – que ajudaram a transformar a cultura oral grega, mítica e poética, na cultura predominantemente escrita, do pensamento abstrato e da análise filosófica.

A influência sofística provocou a ascensão da prosa sobre a poesia na antiga cultura grega, de modo que Protágoras pode ter sido o primeiro sofista a privilegiar o *logos* sobre a tradição mítico-poética⁶². A introdução da *metapoética* por Protágoras, isto é, a análise crítica da poesia⁶³, foi um passo revolucionário, visto que pela primeira vez desde os pré-socráticos, o *discurso* se tornava um objeto de estudo⁶⁴. Diz Schiappa:

Quando Protágoras punha de lado a questão da existência dos deuses, estava desafiando o estatuto tradicional concedido ao *mythos* e preparando o caminho para o que agora seria chamado de abordagem antropológica da teologia. Isso exigia *argumentar* em vez de *narrar*. Os desafios substantivos às formas tradicionais de pensar trouxeram um novo **humanismo** do *logos* (SCHIAPPA, 2003, p. 56, grifo nosso).

Apesar da influência de Protágoras, apenas cinco fragmentos existentes podem ser considerados de sua autoria, considerando as devidas precisões hermenêuticas entre as versões que sobreviveram, uma vez que algumas delas contêm distorções do que pode ser considerado o pensamento autêntico do autor. Dentre os poucos fragmentos existentes de Protágoras, destacamos o fragmento dos *dois logoi* e o famoso fragmento da *medida-humana*.

⁶⁰ SCHIAPPA, 2003, p. 14.

⁶¹ Ibid., p. 15.

⁶² Ibid., p. 57

⁶³ Ibid., p. 56.

⁶⁴ Ibid., p. 161.

2.2.2.1. *Os Dois Logoi*

O fragmento dos *dois logoi* de Protágoras, registrado por Diógenes Laércio,⁶⁵ é geralmente interpretado e traduzido no sentido *subjetivo*, como nos seguintes exemplos: “Sobre cada questão há dois argumentos opostos um ao outro”; “há dois lados para cada questão, opostos um ao outro”; “em cada questão há dois discursos, que se opõem um ao outro”⁶⁶. No entanto, de acordo com Schiappa, a inexistência durante o século V a.C. da dicotomia da subjetividade/objetividade, concebida somente na modernidade, torna anacrônica qualquer interpretação subjetivista do fragmento⁶⁷.

Na interpretação subjetiva, o fragmento é reduzido à afirmação implícita de que “um debate é possível sobre qualquer tópico”, de modo que o ensino heterogêneo dos Sofistas se reduz à interpretação anacrônica de que os Sofistas apenas ensinaram o uso da persuasão⁶⁸. Diz Schiappa: “enquanto um resultado pragmático dos dois *logoi* pode ter sido um avanço da prática que hoje chamamos debate, uma leitura estritamente ‘retórica’ do fragmento subestima o conteúdo filosófico das doutrinas de Protágoras”⁶⁹. Por isso, a palavra grega *pragmatos*, traduzida nas versões subjetivas por “questão” ou “assunto”, – dando a entender que os dois *logoi* são criações subjetivas – deve ser traduzida mais adequadamente como “coisa”. Ademais, sendo provável que a observação crítica de Protágoras tenha sido abrangente, englobando a vida ética, política, social, religiosa e teórica, de forma que *pragmata* sendo traduzida como “coisa”, tenha o sentido amplo de ação, evento, ato, experiência, ou “realidade”⁷⁰. Ou seja, “a ‘Realidade’ (*pragma*) é tal que há dois modos opostos (*logoi*) de descrevê-la, explicá-la, considerá-la”⁷¹.

Como ocorre com *pragmata*, o termo *logos* não deve ser reduzido à “proeza argumentativa”, uma vez que a palavra pode ser traduzida também enquanto o “âmbito do pensamento” e enquanto o “âmbito do mundo”⁷². Portanto, diz Schiappa, interpretar os *dois logoi* como um desenvolvimento das teses de Heráclito é a melhor forma de traduzir o

⁶⁵ “Καὶ πρῶτος ἐφη δύο λόγους εἶναι πράγματος αντικειμένονας ἄλλοις (DL 9.51)” (SCHIAPPA, 2003, p. 89).

⁶⁶ Ibid., p. 90.

⁶⁷ SCHIAPPA, 2003, p. 91.

⁶⁸ Ibid., p. 90.

⁶⁹ Ibid.

⁷⁰ Ibid., p. 91.

⁷¹ Ibid., p. 92.

⁷² “Aquilo sobre o qual somos capazes de falar e pensar, daí princípios estruturados, fórmulas, leis naturais e assim por diante, desde que em cada caso eles sejam considerados como realmente presentes e exibidos no processo do mundo” (KERFERD, 1981, p. 84).

fragmento. A primeira razão para traduzir Protágoras deste modo, é que os dois *logoi* se assemelham bastante à teoria do fluxo e a doutrina da unidade dos opostos de Heráclito. Em segundo lugar, provavelmente este e o fragmento da medida humana são respostas às teses eleáticas sobre a capacidade de entender e dizer corretamente “o que é”. A noção dos pares opostos, comum ao pensamento de vários pensadores pré-socráticos, geralmente, pode ser compreendida enquanto conflito e oposição, bem como significar que uma das partes em oposição é *preferível* a outra. Dando extensão às teses heraclitianas, Protágoras possibilitou que a teorização sobre os opostos se tornasse mais sofisticada e abstrata.

Ainda no século V a.C., a ideia comumente difundida de que os opostos seriam partes de um elemento primário, não só foi compartilhada por Protágoras, como também deu um salto analítico sem precedentes. Ao invés de abordar os opostos como forças naturais (“fogo” e “água”), Protágoras os apresenta em forma de contrariedade e contradição, fazendo com que sejam tomados pelo aspecto *lógico* e *abstrato* (“como-P” e “como não-P”). São exemplos da interpretação heraclitiana as seguintes traduções do fragmento: “Em toda experiência há dois *logoi* em oposição um ao outro”; “Existem dois *logoi* concernentes a tudo, sendo estes opostos um ao outro”; “De cada coisa, dois relatos contrários podem ser dados”⁷³. Contudo, segundo Schiappa, uma tradução não anacrônica do fragmento excluiria o verbo *einai*, provavelmente não utilizado por Protágoras, ou o usaria de modo locativo, de forma que “há dois *logoi*” é melhor traduzido como “dois *logoi* estão presentes”. Por fim, o fragmento tem duas possibilidades plausíveis de tradução, uma de ênfase verídica, mas menos provável⁷⁴: “Dois relatos contrários [*logoi*] são verdadeiros sobre cada experiência.” A outra, mais plausível, de ênfase locativa: *Dois explicações [*logoi*] estão presentes sobre cada 'coisa', opostas uma à outra.*⁷⁴ Assim, com Protágoras, os opostos herdados dos pré-socráticos, especialmente de Heráclito, se tornam um caso essencialmente linguístico (*logoi*).⁵⁸

Na época de Protágoras, é provável que os pré-socráticos tivessem feito a transição do primeiro estágio explicativo (sobre as origens das coisas), para o segundo estágio, o composicional (acerca do que são feitas), contudo, para eles ainda era inconcebível extrair qualidades abstratas de forças naturais, ou seja, explicar “em termos de entidades e seus atributos”⁷⁵. Somente com Protágoras foi possível alcançar este terceiro estágio explicativo,

⁷³ Ibid., p. 98.

⁷⁴ Ibid., p. 100, grifo nosso.

Ibid., p. 99.

⁷⁵ Ibid., p. 95.

posteriormente efetuado por Platão e Aristóteles. A transição só foi possível porque Protágoras concebeu, pela primeira vez, a linguagem (*logos*) por si mesma, como um objeto de estudo. Assim, é plausível que a partir de Heráclito, Protágoras tenha dado início ao que é atualmente referido como teoria da linguagem⁷⁶. A contextualização do significado dos termos *logos* e *pragmata* presentes no fragmento explicita a relação entre a linguagem e as coisas da realidade.

O tratamento de Protágoras caracteriza um esforço para atribuir um caráter mais “técnico” e “profissional” à noção de *logos*⁷⁷. Ultrapassando Heráclito, Protágoras foi o primeiro a desafiar uma teoria ingênua da relação nome/designatum, ou seja, uma teoria linguística que afirma a significação de uma expressão pelo que ela designa no “mundo real”. Como diz Schiappa, Protágoras “buscou uma explicação racional do discurso, e não apenas da relação entre *logos* e o mundo, como fizeram os pré-socráticos”⁷⁸.

2.2.2.2. A medida humana

O fragmento da *medida humana* é geralmente traduzido da seguinte forma: “De todas as coisas, a medida é o Homem, das coisas que são, que são; e das coisas que não são, que não são”⁷⁹. Contudo, qualquer tradução semelhante pode induzir a uma interpretação distorcida, uma vez que a palavra grega referente a “homem” é *andros* ou *anêr*, ao passo que o termo utilizado por Protágoras é *anthrôpos*, que significa “seres humanos individuais” ou “humanidade (na totalidade)”⁸⁰. Uma tradução melhor, embora mais densa, seria: *De tudo e qualquer coisa a medida [é - verdadeiramente] a human(idade), daquilo que é, que é o caso; daquilo que não é, que não é o caso*⁸¹.

Consensualmente, o fragmento é uma resposta ao monismo extremo de Parmênides, e segundo Porfírio, o fragmento de Protágoras foi concebido “contra aqueles que introduziram a unicidade do Ser”⁸² (DK 80 B2)⁸³. Além da interpretação mais comum do poema de Parmênides, enquanto uma defesa do Real imutável, em oposição a afirmação do Real em forma de fluxo, como fez Heráclito, intérpretes mais recentes têm interpretado o poema,

⁷⁶ Ibid., p. 97.

⁷⁷ Ibid., p. 98.

⁷⁸ SCHIAPPA, 2003, p. 16.

⁷⁹ “Πάντων χρημάτων μέτρον ἐστὶν ἀνθρώπος, τῶν μὲν ὄντων ὅτιν, τῶν δὲ ὄντων ὡς οὐκ ἐστὶν (DK 80 B1)” (SCHIAPPA, 2003, p. 117).

⁸⁰ SCHIAPPA, 2003, p. 131.

⁸¹ Ibid., p. 120-121.

⁸² DIES, H., KRANZ, W., 2015 apud DOS SANTOS, 2017, p. 38.

⁸³ SCHIAPPA, 2003, p. 121.

adicionalmente, enquanto uma alegação sobre os modos corretos do pensamento e da linguagem⁸⁴. Assim, para Parmênides, são ilusórios os modos contrastantes de pensar e falar sobre algo, comuns ao povo grego e à cultura mítico-poética; de forma que é incoerente pensar e dizer, por exemplo, que “o que é quente se torna frio” e vice-versa. Especificamente, Parmênides se opõe a qualquer sustentação do tipo “A não é B”, por considerá-la incompreensível. Em suma, Parmênides considera incoerentemente “lógico” afirmar que “A é B e não é B”⁸⁵.

Protágoras toma uma posição radicalmente oposta à tese eleática. Contrário ao caráter divino do poema de Parmênides, o pensamento de Protágoras é animado por um caráter *humanístico*, pois é a humanidade quem determina o que é e não é o caso. Por isso, Protágoras acolhe o *não ser*, uma vez que é a humanidade quem julga o que *não é*. A partir da perspectiva humanística, o quadro referencial muda de configuração, de modo que é coerente e legítimo “falar sobre o intercâmbio dos opostos”, uma vez que a controvérsia faz parte da humanidade, mas favoravelmente a ela. Enquanto o raciocínio parmenidiano fixa-se entre duas possibilidades exclusivas, A ou B, no qual a opção negativa leva inevitavelmente ao “erro”, o raciocínio protagoriano admite ambas as possibilidades, sem exclusão uma da outra⁸⁶, pois ambas são humanamente plausíveis. Desse modo, mais uma contribuição relevante, embora pouco reconhecida, pode ser extraída do fragmento da *medida humana*. De acordo com Schiappa: “a solução de Protágoras para os problemas conceituais associados a relatos contraditórios da experiência envolveu a primeira defesa da relatividade baseada em uma noção rudimentar de quadro de referência”⁸⁷.

A oposição entre os pensamentos de Parmênides e Protágoras também tem possível relação política, pois como se sabe, além de ser crível que Parmênides tenha sido legislador de Eleia⁸⁸, seu pensamento estava comprometido com uma “forma de governo mais restrita que a democracia”⁸⁹. Enquanto Protágoras, como se sabe, tanto foi inspirado como inspirou Péricles,

⁸⁴ Ibid., p. 122 e p. 123.

⁸⁵ Ibid., p. 125.

⁸⁶ SCHIAPPA, 2003, p. 125.

⁸⁷ Ibid., grifo nosso.

⁸⁸ LAERTIUS, *Lives of Eminent Philosophers*, 1925, DL 9.23; SCHIAPPA, 2003, p. 176.

⁸⁹ Afirma Schiappa: “Embora nada se saiba sobre suas leis, E. L. Minar sugeriu que provavelmente havia uma conexão entre as visões políticas e a posição social de Parmênides e suas visões filosóficas. Dado o retrato de Parmênides do conhecimento como um dom da divindade e sua descrição dos mortais como surdos e cegos vagando em forma de duas cabeças [...]. O seguidor de Parmênides, Melisso de Samos, atacou as opiniões de outros filósofos sobre os opostos e daqueles que defendiam a confiabilidade dos sentidos, ‘assim como Parmênides

governante que levou Atenas ao seu ápice democrático⁹⁰. A noção do quadro de referência de Protágoras é reforçada pelo relato de Plutarco, acerca da discussão tida por Péricles e Protágoras sobre a causa da morte de um jovem morto por um dardo. Juntos eles tentaram decidir se a causa da morte havia sido o dardo, aquele que o atirou, ou o supervisor dos terrenos.

Qualquer uma das três possibilidades pode estar correta conforme a referência, portanto, inseparável das medidas humanas, inseparável do julgamento humano. Na perspectiva do médico, a causa mais plausível e preferível seria o dardo; do ponto de vista do juiz, provavelmente seria o homem que atirou o dardo; e na referência tomada pelo administrador do terreno, a causa provável seria o supervisor. O preceito fundamental deste relato é considerar que nenhuma das três respostas pode ser tomada como correta, abstrata ou absolutamente, mas considerando que as decisões dos envolvidos na experiência são inseparáveis de seus interesses, necessidades e referências, portanto, “a resposta não é arbitrária nem meramente convencional”, mas “intersubjetivamente correta”, segundo o quadro de referência utilizado⁹¹.

Quando Aristóteles diz na *Retórica* que “o uso do discurso persuasivo [*pithanos logos*] deve levar a *krisis* (julgamento ou decisão)”, é a teoria implícita do *logos* de Protágoras que está sendo explicitada, pois, segundo a interpretação de Platão coerente com o fragmento de Protágoras⁹², “por serem ‘medidas’, os humanos são o *kritêrion* ou o *kritês* (juíz) das coisas” (*Teeteto*, 160c, 178b-c)⁹³. Assim, através da conexão entre o *logos* e a decisão pública, a ideia protagoriana da *medida humana* antecipou a noção de *auditório*, que constituirá o vocabulário clássico da retórica. Ao contrário de como Platão e Aristóteles fizeram prevalecer, em Protágoras a medida humana não se reduz ao julgamento arbitrário tomado por cada indivíduo humano. Interpretar o fragmento neste sentido é desconsiderar o contexto político e histórico que deve ter influenciado ou que foi influenciado pelo pensamento de Protágoras. É por isso que a noção da *medida humana* pode ser aproximada àquilo que atualmente entende-se por intersubjetividade. Portanto:

e Zenão nivelaram suas críticas contra as opiniões mortais em geral” (MINAR, *Parmenides and the World of Seeming*, 1949, p. 41-53 apud SCHIAPPA, 2003, p. 176).

⁹⁰ SCHIAPPA, 2003, p. 178.

⁹¹ Schiappa afirma que “a resposta não é arbitrária nem meramente convencional; é ‘objetivamente correta’ de acordo com cada quadro de referência” (Ibid., p. 126). Contudo, enquanto a ideia de objetividade colide com a ideia de influência humana, preferimos substituir por “intersubjetividade”. Conforme já mencionamos, Schiappa considera o *logos* de Protágoras intersubjetivo.

⁹² Isto é, sem “distorcer” Protágoras, a o menos neste trecho.

⁹³ Ibid., p. 119.

Longe de implicar solipsismo ou subjetivismo absoluto, o *logos* de Protágoras é um instrumento voltado para a *intersubjetividade*. O consenso é expresso no grego do século V por *homonoia* (semelhança de pensamento) ou *homologos* (acordo). Para Protágoras, um consenso induzido por meio do *logos* era o meio de chegar a um bom julgamento. O tratado sofístico chamado *Retórica a Alexandre* descreve a lei (*nomos*) como o "acordo comum da comunidade" - *homologema poleos koinon* (1422a) (SCHIAPPA, 2003, p.185, grifo nosso).

Possivelmente Protágoras contribuiu para desbancar a concepção de lei, que era imposta por tiranos e fundada em divindades. A concepção protagoriana de lei ecoa no pensamento de Demócrito, conforme o aforismo do pré-socrático que diz: “Através do encorajamento e do discurso persuasivo, alguém se mostrará um defensor mais poderoso da excelência [*aretê*] do que por lei e compulsão”. Com esta mudança de concepção, o caminho para alcançar a excelência é o *logos*, cuja expressão institucional era a lei edificada através do consenso (*nomos*)⁹⁴. O que torna Protágoras um pensador revolucionário, foi ter concebido um *logos humanístico*, sobre a tradição dominante baseada nos *mythoi*⁹⁵, antes mesmo de Sócrates⁹⁶. O método de análise da linguagem, criado por Protágoras, foi fundamental para o desenvolvimento do vocabulário técnico de Platão e Aristóteles, porque, como já dissemos, somente através de Protágoras o *discurso* se tornou um objeto de estudo⁸². A análise da poesia épica por Protágoras durante o século V a.c., relatada por Platão, é a primeira crítica de um texto já registrada, – uma atividade que alcançou o tempo de Isócrates.

Enquanto o *logos* pré-socrático, a exemplo de Heráclito e Parmênides, significava racionalizar o *mythos* ainda preservando algum aspecto divino, com Protágoras, o *mythos* se tornou um tópico a ser analisado, criticado e modificado, enquanto um *texto*. Além disso, o vocabulário inventado por Protágoras viabilizou tanto a *comparação* e o *contraste* de diferentes relatos sobre o mundo (*dissoi logoi*), quanto a *disputa* interpretativa entre eles (*ton hêttô logon kreittô poiein*)⁹⁷. Também a ele é atribuída a criação de métodos para atacar qualquer tese, que originaram a prática da argumentação por perguntas, a *erística* e a competição de debates (*logôn agônas*). Kerferd resume as contribuições de Protágoras em três partes: “(1) um estilo expositivo formal, seja palestra ou livro-texto, (2) a troca verbal de um pequeno grupo de discussão

⁹⁴ SCHIAPPA, 2003, p. 185.

⁹⁵ Ibid., p. 160.

⁹⁶ “Atribui-se também a Protágoras a invenção do método socrático” (SCHIAPPA, 2003, p. 162).

⁹⁷ “Fortalecer o argumento mais fraco” (SCHIAPPA, 2003, p. 107).

informal, e (3) a formulação antitética de posições públicas e o estabelecimento de linhas partidárias”⁹⁸.

2.3. Isócrates: o Logos Cívico

Apesar de não ter sido um Sofista estrangeiro do século V a.C., na historiografia vigente, o nome de Isócrates está diretamente ligado à sofística e à retórica. Nascido por volta de 430 a.C. em Atenas, Isócrates pode ser incluído no grupo de pensadores da antiguidade grega, também composto pelos Sofistas, que contrastando com Platão, deram ao *logos* e à *philosophia* um significado prático e humanístico, inclusive sem desqualificar a prática discursiva. Eles podem ser reunidos neste sentido, ainda que cada um desses pensadores tenha um modo particular de abordar, seja o *logos*, seja a *philosophia* (no caso de Isócrates), e mesmo que nenhum deles tenha usado os termos *rhētorikē* e *sophistikē*. Pois, embora nunca tenha usado a palavra *rhētorikē* e mesmo negando-se ser um *rhētōr* e tendo assumido explicitamente ensinar *philosophia*, Isócrates é geralmente identificado equivocadamente e de modo anacrônico pela historiografia especializada como representante da “retórica sofística”⁹⁹.

Praticamente, Isócrates nunca é anunciado como um filósofo, mas como um “retórico”. Tendo fundado uma escola contemporânea à Academia de Platão, Isócrates obteve maior sucesso em vida que seu rival¹⁰⁰. Como já mencionado, o personagem Tísias que aparece no diálogo *Fedro* é uma provável insinuação indireta a Isócrates. Numa passagem do *Fedro*, o personagem menciona um argumento similar ao de Isócrates presente em seu *Panegyricus*, o qual afirma que o *discurso* pode “representar o grande como humilde ou investir o pequeno com grandeza, recontar as coisas antigas de uma nova maneira ou expor eventos de data recente à moda antiga”. Do mesmo modo, o ataque de Platão ao argumento da probabilidade em sua obra é certamente uma referência a Isócrates, uma vez que em seu texto *Helena*, Isócrates critica os “filósofos inúteis” – fazendo alusão a Platão – e declara explicitamente que “a provável conjectura [*epieikōs doxazein*] sobre coisas úteis é muito preferível ao conhecimento exato [*epistasthai*] das inúteis”¹⁰¹.

⁹⁸ SCHIAPPA, 2003, p. 163.

⁹⁹ SCHIAPPA, 1999, p. 163.

¹⁰⁰ Ibid., p. 181.

¹⁰¹ Ibid., p. 36, grifo nosso.

A *philosophia* para Isócrates estava para a *psychē* como a ginástica estava para o corpo¹⁰², e refletindo sua própria concepção de *philosophia*, que significava um alto grau de educação (παιδεία)¹⁰³, a escola de Isócrates, diferente da academia platônica, visava a vida cívica, sem a qual seria considerada por ele uma atividade inútil. Aprender filosofia para Isócrates, significava aprender a praticar a *bouleuesthai* (“deliberação” ou “adotar bons conselhos”)¹⁰⁴, sempre em relação à vida ativa da pólis¹⁰⁵. Por isso, para Isócrates, *bouleuesthai* se assemelha à criação de políticas racionais e muitas vezes ele oferece orientações sobre como deliberar de forma eficaz¹⁰⁶. Portanto, *alguém bem-educado em filosofia é alguém que alcançou a “habilidade de deliberar”*¹⁰⁷.

Ainda que a deliberação e o pensamento possam participar tanto da *bouleuesthai* quanto da *dialegesthai* (a “arte do diálogo” defendida por Platão, mais tarde chamada de dialética), essa última propõe uma atividade mais privada e agonística, enquanto a *bouleuesthai* é mais pública e avaliativa. Contudo, Isócrates considera a dialética uma prática *erística*¹⁰⁸, indiferente à deliberação. Assim, na perspectiva filosófica de Isócrates, o que Platão define como filosofia é apenas uma capacitação para a *philosophia* propriamente dita. Diz Isócrates: “não penso que deveríamos nomear de *philosophia* a um estudo que não traz benefício imediato para a fala (*legein*) ou para a ação (*prattein*); em vez disso, chamo de exercício mental e preparação para a filosofia”. Contrariando a imagem enganosa pela qual ficou marcado, Isócrates também recriminava uma classe particular de professores, os que ensinavam o *politikos logos* (discurso político), desprezando a *alētheia* (verdade), prometendo poderes discursivos mirabolantes, ensinavam a memorização de discursos simplórios, para serem tomados por si mesmos, formando criadores de problemas e de engano.

¹⁰² Ibid., p. 174.

¹⁰³ Ibid., p. 168.

¹⁰⁴ “O termo vem de *euboulia*, que significa conselho bom ou sábio. Antes de Isócrates, Protágoras pode ter ligado a *euboulia* à noção de “discurso correto”, *orthos logos* (SCHIAPPA, 2003, p. 184-85). E subsequente a Isócrates, na *Retórica* de Aristóteles, a relação entre fala (*logos*) e julgamento (*krisis*) é explicitada (1391b7)” (SCHIAPPA, 1999, p. 175).

¹⁰⁵ De acordo com Takis Poulakos, “Ao colocar *phronein* em contato com *legein*, ele fez dos assuntos da *polis* o objeto de reflexão e deu à sabedoria uma orientação prática” (POULAKOS, 1997, p. 69, grifo nosso).

¹⁰⁶ SCHIAPPA, 1999, p. 176.

¹⁰⁷ Ibid.

¹⁰⁸ “Arte de vencer uma discussão contraditória (‘erística’ vem de *éris*, controvérsia)” (REBOUL, 2004, p. 7).

Em contraste, a avaliação do discurso em Isócrates, deveria ter três critérios: o conteúdo do discurso deve se limitar à finalidade ética e de relevância; o propósito é deliberativo, e deve ter como objeto o interesse honroso e grandioso da Grécia, dos Estados e reis, e do bem comum; e por último, o discurso deve ter estilo (ritmo, melodia, organização convincente), para causar impacto nas almas da audiência¹⁰⁹. Seu treino filosófico era chamado por ele de “educação no discurso” (*logōn paideia*)¹¹⁰. Embora o estudo também possa contribuir para a criação discursiva do orador, para Isócrates, a filosofia e o “estudo do discurso político” são iguais, já que ambos têm como finalidade o caráter justo, isto é, alcançar a *epieikeia* (justiça, razoabilidade ou virtuosidade)¹¹¹. Desse modo, sua educação era sobretudo moral, mas aplicada à vida pública: procurava formar líderes de excelência moral para participar da cidade. Assim, na visão de Isócrates, a filosofia e a vida pública tinham a mesma constituição, e nenhuma delas estava acima da outra¹¹². Em um trecho de seu *Contra os Sofistas*, afirma Isócrates¹¹³:

[A]queles que estão dispostos a obedecer às instruções desta filosofia seriam ajudados muito mais rapidamente em direção à *Equanimidade* (*epieikeia*) do que em direção à Oratória (*rhētoresia*). Que ninguém pense que estou afirmando que a justiça (*dikaiosynē*) pode ser ensinada; pois, estou absolutamente certo de que não há arte (*technē*) capaz de implantar justiça e bom comportamento (*sōphrosynē*) naqueles malformados por natureza para excelência (*aretē*). Mas eu ainda acredito que a *educação na composição do discurso político* (*ton logon ton politikon*) daria [aos alunos] mais encorajamento e prática (13.2I)¹¹⁴.

Neste sentido, a filosofia está unida à virtude cívica de dois modos: mediante uma teoria da educação e pela prática discursiva. Por isso, o discurso deve concorrer pela virtude cívica, tanto do orador quanto da pólis. Os discursos feitos por Isócrates não são modelos endereçados a audiências hipotéticas (idealizadas), para que seus alunos aprendessem a igualar, mas foram destinados a audiências concretas, com objetivo de produzir nelas ações definidas. Sua filosofia estava tão relacionada à vida pública, que ele mesmo se empenhava em persuadir lideranças políticas gregas a tomarem rumos mais democráticos, e seus discursos em favor da unidade dos

¹⁰⁹ SCHIAPPA, 1999, p. 177.

¹¹⁰ Ibid., p. 170.

¹¹¹ Ibid.

¹¹² Ibid., p. 174.

¹¹³ Todas as citações de Isócrates utilizadas são apud de Schiappa: “adaptadas das traduções das edições Loeb (Norlin 1928-1919; Van Hook 1945, ou de traduções inéditas de Elaine Fantham (1992)” (SCHIAPPA, 1999, p. 170).

¹¹⁴ SCHIAPPA, 1999, p. 179).

povos gregos o tornaram célebre¹¹⁵. Apesar de concordar com boa parte da crítica à erística, Isócrates aprovava uma importante consequência desta atividade se contribuir com a vida pública: o afinamento da inteligência resultante do estudo de temas difíceis tornava o aprendizado muito mais rápido¹¹⁶. Ainda assim, Isócrates condenava qualquer atividade que não tivesse fim público, como a erística, a geometria, a especulação metafísica, típicas de filósofos como Platão: “[...] *Posto que ainda acredito que a educação na composição do discurso político (ton lōgon ton politikon) daria [aos alunos] mais incentivo e prática*”¹¹⁷.

A rivalidade de Platão a Isócrates foi tão marcante que, muito provavelmente, as palavras pejorativas *rhētorikē* e *sophistikē* tinham como alvo a concepção cívica de filosofia de Isócrates. Assim como Platão fez em relação ao *logos* dos Sofistas do século V a.C., os termos *philosophia* e *logon paideia*, explicitamente utilizados por Isócrates, foram suplantados no imaginário histórico do senso comum e de especialistas, pelas expressões depreciativas criadas por Platão: *rhētorikē* e *sophistikē*. Certamente, o diálogo *Górgias* foi motivado pelo antagonismo de Platão ao modelo educacional de Isócrates, uma vez que a filosofia para Isócrates era inseparável do envolvimento ativo nos assuntos públicos, uma associação repudiada por Platão. Quando o personagem Sócrates pergunta a Cálicles, que tipo de vida devemos viver, ele deixa clara a posição de Platão sobre uma concepção de *philosophia* como a defendida por Isócrates. Sócrates diz: “se é a vida a que me exortas, fazendo coisas apropriadas a um homem fazer, tais como *falar em meio ao povo, exercitar a retórica, agir politicamente* como hoje vós agis, ou se é a vida volvida à filosofia¹¹⁸.

Finalmente, eis a própria definição de Isócrates da sua concepção de *philosophia*:

Minha opinião é bem simples. Uma vez que *não é da natureza humana adquirir o conhecimento (epistēmē) que nos daria certeza*: o que fazer ou dizer, considero sábio aquele que tem a habilidade por meio da conjectura (*doxai*) para alcançar a melhor escolha: *chamo de filósofos aqueles que se envolvem com aquilo de onde esse tipo de sabedoria prática (phronēsis) é rapidamente apreendido*” (15.271)¹¹⁹.

Neste sentido de *philosophia*, nenhum estudo que não contribui com o bem comum (no sentido *político*) merece ser chamado de filosofia, porque somente o estudo do discurso político vinculado às “grandes contingências da vida pública”, pode transformar os estudantes em bons

¹¹⁵ SCHIAPPA, 1999, p. 180.

¹¹⁶ Ibid., p. 175.

¹¹⁷ Ibid., p. 169, grifo nosso.

¹¹⁸ PLATÃO, 2011, p.361, grifo nosso.

¹¹⁹ SCHIAPPA, 1999, p. 176-7, grifo nosso

oradores e pensadores¹²⁰. De acordo com Schiappa, o “renascimento” contemporâneo do interesse pelos Sofistas, pela Retórica e pelo pragmatismo, está relacionado à insatisfação com a metafísica, com o Positivismo¹²¹, e à concepção da filosofia enquanto um tipo de conhecimento privilegiado¹²². Como outros intérpretes motivados por esta conexão, Schiappa interpreta a filosofia de Isócrates enquanto uma precursora do pragmatismo. Por isso, a oposição entre Isócrates e Platão, não é a oposição entre “Retórica” e “Filosofia”, mas entre duas concepções de *philosophia*¹²³.

Isócrates condena o discurso obscuro e especulativo, como presente em Platão: “é “absurdo tentar nos persuadir de seu *conhecimento* político (*epistēmē*) por meio desse tipo de discurso, quando poderiam fazer uma demonstração na área em que anunciam”¹²⁴. A *philosophia* de Isócrates inverte a tópica platônica, que concebe a *theoria* e a contemplação como finalidades da filosofia. Isócrates exorta o filósofo contemplativo a provar seus argumentos no âmbito prático, aos quais eles se direcionam:

Aqueles que reivindicam a sabedoria e se autodenominam professores devem se destacar não em campos negligenciados por outros, mas em assuntos em que todos estão competindo contra eles; é aqui que eles devem superar os amadores (10.9).¹²⁵

2.4. Platão: a Invenção da Retórica

Seguindo a abordagem nominal sugerida por Schiappa, ao invés da tradicional abordagem narratológica, buscamos iniciar a definição da retórica a partir dos usos do termo *rhētorikē* (enquanto disciplina) nos textos de seu provável criador, Platão. Primeiro, investigamos o significado dado à retórica no texto mais antigo em que aparece o termo, o diálogo *Górgias* (2.3.1), escrito que marcou a retórica como uma atividade enganosa. Em seguida, usamos o mesmo procedimento com o *Fedro* (2.3.2), diálogo posterior no qual Platão oferece uma possibilidade de redenção à retórica, em relação ao sentido negativo dado no *Górgias*.

¹²⁰ Ibid., p. 179.

¹²¹ SCHIAPPA, 1999, p. 10.

¹²² Ibid., p. 166.

¹²³ Ibid., p. 181.

¹²⁴ Ibid., p. 179.

¹²⁵ Ibid., grifo nosso.

2.4.1. *A Rhētorikē no Górgias*

No *Górgias*, Platão figura a *rhētorikē* como uma atividade corrompida e inicia seu programa contra os Sofistas, que podem ser entendidos como qualquer um que utilize a *rhētorikē*, ou seja, qualquer um que vise ter *sucesso persuadindo* audiências, sobretudo, na política¹²⁶, os quais Platão irá se referir como *rhētōres*¹²⁷. A estratégia retórica utilizada por Platão simples e bem sucedida é reunir intelectuais, políticos e oradores sobre a definição de bajuladores e corruptores do povo. Aqui, Platão aborda uma de suas grandes preocupações referentes à filosofia prática: as ameaças e os riscos que advêm do poder político. Nascido após Platão, também Demóstenes, famoso por ser considerado um grande orador, falou dos “oradores condenáveis e odiados por deus, que vendiam honras públicas como se nada fossem”¹²⁸. Em um de seus famosos discursos, Demóstenes lançou insultos contra Ésquines, a quem considerava um “falso” *rhētōr*, cuja esperteza era inútil para a pólis, e que seu mal exemplo sugere que um *rhētōr* genuíno deve fazer o uso de suas habilidades para o bem da pólis¹²⁹.

Sofistas e políticos, considerados por Platão como nocivos à pólis, deveriam ser combatidos pela “filosofia”, afinal, segundo Platão, havia sido por causa destes homens que Sócrates foi condenado à morte. *Górgias* é um diálogo crítico aos *rhētōres*. As preocupações de Platão com o discurso foram importantes não apenas em Atenas como também são atualmente na relação da comunicação de massa com a política. Daí porque além de encontrar a definição da retórica, a finalidade do *Górgias* é saber se a retórica está inclinada para o engano, e, portanto, para o desvio do bem. O cerne do questionamento sobre a retórica é saber no que resultará uma sociedade em que a persuasão domina a justiça e a lei, sem que um fundamento verdadeiro e racional seja tomado como critério primordial. Através do personagem Sócrates, Platão trava um diálogo sobre a retórica com Górgias – retratando-o como alguém orgulhoso e pomposo, pouco instruído e sem facilidade de criar abstrações – e com um de seus discípulos, Polo; por fim, Sócrates debate a noção de justiça com Cálicles, um jovem Sofista mais velho, retratado como teimoso e ambicioso.

Os “Sofistas” são representados, e por isso, são definidos como “cobradores de dinheiro”, que exageram em seus ensinamentos pedagógicos e que são arrogantes. Mas o que,

¹²⁶ HERRICK, 2018, p. 64.

¹²⁷ Importante ressaltar que a palavra *rhētōr*, designando um orador público é anterior a Platão, existente antes do século IV a.C., enquanto *rhētorikē* é uma invenção de Platão do século IV a.C. (SCHIAPPA, 2013, p.41).

¹²⁸ HERRICK, 2018, p.64.

¹²⁹ OBER, 1989, p.105.

sobretudo, será combatido no texto é a concepção inadequada de justiça dos “Sofistas”, baseada na falta de *conhecimento*, e seus riscos sobre a pólis¹¹⁴. Conforme Platão, para eles a *justiça depende da persuasão*, o que significa dizer que depende, no pior sentido dado por Platão, da *manipulação da opinião (doxa) pública*. Mas, a verdadeira justiça apenas pode ser alcançada através da busca da verdade, através do *conhecimento (epistēme)*¹³⁰. O diálogo começa com Sócrates desejoso de saber do que se trata a arte (*tēkhne*) professada pelo sofista Górgias, isto é, de saber qual é a *aretē (virtude)* da retórica, pois, para Platão, uma verdadeira *tēkhne* possui objetos próprios, tal como a medicina está relacionada ao conhecimento do corpo¹³¹ (447). Portanto, aquele que domina uma *tēkhne* deve ser capaz de dar uma *explicação racional (logos)*¹³², isto é, deve ser capaz de explicar de forma clara e lógica como sua arte pode atingir seus fins, sob pena de não ser uma arte, caso aquele que diz conhecê-la não possa fundamentá-la teoricamente¹³³. Assim, neste momento do diálogo, Platão defende sua concepção de *logos*. Para ele, o *logos*, ou seja, essa *explicação racional* tem uma força capaz de transformar uma prática em uma prática *virtuosa*, o que faz com que Platão veja qualquer prática sem esse tipo de *logos* como um tipo *experiência*, quer dizer, uma atividade de baixo nível.

Se os Sofistas realmente podem ensinar a *aretē* (“virtude”) como dizem, logo devem ter um *logos* verdadeiro sobre a sua arte. Somente o *logos* pode fazer com que uma prática inferior como a experiência seja uma *tēkhne*; pois, como ocorre à *epistēme*, somente o *logos* pode revelar o que está por trás dos fatos superficiais que aparecem ao quase virtuoso ou ao leigo, e que lhe torna uma virtude. É exatamente esse *logos* que o personagem Sócrates deseja saber se Górgias e seus discípulos são capazes de dominar. É então que pela primeira vez aparece a palavra *rhētorikē*, e já na primeira vez em que a palavra aparece Platão a opõe à outra palavra, *dialeghestai* (“diálogo”)¹³⁴ – prática em que Sócrates é hábil, mas não Polo discípulo de

¹³⁰ HERRICK, 2018, p.65.

¹³¹ Ibid.

¹³² Um dos significados possíveis da palavra *logos*.

¹³³ HERRICK, 2018, p.65.

¹³⁴ Também pode ser traduzido como “manter o diálogo” ou “conversar” (SCHIAPPA; TIMMERMAN, 2010, p.17). “No Górgias, assim como, em geral, nos chamados “primeiros diálogos” de Platão, não há ocorrências do termo de conotação técnica em Platão διαλεκτική [*dialektikē*] (dialética) para se referir ao modo de discurso e/ou ao método de Sócrates para refutar ou provar alguma tese, mas antes o verbo διαλέγεσθαι [*dialegesthai*] (dialogar). Dentre os primeiros diálogos, seria no *Eutidemo*, diálogo que trata da “erística”, a única ocorrência de formas derivadas da raiz διαλεκτικ - [*dialektikē*] (‘os dialéticos’, τοις διαλεκτικοίς, 290C, 5). Isso talvez nos permita inferir que, ao mesmo tempo em que Platão passa a apresentar paulatinamente a “dialética” como método de hipóteses em sua obra (ou seja, no *Mênon*, *Fédon* e *República*, principalmente), ele passa a se referir mais precisamente, através de termos derivados da raiz ἐριστικ - [*eristikē*], à “pseudodialética” dos “erísticos”, representados na obra platônica pelos irmãos Dionisodoro e Eutidemo no diálogo *Eutidemo*” (PLATÃO, 2011, p.170).

Górgias. Sócrates faz a oposição para mostrar que apesar de Polo saber fazer discursos longos (*makrologia*), ele não sabe definir o que é a *rhētorikē*. Essa distinção é relevante, pois mostra como no *Górgias*, Platão vê a retórica como uma atividade do *discurso*, em oposição ao *diálogo*, em que mais de uma parte usa a palavra:

SOC: Polo parece bem preparado para o *discurso*, Górgias. Porém, não cumpre o que apregoava a Querefonte.

GOR : Precisamente o quê, Sócrates?

SOC: A pergunta não me pareceu ter sido absolutamente respondida.

GOR : Mas então pergunta tu, se quiseres!

SOC: Não; se tu mesmo quiseres responder, será mais aprazível interrogar-te. Pois é evidente que Polo, pelo que acabou de dizer, tem praticado antes a chamada *retórica* do que o *diálogo* (PLATÃO, 2011, p. 175, grifo nosso).

Sócrates fica insatisfeito com a resposta dada sobre a retórica, pois não fica claro qual seria objeto próprio da retórica, visto que também outras artes lidam com discursos. Górgias responde que diferente das outras artes que lidam com palavras, elas também lidam com práticas manuais, ao contrário da retórica, cuja *ação* se utiliza *apenas* das *palavras* (450c). Mas Sócrates quer saber a respeito do que a retórica é utilizada, uma vez que as artes como a aritmética, a astronomia e o cálculo também utilizam inteiramente apenas o discurso (451b-c). Para diferenciar melhor, assim como as artes que produzem um resultado bom, pois são baseadas no conhecimento dos seus objetivos, Sócrates pede que Górgias lhe explique *qual bom resultado* a retórica pode produzir, assim como a arte de pilotar um barco pode levar os passageiros ao destino correto. Górgias responde evasivamente que a retórica produz verdadeiramente “o maior bem e a causa simultânea de liberdade para os próprios homens e, para cada um deles, de domínio sobre os outros na sua própria cidade”, pois este bem é:

Ser capaz de *persuadir mediante o discurso* os juízes no tribunal, os conselheiros no Conselho, os membros da Assembleia na Assembleia e em toda e qualquer reunião que seja uma reunião política. Ademais, por meio desse *poder* terás o médico como escravo, e como escravo o treinador. Tornar-se-á manifesto que aquele negociante negocia não para si próprio, mas para outra pessoa, para ti, que tens o poder de *falar e persuadir a multidão* (452e, grifo nosso).

A questão inicial do *Górgias* é saber se a retórica é *conhecimento*, isto é, se a retórica pode *definir* essências unívocas e invariáveis. Desse modo, por vezes, Platão faz com que o personagem Górgias seja representado cometendo erros estratégicos de argumentação, para que se prove que a retórica é um “saber” falso. Por exemplo, em um trecho do texto, Górgias afirma

que a retórica é um *conhecimento* concernente ao *logos* (449d8-9)¹³⁵, ou seja, um *conhecimento* sobre o *discurso*, sobre as *palavras* ou sobre o *discurso racional*. Em seguida, ao responder o questionamento de Sócrates sobre se o *conhecimento* sobre palavras pode explicar como o doente fica são, Górgias nega. Em outro trecho (456b) Górgias narra um caso em que consegue *persuadir* uma paciente a tomar remédio, depois que seu irmão médico não conseguiu fazê-lo.

Eis que através do diálogo entre Sócrates e Górgias, Platão dá uma primeira definição da retórica, ao afirmar que a *retórica é artífice da persuasão*, e que *todo seu exercício e cerne convergem a esse fim* (453a). Contudo, para Sócrates esta definição de retórica não é suficiente para que a retórica seja considerada uma *tēkhne*, pois em última instância, qualquer ensino independente do seu assunto principal está comprometido com a persuasão. Consequentemente, torna-se necessário saber que tipo de persuasão a retórica promete realizar, uma vez que Górgias considera que a aritmética é também artífice da persuasão, ao ensinar tudo que é relativo ao par e ao ímpar (454). Segundo o personagem Górgias, a retórica é especializada na *persuasão nos tribunais e nas demais aglomerações, como antes dizia, e concernente ao justo e ao injusto* (454b). Ao notar que Górgias não *sabe* ao certo o que seja a verdadeira arte da justiça, Sócrates faz uma distinção entre o *verdadeiro conhecimento* (*episteme*) e a *crença vulgar* (*pistis*) ou *opinião vulgar* (*doxa*), concluindo que Górgias está apenas no domínio das crenças e das opiniões, ao invés do *conhecimento verdadeiro*.

Mais que simplesmente produzir objetos como fazem a escultura e a cerâmica, ou resultados úteis como a medicina ou a navegação, ou também artes como a arte do governo que produz cidades que funcionam, ou a arte do comando que produz a vitória militar, as *technai* exigem estudo, razão pela qual a justiça requer uma longa pesquisa para bem compreendê-la¹³⁶. É pela razão de que a complexidade de um tema exige muito tempo de estudo, que Platão vê o *rhētōr* e o “sofista” como incapazes de esclarecer corretamente um júri sobre um tema tão difícil quanto a justiça com o pouco tempo em um discurso que se realiza no tribunal. Por isso, os Sofistas precisam apelar para as crenças e opiniões que são muito comuns acerca da justiça. Há, portanto, *dois tipos* de persuasão: a que infunde *crença sem o saber*, e a que infunde *conhecimento*. Górgias concorda com a distinção e a definição de Sócrates de que a retórica, como parece, *é artífice da persuasão que infunde crença, mas não ensina nada a respeito do justo e do injusto*. A retórica é incapaz de ensinar. E assim, Sócrates condena a retórica praticada

¹³⁵ PLATÃO, 2011, p. 181; KENNEDY, 1994, p. 36.

¹³⁶ HERRICK, 2018, p. 66.

pelos Sofistas: “tampouco o *rhētōr* está apto a ensinar os tribunais e as demais aglomerações a respeito do justo e do injusto, mas somente a *fazê-los crer*; pois não seria decerto capaz de ensinar à tamanha multidão, em pouco tempo, coisas assim tão valiosas (455a)”¹²².

Como já dito, um objeto tão complexo como é a justiça impossibilita seu ensino no pouco tempo permitido pelos tribunais e o que é dito só pode ser feito através da disseminação de *opiniões e crenças comumente aceitas*. Por mais habilidoso que seja, o orador apenas pode levar a audiência ao domínio das aparências, jamais ao entendimento da verdadeira justiça, porque a retórica não pode ensinar o que é a justiça. Por isso Platão reputa à retórica e aos Sofistas a qualidade de uma prática perigosa, pois alguém munido de crenças e opiniões enganosas sobre a justiça pode cometer injustiças, e do mesmo modo, uma sociedade pode cometer o mesmo erro. Esta é a razão pela qual Platão associa a retórica a uma prática que só funciona quando relacionada à ignorância e ao engano¹³⁷:

Dizias há pouco, pois, que também a respeito da saúde o rétor será mais persuasivo do que o médico?

GOR: Sim, dizia, contanto que em meio à *multidão*.

SOC: “Em meio à *multidão*” não quer dizer “em meio a *ignorantes*”? Pois decerto, em meio a quem tem conhecimento, não será mais persuasivo do que o médico.

GOR: Dizes a verdade.

SOC: Se ele for, então, mais persuasivo do que o médico, ele se torna mais persuasivo do que aquele que tem conhecimento?

GOR: Absolutamente.

SOC: Mesmo não sendo médico, não é?

GOR: Sim (459b).

Por conseguinte, conclui Sócrates, que por ser capaz de dominar uma audiência de ignorantes através da persuasão, alguém ignorante através da retórica pode ser mais persuasivo do que alguém que *conhece* verdadeiramente uma arte em meio aos ignorantes. Porquanto que, de acordo com Platão, a retórica não busca “conhecer as coisas como elas são em si mesmas, mas *descobrir* algum mecanismo persuasivo de modo a parecer, aos ignorantes, conhecer mais do que aquele que tem conhecimento” (459c). O *rhētōr* ao invés, de ensinar como as coisas são

¹³⁷ Sobre isso dirá Chaïm Perelman, antepondo a retórica antiga a sua própria teoria da argumentação: “Se, entre os antigos, a retórica se apresentava *como o estudo de uma técnica para o uso do vulgo*, impaciente por chegar rapidamente a conclusões, por formar uma opinião para si, sem se dar ao trabalho prévio de uma investigação séria, quanto a nós, não queremos limitar o estudo da argumentação àquela que é adaptada a um público de ignorantes. É este aspecto da retórica que explica ter ela sido ferozmente combatida por Platão em seu Górgias e foi ele que favoreceu seu declínio na opinião filosófica” (PERELMAN, 1996a, p.7, grifo nosso).

verdadeiramente à audiência, pelo contrário, busca *parecer* ser um verdadeiro conhecedor das coisas que diz à multidão. A este problema Sócrates pergunta se não é necessário *conhecer* algo verdadeiramente antes de aprender a retórica, isto é, pergunta como é possível ensinar a retórica sem *conhecer* a verdade das coisas sobre as quais se discursa.

Deste modo, se, por exemplo, quem aprende a medicina é médico, se quem aprende música é músico, então aquele que aprende o justo é igualmente justo, logo quem é justo age de forma justa. Torna-se necessário para Sócrates, portanto, que o *rhētōr* seja justo, se ele sabe o que é o justo. O que deixa Sócrates intrigado com o personagem Górgias é que para este a retórica também pode ser utilizada de forma injusta (461a), porque para Sócrates, *conhecer* a justiça é o mesmo que amá-la e, ao mesmo tempo, odiar a injustiça¹³⁸. Polo é caracterizado por Platão como uma representação dos vários atenienses jovens, apaixonados pela retórica e por suas promessas aprendidas com os Sofistas, também retratados como professores de uma retórica que poderia lhes trazer a fama, riqueza, e, sobretudo, poder, na vida militar, política ou nos tribunais. Segundo Polo, a retórica é a mais bela das artes. Para ele, os *rhētōres* possuem um poder supremo sobre a cidade, do mesmo modo que fazem os tiranos, uma vez que têm o poder de assassinar, de roubar e de expulsar da cidade quem quiserem (466 b-c). Assim, por meio de Polo, Platão procura estabelecer uma relação direta entre o poder e o discurso, como algo presente em Atenas, destacando sua grande preocupação sobre a força de atração da retórica sobre seus praticantes inclinados à manipulação e à força¹³⁹.

Sócrates buscará persuadir Polo de que ao contrário do que ele diz, nem os tiranos e nem os *rhētōres* possuem o poder que Polo diz que eles possuem, pois para Sócrates, por ignorância, eles “não fazem o que querem, por assim dizer, mas fazem o que lhes *parece* melhor” (466e, grifo nosso). Se é um bem ter um grandioso poder, como pensa Polo, então fazer o que lhe parece melhor seria um bem, mesmo se fosse feito sem inteligência, ao que o próprio Polo concorda. Assim, os tiranos e *rhētōres* não fazem o que querem, mas o que lhes parece melhor, e por essa razão eles não possuem o poder grandioso que Polo acredita que têm e nem são invejáveis, porque seu poder é realizado de forma injusta.

Sendo considerada por Sócrates uma mera rotina vergonhosa, a retórica é apenas um *simulacro de uma parte da política*. Para cada parte do corpo e da alma há uma boa constituição e também há uma parte que *parece* ser boa, mas sem ser realmente sua aparência engana quem vê, porém, não engana quem conhece a arte referente a tal parte. Assim, a alma e o corpo

¹³⁸ HERRICK, 2018, p. 67.

¹³⁹ HERRICK, 2018, p. 77.

possuem algo similar, fazendo parecer que ambos possuem uma boa constituição, sem possuírem. Tanto o corpo quanto a alma possuem uma arte, a *política* é arte da alma e a arte do corpo se divide em duas partes, na *ginástica* e na *medicina*, que embora sejam duas resultam em apenas uma mesma arte: o cuidado com o corpo; suas contrapartes em relação à política (*arte da alma*) são a *legislação* e a *justiça*. Estas quatro partes participam do bem do corpo e da alma de acordo com suas particularidades, enquanto a *lisonja* ao perceber seus efeitos penetra em cada uma das partes que protegem o bem supremo, e fazendo-se passar por elas enganam aquele que é ignorante sobre suas diferenças (464c-d). Assim, fazendo-se passar pela *medicina*, a *culinária* simula conhecer a *suprema dieta* do corpo, enganando os ignorantes que não possuem o saber necessário para diferenciar uma da outra, visando o prazer em vez do bem. Do mesmo modo, pela *lisonja* a *indumentária* simula a *ginástica*, a *sofística* simula a *legislação* e a *retórica* simula a *justiça*¹⁴⁰.

Portanto, de acordo com Platão no *Górgias*, a *sofística* é uma experiência vulgar que se ocupa de modo enganoso das leis, da ética e da política. Ao passo que a *retórica* é a experiência que se infiltra na arte da observação das leis prescritas aos cidadãos, a *justiça*. Ao ensinar cobrando pelo “conhecimento”, os “sofistas” influenciavam de modo falso a criação das leis, assim como o falso entendimento de questões envolvendo a ética e a política, enquanto o *rhētōr* participando da mesma experiência da *lisonja* e estando vinculado às questões das leis falsamente ensinadas pelos “Sofistas”, simplesmente as aplicaria nos tribunais¹⁴¹. Sobre a semelhança e diferença entre a *sofística* e a *retórica*, diz Sócrates: “todavia, saliento, há por natureza tal diferença, mas, devido à sua contiguidade, sofistas e *rhētōres* se diluem em uma mesma coisa e com relação às mesmas coisas, e não sabem o que fazer de si mesmos, tampouco os demais homens o que fazer deles” (465c).

Por isso, para Platão, com relação a usar da *lisonja*, por fazer uso de uma mera *experiência* e por não buscar o *conhecimento*, não sendo assim uma *arte*, a atividade do “Sofista” e do *rhētōr* se não os tornam iguais os tornam muito próximos. Consoante a descrição platônica, em vez de buscar *conhecer* e *descobrir* verdadeiramente o que são as coisas com as quais estão tratando, como as leis, a fim de zelar pela bem da cidade como dos cidadãos, os “Sofistas” acabam fazendo o contrário, pois fazem aqueles que recebem seus ensinamentos e que ouvem seus discursos acreditarem que vivem uma vida verdadeiramente justa. Por estas razões, no *Górgias* Platão descreve a *retórica* como uma contraparte da *culinária* na alma, ao passo que

¹⁴⁰ PLATÃO, 2011, p. 233

¹⁴¹ PLATÃO, 2011, p.232-233.

a *culinária* é a contraparte da *retórica* no corpo (465d). Uma vez que não sabem o que é a justiça, os Sofistas podem levar seus interlocutores a cometer injustiça, quando que para Sócrates ser vítima de uma justiça não é pior que tê-la cometido (468e-481b).

A distinção feita por Platão, entre os Sofistas como praticantes de uma atividade imoral e do “filósofo” como praticante de atividade virtuosa é emblemática e será determinante para a caracterização negativa da retórica e dos Sofistas durante a posteridade. A descrença do personagem Cálicles sobre a resposta de Sócrates inicia sua entrada no diálogo, quando este considera ser preferível sofrer uma injustiça do que cometê-la. Sócrates responde a Cálicles, que ao contrário dos “sofistas” e *rhētōres* como ele, mantém a coerência do discurso mesmo que a voz da maioria lhe seja contrária. Neste trecho do *Górgias*, Platão expõe um dos principais problemas das práticas dos Sofistas, segundo a imagem que deles fez, o problema moral da *adaptação* ilimitada às audiências, que se destaca da coerência e determinação do verdadeiro “filósofo” retratado por Sócrates, que diz a Cálicles:

Em toda e qualquer ocasião percebo que tu, embora sejas prodigioso, não consegues contradizer o que quer que teus amantes digam ou sustentem, *mudando de posição ora aqui, ora ali*. Na Assembleia, *se o demo de Atenas disser que teu discurso não procede, tu mudas de posição e dizes o que ele quer*; por esse jovem e belo filho de Pírilampo, és afetado de modo similar. Pois não consegues te opor às decisões e aos discursos de teus amantes [...] (481e, grifo nosso).

Conforme a noção de Platão, a retórica se diferencia da filosofia por ser transitória, devido à necessidade de adaptação às audiências e a ausência de definições rígidas, ao passo que na filosofia, a contingência é sinal de falsidade:

Pois bem, considera que também de mim deverás ouvir coisas do gênero, e não te assombres que seja eu a dizer isso, mas impede antes a filosofia, minha amante, de dizê-lo! Ela diz, meu caro amigo, o que ouves de mim agora, e ela me é *muito menos volúvel* do que meu outro amante, pois Alcibíades, filho de Clínias, profere *discursos diferentes em diferentes ocasiões*, ao passo que a *filosofia sempre diz as mesmas coisas* (482a, grifo nosso).

Em seguida, a discussão entre Sócrates e Cálicles abordará um tema imprescindível para a caracterização platônica não apenas dos Sofistas como principalmente de seu pensamento: a distinção entre *nomos* (“lei”) e *phýsis* (“natureza”). O personagem Cálicles afirma que como estrangeiros, Górgias e Polo ao serem questionados ficaram envergonhados, e por isso concordaram com Sócrates e não porque concordassem realmente. Diferente do que pensavam, mas por receio não apenas de chocar os costumes atenienses como também para melhor se

adaptar a eles¹⁴² Górgias concede a Sócrates que não pode ensinar o injusto e que cometer injustiças é pior do que sofrê-las. Como para os antigos *nómos* e *phýsis* são coisas contrárias, Cálicles acusa Sócrates de tentar levar seus interlocutores a uma contradição, da medida em que ele faz uma pergunta sobre a *phýsis* e sutilmente sem também explicitar, faz uma pergunta sobre o *nómos*. Assim, diz Cálicles a Sócrates: “tu, ciente desse saber, és capcioso na discussão: se alguém fala sobre a *lei*, tu lhe perguntas sub-repticiamente sobre a *natureza*, e se ele fala sobre a *natureza*, tu tornas a lhe perguntar sobre a *lei*” (483a, grifo nosso).

Na discussão com Polo sobre cometer e sofrer injustiça, Sócrates falava sobre o mesmo tema do ponto de vista da *phýsis*, enquanto Polo falava do ponto de vista do *nomos*. Quando se refere a estratégia de Sócrates em relação à concordância de Polo, Cálicles deixa claro que Polo apenas concorda com Sócrates, se cometer uma injustiça for pior conforme o *nomos*, ao passo que Sócrates de modo incorreto toma seu interlocutor consentindo conforme a *phýsis*¹⁴³. Diz Cálicles que, sob a perspectiva da *phýsis*, sofrer injustiças é vergonhoso, pois não faz parte da *natureza* do homem, mas dos escravos, e que os homens fracos é que fazem as *leis*, convencendo os homens fortes e superiores de que é injusto ter mais que os outros. A perspectiva de Cálicles acerca da *phýsis* é o inverso da de Sócrates:

[...] a própria *natureza*, julgo eu, revela que justo é o homem mais nobre possuir mais que o pior, e o mais potente, mais do que o menos potente. Está em toda parte, tanto entre os animais quanto entre os homens de todas as cidades e estirpes, a evidência de que esse é o caso, de que o justo é determinado assim: o superior domina o inferior e possui mais do que ele (483 d, grifo nosso).

A despeito de quais sejam as preferências do personagem Cálicles, de sua concepção do *nómos* e da *phýsis*, destaca-se a importância que o personagem representado como um Sofista aponta para a ambiguidade discursiva dos termos (“natureza”) e *nómos* (“lei”). Tanto Sócrates quanto Cálicles “disputam” definições sobre o significado de dois termos que estiveram longe de obter consenso na antiguidade. Apesar de serem retratados como um grupo homogêneo por Platão, mesmo entre os Sofistas não havia consenso em relação ao *nómos* e *phýsis*. Por exemplo, ao contrário do personagem Cálicles, para quem a desigualdade é causada pela *phýsis*, para

¹⁴² PLATÃO, 2011, p.220.

¹⁴³ KERFERD, 1981, p. 117.

Antífon os homens seriam iguais pela mesma causa¹⁴⁴ e no diálogo *Protágoras*, o personagem homônimo, defende que a justiça só pode ser estabelecida através do *nómos*¹⁴⁵.

O que o debate entre os personagens Sofistas e Sócrates no *Górgias* parece revelar é que há mais um conflito de perspectivas do que simplesmente uma superioridade moral de Sócrates sobre os demais, como Platão faz parecer. Visto não haver consenso em relação à antítese *nómos* – *phýsis*, nem em significado e nem em ordem de preferências, o conflito de perspectivas sobre o tema é apenas uma amostra de uma antítese que pode ser considerada como algo normal entre os antigos, e, sobretudo, entre os Sofistas. Ainda que seja um diálogo aporético, pois Sócrates não é convencido das opiniões de seus interlocutores e vice-versa, por retratar Sócrates como alguém com convicções rígidas, *Górgias* pode ser considerado um texto dogmático¹⁴⁶.

A despeito dos erros argumentativos propositais cometidos pelo personagem Górgias, Platão parece ser justo com o personagem histórico ao distinguir a amoralidade da retórica e a moralidade do *rhētōr*. Contudo, a noção rígida de *conhecimento* faz o personagem Sócrates concluir que se a retórica lida com a justiça, então seria contraditório que um orador usasse a retórica para cometer injustiças (460e–61b2)¹⁴⁷. Cálicles responde à pergunta feita por Sócrates acerca da existência de *rhētores* visando o bem do povo, afirmando que assim como há *rhētores* que tornam os homens piores, houve também aqueles que zelaram pelo bem do povo, como Péricles. Fica aberta a possibilidade do uso justo e válido da retórica, que torne as almas melhores, embora Sócrates nega ter havido algo parecido na democracia ateniense¹⁴⁸. No fim do diálogo, Sócrates aceita a possibilidade da retórica ser uma arte verdadeira se for usada para realizar a *justiça* (527c3–4).

¹⁴⁴ GULENC, 2016, p.46.

¹⁴⁵ Ibid., p.49. Mais tarde, Aristóteles fará um comentário sobre esta passagem, acerca da estratégia retórica aqui utilizada: “A mais ampla coleção de *tópicos* ou *lugares* para induzir os homens a fazer afirmações paradoxais é a que se relaciona com os padrões da *natureza* e da *lei*: pois é assim que Cálicles é levado a argumentar no *Górgias*, e é essa a conclusão que todos os antigos supunham lógica: pois a *natureza* e a *lei* (diziam eles) são opostas, e a justiça é uma bela coisa pelos padrões do direito, mas não pelos da natureza. Por conseguinte, diziam eles, o homem cujo juízo se conforma aos padrões da natureza deve ser enfrentado pelos padrões da lei, enquanto o homem que concorda com a lei deve ser levado a admitir os fatos da natureza: pois tanto num caso como no outro se pode ser arrastado a fazer afirmações paradoxais. Segundo o ponto de vista deles, o padrão da natureza era o verdadeiro, ao passo que o da lei era a opinião sustentada pela maioria. É evidente, pois, que também eles ou tentavam refutar o oponente, ou levá-lo a fazer afirmações paradoxais, exatamente como fazem os homens de nossos dias (ARISTÓTELES, 1987, 173 a 7-18, p. 173 grifo nosso).

¹⁴⁶ KENNEDY, 1994, p.36.

¹⁴⁷ Ibid., p.37.

¹⁴⁸ PLATÃO, 2011, p. 369.

2.4.2. *A Rhētorikē no Fedro*

A possibilidade de uma retórica válida será novamente abordada por Platão, mas de modo aprofundado no diálogo *Fedro*, escrito dez anos após *Górgias*. De modo mais completo, novamente a busca de uma arte da retórica visando o bem individual e da sociedade compõe o diálogo. Além de discutir temas como o amor, inspiração, poesia e a alma, Platão sugere a possibilidade de uma retórica verdadeira, diferente da retórica dos Sofistas. A retórica verdadeira seria nada mais que uma ferramenta para infundir a verdade aos interlocutores, e para tal é preciso que o orador *saiba* antes o que é verdadeiro. Esta proposição da retórica entra imediatamente em choque com a retórica dos Sofistas como retratada por Platão, primeiro porque os Sofistas retratados, dando atenção ao que creem os diferentes auditórios, não podem admitir essências invariáveis, e segundo, que observando a contingência da adesão, não podem admitir o acesso privilegiado à essência de algo ou uma definição unívoca e atemporal, mas, apenas acesso à aparência, ao que *parece verdadeiro* às audiências (260a)¹⁴⁹.

Assim, fica claro mais uma vez que a crítica de Platão ao que ele denominou de *rhētorikē* não é simplesmente uma crítica a uma atividade imoral, como ele faz parecer. A escassez de textos defendendo uma posição oposta à de Platão em sua época, faz parecer que ele está correto na sua crítica de que os Sofistas são uma ameaça política e moral à cidade, porque segundo os diálogos, ou se faz “filosofia” ou se faz “retórica”. A concepção rígida de *conhecimento*, não permite a Platão admitir que sua concepção do *logos* e a visão do *logos* dos Sofistas são apenas perspectivas sobre os mesmos temas. E ao que parece, mesmo na ficção dos diálogos, a ideia de que o *logos* é contingente e plural é assumida sem qualquer dificuldade pelos Sofistas. Portanto, no fundo, o heroísmo moral de Platão contra a *rhētorikē* esconde a oposição entre duas perspectivas do *logos*¹⁵⁰: uma que pretende *representar* um objeto verdadeiramente e outro que apenas *justifica* o “objeto”: o primeiro *logos* é separado do “objeto” que *representa*, o outro

¹⁴⁹ PLATÃO, 2000, p.86.

¹⁵⁰ Em apoio a esta hipótese citamos Barbara Cassin: “Os textos sofísticos são o paradigma do que não só foi deixado de lado, mas transformado e tornado inteligível por seus inimigos. [...] A filosofia organizou as coisas para que qualquer crítica a via real seja rejeitada como não sendo filosofia. [...] Esses ‘outros’ tem em comum uma outra forma de falar, até mesmo uma outra concepção de *logos*. [...] O modelo é o poema de Parmênides e a ontologia platônico-aristotélica, e o contramodelo é o sofístico. [...] o contramodelo, não o chamo mais de ontologia, mas de “logologia”, para retomar o termo que Novalis usava para se referir ao discurso na medida em que se preocupa principalmente consigo mesmo. A sofística é o segundo tipo de *logos*. [...] Então, a sofística, para mim, é um discurso que é antes de tudo e acima de tudo *performativo*. Não se trata de dizer o que *é*, mas de *fazer ser o que se diz*. Encontra-se em um modelo completamente diferente daquele do modelo físico-ontológico, digamos, onde a preocupação é dar conta da *physis*, ou ser, qualquer que seja o nome usado. No segundo modelo, o discurso é um “grande tirano” – para usar a expressão de Górgias – e *cria enquanto fala*. Agora, a primeira performance é a pólis. Assim, encontramos a oposição entre física e política retrabalhada” (CASSIN, 2014, p.11-12, grifo nosso).

depende totalmente da *justificação* – o *logos* é imanente ao “objeto”, por isso, em vez de representá-lo, ele o *constitui* pela própria *justificação*.

O texto é dividido em duas partes, das quais a primeira é composta por três discursos *epidíticos*¹⁵¹, e a segunda parte compõe-se de uma discussão teórica sobre a definição da retórica, a forma e as partes do discurso¹⁵². Para Platão, a verdadeira retórica deve estar orientada para a organização da sociedade, e o meio para se obter esse fim seria estudar os diversos tipos de alma, assim como o modo pelo qual a linguagem pode as influenciar¹⁵³. Assim, *Fedro* retrata a conversa entre Sócrates e Fedro, um jovem fascinado pela retórica e discípulo do sofista Lísias. O primeiro discurso, que é feito por Fedro mas escrito por Lísias, se trata do amor, e cuja conclusão é que é preferível não ser um amante do que ser um verdadeiro amante. O segundo, feito por Sócrates que impressionado com o discurso de Fedro decide fazer um discurso a fim de refutá-lo. Aqui, Sócrates desenvolve um argumento sobre a alma humana, seus vários tipos e sobre a imortalidade e será o momento do texto em que Platão apresenta uma teoria da alma. É notável que diferente do *Górgias*, em que Platão usa principalmente a forma do *diálogo* para compor o texto, no *Fedro* o autor se utiliza da forma do *discurso* em boa parte da obra. É a primeira vez que o personagem Sócrates realiza a forma do *discurso longo* (*makrologia*) e o faz duas vezes.

A teoria da alma não é apresentada por acaso por Platão no discurso de Sócrates, uma vez que *conhecer* verdadeiramente a alma é uma condição necessária para que realmente a retórica seja uma arte. Assim como na *República* e em outros diálogos, a alma é descrita como constituída por três partes, em que cada uma delas é impulsionada por um tipo de amor particular, que disputam os nossos pensamentos e ações. No *Fedro*, esta teoria da alma é simbolizada pelo *Mito do Cocheiro* (246a), que representa a alma dividida em três símbolos: dois cavalos alados e um cocheiro (253). O amor à sabedoria é representado pelo cocheiro que controla os dois cavalos vigorosos, um belo, nobre e obediente ao comando do cocheiro; enquanto o outro cavalo sendo feio, ignóbil e selvagem é resistente aos comandos, que se deixado à própria sorte controlará a carruagem e o cocheiro¹⁵⁴. Por *conhecer* os diferentes tipos de cavalos sob seu comando, e *sabendo* como controlá-los, o cocheiro é sábio e feliz, pois o controle dos cavalos resulta na harmonia da alma. A alma dos filósofos seria dominada pelo

¹⁵¹ O discurso *epidítico* é um discurso longo que busca elogiar, censurar e reforçar valores (KENNEDY, 1994, p.58).

¹⁵² KENNEDY, 1994, p. 39.

¹⁵³ HERRICK, 2018, p.74.

¹⁵⁴ HERRICK, 2018, p.75.

amor à sabedoria; a alma dos militares seria dominada pelo amor à nobreza e à honra; já as pessoas que buscam o prazer sem conhecer o autocontrole e a paz de espírito seriam aquelas dominadas pelo amor ao apetite e ao desejo amoroso. Complementando à noção de justiça do *Górgias*, a partir da teoria da alma incluída no *Fedro*, os personagens do *Górgias* podem ser vistos cada um deles relacionados a um dos tipos de amor: Sócrates pelo amor à sabedoria, Polo pelo amor à nobreza e Cálicles – retratado como um sofista vil, estaria apegado ao desejo¹⁵⁵.

Desse modo, a teoria da alma presente no *Fedro* compõe uma espécie de base epistêmica e psicológica da retórica a ser defendida por Platão, pois somente aquele que *conhece* verdadeiramente a constituição da alma poderá influenciá-la corretamente pelo uso do *logos*, a fim de guiar a cidade corretamente¹⁵⁶. Do mesmo modo, é preciso que o orador *conheça* o que são verdadeiramente virtudes como a justiça, o bem e o mal:

Sócrates — Por isso, quando um orador, ignorando a natureza do bem e do mal, se dirige aos seus concidadãos, que sofrem da mesma *ignorância*, para os tentar persuadir a não tomarem a sombra de um burro por um cavalo, ou o mal pelo bem; quando, depois de ter ouvido as opiniões da maioria, a impele para o mau caminho, em casos como este, quais são, a teu ver, os frutos que a arte oratória pode colher daquilo que semeou?

— Fedro — Um fruto que não pode ser nada bom (260d, grifo nosso).

A verdade é o fim ao qual a retórica deve guiar o interlocutor, através das palavras e pela argumentação¹⁵⁷. Assim, é necessário que o orador saiba o que uma coisa é verdadeiramente, a fim de diferenciá-la de seu oposto, portanto, é preciso que ele saiba o que é a *verdade* antes de procurar fazer discursos ou se dedicar à retórica, pois, de outro modo, a retórica não será uma *arte*. Contudo, Sócrates reconhece que não basta saber o que é verdadeiro se não souber como torná-lo persuasivo ao interlocutor. Desse modo, Platão pretende se distanciar do que fazem os Sofistas que praticam a retórica, pois o autor faz parecer que eles não levam a verdade com seriedade ou que a verdade não é considerada por estes. Há, portanto, um componente moral (o “Bem”) associado ao epistêmico (conhecimento) que separa a retórica pretendida por Platão daquela realizada pelos Sofistas. A retórica serve à verdade:

Sócrates — Todavia, não teremos, meu caro, exagerado os limites da dureza ao censurarmos assim a retórica? Pode acontecer que ela responda assim: “de que estais a tagarelar, homens de pouca monta? Não sabeis por acaso que eu não obrigo ninguém, que ignore a verdade, a aprender a falar, mas, posto que o meu conselho tenha algum merecimento, primeiro *cumpra aprender a verdade e só depois se dedicar à minha prática*? Eis, por conseguinte, o que declaro solenemente: nem por isso, *o que estiver de posse da verdade a*

¹⁵⁵ HERRICK, 2018, p.74-75.

¹⁵⁶ Ibid., p. 75.

¹⁵⁷ HERRICK, 2018, p.76.

conseguirá impor sem recorrer à arte da persuasão!” (PLATÃO, 2000, p. 89, 260d, grifo nosso).

É por reconhecer o poder de influenciar as almas que, por meio de Sócrates, Platão utiliza a mesma palavra utilizada pelo Górgias histórico para descrever essa função do *logos*: *psicagogia*, que literalmente significa “orientação”. A utilização de Platão do termo *psicagogia* utilizado pelo personagem Górgias no diálogo homônimo, indica uma tentativa de correção da definição falha do Górgias histórico, por não conseguir expor uma teoria racional da arte retórica¹⁵⁸. Aqui, “racional” significa que uma arte deve “basear-se na pesquisa e na meditação da Natureza”, como fez Anaxágoras, ao investigar a física, “a natureza do espírito e a carência de espírito (...) e transplantou-as para a sua arte retórica” (270a).

Desse modo, Sócrates pergunta a Fedro se a retórica é a *arte de conduzir as almas* [*tékhnē psychagogia*]¹⁵⁹ *através das palavras* [*logoi*], *mediante o discurso, não só nos tribunais e locais públicos, mas também em qualquer espécie de assembleia privada* (261a, grifo nosso), ao que Fedro nega, alegando que a retórica se restringe aos tribunais e assembleias. Então, Sócrates coloca a questão de outra maneira, mostrando para Fedro como o exercício da *antilogikē* – a arte de argumentar sobre os lados opostos de uma mesma questão¹⁶⁰ – é comum nos tribunais e nas assembleias:

Por conseguinte, os tribunais e a eloquência política não são os únicos domínios onde se exerce a *controvérsia*, pois em todas as formas de discurso a arte, no caso de existir, se encontra, *o que permite a um homem estabelecer comparações e torná-las claras*, e assim *distinguir o que o seu opositor pretende confundir ou obscurecer* (PLATÃO, 2000, 261 e, p. 92-93, grifo nosso).

Para comparar e clarear é preciso *conhecer completamente* um objeto, pois só assim, é possível distinguir as semelhanças e dissimilaridades do “objeto”. Assim, a retórica que não é uma arte, não apenas ilude a audiência como também ilude o *rhētōr*, visto que por não conhecer os “objetos” é iludido pelas suas semelhanças (262a). Daí a relação platônica da retórica com a ignorância, pois como diz Sócrates, a retórica tem maior poder sobre assuntos cuja natureza é duvidosa, por isso, quem quer se dedicar à retórica deve saber distinguir os assuntos em que a dúvida é possível e aqueles em que não é possível (263bc).

¹⁵⁸ HERRICK, 2018, p.76.

¹⁵⁹ Acrescentamos os termos em grego.

¹⁶⁰ 147 PLATÃO, 2002, p. 98.

Não é apenas pela experiência cotidiana (*empeiría*) que se torna o corpo e alma saudáveis e com vigor, seja através de remédios e alimentos, seja suscitando convicções, mas, sobretudo, através da análise da natureza do corpo e da alma. Assim como fez Hipócrates, é preciso *saber* a constituição do objeto, se é simples ou se tem forma múltipla, e sendo simples conhecer suas propriedades, sua natureza e suas relações com outros objetos que podem lhes influenciar e serem influenciados; se o objeto for de forma múltipla deve-se enumerar suas propriedades e depois fazer o mesmo que se fez com os objetos simples. Por isso, segundo Platão: “o ensino da eloquência, quando efetuado com arte, tornará *visível*, na sua *realidade*, com toda a *exatidão*, a *natureza* dos objetos aos quais o discurso se aplica. Ora, tal objeto é, com certeza, a alma [...]” (270e). Desse modo, a retórica verdadeira seria nada mais que a *representação* de um objeto com exatidão através do discurso persuasivo, quer dizer, a correspondência acurada de algo externo.

Sócrates expõe todo um método (269d) ao qual o orador deve seguir se pretende que sua retórica esteja de acordo com a arte ao invés de ser uma mera *empeiría*. Mas antes de adentrar no método propriamente dito, é necessário saber distinguir os gêneros de discursos e como estruturá-los, visto que “todo discurso deve ser formado como um ser vivo, ter o seu organismo próprio, de modo que não lhe falem, nem a cabeça, nem os pés, e de modo a que tanto os órgãos internos como os externos se encontrem ajustados reciprocamente, em harmonia com o todo (264c)”. Durante a conversa, Sócrates e Fedro lembram-se dos textos e autores famosos referentes à arte da eloquência e seus gêneros, figuras e técnicas discursivas como a *refutação*, a *alusão*, o *elogio indireto*, a *censura indireta*, técnicas de memorização de versos; e também a estrutura do discurso presente nestes textos, que devem seguir a seguinte ordem: primeiro um *proêmio*, a *exposição*, as *testemunhas*, as *provas*, que devem se apoiar em *provas adicionais* (confirmação e dedução), as *probabilidades*, e, por fim, a *peroração*, quando o orador resume o que foi dito.

Aqui, Sócrates e Fedro fazem menção aos Sofistas do século V a.c. Entre eles, Górgias e Tísias foram responsáveis por consolidar o argumento que graças a representação de Platão se tornou característico de todos os “Sofistas”: “o provável deve ser mais respeitado do que o verdadeiro, e que por magia da palavra, as coisas aparentemente pequenas se tornam grandes e as grandes pequenas; assim como falam sobre a possibilidade de fundir o arcaico no que é novidade e a novidade no arcaico (267b)”. Protágoras havia escrito regras para se falar corretamente ou sobre “a propriedade da linguagem”, mas ninguém havia sido tão eloquente quanto Trasímaco, capaz de “arrancar lágrimas vivas de comiseração com discursos sobre a

velhice e a pobreza, pois só ele sabia como enfurecer um auditório e, logo a seguir, sossegá-lo com as suas forças mágicas! Tanto era capaz de levantar calúnias, como de desfazer as maiores que tivessem sido levantadas (267d)”.

Após categorizar os gêneros de discurso, de determinar a natureza da alma, se ela é simples ou multiforme, Sócrates sugere que o orador questione o modo e sobre o que a alma pode exercer algum efeito, de acordo com seu gênero, e a qual tipo de influência ela está suscetível de ser afetada (271a). Desse modo, é preciso determinar as relações causais entre os gêneros de discurso e os tipos de alma correspondentes, justificando as causas e motivações que tornam uma alma mais suscetível a certa forma de discurso, enquanto outras almas permanecem indiferentes as mesmas tentativas de persuasão (271b). Segundo Platão, os que descreveram as artes *oratórias*, apesar de conhecerem bem a alma, procuraram ocultar essas relações e por isso não podem ser considerados artistas. Assim, Sócrates explica como se escrever sobre o assunto com arte:

Tendo em vista que a função do discurso consiste na arte de conduzir as almas, na arte da *psicagogia*, quem pretender tornar-se um orador de talento deve necessariamente conhecer quantas são as formas existentes na alma. Ora, há muitas espécies de homens, o que os leva a possuir caracteres diferentes. Uma vez estes caracteres discriminados, cumpre discriminar as variedades dos discursos. *Há homens que serão persuadidos a renunciar, em virtude da sua natureza, por ação de uma espécie de discursos, inclusivamente às suas convicções, enquanto outros há que se manterão impermeáveis à influência desses discursos* (272d, grifo nosso).

Em seguida, após ter pensado bastante sobre essas diferentes características discriminadas, vemos Platão, através do personagem Sócrates, se aproximar de uma característica associada aos Sofistas pelo próprio Platão, quando ele diz que o orador deve “discernir com rapidez, na vida prática”, todas essas determinações citadas acima. E assim como foi retratado sobre os “Sofistas”, para quem a *adaptação* e a *conveniência* são elementos imprescindíveis: o orador que realiza a retórica com arte deve saber *quando se adaptar* à audiência, ele deve saber “o momento apropriado para utilizar uma ou outra forma de discurso, ter o faro muito apurado, para seguir a pista mais conveniente (267e)”. Por isso, “quando souber o momento em que deve calar-se e o momento em que deve intervir, quando souber fazer uso correto do estilo conciso, do estilo piedoso, capaz de provocar a veemente indignação, ou de qualquer outra forma de discurso, sabendo distinguir o oportuno do inoportuno, nesse momento a Arte atingiu a beleza e a perfeição (272b)”, de modo que um orador, seja professor ou escritor

que não utilizar todo o método não pode ser considerado alguém que domine a arte com perfeição.

Novamente, Sócrates alude sobre o conhecimento que torna a retórica uma arte, de saber a verdade sobre o bom e o justo, característica ausente nos retóricos tradicionais. Por isso, diz ele, que não se vê tal preocupação nos tribunais, uma vez que com esses oradores o mais importante não é *conhecer a verdade*, mas apenas o que é *verossímil*. Eis aqui um elemento fundamental que separa, para Platão, aquilo que fazem os “retóricos”, os Sofistas, dos “verdadeiros” filósofos que se usam da retórica com arte. Essa mesma distinção marcou para sempre a imagem da retórica e dos Sofistas, a de que os Sofistas *apenas* estiveram preocupados com a *persuasão*; assim como a redução da retórica à mera persuasão, bem como a ideia de que os Sofistas e a retórica estão essencialmente ligados não à *verdade*, mas sempre à *verossimilhança*. Assim, vê-se que a filosofia de Platão, sendo sistemática e metafísica, não pode permitir que uma retórica verdadeira esteja ligada à *aparência* e não à *verdade*:

Observa: nos tribunais, ninguém se preocupa com o conhecimento da verdade, cuidando-se apenas de saber o que é *verossímil*. De onde se segue que, quem pretende fazer discursos com arte, deve dirigir a sua atenção para isso que se designa por verossímil. Muitas vezes, nem convém revelar o que realmente aconteceu, se isso não for verossímil, apenas se devendo revelar o que *parece ser verdadeiro*. O orador deve atentar apenas no que é convincente, deixando de lado a verdade, tal a regra que cumpre observar nos discursos e na qual consiste a verdadeira arte (272e, grifo nosso).

Sócrates dirá então que o que Tísias entende como *verossímil* não é o que a multidão entende como tal (273b). Para explicar a diferença da concepção de Tísias, Platão utiliza como exemplo o famoso argumento, que é controverso quanto a sua autoria histórica, o *argumento da probabilidade* ou da *verossimilhança* tão relacionado ao infame ensinamento e prática dos Sofistas como representados por Platão, que consiste basicamente em tornar forte um argumento fraco e vice-versa:

Quando um homem fraco mas corajoso — escreveu Tísias — ataca um homem forte mas covarde, lhe rouba a túnica ou qualquer outro objeto, uma vez conduzidos os dois litigantes ao tribunal, nenhum deles deve confessar a verdade. O covarde deverá declarar que o seu adversário não estava só quando o atacou; e o outro tentará provar que ambos se encontravam sós, dizendo: «como ousaria eu atacar um homem tão forte?» O outro, receoso de confessar a sua *covardia*, procurará inventar novos e *falsos* argumentos para confundir a parte acusada (273c, grifo nosso).

A preocupação de Platão com o domínio do *verossímil* ou do que *parece ser* verdadeiro na política e na retórica não é gratuita, pois segundo o seu testemunho na *Apologia de Sócrates*, foi graças à política e à retórica que seu mestre Sócrates fora condenado. Igualmente, aparece o problema da democracia, de que a pólis poderia eleger e ser governada por alguém que mente ou que apenas fala das aparências. Argumento semelhante será utilizado por Aristóteles na *Retórica*, quando diz que a disposição de discernir sobre o *plausível* é próprio de quem tem a mesma disposição de discernir o *verdadeiro*¹⁶¹. Tanto em Platão quanto em Aristóteles, o *verossímil* é importante por se parecer com o verdadeiro.

Assim, diz o personagem Sócrates:

O seguinte: acontece, Tisias, que há muito tempo, antes mesmo de chegares, falávamos aqui, muito à puridade, que essa *verossimilhança se impõe às multidões em virtude de sua parecença com a verdade*, e agora mesmo assentamos que só quem *conhece a verdade* está em condições de *descobrir a semelhança* em todas as suas manifestações (PLATÃO, 1975, 273d, grifo nosso).

E, assim, não havendo alternativa à noção de retórica como arte, Sócrates reforça as condições necessárias da arte que consiste em enumerar a natureza verdadeira dos ouvintes, relacionar os objetos de acordo com suas respectivas espécies e o que é digno de nota, o valor da *unidade* presente na metafísica platônica e a aversão a pluralidade de opiniões: aquele que “não souber reduzir a uma ideia única todas as ideias particulares, jamais dominará a arte da oratória, dentro das possibilidades humanas (273 e)”. De modo semelhante, a retórico verdadeiro para Platão não deve ser agradável à humanidade, *seus companheiros de escravidão*, como seria em Protágoras, mas deve ser agradável aos deuses, *seus mestres de origem celeste* (274 a).

Conclui Sócrates que, não basta saber escrever grandes discursos, sejam privados ou públicos, com *grande solidez lógica e persuasiva*, e ter apoio das multidões, se o orador ignorar o que é o justo e o injusto, nem o bom e o mal:

Os melhores de todos os discursos escritos são os que têm por fim servir de memorandos aos que conhecem tais discursos e somente nas palavras cujo fito é a instrução, assim se gravando na alma, sobre o que é justo, belo e bom, somente nessas encontramos uma perfeição digna dos nossos esforços. Apenas estes discursos, e só estes, merecem o nome de filhos legítimos do orador, primeiro, porque ele mesmo os gerou sob a força da inspiração, segundo, *porque são capazes de gerar, nas almas dos outros homens, irmãos que se mostrem dignos da família de que descendem*. Quanto às demais

¹⁶¹ ARISTÓTELES, 2014, 1355a, p.153.

espécies de discursos, tanto tu, Fedro, como eu, bem os podemos desprezar...
¹⁶² (278a, grifo nosso).

Assim, a finalidade da verdadeira retórica construída por Platão visa não apenas o bem da alma individual, na medida em que ele busca a verdade da alma, pela diferença entre a verdade e a verossimilhança, do justo e do bom. Mas, conseqüentemente, a verdadeira retórica deve ter como fim o bem dos indivíduos aos quais ele está relacionado em sua comunidade. Através da persuasão, a parte da alma que ama a sabedoria deve governar igualmente a pólis, dominando as duas outras partes da alma representadas pelos cavalos alados no *Mito do Cocheiro*. Por isso, aqueles que amam a sabedoria na pólis persuadiriam os outros indivíduos ao seu controle, visando ao mesmo amor à sabedoria. A verdadeira *tēkhne* da retórica visaria a submissão voluntária dos outros amores ao amante da sabedoria, o que produziria harmonia e justiça tanto na alma quanto na pólis¹⁵¹. Por isso, é necessário ao orador *conhecer* os diferentes tipos de almas, além dos gêneros de discursos e demais estratégias discursivas, pois é o meio pelo qual o orador amante da sabedoria saberá como persuadir os outros tipos de alma, fazendo-os aderir a suas próprias opiniões. Em suma, esse aspecto psicológico, pedagógico e quase sociológico da retórica defendida por Platão depende da obediência das outras partes amantes à razão, enquanto, de modo semelhante, um governo guiado pelo bem depende da obediência aos governantes sábios. Portanto, a verdadeira retórica definida por Platão é constituída por duas linhas básicas de reflexão: (1) a pesquisa do aspecto psicológico da alma humana, que se concentra nos três tipos de almas elencadas; e (2) a pesquisa lógica dos diversos tipos de argumentos (*logoi*) que se dirigem aos diferentes tipos de almas¹⁶³.

Diferentemente dos seus rivais Sofistas, a retórica para Platão é uma ferramenta que deve ser usada pelos filósofos *para realizar a justiça nas almas* individual e coletivamente na pólis. É pela retórica enquanto arte que o filósofo enquanto retórico poderá distinguir a *verdade* da *verossimilhança*, o que, segundo Platão, não era uma meta dos Sofistas quando realizam discursos políticos ou nos tribunais, tal como retrata Platão. No caso da verdadeira retórica – a *dialética*, entendida por Platão como um *questionamento crítico rigoroso*, será um complemento na busca da justiça pela retórica. Assim, reforçando o que já dissemos,

¹⁶² Outra tradução do mesmo trecho: “[...] e dignos de consideração e merecedores de serem denominados filhos legítimos de seu autor, em primeiro lugar, os que nele vivem como invenção de seu próprio espírito; ao depois, os filhos ou irmãos daqueles, nascidos noutras almas, em condições idênticas...” (PLATÃO, 1975, 278 a, p.97).

¹⁶³ HERRICK, 2018, p. 77.

provavelmente a representação que Platão fez da retórica praticada pelos Sofistas como uma espécie de “enfeitiçamento” das almas, é uma oposição implícita, mas visada diretamente a Isócrates, que, segundo Platão, defendia a retórica como uma *ferramenta para a vida política*¹⁶⁴, embora Isócrates nunca tenha usado a palavra “*rhētorikē*”.

2.5. Aristóteles: a redescritção da retórica

Quando Aristóteles chegou à Atenas, por volta de 367 a.C., Górgias já havia morrido treze anos antes, após também ter vivido na cidade-estado. Tendo entrado na Academia de Platão, enquanto um platônico ortodoxo, provavelmente nesta fase Aristóteles se engajou no combate aos Sofistas como um cético em relação à retórica¹⁶⁵. Ainda nesta época, Isócrates, que também tinha uma academia, era o grande rival de Platão. Mais tarde, Aristóteles passa a investigar a retórica de modo sistemático e mais pragmático, se afastando de uma postura predominantemente moralista de seu mestre Platão. É provável que ainda na Academia tenha ensinado a retórica de modo prático¹⁶⁶, para depois no Liceu abordar a retórica enquanto uma disciplina teórica e sistematizada, mais ou menos como nos foi legado a *Retórica*¹⁶⁷. De acordo com o catálogo registrado por Diógenes Laércio, o jovem Aristóteles teria escrito um diálogo hoje perdido, destinado a analisar a retórica, que se denominava *Grilo* em homenagem a Grilo, filho de Xenofonte.

A peça é uma reação tanto aos elogios ofertados a Grilo, morto em batalha, como uma crítica aos elogios fúnebres feitos pelo mesmo, quando tentava intervir em polêmicas político-ideológicas entre Esparta e Atenas. A afirmação de Diógenes, de que também Isócrates havia produzido elogios ao filho morto de Xenofonte, somado aos testemunhos acerca da disputa entre o jovem Aristóteles e um discípulo de Isócrates, Cefisodoro, indica que seu alvo principal teria sido o próprio Isócrates. Tendo como modelo o *Górgias* e o *Fedro* de Platão, neste diálogo o Estagirita desenvolve um argumento semelhante ao texto de Platão, por apresentar a retórica como uma forma de adulação e por reduzi-la a preceitos morais.

¹⁶⁴ Ibid., p.78.

¹⁶⁵ KATULA, 2003, p. 19.

¹⁶⁶ KENNEDY, 2007, p. 5.

¹⁶⁷ Utilizamos como referência principal da *Retórica* de Aristóteles a edição espanhola da editora Gredos, de 2014. Todas as citações diretas desta edição são traduções nossas.

Inspirado pelo quadro platônico, o *Grilo* ratifica a concepção de que “apenas são verdadeiros discursos aqueles que são verdadeiros” e que, conseqüentemente, possuem como exigência um *parâmetro ontológico* e, portanto, “não as opiniões nem realidades sensíveis, senão as Ideias ou Formas”¹⁶⁸. Para Platão, todos os tipos de discursos deveriam se subordinar a um *metadiscurso*, um “discurso de todos os discursos” capaz de assegurar a *representação* do *logos* aos objetos representados. Este *organon* seria a *dialética*, que através da conceitualização e da divisão garantiria a validade das definições e a necessidade da indução, sem as quais não seria possível a exatidão da representação acurada dos objetos¹⁶⁹: a versão platônica da apodicticidade¹⁷⁰, pois a contradição e pluralidade não são permitidas e a Verdade é uma; a razoabilidade é inferiorizada. A partir desta concepção platônica derivam duas conseqüências cruciais para a interpretação da retórica: a primeira, de que são verdadeiros apenas os *discursos científicos* e a segunda, de que a retórica não pode se diferenciar da *dialética*¹⁷¹, visto que neste caso, se a retórica pretende também ser um *metadiscurso* deve se submeter à *dialética*, e assim seria incapaz de se diferenciar desta, já que ela não é uma ciência particular.

Por isso, no *Fedro*, a retórica aparece como uma *empiria* sem qualquer autonomia quanto a sua função, para ser um instrumento frágil da *dialética*, ao mesmo tempo, em que é *psicagógica*, serve apenas para afigurar o raciocínio científico, num modo semelhante à *poesia*. Assim como as demais artes miméticas que auxiliariam o Rei-filósofo, a retórica deve guiar e docilizar o povo através da “virtude de persuadir as massas e multidões, narrando-lhes fábulas em lugar de instruí-las”, como mais tarde Platão definirá a função da retórica no *Político*¹⁷².

O pressuposto de que a verdade está vinculada exclusivamente à *designação* de objetos essenciais é o pressuposto utilizado por Platão para justificar a subordinação da *retórica* à *dialética*. A tese de que a verdade do discurso está vinculada à *representação* objetiva de entidades e de processos com respeito à realidade, será decisiva para a formação cultural e intelectual grega. Conseqüentemente, esta noção foi decisiva para o pensamento científico por séculos, porque ela resultou na concepção *referencial* da linguagem, isto é, aquela em que a verdade deveria situar-se, portanto, integralmente no plano da *referência*, e não no plano da

¹⁶⁸ RACIONERO, 2014, p.15.

¹⁶⁹ Ibid., p.15.

¹⁷⁰ MEYER, 1994, p. 32.

¹⁷¹ “O ensino da eloquência, quando efetuado com arte, tornará visível, na sua realidade, com toda a exatidão, a natureza dos objetos aos quais o discurso se aplica.” (PLATÃO, 2000, p. 112).

¹⁷² RACIONERO, 2014, p. 94; PLATÃO, 1972, 304 c-d, p. 261.

comunicação¹⁷³. Atualmente, o mesmo movimento de subordinação da *retórica* à *dialética* pode ser visto similarmente pelo que assinalou Racionero, “na subordinação das *competências comunicativas* a sua função de *designação*”¹⁷⁴. Assim, o diálogo aristotélico *Grilo*, por ainda reter os resquícios platônicos de sua primeira fase filosófica, “o que ele proporia é a subordinação do *homem instruído* de Isócrates ao *homem científico* de Platão; do entendimento da filosofia como *cultura geral*, à sua concepção rigorosa como *dialética*”¹⁷⁵.

2.5.1. A Retórica e a Dialética aristotélica

Mais tarde, no tratado *Retórica*, a posição de Aristóteles sobre a *dialética* e a *retórica* se modificará, embora mantendo com suas devidas diferenças a influência decisiva de Platão, no que diz respeito ao papel moral do uso da retórica para defender a verdade e a justiça. Como se pode ver, na *Retórica*, a influência moral se manterá, contudo, para Aristóteles, a oposição não é mais entre retórica e filosofia, mas entre filosofia e sofística, pois diferentemente da abordagem platônica, a retórica fica explicitamente incluída no corpo filosófico aristotélico. Assim, a diferença entre o filósofo e o Sofista é simplesmente moral¹⁷⁶ e a retórica é assumida como ferramenta utilizada por ambos:

Ora, a **retórica é útil porque, por natureza, a verdade e a justiça são mais fortes que seus opostos**, de modo que, se os juízos não forem estabelecidos como deveriam, serão necessariamente derrotados pelos ditos opostos, o que é digno de recriminação (ARISTÓTELES, 2014, p.153, grifo nosso).

Segundo Perelman, há uma diferença sutil na dissociação de Aristóteles, embora a retórica e a dialética sejam espécies de um mesmo tipo de prova, a prova dialética¹⁷⁷: a *dialética*

¹⁷³ RACIONERO, 2014, p.16.

¹⁷⁴ RACIONERO, 2014, p. 18.

¹⁷⁵ RACIONERO, 2014, p. 16.

¹⁷⁶ “No entanto, a sofística não 〈reside〉 na faculdade, mas na intenção. E, portanto, em nosso assunto, um será retórico por ciência e outro por intenção, enquanto que, no outro caso, um será sofista por intenção e outro dialético, não por intenção, mas por faculdade” (ARISTÓTELES, 2014, 1355b, p.155, grifo nosso).

De acordo com Quintín Racionero: “a classificação parece obscura, mas apenas porque falta um termo no campo semântico correspondente na retórica. Em outras palavras: na *dialética*, quem usa corretamente a faculdade ou capacidade é “dialético” e quem faz uso desviado da intenção, “sofista”. Em *retórica*, por outro lado, o nome é o mesmo em ambos os casos —isto é, rétor, retórico—, de modo que só é possível distinguir entre um retórico por ciência (equivalente ao dialético) e um retórico por intenção (equivalente ao sofista). O que Aristóteles pretende, no entanto, apontar aqui é que os danos da retórica, ao contrário da crítica platônica, não estão ligados à arte ou à faculdade oratória, mas à intenção moral do orador.” [Cf., no mesmo sentido, *Metafísica*. III 2, 1004b2425] (RACIONERO, 2014, p.223, grifo nosso).

¹⁷⁷ A prova dialética parte de premissas não necessárias (COPE, 1877, p. 2).

nos ajuda a “fornecer técnicas de discussão para uma busca *comum* da verdade”, por isso, sua relação com os *Tópicos*, ao passo que a *retórica* também relacionada à *tópica*, nos “ensina a conduzir um debate em que *vários pontos de vista* são expressos e a decisão é deixada para o público”¹⁷⁸. Portanto, o elemento fundamental na distinção aristotélica é a presença da *decisão pública* presente na *retórica*. Ainda de acordo com Perelman, em Aristóteles a verdade mesmo de modo mitigado é também um fim na *dialética* (o elemento platônico), isto é, “a verdade é a tônica da *dialética*, que busca chegar o *mais próximo possível* da verdade por meio do *método discursivo*”¹⁷⁹. Já na *retórica*, o fundamental é apresentar pontos de vista, e seria esse aspecto público responsável pelo desprezo predominante entre os filósofos em relação à *retórica*. Na *dialética*, deve-se chegar a um acordo entre interlocutores, enquanto na *retórica*, além deste acordo nem sempre poder ser alcançado, *a decisão fica a cargo de uma audiência externa* aos interlocutores que buscam uma verdade comum¹⁸⁰.

Contudo, agora *retórica* e *dialética* são semelhantes, pois são paralelas, e não mais estão dispostas hierarquicamente:

Porque corresponde à mesma faculdade reconhecer o que é **verdadeiro** e o que é **plausível** e, além disso, **os homens tendem por natureza de maneira suficiente à verdade** e na maioria das vezes a alcançam. Portanto, estar em condições de **discernir o que é plausível** é característico de alguém que está na mesma posição em relação à **verdade** (ARISTÓTELES, 2014, p. 153, grifo nosso).

Segundo Diógenes, o conteúdo da *Retórica* de Aristóteles seria composto por um conjunto de lições com duas partes, ambas certamente pensadas como textos independentes e em datas diferentes, das quais uma se refere à *lógica* e a outra à *expressão* dos discursos¹⁸¹. Ao contrário do diálogo *Grilo*, a *Retórica* rompe com a tese platônica que vincula o *discurso* (*logos*) à verdade proposicional, para se concentrar na esfera da **comunicabilidade** entre o orador e o auditório, isto é, na “dimensão *intersubjetiva* e *dialógica* do uso público da linguagem”¹⁸². Dessa maneira, a referência do discurso se desloca dos objetos essenciais presentes na esfera das Ideias, para a esfera das *opiniões* (*doxai*), na medida em que elas constituem um “sistema comunitário de crenças (*pisteis*) que se instituem assim no *único* critério de argumentação”¹⁸³.

¹⁷⁸ PERELMAN, 1979, p.11.

¹⁷⁹ Ibid.

¹⁸⁰ Ibid.

¹⁸¹ RACIONERO, 2014, p. 18.

¹⁸² Ibid., grifo nosso.

¹⁸³ Ibid.

Tal deslocamento transforma radicalmente a concepção aristotélica sobre a *dialética*, visto que tanto a *dialética* e a *retórica* agora são simétricas. Dado que a *retórica* é formada por *opiniões plausíveis* (*endoxa*), para Aristóteles, ela nasce de duas práticas que lidam com a contingência:

[...] de modo que a *retórica* passa a ser como **um rebento da *dialética* e daquele conhecimento prático sobre caracteres que é justo chamar de *política***. Por isso, a *retórica* também se reveste de forma *política* e <a dá > aos que a debatem em parte por *falta de educação*, em parte por *jactância*, em parte, enfim, por outros motivos humanos; mas é, sem dúvida, uma parte da *dialética* e seu semelhante, como dissemos ao princípio, pois nem uma, nem outra constituem ciências sobre como algo determinado é, mas simples **faculdades de fornecer razões** (ARISTÓTELES, 2014, 1356a, p. 156-7, grifo nosso).

A *retórica* não é um saber particular, mas uma forma de raciocinar que está presente em todos os assuntos e momentos em que se apresentam a *conversação*, a discussão e a controvérsia. É por esta razão que Aristóteles relaciona a *retórica* à *dialética*, ao dizer que “a *retórica* é uma *antístrofe* da *dialética* [1354a], pois ambas tratam daquelas questões que nos permitem ter um *conhecimento um tanto comum a todos* e que não pertence a nenhuma ciência específica” (2014, p.151, grifo e tradução nossos). A metáfora da antístrofe¹⁸⁴ usada por Aristóteles, que pode ser traduzida como “contraparte”, faz uma alusão irônica à definição elaborada por Platão no *Górgias*, no qual Sócrates diz de modo depreciativo que a *retórica* é uma *antístrofe da culinária*¹⁸⁵.

De acordo com Cope, na concepção aristotélica a *retórica* e a *dialética* seriam duas artes irmãs com afinidades generalizadas e diferenças específicas. As duas são formas de *prova* que tratam de questões prováveis, mas que se diferenciam pelo *modo* como as *provas* são utilizadas. A *dialética* conclui pelo silogismo formal completo e pela indução geral; a *retórica* realiza suas inferências pelo **entimema** (reduzido, incompleto e conversacional) e pelo uso do **exemplo** no lugar da indução geral¹⁸⁶. Para Solmsen, a metáfora indica que tanto a *retórica* quanto a *dialética* são saberes de estrutura formal-lógica, razão pela qual não estão associadas ao conteúdo de nenhuma ciência particular; e que, portanto, “a *retórica* é independente da ética,

¹⁸⁴ A metáfora refere-se à identidade e a oposição entre a *retórica* e a *dialética*: “na lírica coral, a estrutura métrica de uma *στροφή* repete-se na *αντίστροφή*, representando a primeira o movimento numa direção, e a segunda o movimento contrário [...]” (COPE, 1877, p.2; RACIONERO, 2014, p.216).

¹⁸⁵ PLATÃO, 2011, 245d, p.235.

¹⁸⁶ COPE, 1877, p.2.

com o que as objeções do *Górgias* platônico ficam superadas de um só golpe” (SOLMSEN, 1929, p. 210 e 214 apud RACIONERO, 2014, p.216).

2.5.2. *Os Tópicos e a Dialética aristotélica*

Diferentemente dos *Analíticos*¹⁸⁷ de Aristóteles, que tratam dos raciocínios *necessários*, os *Tópicos*, as *Dos Argumentos Sofísticos*¹⁸⁸ e a *Retórica* aristotélica compõem um corpo de textos referentes aos raciocínios que lidam com enunciados *prováveis*¹⁸⁹, os raciocínios dialéticos. Contudo, não é possível encontrar na *Retórica* de Aristóteles a explicação acerca da transformação operada pelo autor em relação à *dialética*. A explicação é aprofundada somente nos *Tópicos*, – obra em que o autor analisa os argumentos que compõem um “sistema comunitário de crenças” (os *topoi*), “cuja elaboração do conceito aristotélico de *dialética* (o outro lado da antístrofe) nos detalha ao mesmo tempo, inversamente, o processo de formação do pensamento *retórico* do Estagirita”.¹⁹⁰

Se nos livros VI-VII dos *Tópicos*, Aristóteles apresenta o aspecto formal da *dialética* enquanto uma “técnica para a demonstração das definições”, permanecendo assim no âmbito platônico, ali mesmo ele se separa de Platão, ao “negar que as Ideias podem servir de plano de referência *ontológica* das definições”¹⁹¹. Conforme o Estagirita, a *necessidade* das Ideias é incapaz de representar a *contingência* das coisas, mas a *pluralidade* produzida pela contingência pode ser unificada pela *identidade da definição*. Embora a forma da análise dos contextos tenha origem platônica – visto que é baseado no esquema dicotômico utilizado no diálogo *Sofista* –, não se pode dizer o mesmo com relação à *dialética*¹⁸⁰. Pois, se a *dialética* funciona como um processo que busca mediante esquemas dicotômicos – “todos os *contextos* em que o nome do objeto pode aparecer, a fim de comparar em cada caso a identidade de sua definição”, – todos os contextos são “lugares”, isto é, são *topoi*; razão pela qual o processo de seleção dos *topoi* é chamado de *tópica*¹⁹².

Nem mesmo o discurso científico pode escapar às exigências da *dialética* aristotélica. A fim de buscar a identidade da definição em todos os *contextos* ou lugares lógicos (*topoi*), ela

¹⁸⁷ ARISTÓTELES, 1995.

¹⁸⁸ ARISTÓTELES, 1987.

¹⁸⁹ PERELMAN, 1979, p. 24.

¹⁹⁰ RACIONERO, 2014, p.19, grifo nosso.

¹⁹¹ Ibid., p.19-20, grifo nosso.

¹⁹² RACIONERO, 2014, p.19-20, grifo nosso.

busca encontrar *princípios* axiomáticos, e, portanto, busca “casos saturados” em que até então não foram encontradas contradições. Mas, quando tal identidade se torna impossível, resultando assim na possibilidade da *contradição*, então estes enunciados devem retornar à verificação de sua identidade em todos os contextos (*topoi*), convertendo-se assim não em *princípios*, mas em *hipóteses*. Portanto, em Aristóteles, a *dialética* é um processo para “seleção e justificação de hipóteses”.

No livro III dos *Tópicos*, Aristóteles se separa radicalmente de Platão ao estabelecer que, enquanto o filósofo e o dialético realizam a mesma função quando escolhem o “terreno de onde lançará o ataque” e o “ponto de apoio” argumentativo, então já não se encontram mais no mesmo lugar quando precisam escolher “a maneira de estruturar os seus argumentos e formular as suas perguntas”, pois este momento pertence exclusivamente ao dialético, visto que se faz de frente ao seu interlocutor. Dessa maneira, as hipóteses *dialéticas* pertencem ao âmbito das “opiniões” (*doxai*), quer dizer, são teses das quais não é possível encontrar uma *identidade de definição para todos os contextos possíveis*, uma vez que a presença da contradição significa a “possibilidade de confrontação com outras opiniões”¹⁹³. Por isso, no livro I dos *Tópicos*, Aristóteles diz que o raciocínio *dialético*, o mesmo raciocínio utilizado na retórica, é aquele que parte de *opiniões geralmente aceitas*: “aquelas que todo mundo admite, ou a maioria das pessoas, ou os filósofos – em outras palavras: todos, ou a maioria, ou os mais notáveis e eminentes”¹⁹⁴.

Devido à mudança radical de paradigmas, ironicamente esta ruptura aproxima Aristóteles da sofística, ao deslocar a referência do *real* das coisas para a referência no âmbito *linguístico* das opiniões, já que agora o sentido da definição depende do que é *dito*. A escolha e a justificação das hipóteses a partir de um conjunto de *crenças expressas* mediadas pela *dialética*, envolvem a vinculação dos esquemas dialéticos a esquemas linguísticos já *pré-existent*s. Contudo, este movimento não é suficiente para romper com o modelo *designativo* da verdade oriundo de Platão. Pois, embora Aristóteles admita que o discurso científico seja absorvido pela esfera das opiniões (uma vez que partem de opiniões *pré-existent*s), a *doxa* não se constitui completamente no campo da linguagem, porque para o autor, ainda que ela seja expressa “em uma linguagem já construída e reconhecível”, a *doxa* ainda “expressa um fundo *real* de sabedoria”¹⁹⁵. De qualquer modo, com o Estagirita, tanto a *retórica* como a *dialética*

¹⁹³ Ibid., p.21; ARISTÓTELES, 1987, 155 b, p. 133; ARISTÓTELES, 1982, p.275.

¹⁹⁴ ARISTÓTELES, 1987, p.5

¹⁹⁵ RACIONERO, 2014, p.21.

por estarem articuladas no plano da *tópica*, partem não de premissas necessárias, mas do *plausível* (*éndoxon*) e do *provável* (*eikós*); no entanto, para Aristóteles, nos *Tópicos* ainda estes dois elementos se referem ao *real*¹⁹⁶, pois, como explica Racionero:

[...] o **plausível** (*éndoxon*), o que é objeto da opinião comum, pode ser identificado com o **provável** (*eikós*), com aquilo que, sem ser necessário, contém uma cota específica de verdade, pois é assim reconhecido pela maioria (hoi pleístoi) ou, pelo menos, pelos mais sábios (hoi sophóteroi) (RACIONERO, 2014, p.21, grifo nosso).

De acordo com esta interpretação, o raciocínio *dialético* funciona em analogia ao raciocínio científico, pois se utilizando da opinião comum, ela se assemelha a distinção científica entre o que é mais ou menos cognoscível, e do mesmo modo, o faz ao buscar proposições que são *verossímeis* a fim de compor um argumento e raciocínio formalmente parecidos com o silogismo e com a indução¹⁸⁶. Isso se confirma, como veremos mais adiante de modo mais detalhado, por dois elementos presentes no raciocínio dialético: pelo *entimema*, que é um silogismo retórico, e pelo uso do *exemplo* (*paradigma*), que é uma forma de indução¹⁹⁷. Embora a *probabilidade* (*eikós*) não tenha como finalidade converter enunciados dialéticos em enunciados científicos, na *dialética* aristotélica o raciocínio parte das opiniões comuns, ou mais especificamente, parte das *opiniões geralmente* aceitas, e, portanto, do que é *plausível*, para as coisas, ou seja, ela se orienta em direção do que é *plausível* para o que é *provável*.¹⁹⁸

Este caminho dialético proposto então deve dividir-se em duas atividades dependentes, já que o movimento que parte das *opiniões* às *coisas* deve ser complementado pelo movimento que parte do *investigador* até seu *auditório*, o qual corresponde à função da *retórica*. Assim, a *dialética* é complementada pela *retórica* ao buscar determinar asserções *prováveis*, enquanto este processo deve ser incorporado pela *persuasão* do interlocutor através do discurso¹⁹⁹, estabelecendo uma relação intersubjetiva. Ou como diz Racionero, em outras palavras:

[...] assumindo a não necessidade das teses do dialético, a *análise das condições que fazem possível sua função designativa* (sua maior parcela de verdade, no sentido platônico) deve seguir a *análise das condições que tornam*

¹⁹⁶ Segundo os *Tópicos*: “pois quando se coloca um homem à sua frente e ele diz que o que está ali está colocado é ‘um homem’ ou ‘um animal’, afirma a sua *essência* e significa uma substância; [...] Tais tantos são, pois, os sujeitos em torno dos quais giram os argumentos, e os materiais de que se formam.” (ARISTÓTELES, 1987, p.11, 103b-104a, grifo nosso). (Ibid., p. 22).

¹⁹⁷ ARISTÓTELES, 1998, p.44.

¹⁹⁸ Ibid., p.22.

¹⁹⁹ RACIONERO, 2014, p. 22.

possível sua comunicação. E tal análise é o que desenvolve a retórica (2014, p.22, grifo nosso).

Portanto, através dos *Tópicos* depreende-se que a seleção e a justificação de alegações prováveis constituem um saber prático integrado por duas ferramentas semelhantes (*dialética* e *retórica*), cuja finalidade é construir raciocínios não científicos. Assim, *dialética* e *retórica* seriam dois *méthodoi* que visam regular a formação dos argumentos *prováveis*, contudo, ambas se diferenciam pela perspectiva adotada: enquanto a **dialética** se detém às alegações prováveis conforme a perspectiva da função *designativa* da linguagem (da qual se observa a *verossimilhança* dos argumentos), a **retórica** se detém às mesmas a partir da perspectiva das competências *comunicativas* da linguagem (da qual se observa a capacidade de *persuasão* dos argumentos)²⁰⁰. De acordo com Racionero, duas atividades se produzem paralelamente: provar a probabilidade da tese defendida e provar a improbabilidade da tese contrária é papel da *dialética*, ao passo que a defesa da tese mais verossímil pela persuasão a fim de tornar necessária a adesão à tese defendida é papel da *retórica*¹⁹¹. Portanto, é assim que Aristóteles define a universalidade da *dialética* e da *retórica*:

A **retórica** é uma antístrofe da **dialética** [1354a], pois ambas tratam daquelas questões que nos permitem ter um conhecimento, de certo modo, comum a todos e que não pertence a nenhuma ciência específica. Portanto, todos participam de alguma forma de ambos, pois, até [5] certo limite, todos se esforçam para **descobrir e sustentar um argumento** e, igualmente, **defender e acusar** (ARISTÓTELES, 2014, p. 151, 1354a, grifo nosso).

2.5.3. *A Retórica de Aristóteles e os “outros autores”*

Aristóteles trata de reabilitar a *retórica* do desprezo platônico, redescrivendo-a. O tratado de Aristóteles pode ser visto em boa parte como uma contestação à crítica de Platão sobre o tema, muito embora ele tenha mantido algumas influências de seu mestre quanto à forma e o conteúdo da retórica em sua própria abordagem. A outra parte da contestação de Aristóteles se direciona aos “manuais” existentes até então sobre a eloquência ou artes verbais,

²⁰⁰ Conforme o capítulo 34 das *Refutações Sofísticas*, diz Aristóteles sobre a dialética e a retórica: “nosso intento era descobrir alguma faculdade de raciocinar sobre qualquer tema que nos fosse proposto, partindo das premissas mais geralmente aceitas que existem. Pois essa é a função essencial da arte da discussão (dialética) e da crítica. Mas, como também faz parte dela, devido à presença próxima da arte dos sofistas (a *sofística*), não apenas o ser capaz de conduzir uma crítica dialeticamente mas também com uma certa exibição de conhecimento, nos propusemos como fim do nosso tratado, além do objetivo supramencionado de ser capaz de exigir uma justificação de todo e qualquer ponto de vista, também o de *assegurar que, ao fazer frente a um argumento, possamos defender nossa tese da mesma maneira*, por meio de *opiniões tão geralmente aceitas* quanto possível” (ARISTÓTELES, 1987, p.196, grifo nosso).

supostamente atribuídos aos Sofistas por Platão. Segundo Aristóteles, todos os outros autores que discutiram sobre o tema do discurso se ocuparam apenas sobre o que é alheio ao assunto²⁰¹. Reduzindo o tratamento sobre esta arte aos discursos *judiciais*, seus autores empenharam-se apenas em desenvolver formas de afetar as emoções dos juízes, sempre deixando o assunto tratado nos tribunais de lado. Por isso, inventaram estratégias discursivas apenas para incitar no juiz a “suspeita, a compaixão, a ira e outras paixões da alma semelhantes”²⁰², enquanto o assunto principal era ignorado. Por essas razões, na *Retórica* há uma ênfase do gênero deliberativo.

Estes autores trataram de focar-se em questões menos relevantes, como a ordem e as partes do discurso. Eles nada disseram sobre a *oratória deliberativa* ou sobre os discursos *políticos*²⁰³, pois de acordo com Aristóteles, além de não ser permitido em algumas cidades tratar de questões externas ao assunto, quando se fala para o povo é menos proveitoso falar do que é externo ao assunto²⁰⁴. Para ele, o gênero *deliberativo* é preferível porque ao tratar de assuntos mais gerais, relativos à comunidade, o discurso *político* se torna menos enganoso²⁰⁵ que o *judicial*. De acordo com as instituições políticas da época, o orador enquanto conselheiro de uma assembleia ou conselho se limitava a persuadir acerca das questões que o afetavam pessoalmente e aos demais membros, ao contrário da oratória *judicial*, em que o juiz julgava questões que lhes eram alheias, o que parece fazer com que o recurso à persuasão seja muito mais intenso, daí a possibilidade de o engano neste caso ser maior, pois, para Aristóteles:

Na primeira, com efeito, quem julga discerne sobre suas próprias coisas, de modo que nada mais é necessário senão demonstrar que é assim que o conselheiro diz. Ao contrário, nos discursos judiciais isso não basta, mas interessa atrair o ouvinte, já que o julgamento trata de coisas estranhas, de modo que os [os juízes], na medida em que zelam pelo seu próprio interesse e ouvem com parcialidade, [1355a] realmente satisfazem os litigantes, mas não julgam [como devem]. Por isso, como dissemos antes, em muitos lugares a lei proíbe falar sobre o que é estranho ao assunto, enquanto [nos discursos políticos] os mesmos que julgam vigiam isto suficientemente (ARISTÓTELES, 2014, p.153; ARISTÓTELES, 1998, p. 46).

²⁰¹ ARISTÓTELES, 2014, p. 151.

²⁰² Ibid.

²⁰³ Ibid., p.152.

²⁰⁴ Ibid., p. 153.

²⁰⁵ Ibid.

Todos os outros que trataram do discurso, incluindo Platão, não abordaram sua parte *essencial*²⁰⁶, que são as *provas por persuasão*²⁰⁷ (*pisteis*), isto é, tipos de *provas* que dependem da arte ou invenção do orador – e, sobretudo, não trataram da prova mais importante na persuasão: os *entimemas*, que constituem o “corpo da persuasão”, e são um tipo de silogismo (uma espécie de *demonstração*) que não parte de premissas necessárias. O que para Aristóteles torna a retórica uma arte é antes a pesquisa teórica sobre estes dois elementos, quer dizer, para ele a retórica precisa antes de um caminho teórico a ser seguido²⁰⁸. Os outros autores apenas trataram das *provas* que são externas à arte, pois estas não dependem da invenção do orador.

Por isso, diz Aristóteles que:

“[...] aqueles que compuseram Artes sobre os discursos, nem sequer forneceram – por assim dizer – uma parte dessa arte (pois só as *provas por persuasão* são *próprias da arte* e tudo o mais é supérfluo) e, por outro lado, nada dizem dos **entimemas**. (2014, p.151, grifo nosso).

As *pisteis* são os três tipos de *provas* que dependem do discurso ou as fontes de onde derivam os enunciados persuasivos e prováveis: os *éthē* (*ethos*) – o caráter do orador; as *páthē* (*pathos*) – a predisposição criada pelo orador sobre os afetos do interlocutor; e os *lógoi* (*logos*) – o próprio argumento do orador (a prova lógica²⁰⁹ em que se encontram o *entimema* e o *exemplo*)²¹⁰. Portanto, é o estudo das *pisteis* que faz da retórica uma *tēkhne*, ou seja, uma *capacidade racional de produzir algo*²¹¹ e não uma mera *empeiria* (experiência) produzida por hábito ou espontaneamente. A retórica aristotélica também se destaca das abordagens anteriores em sua ênfase dada à *teoria* sistemática em oposição a uma prática discursiva sem um *métodos*, e, conseqüentemente, pela ênfase na observação da *forma silogística* (incorporada à *doxa*) da retórica, em oposição a sua redução ao apelo emocional, visto que para Aristóteles, ao menos no primeiro livro da *Retórica*, o argumento mais persuasivo é aquele que mais se assemelha ao silogismo *analítico* (*demonstração*). No capítulo segundo da *Retórica*, que faz parte da última redação da *Retórica*, Aristóteles diz:

Entendamos por retórica **a faculdade de teorizar o que é adequado em cada caso para convencer**. Essa certamente não é tarefa de nenhuma outra arte,

²⁰⁶ ARISTÓTELES, 2014, p.152.

²⁰⁷ Edson Bini traduziu como “meios de persuasão” (ARISTÓTELES, 2019, p. 38) e Manuel Alexandre Jr como “argumentos retóricos” (ARISTÓTELES, 1998, p. 44).

²⁰⁸ ARISTÓTELES, 2014, p.151.

²⁰⁹ “Lógica” no sentido de utilizar o *logos* e não no sentido de necessidade lógica.

²¹⁰ GRIMALDI, 1980, p. 19-20.

²¹¹ ARISTÓTELES, 1987b, 6.3, p.103.

pois cada uma das outras trata do ensino e da persuasão sobre seu próprio assunto; como, por exemplo, a medicina sobre a saúde e o que causa a doença, a geometria sobre as alterações que afetam as magnitudes, a aritmética sobre os números e o mesmo as outras artes e ciências. A retórica, no entanto, parece ser capaz de estabelecer teoricamente o que é convincente em, por assim dizer, qualquer caso que se propõe, razão pela qual dizemos que o que lhe diz respeito como arte não se aplica a nenhum gênero específico (ARISTÓTELES, 2014, p.155, grifo nosso).

Assim, na concepção de Aristóteles, a persuasão é um efeito da teorização acerca do que seria persuasivo em cada auditório, isto é, é um estudo da *adaptação* discursiva. Nesse sentido restrito, a *rhētorikē* não se confunde com o próprio *logos*, no sentido de “discurso” ou de “argumento”, visto que ela é a inquirição sobre *como* o *logos* persuade em cada contexto, para que finalmente a ação discursiva (a “oratória”) seja bem sucedida. Seria, portanto, o complemento teórico da prática oratória e não a própria oratória. Desse modo, quando Aristóteles diz que a retórica é usada para defender ou acusar, estes fins não se confundem com a própria *rhētorikē*, uma vez que ela é o meio utilizado para defender ou acusar.

Considerando que a ordem cronológica dos textos aristotélicos é provavelmente antecédida pelos *Tópicos*, passando pela *Retórica* e terminando com os *Analíticos* (o último estágio da pesquisa aristotélica), o que mais uma vez prova a aproximação do autor da retórica a uma formalidade teórica contida nos *Analíticos*, é que o convencionado segundo capítulo da *Retórica* foi o último deste tratado a ser redigido por Aristóteles²¹². Ao mesmo tempo, em que é a definição de retórica para Aristóteles, o *estudo formal do discurso persuasivo* é requisito fundamental para que a retórica seja uma arte, pois significa não agir discursivamente por acidente, por hábito ou espontaneamente. Não basta saber ordenar as partes do discurso, como fizeram os antigos tratamentos do discurso, mas antes é preciso saber agir discursivamente conhecendo as *causas* do argumento (*logos*) *bem-sucedido*, quer dizer: “teorizar a *causa* pela qual tanto os que agem por hábito como os que o fazem espontaneamente atingem seu objetivo”²¹³.

Assim, a validade do raciocínio dialético depende de sua conformidade com a *probabilidade* e com a *plausibilidade*, de forma que quem argumenta de acordo as *opiniões geralmente aceitas* argumenta corretamente. Há, desse modo, uma “lógica das probabilidades” imersa na *doxa*, que faz com que a *probabilidade* se torne um fator persuasivo, enquanto introduz “um critério de *frequência* ou *regularidade* que torna as *opiniões* suscetíveis de

²¹² ARISTÓTELES, 2014, p.223.

²¹³ Ibid., 1354a, p.151.

episteme e de *silogismo*”²¹⁴. Ou seja, Aristóteles aprofunda o aspecto reflexivo conforme a redução da retórica ao paradigma formal lógico²¹⁵, porque para ele, a persuasão é uma espécie de *demonstração* (*apódeixis*), embora não seja uma demonstração *analytikē* com base em premissas necessárias, mas baseada no *provável* (*eikós*) e no *plausível* (*endoxa*), porque reconhecidos por todos, pela maioria ou pelos mais sábios, em conformidade com a *tópica*.

Ora, como é óbvio que o método próprio da arte é aquele que se refere à prova pela persuasão e que **a persuasão é uma espécie de demonstração** (pois somos persuadidos, sobretudo *quando pensamos que algo está demonstrado*) [...] (ARISTÓTELES, 2014, 1358a, p.153, grifo nosso).

Assim, como diz Aristóteles, é porque os homens tendem naturalmente ao que é *verdadeiro* que será mais persuasivo aquele que melhor souber diferenciar o *verdadeiro* do que é *verossímil*²¹⁶. Contudo, teorizar sobre o discurso não significa tornar a retórica um saber totalmente contemplativo, mas uma prática produtiva²¹⁷ que se encontra entre a mera experiência e o conhecimento puramente científico²¹⁸, por isso, a retórica é um meio. Os outros autores não trataram da *prova* mais importante na persuasão: os *entimemas*, que constituem o “corpo da persuasão”, e são um tipo de silogismo e uma espécie de *demonstração* que não parte de premissas necessárias. Este foco racional dado à retórica, significando uma primazia sobre a identificação e o uso de seu *esquema lógico*, fica sintetizado na própria definição que o autor dá à retórica, que sem excluir a persuasão, critica a redução desta arte ao seu aspecto emocional. Aristóteles funde o aspecto subjetivo e intersubjetivo da comunicação persuasiva, característicos da *retórica* (fazendo dela uma *dynamis* [“faculdade”]), ao aspecto formal lógico contido na produção e no reconhecimento dos silogismos (enquanto uma *teoria*), papel característico da *dialética*. Assim, tal fusão aristotélica borra a distinção platônica entre *tēkhne* e *epistēmē*²¹⁹.

Assim, é evidente que a *retórica* não pertence a nenhum gênero definido, mas lhe acontece como a dialética; e, da mesma forma, que é útil e que **sua tarefa não é persuadir, mas reconhecer os meios de convicção mais pertinentes para cada caso**, como também acontece com todas as outras artes [...]. Além disso, [também é claro] que a natureza desta arte é reconhecer **o que é convincente** e o que **parece**

²¹⁴ Na *Metafísica*, diz Aristóteles: “E é que toda ciência lida com o que é *sempre* ou a *maioria das vezes*: se não, como se poderia aprender ou ensinar a outro? As definições devem ser estabelecidas, com efeito, pelo que é *sempre* ou na *maioria das vezes*” (ARISTÓTELES, 1994, 1027 a 20-21, p. 273; ARISTÓTELES, 2014, p.320).

²¹⁵ Segundo Grimaldi, o **entimema** é a *forma lógica* do silogismo *retórico* (GRIMALDI, 1980, p.19-20).

²¹⁶ 2014, 1355a, p.153

²¹⁷ Ibid., p.217.

²¹⁸ GRIMALDI, 1980, p.4-6.

²¹⁹ ARISTÓTELES, 2014, p. 223.

ser convincente, assim como [corresponde] a dialética reconhecer o *silogismo* e o *silogismo aparente* (ARISTÓTELES, 2014, 1355b, p.155, grifo nosso).

Reconhecer “os meios de convicção mais pertinentes *para cada caso*” significa que o orador deve se **adaptar** ao auditório ou ao seu interlocutor, isto é, deve se adaptar ao *contexto*. Este é um traço fundamental para a definição da retórica, que reaparecerá com maior ênfase ainda na *Nova Retórica* elaborada por Perelman em seu *Tratado da Argumentação*, publicado em 1958²²⁰. O **entimema** (*enthýmema*²²¹) está ligado à *adaptação* enquanto ele é um silogismo abreviado, que faz uso das *probabilidades* (premissas plausíveis) e dos *sinais*²²² (do que ocorreu ou que existe).

[...] como, por outro lado, a *prova retórica é o entimema* e esta é, absolutamente falando, **a mais forte das provas por persuasão**; e como o **entimema**, em suma, é um **silogismo** e no silogismo em todas as suas variantes corresponde tratar a dialética, seja ela toda, seja uma de suas partes, é evidente que aquele que pode melhor teorizar a partir do que e como o silogismo é produzido, que também será o mais experiente em entimemas, desde que entenda sobre o que é 〈assuntos〉 o entimema e *como ele difere* dos **silogismos lógicos**. (ARISTÓTELES, 2014, 1358a, p.153, grifo nosso).

Por isso, o *entimema* é um raciocínio que se compõe de premissas *implícitas*. Visto que as premissas podem estar implicitamente acordadas entre os interlocutores, elas não precisam ser sempre explicitadas – ressaltando o caráter *intersubjetivo* da comunicação persuasiva, – mas a abreviação das premissas pode ser utilizada como uma estratégia persuasiva para enfatizar certos enunciados, como para esconder outros ²²³. Segundo Herrick²²⁴, para Aristóteles, a retórica é completamente constituída por relações de trocas *entimemáticas* entre o orador e o auditório, através de “acordos enraizados em convicções profundas ou ‘sentidas’”. Relações estas que se caracterizam pelo seu caráter fortemente *democrático*, no sentido de ser comunal, expressamente público, mas também por ser plural e contestatório. O processo *entimemático*

²²⁰ PERELMAN, 1996a, p. 26.

²²¹ ARISTÓTELES, 2014, 1357 b, p.159.

²²² ARISTÓTELES, 2014, 1357 b, p.158.

²²³ “[...] de modo que é necessário que o entimema e o exemplo versem sobre aquelas coisas que muitas vezes podem ser de outra maneira e que, por sua vez, o exemplo seja uma indução e o entimema um silogismo, e tudo isso a partir de poucas premissas, ainda menos do que o silogismo da primeira figura. Porque se alguma destas premissas é bem conhecida, não faz falta enunciar: o próprio ouvinte a fornece, como quando se subentende que Dorieo ganhou nos jogos uma coroa. Certamente, basta dizer que ganhou em Olímpia, sem que seja preciso acrescentar à menção de Olímpia a da coroa, pois isso todos sabem” (ARISTÓTELES, 2014, 1357a, p. 159).

²²⁴ HERRICK, 2018, p. 89.

entre as partes força o orador a atentar às premissas e os valores da audiência, a fim de se adaptar melhor a eles.

De acordo com Racionero, através da comparação com o tratamento dos silogismos nos *Analíticos Posteriores*²²⁵, por “silogismos lógicos” Aristóteles se refere igualmente ao silogismo *dialético*, ou seja, é formado por premissas *prováveis* e se opõe ao silogismo *analítico* ou *apodítico*, formado por premissas *necessárias*. Portanto, diferenciar os “silogismos lógicos” é saber diferenciar “os argumentos probabilísticos da *dialética* e os argumentos prováveis que implicam a *persuasão*, típicos da *retórica*”²²⁶, os primeiros se definem levantando hipóteses, os segundos que se definem pelo uso do *exemplo* (*paradeigma*) e do *entimema*²²⁷. Conforme mencionado, Aristóteles considera que a *persuasão* (*pistís*) é uma espécie de *demonstração* (*apódeixis*), que compõe a parte principal do discurso e por isso, o *entimema*, a argumentação, é considerada a parte artística da retórica, pois depende do orador.

Visto que apenas o assunto do discurso (*pragma*) é considerado “objeto de prova”, a *persuasão* apenas mediante o *ethos* do orador *não* é demonstrativa, mas utilizada quando há ausência de *provas* demonstrativas sobre a questão debatida. O mesmo vale para o uso das provas que afetam o *pathos* do auditório, pois assim como o uso das provas relativas ao *ethos*, – quando ambas são utilizadas sem silogismos, orienta-se usá-las apenas na ocasião em que o interlocutor é “de pouco valor”, visto “que presta atenção ao que está fora do assunto”²²⁸. A prova argumentativa (*logos*) que faz uso do *entimema*, é assim, para Aristóteles, a mais importante, sendo as outras complementares. Contudo, a ênfase *lógica* (*logos*) da retórica, no qual o *entimema* é a prova principal da retórica - perpassa apenas o primeiro modelo de redação da *Retórica*, pois o tratado se constitui por um conjunto convencionado de escritos produzidos em momentos diferentes, em dois modelos.

²²⁵ *Analíticos Posteriores*, I, 22, 84a8, 86a22 e 88a19.

²²⁶ ARISTÓTELES, 2014, p. 153 e 221, grifo nosso.

²²⁷ Conforme o texto mais tardio de Aristóteles, os *Analíticos Segundos* [I1, 71a], dá-se a entender que o **argumento retórico** é um tipo de **argumento dialético** que se especifica pelo uso do *exemplo* e do *entimema*, que faz uso da *pistéis*. Quanto ao *silogismo dialético*, este faz uso mais *geral* das premissas prováveis. Nas palavras de Aristóteles: “da mesma forma no caso de argumentos, tanto aqueles que <procedem> pelo *raciocínio* quanto aqueles que <procedem> pela *verificação*; porque ambos realizam o ensino por meio de conhecimentos prévios: uns tomando algo como entendido de *comum acordo*; as demais, *demonstrando* o universal pelo <fato de> ser *evidente* o singular. Da mesma forma, <argumentos> **retóricos** também são convincentes: eles são convincentes por meio de *exemplos*, que é <uma forma de> *verificação*, ou por meio do *raciocínio provável*, que é <uma forma de> *silogismo*” (ARISTÓTELES, 2014, p.409; ARISTÓTELES, 1995, p.313, grifo nosso).

²²⁸ ARISTÓTELES, 2014, 1415b, p. 482.

Assim, não será estranho encontrar passagens que parecem incompatíveis, quando Aristóteles não só se abstém de condenar as estratégias pautadas no *ethos* e do *páthos* do orador, como ele mesmo sugere a sua utilização. Já no segundo modelo do tratado, representado pelo *segundo* livro da *Retórica*, a ênfase *emocional* ganha relevo. Aristóteles aborda estratégias referentes ao *ethos* e *páthos*, de modo que o aspecto lógico, agora passa a ser complementado com a ênfase nos aspectos *psicológicos* e *afetivos* da retórica, que no primeiro modelo é apresentado como apenas acessório. No entanto, essa variação não indica nem um abandono da ênfase *lógica* da retórica, nem uma independência dos recursos afetivos em relação ao *raciocínio retórico*. Nos dizeres de Racionero:

E, em todo caso, é esta possibilidade de fazer uso de **enunciados afetivos como premissas de um raciocínio lógico**, o que permite a Aristóteles ampliar o campo de sua primeira retórica, sem por isso alterar a unidade da obra, e o que caracteriza também, segundo o seu parecer mais maduro, ao **logos da persuasão** (ARISTÓTELES, 2014, p. 358, grifo nosso).

Sendo o discurso composto por três elementos: o *orador*, o *assunto* e a *audiência*, é então a este último que ele deve se orientar. O *télos* da retórica ou do discurso não é reforçar as próprias convicções pela contemplação, mas é também uma *ação* que visa à ação do interlocutor. É da importância dada ao interlocutor acima do próprio orador que resulta a importância da *adaptação* na retórica e, portanto, de sua qualidade dialógica, pública e democrática. Diferente da *dialética* platônica, que ainda que se use do diálogo pretende ser um *metadiscurso* que subordina todos os discursos a ela, a *retórica* com Aristóteles restabelece a singularidade já presente nas abordagens dos diferentes Sofistas, da marca eminentemente *conversacional* de um *logos* inteiramente atravessado pelos *endoxa* (opiniões *plausíveis*). Ainda que, para Aristóteles, a retórica sirva para defender o verdadeiro e o justo, fica claro em sua abordagem que esta finalidade só pode ser obtida com eficácia se o orador zela pelos *tópoi* (premissas, opiniões, valores, etc.) da audiência ao qual se dirige.

Cumprindo as exigências do que para ele seria uma arte autêntica da retórica, no capítulo três do livro primeiro da *Retórica*, Aristóteles sistematiza e teoriza a noção de *auditório*, segundo os tipos de discurso feitos para cada tipo de audiência. Segundo o autor, seriam três os tipos de *auditórios*, aos quais cada um corresponde a um tempo diferente, no qual o ouvinte enquanto juiz deve se pronunciar. Enquanto membro da assembleia, por exemplo, o auditório delibera sobre o *futuro*, aconselhando ou dissuadindo, caracterizando assim o gênero *deliberativo*. Ao julgar acontecimentos do *passado*, o juiz enquanto espectador deve julgar o discurso do orador que acusa ou defende, caracterizando o gênero *judicial*. Quanto ao discurso

que visa elogiar ou censurar acontecimentos, deuses ou pessoas do *presente*, reforçando valores já aceitos, ainda que o orador se remetesse ao passado ou ao futuro, como ocorria nos discursos funerários ou nos referentes às vitórias militares, a este gênero de Aristóteles denominou de *epidítico*.

Apesar de ter resgatado a retórica do moralismo e da metafísica excessiva de Platão, e de ter situado a retórica ao lado da dialética, Aristóteles mantém uma influência de seu mestre que será decisiva para o declínio da retórica posteriormente, porque Aristóteles ainda limita a função da retórica ao estado de ignorância do “filósofo” e à ignorância das multidões. Além disso, ele preserva um sentido metafísico da retórica do *Fedro* de Platão, em que a retórica deve estar voltada à *defesa* da verdade e da justiça. De acordo com Perelman, a relação da *dialética* com a *verdade* mantém uma diferença qualitativa da retórica²²⁹, pois se a *dialética* é a arte de “conduzir o exame crítico”, para Aristóteles, a retórica se limitaria a sua difusão pública da verdade e da justiça, ou como diz Aristóteles – a “uma certa exibição de conhecimento”²³⁰, à defesa de uma tese. A diferença básica é que para Platão a dialética é favorecida por uma *intuição* metafísica, ao passo que na dialética aristotélica a verdade só pode ser alcançada *discursivamente*²³¹ a partir de proposições plausíveis. Em suma, foi a ideia de Platão conservada por Aristóteles “da *unicidade da verdade*²³² que desqualifica a retórica na tradição filosófica ocidental²³³”.

²²⁹ “Para Aristóteles, a semelhança entre retórica e dialética era muito importante. Segundo ele, diferem apenas no fato de que a **dialética** nos fornece técnicas de discussão para uma busca comum da verdade, enquanto a **retórica** ensina a conduzir um debate em que se expressam vários pontos de vista e a decisão fica a cargo do público” (PERELMAN, 1979, p.11, grifo nosso). “No debate oratório, semelhante a um processo, são terceiros que dirimem; na discussão dialética, pode-se eximir-se de recorrer aos terceiros graças a um acordo sobre uma verdade revelada aos interlocutores pela razão comum deles” (PERELMAN, 1999b, p.8, grifo nosso).

²³⁰ ARISTÓTELES, 1987, *Dos Argumentos Sofísticos*, 183b, p. 196.

²³¹ PERELMAN, 1979, p.11.

²³² “Por outro lado, finalmente, os <homens> são persuadidos pelo discurso, quando lhes mostramos a *verdade*, ou o que *parece ser*, a partir do que é *convicente* em cada caso” (ARISTÓTELES, 2014, p. 156, 1356a, grifo nosso).

²³³ Id., p.12, grifo nosso.

2.6. A Retórica entre o Cristianismo e a Modernidade

Com o Cristianismo, o Ocidente rompe com a primazia da cultura pagã, que incluía a retórica, as não rompe completamente, porque assim como a filosofia que não sendo mais preponderante, também a retórica enquanto disciplina do homem medieval será útil e meio de conversão dos pagãos²³⁴. Desse modo, pode-se dizer que com o Cristianismo a retórica estagnou, mas não desapareceu, porque seu declínio realmente começará na segunda fase do Renascimento²³⁵. Se a primeira fase do Renascimento, dominada pelos Humanistas, reincorpora à cultura do homem europeu as artes liberais (que inclui a retórica), como as etnografias dos “descobridores” das Américas, sua segunda fase, marcada pelo pensamento de Descartes, desfere sobre a retórica “o golpe mortal, rompendo o elo entre o argumentativo e o oratório, que lhe davam força e valor”²³⁶.

Outra tese²³⁷, afirma que a ruptura já ocorre no século XVI, quando o humanista Pedro Ramus (1515-1572) separa e redescreve a *dialética* (como “uma arte da argumentação racional”) da *retórica*, enquanto estudo da expressão ornamentada, reduzindo toda a retórica a apenas um dos *cinco cânones* romanos: o estilo, ou ao *elocutio*. Não por acaso, este é o lugar-comum que sobrevive atualmente no imaginário cotidiano quando se fala na retórica, como *forma* “falsa” de comunicação, um verniz frequentemente inútil e afetado, em oposição ao *conteúdo* “verdadeiro” que corresponde aos “fatos”²³⁸. No entanto, é no século XVII, com Descartes, que o golpe será fatal sobre a retórica, porque é com ele que a *dialética*, base da *retórica*, será repudiada, e com isso, a legitimidade de uma racionalidade argumentativa que permite a contradição e a probabilidade. O que Descartes chama de “eloquência” não pode ser objeto de estudo, pois para ele a “eloquência” não é capaz de tornar o pensamento “claro e inteligível”. A *dialética* deve ser excluída da racionalidade, visto que só pode oferecer opiniões prováveis, verossímeis, e, portanto, controversas. Segundo Reboul:

Com a dúvida metódica, Descartes tomará a atitude de considerar não como verdadeiro, mas como falso, *tudo o que só é verossímil*, e sua filosofia se apresentará como um encadeamento de evidências, análogo a uma demonstração matemática. Enfim, contra o debate de várias pessoas, que é a

²³⁴ REBOUL, 2004, p. 102.

²³⁵ Ibid., p. 79.

²³⁶ Ibid.

²³⁷ PERELMAN, 1979, p. 3.

²³⁸ Ibid. p. 28.

dialética, ele afirma que só se pode encontrar a verdade sozinho, por um retorno a si mesmo (REBOUL, 2004, p. 105, grifo nosso).

A partir de uma concepção cartesiana, inspirada no modelo matemático, apenas será verdadeiro o que é *evidente*, e o evidente é *uno*, por isso, o acordo é possível entre as partes²³⁹. A ideia moderna de *conhecimento* e *epistemologia* nasce atada aquela ideia de verdade e evidência: toda contradição e toda controvérsia são sinais de *falsidade*. Desde Descartes, a lógica *apodítica*, isto é, o raciocínio que parte de premissas necessárias e autoevidentes, para alcançar verdades igualmente necessárias e unas, dominará o âmbito da racionalidade. Mesmo os modernos como os empiristas ingleses adotaram o ideal *apodítico*, desta vez através da *experiência*. Num paradigma no qual, mediante entidades ou processos seguros (como é a mente ou a experiência) que podem representar os objetos corretamente, a linguagem torna-se apenas um *meio* de descrição do real, – a retórica, após ser concebida e reduzida à *forma*, enquanto um ornamento trivial da linguagem, não pode ter qualquer relevância para a filosofia, nem para a racionalidade. De outro modo, neste caso platônico, a retórica seria vista como a aparência (ornamento) da aparência (linguagem natural).

²³⁹ REBOUL, 2004, p. 80.

3 As Viragens

Este capítulo tem dois objetivos principais: introduzir os dois movimentos que favoreceram a *virada retórica* (3.3) – o movimento de reabilitação da retórica na contemporaneidade, dentro do escopo filosófico, nomeadamente a *virada linguística* (3.1) e a *virada linguístico-pragmática* (3.2), e sustentar a hipótese central desta dissertação: a presença de uma *virada retórica implícita* no neopragmatismo de Richard Rorty (3.4).

3.1. A Virada Linguística

Embora atualmente a expressão “virada linguística” possa englobar também a virada linguística na filosofia conhecida como “continental”, o termo surge primeiramente no seio da filosofia analítica e foi popularizada em 1967, com a publicação de Richard Rorty, *The Linguistic turn: essays in philosophical method*. Rorty toma emprestado a expressão “virada linguística” de Gustav Bergmann²⁴⁰, membro do Círculo de Viena. De acordo com Bergmann: “Todos os filósofos linguísticos falam sobre o mundo falando de uma linguagem adequada. Esta é a virada linguística, a jogada fundamental quanto ao método, em que filósofos da linguagem comum e ideal (OLP, ILP) concordam”²⁴¹. A coletânea organizada por Rorty reúne textos de autores de língua inglesa, cujo escopo era a chamada “filosofia linguística”, isto é, “a visão de que problemas filosóficos são problemas que podem ser resolvidos (ou dissolvidos) ou reformando a linguagem, ou compreendo mais sobre a linguagem que atualmente utilizamos”²⁴².

Embora Rorty e outros já tivessem presenciado a virada *pragmática* do segundo Wittgenstein e o ataque de Quine aos dogmas do empirismo, ainda estavam conectados à primeira fase da *virada linguística*, uma vez que o rompimento mais radical com a chamada “filosofia linguística” remanescente da primeira fase da *virada linguística*, não se deu de modo abrupto. Como o próprio Rorty afirma vinte e cinco anos após a publicação da coletânea, ele estava inclinado assim como os precursores da *virada linguística* (Frege, Russell e o primeiro Wittgenstein) – a pensar que havia uma “coisa como a ‘linguagem’, em qualquer sentido que torne possível falar em ‘problemas de linguagem’”²⁴³. Esta “classe natural” de “problemas

²⁴⁰ RORTY, 1995, p. 75.

²⁴¹ BERGMANN, 1964, p.177 apud RORTY, 1992, p.8.

²⁴² RORTY, 1992, p.3.

²⁴³ Ibid., p. 371

filosóficos”, pressupunha que a “filosofia” fosse uma mesma atividade contínua e comum a todos os filósofos²⁴⁴, isto é, problemas referentes a teorias do conhecimento *representacionistas*²⁴⁵. Tudo o mais era considerado “não-filosófico”.

Amparada pela lógica formal, a *virada linguística* considerava a linguagem enquanto uma entidade *a-histórica*, descontextualizada, cujo papel da “filosofia linguística”, através de um método especial, seria revelar “uma estrutura claramente definida e comungada que os usuários da linguagem dominam e então aplicam a casos”. Nesta fase, que parte de Frege ao primeiro Wittgenstein, a filosofia analítica da linguagem considerava-se uma filosofia primeira e fundacional, porque procurou-se criar uma linguagem *descontextualizada*, que possibilitasse o conhecimento *a priori*, assim, substituindo o ponto de vista transcendental kantiano²⁴⁶, uma vez que toda a alternativa mentalista dessa possibilidade estava agora esgotada²⁴⁷. Assim, na *virada linguística* a unidade básica de significação era a **proposição**, formada por essa estrutura lógica descontextualizada, que corresponderia ao fato na realidade²⁴⁸. Em outras palavras, a primeira fase da *virada linguística* esteve centrada na relação *semântica* entre a proposição - que pressupõe uma estrutura lógica, e o fato correspondente no mundo empírico - que pressupõe uma estrutura ontológica²⁴⁹.

Uma vez que a lógica como pensada por este movimento filosófico era a lógica formalizada e fundacional, nesse caso “a lógica parecia ser uma exceção para as condições que ela mesma havia instaurado”²⁵⁰, e, portanto, estabelecer as condições *a priori* da descrição pareceria garantir a existência de verdades **apodíticas**²⁵¹. Nada disso era novidade. A filosofia, como busca de verdades *apodíticas* nas relações de correspondência ou *representação* do real, é uma tradição que remonta a Platão, que declina no Humanismo Renascentista, mas não desaparece, e que a partir de Descartes monopoliza a filosofia. De Descartes até o segundo Wittgenstein, a filosofia foi dominada pela unidade **proposicional** e **apodítica**, isto é, atemporal²⁵² e necessária. Toda essa tradição, em suas diversas formas, é inspirada no modelo *matemático* como forma de racionalidade, o *more geométrico*, quer dizer, buscaram uniformizar

²⁴⁴ Ibid.

²⁴⁵ Ibid., p.372.

²⁴⁶ RORTY, 1995, p.75.

²⁴⁷ MARCONDES, 2017, p.40.

²⁴⁸ Ibid., p.41.

²⁴⁹ Ibid.

²⁵⁰ RORTY, 1995, p.79

²⁵¹ Ibid.

²⁵² TOULMIN, 1994, p.20.

toda a racionalidade humana possível “ao modo geométrico”, por ser um modelo que traria a objetividade da investigação, independente dos interesses, crenças e afetos humanos²⁵³. Assim, quaisquer tipos de problemas surgidos numa inquirição deveriam ser resolvidos a partir do raciocínio analítico, ao modo geométrico, partindo de premissas necessárias para encontrar conclusões necessárias, claras e evidentes, isto é, *apodíticas*. Seguindo esta interpretação que se tornou preponderante sobre os textos aristotélicos sobre a lógica, essa tradição interrompeu e mutilou a racionalidade nas suas capacidades de realização²⁵⁴.

3.2. A Virada Linguístico-pragmática:

À medida que a filosofia analítica vai se centrando na análise da linguagem, é inevitável que a investigação sobre a clarificação dos significados linguísticos leve cada vez mais a discussão sobre o uso comum da linguagem. Aos poucos, o movimento analítico da *virada linguística* vai dividindo sua atenção dada à linguagem não apenas em torno de uma *linguagem ideal* ou de uma “notação ideal”²⁵⁵— centrada na *semântica* formal, mas também em torno da *linguagem comum* (“ordinary language”), assim, dando nascimento na filosofia analítica à corrente da “linguagem ordinária”. As novas ideias de Wittgenstein desde seu retorno a Cambridge por volta de 1929, junto a filosofia do senso comum de G.E. Moore, resultaram em dois grupos: o de Oxford, liderado por Ryle (inspirado em Wittgenstein) e Austin (inspirado em G.E. Moore) e o grupo formado pelo segundo Wittgenstein e seus seguidores²⁵⁶.

O embate entre o construcionismo lógico e a análise conceitual²⁵⁷ parece ter desacreditado a possibilidade da construção ou da “descoberta” de uma linguagem ideal. Alternativas a este modelo de reflexão surgem com as reflexões de Wittgenstein sobre o uso da linguagem comum, mais tarde reunidas no livro póstumo *Investigações Filosóficas* em 1953, e com o desenvolvimento da teoria dos atos de fala de Austin, somente publicada postumamente em 1962, sob o título de *Quando dizer é fazer*. Ambas as obras concentram seus esforços não

²⁵³ Se “objetividade” não é entendida como acordo intersubjetivo (RORTY, 1999d, p. 15).

²⁵⁴ “É sabido que a lógica moderna, tal como se desenvolveu desde meados do século XIX, identificou, sob a influência de Kant e dos lógicos matemáticos, a lógica, não com a dialética, mas com a lógica formal, isto é, com os raciocínios analíticos de Aristóteles, e negligenciou completamente os raciocínios dialéticos, considerados como estranhos à lógica. Nisso parece-me ter cometido um erro” (PERELMAN, 1993, p.23).

²⁵⁵ “Para Wittgenstein, o cálculo lógico desenvolvido por Frege e Russell não é uma linguagem ideal, que evita os alegados defeitos das linguagens naturais, mas uma notação ideal que exhibe a estrutura lógica que todas as linguagens naturais devem ter em comum sob sua superfície equívoca” (GLOCK, 2011, p. 42).

²⁵⁶ HACKER, 2007, p.3.

²⁵⁷ GLOCK, 2011, p.44.

nas proposições, isto é, não na análise da semântica, mas fixam-se no *uso* da linguagem comum, e, portanto, na *pragmática*. A ênfase na pragmática na filosofia da linguagem estabeleceu uma *virada linguístico-pragmática*²⁵⁸.

A *virada linguística* apenas se torna possível com a separação de Frege entre pensamento e representação, o primeiro imutável e o segundo contingente. Com isso, Frege conclui que nossos pensamentos só podem ser acessados através de nossas proposições, quer dizer, a veracidade não está nos objetos representados na “mente”, mas na relação entre sentenças e estados de coisas²⁵⁹. Assim, desde Frege a filosofia analítica da linguagem orbitou entre a distinção de *significado* e *referência*, ou de outro modo, da relação *representacionista* do significado²⁶⁰, e, portanto, da linguagem enquanto *designação*. Contudo, com as *Investigações Filosóficas*, Wittgenstein opera uma mudança radical “anti-referencialista”²⁶¹, que o coloca à parte da tradição analítica, pois aqui o significado não depende mais da representação, mas do “uso na linguagem”(§43)²⁶². Mais que representação, a linguagem é *ação*, e descrever por meio de proposições é apenas umas das tantas atividades possíveis, como ordenar, cantar, atuar ou rezar.

A linguagem não funciona como um cálculo de regras fixas de uma *linguagem ideal* (§81), razão pela qual é impossível determinar seu limite, visto que não há uma estrutura imutável subjacente à linguagem ordinária. Se os signos não possuem significados intrínsecos, então somos nós que damos os significados, através de “formas de vida” sociabilizadas²⁶³. Sendo a linguagem um conjunto de “formas de vida” que não se dão de uma vez por todas, mas

²⁵⁸ DE OLIVEIRA, 2015, p.14.

²⁵⁹ HABERMAS, 2020, p.43-44.

²⁶⁰ MARCONDES, 2017, p.58.

²⁶¹ “A virada ‘anti-referencialista’, que se verifica em época pós-positivista (ver II, 1, par. 17), põe em dúvida (no plano ontológico) a ideia de uma realidade unívoca, desconectada das escolhas linguísticas e (no plano metodológico) desmente a hegemonia da concepção ‘ostensiva’ da linguagem. [...] A teoria wittgensteiniana dos jogos linguísticos, a noção austiniana de “performatividade”, a strawsoniana de asserção (ver I, 1, par. 17, 20 e 21) implicam a passagem de uma visão composicional da linguagem - ou seja, a linguagem é feita de termos (singulares e gerais) e proposições (simples ou compostos), que descrevem estados de coisas (reais ou supostas) - a uma visão pragmática - a linguagem é feita de ações enunciativas, que são definidas por ‘condições de êxito’ (ou de felicidade) e não só por condições de verdade. [...] O trabalho filosófico sobre a linguagem consistia, então, no fornecimento de adequadas paráfrases, capazes de individuar esses elementos (primeiros - últimos) não decomponíveis e verificar a exatidão das teorias, com base na exatidão das agregações de dados elementares que eles propunham. É evidente que tal programa é tanto mais cogente quanto mais se admita um referente preciso, que decida a verdade dos conceitos e dos enunciados elementares: ou seja (no caso de Russell e dos neopositivistas), a realidade empírica; ou então (no caso de Moore) o ‘senso comum’. A virada anti-referencialista continha todas as premissas, não somente para desmentir a validade do primeiro referente, mas também (com a insistência wittgensteiniana na pluralidade antropológica das formas de vida) para pôr em dúvida a unidade e objetividade do segundo” (D’AGOSTINI, 2003, p. 212-213, grifo nosso).

²⁶² WITTGENSTEIN, 2017, p. 42.

²⁶³ GLOCK, 2011, p.46.

que nascem e morrem no seu *uso*, é, portanto, por sua *contingência* que a filosofia da linguagem não pode ser considerada “filosofia primeira”²⁶⁴. A filosofia da linguagem contemporânea não pôde tornar a noção de “linguagem” um substituto da noção moderna de “experiência” – como pretendiam os precursores e a primeira fase da *virada linguística*, porque a linguagem não pode oferecer razões *apodíticas*. Uma vez que até a linguagem ideal não pode escapar de seu caráter construtivo, mesmo a possibilidade de representar linguisticamente estados de coisas não garante sua exatidão²⁶⁵. Wittgenstein percebe que a linguagem não se reduz à descrição proposicional, mas engloba uma multiplicidade de ferramentas, cuja “totalidade” indefinível de usos ele denominou de “jogos de linguagem” (§7)²⁶⁶. Dessa forma, a linguagem não é formada por regras rígidas relativas a uma lógica matemática que “espelha a realidade”, e que estariam ocultas pela “aparência” do uso comum da linguagem, mas, pelo contrário, as “regras” dos jogos são reconhecidas pelos seus usuários no *contexto*²⁶⁷.

Apenas nos anos 50, com a publicação póstuma das *Investigações Filosóficas*, é que a posição pragmática da linguagem de Wittgenstein foi amplamente conhecida. Do mesmo modo, somente em 1962 foi publicado postumamente, sob o título de *Quando dizer é fazer*, o conjunto de conferências lecionadas por Austin desde 1955, no qual ele elabora um esboço programático da Teoria dos Atos de Fala. Diferente da abordagem de Wittgenstein, a Teoria dos Atos de Fala é uma sistematização da *pragmática*, em que Austin propõe um método de análise do uso linguístico a fim de explicitar as características *performativas* implícitas²⁶⁸ do *ato de fala* – o núcleo basilar da significação²⁶⁹ formado por três dimensões: o *ato locucionário*, as palavras e proposições usadas; *ato ilocucionário*, o tipo de ação realizado (promessa, ordem, ameaça, etc.); e *ato perlocucionário*, efeito afetivo produzido sobre o interlocutor (persuasão, convencimento, surpresa, medo, etc.)²⁷⁰.

Os atos de fala não visam ser “verdadeiros” ou “falsos”, mas serem bem ou mal sucedidos, conforme as condições de *felicidade* ou de *infelicidade* que cada tipo de ação linguística exige, como procedimentos e circunstâncias necessárias em cada tipo de contexto no qual são performadas as ações linguísticas. Por exemplo, se realizadas as condições de

²⁶⁴ RORTY, 1995, p.78.

²⁶⁵ GLOCK, 2011, p.46.

²⁶⁶ WITTGENSTEIN, 2017, p.6.

²⁶⁷ GLOCK, 2011, p.46.

²⁶⁸ MARCONDES, 2017, p. 72.

²⁶⁹ Ibid., p.70.

²⁷⁰ AUSTIN, 1990, p.95.

felicidade exigidas, quando a noiva diz “aceito” ao noivo, ela não está descrevendo, mas agindo, quer dizer, está casando²⁷¹. Austin enfatiza de modo mais claro o aspecto intersubjetivo e de *adaptação* presente na comunicação, já presente na retórica antiga. Como ele mesmo diz: “nossa palavra é nosso penhor”²⁷², isto significa que todo ato de fala realizado pressupõe um comprometimento com o interlocutor, que pode ser bem-sucedido ou não, de modo que além de ser uma ação, a comunicação sempre envolve uma *interação* entre os participantes²⁷³. Os elementos performativos, desde signos até características físicas do local em que os atos de fala são realizados formam um conjunto contextual que, além de descrever, constituem a própria realidade²⁷⁴.

Como já dito, a *virada linguístico-pragmática* representou uma transformação radical na filosofia contemporânea, que ao estabelecer a *pragmática* como cerne da análise filosófica da linguagem, substituiu a proposição pela **elocução** e implicitamente abriu o terreno para que a retórica na sua completude pudesse ser reabilitada dentro da filosofia. A *virada linguístico-pragmática* liberou o núcleo *comunicativo* da linguagem, que havia sido suprimido da filosofia desde que Descartes, após o declínio do Humanismo Renascentista, foi bem-sucedido em persuadir filósofos e cientistas de que a racionalidade deve seguir o modo *geométrico*, buscando premissas necessárias, “claras e evidentes”. Assim, o ideal *apodítico* dominou o ambiente filosófico e científico até o século XX. Austin e o segundo Wittgenstein foram dois importantes desbravadores da *pragmática* na filosofia contemporânea, responsáveis por posicionar novamente a *comunicação* em par de igualdade com a *representação*, de modo que as competências comunicativas da linguagem não mais podem ser vistas como subordinadas à função designativa. Em vista disso, desde que, a partir do século XVI, a retórica foi reduzida à mero estilo e ornamentação por Ramus e excluída da filosofia como tema e do ideal de racionalidade com Descartes, somente no século XX com os adventos da *virada linguística* e sua radicalização posterior, a *virada linguístico-pragmática*, a retórica volta gradativamente a ser reconsiderada tão importante quanto as filosofias com finalidades *apodíticas*.

De modo *implícito*, quer dizer, sem ter consciência explícita que a retórica antiga já havia revelado a força performativa da linguagem, os precursores da *virada pragmática* da linguagem possibilitaram uma *virada retórica* na filosofia contemporânea. A *virada pragmática*

²⁷¹ AUSTIN, 1990, p. 29.

²⁷² AUSTIN, 1990, p. 27.

²⁷³ Ibid., p. 6.

²⁷⁴ MARCONDES, 2017, p. 68.

“redescobre” o caráter inventivo e construtivo da linguagem, que os retóricos latinos chamavam de *inventio* (ou *heurésis*): os usuários de linguagem inventam a linguagem através do uso, eles escolhem e criam quando argumentam; os usuários também dispõem a ordem de suas exposições comunicacionais: a *dispositio* (ou *taxis*). Mas, sobretudo, a grande realização da *virada linguístico-pragmática* foi ter “redescoberto” ou mesmo “reinventado” a elocução (*elocutio* ou “*léxis*”) ²⁷⁵. Na retórica antiga, a *elocução* era o estudo da *entrega* retórica ²⁷⁶.

Ao analisar a linguagem em seu uso, Austin percebe que mesmo utilizando as mesmas *sentenças* (“sentences”), dependendo do *contexto*, as *elocuções* (“utterances”) ²⁷⁷ carregam significações que transcendem as proposições, de forma que as *elocuções* são de uma só vez “constativas” ao relatar um estado de coisas e “performativas” ao realizar uma ação. Por isso, uma mesma *sentença*, dependendo do contexto, da forma utilizada na *elocução* pode ter mais de um ou mesmo vários sentidos. Igualmente, o Wittgenstein das *Investigações Filosóficas* constata que os “jogos de linguagem” são indefiníveis em toda sua completude, devido à variabilidade social das “formas de vida” que por sua vez são *contingentes*. É emblemático o relato de Wittgenstein escrito após o *Tractatus* e antes da última redação das *Investigações* citado por Toulmin, em que a *elocução* é abordada como um alargamento do sentido proposicional e descritivo da comunicação:

²⁷⁵ A edição portuguesa do artigo de Stephen Toulmin, “Rationality & Reasonableness: From Propositions to Utterances”, traduz “utterance” por “elocução” (TOULMIN, 1994, p.20). O termo “elocução” tem a vantagem de não induzir ao sentido de uso da linguagem estritamente verbal, como pode ocorrer com seus sinônimos, por exemplo, com os termos “enunciado” e “proferimento”. *Elocução* vem do latim *elocutio*, e é derivado de *eloquor*, que significa “expressar-se”. *Elocução* é uma palavra moderna que significa “entrega” retórica, abrangendo a ação, gestos e pronúncia. Sua raiz latina, *elocutio*, significou também “estilo”, sendo um dos cinco cânones da retórica (*inventio* [invenção], *dispositio* [arranjo], *actio e pronuntiatio* [entrega]). Contudo, a atenção dada à *elocutio* deu desenvolvimento à *elocução* enquanto estudo da entrega retórica e como a própria entrega retórica, que abrange todos os outros aspectos específicos como *actio e pronuntiatio*. Nas palavras de Sloane: “*elocutio* sugere seu cognato ‘eloquência’, enquanto a palavra inglesa *style* é derivada de *stylus*, que sugere escrita em vez do ‘falar’ mais oral de *eloquor*. Além disso, ao longo dos séculos a *elocutio* foi objeto de atenção infinita enquanto os retóricos escreviam incansavelmente sobre dispositivos – figuras, tropos, esquemas – a tal ponto que esses dispositivos muitas vezes pareciam abranger toda a retórica, como se a *elocutio* não fosse apenas uma especialidade separável, mas o próprio meio de alcançar a eloquência. Assim, quando surgiu o esforço para aprofundar o conhecimento do quinto ofício da retórica, *elocução* era um termo mais amplo e ainda mais inteligente do que ‘entrega’” (SLOANE, 2013, p. 301, grifo nosso).

²⁷⁶ SLOANE, 2013, p. 297.

²⁷⁷ Danilo Marcondes traduz o termo “utterance” utilizado por Austin por “proferimento”. Como mencionado, “proferimento” tem o mesmo significado que chamamos aqui de *elocução*. O mesmo vale para a noção que Austin chama de *ato de fala*, também definimos como *elocução*. Aqui, Austin sobre o “proferimento” (“utterance”) enfatiza o caráter comportamental, além do verbal: “Embora um tanto vago, isto é bem verdade de modo geral, e é também um importante lugar-comum em toda discussão que envolva um proferimento. Não devo estar, digamos, pilheriando ou escrevendo um poema. Mas temos a tendência a pensar que a *seriedade das palavras* advém de seu *proferimento como (um mero) sinal externo e visível*, seja por conveniência ou outro motivo, seja para fins de informação, de um ato interior e espiritual” (AUSTIN, 1990, p. 27, grifo nosso).

“Não tenho dificuldades de imaginar uma religião em que nunca nada foi dito” diz Wittgenstein; “ou melhor, em que tudo que é dito não é uma imagem (*gleichnis*), mas antes **um elemento de comportamento** (*ein Bestandteil der Handlung*)”. Se as elocuições religiosas fossem “imagens” [continua ele a explicar] podiam ser verdadeiras ou falsas, ou sem sentido: na medida em que são puramente litúrgicas – e portanto comportamentais – não são nenhuma destas coisas (TOULMIN, 1994, p. 26, grifo nosso).

No campo da linguagem, o deslocamento da *proposição* para a *elocução* corresponde ao deslocamento da perspectiva privada, que oscila entre a “subjetividade” do observador e a “objetividade” dos fatos (representados na “mente” ou na proposição), para a perspectiva pública e descentralizada dos usuários de linguagem, a *intersubjetividade*²⁷⁸ ²⁷⁹. É assim que o nivelamento entre comunicação e representação²⁸⁰ através da reabilitação da *elocução* na *virada linguístico-pragmática* significou também uma redescoberta da *retórica* na filosofia contemporânea, porque elementos como a *elocução* e a *intersubjetividade* resgatam a antiga e central noção da retórica - o **auditório**. Todo o aspecto contextual e contingente presentes na *elocução* é intersubjetivo, pois se referem a *auditórios* particulares. Significa que qualquer experiência comunicativa em última instância está interconectada a uma *audiência*, seja pelo entendimento entre falantes e ouvintes, seja pela adesão ou pela ausência de adesão aos argumentos de uns aos outros, que passam pela avaliação e pela interpretação.

Diferentemente do paradigma *apodítico*, que se reporta sempre a uma instância “não humana”, seja à evidência, ao cálculo lógico, seja à transcendência metafísica, seja a entidades míticas - o *auditório* é por excelência, a instância *humana* de recepção ativa da linguagem, porque é para onde se deve sempre justificar argumentos: a outros usuários de linguagem. Falantes e ouvintes, em qualquer âmbito social, interagem *retoricamente*, o que significa que não há qualquer instância linguisticamente neutra ao qual eles possam se apoiar. Quer dizer que, sendo os argumentos e elocuições sempre validados e recebidos por humanos, apenas um

²⁷⁸ HABERMAS, 2009, p.9.

²⁷⁹ Ou, como afirma Rorty: “Para pragmáticos deweyanos como eu, a história e a antropologia são suficientes para mostrar que não existem pivôs inabaláveis e que procurar a **objetividade é apenas uma questão de obter o máximo de acordo intersubjetivo possível**” (RORTY, 1999d, p. 15, grifo nosso). Quando, da perspectiva retórica, se fala em “objetividade”, se fala como um termo probatório, como ocorre em relação à “verdade”, de modo que “objetividade” é interpretada enquanto intersubjetividade: “Quando a filosofia se toma antifundacionalista, a noção de ‘fonte de evidência’ é substituída pela de ‘consenso sobre o que contaria como evidência’”. Assim, a **objetividade como intersubjetividade** substitui a **objetividade como fidelidade a algo não-humano**. A pergunta: ‘Existe alguma evidência para p?’ é substituído pela pergunta: ‘Existe alguma maneira de chegar a um consenso sobre o que contaria a favor de P?’ A distinção entre resolver a questão de p em bases intelectuais e entregá-la à natureza passional de alguém transforma-se assim na questão: “**Serei capaz de justificar p para outras pessoas?**” (RORTY, 1999d, p. 155, p. grifo nosso).

²⁸⁰ HABERMAS, 2009, p.9.

auditório pode avaliar outro auditório. Cada ouvinte, incluindo o próprio emissor consigo mesmo e cada grupo de ouvintes, compõe um auditório ou uma audiência, que varia no tempo e no espaço, que se julgam reciprocamente indefinidamente.

Além do resgate da noção de auditório, o redescobrimento contemporâneo da *elocução* na filosofia da linguagem também destaca outro elemento imprescindível da retórica, cujo estudo até então havia sido relegado às teorias da literatura – a *persuasão*. Embora sem falar diretamente da retórica, talvez o primeiro exemplo mais explícito do resgate da *persuasão* na *virada pragmática* ocorrida na filosofia analítica, seja a ideia de Austin de *ato perlocucionário*.

Diz Austin:

Dizer algo frequentemente, ou até normalmente, produzirá certos efeitos ou consequências sobre os sentimentos, pensamentos, ou ações dos ouvintes ou de quem está falando, ou de outras pessoas. E isso pode ser feito com o propósito, intenção ou objetivo de produzir tais efeitos. Em tal caso podemos dizer, então, pensando nisso, que o falante realizou um ato que pode ser descrito fazendo-se referência, meramente oblíqua (C.a), ou mesmo sem fazer referência alguma (C.b) à realização do ato locucionário ou ilocucionário. Chamaremos a realização de um ato deste tipo de realização de um ato perlocucionário ou perlocução (AUSTIN, 1990, p. 90, grifo nosso).

Para além de comunicar uma informação, ao realizar uma elocução é possível produzir efeitos sobre o interlocutor. O ato *perlocucionário*²⁸¹ afetando a cognição do ouvinte pode produzir nela convicção ou dissuadi-lo, pode também fazê-lo agir, como pode afetar seus sentimentos, isto é, (usando o vocabulário da retórica) pode agir sobre seu *páthos*. Desse modo,

²⁸¹ “Exemplo 1:

Ato (A) ou *Locução*

Ele me disse ‘Atire nela!’ querendo dizer com ‘atire’ atirar e referindo-se a ela por ‘nela’.

Ato (B) ou *Ilocução*

Ele me instigou (ou aconselhou, ordenou, etc.) a atirar nela.

Ato (C.a) ou **Perlocução**

Ele me *persuadiu* a atirar nela.

Ato (C.b)

Ele me obrigou a (forçou-me a, etc.) atirar nela.

Exemplo 2:

Ato (A) ou *Locução*

Ele me disse, ‘Você não pode fazer isso’.

Ato (B) ou *Ilocução*

Ele protestou contra meu ato.

Ato (C.a) ou **Perlocução**

Ele me conteve, me refreou.

Ato (C.b)

Ele me impediu, fez-me ver a realidade, etc.

Ele me irritou.

Da mesma maneira podemos distinguir o ato *locucionário* ‘ele disse que...’ do ato *ilocucionário* ‘ele argumentou que...’ e do ato **perlocucionário** ‘ele me convenceu que...’ (AUSTIN, 1990, p. 90, grifo nosso).

o ato *perlocucionário* definido por Austin acaba tematizando a persuasão²⁸², elemento central da teoria retórica, afinal, se persuadir é fazer com que o ouvinte seja influenciado pelo discurso, então a persuasão é um ato perlocucionário. Sem haver evidências de que Austin tenha sido diretamente influenciado pela teoria retórica, o filósofo inglês evoca o mesmo fenômeno psicológico efetuado pela linguagem sobre a audiência, abordado na antiguidade por Górgias, Platão e Aristóteles²⁸³. Podemos afirmar, portanto, que com a identificação por Austin do aspecto perlocucionário da comunicação através da análise da linguagem ordinária, mais uma vez a filosofia redescobriu a importância da persuasão, que até então havia sido excluída do campo da racionalidade.

3.3. A Virada Retórica

Enquanto disciplina, a retórica chega ao século XIX como arte do ornamento, utilizada no meio jurídico, político e religioso. Até que com a ascensão do *positivismo*, levando o ideal apodítico e cartesiano ao seu ápice, e o *romantismo*, que atacando a retórica em contraposição à sinceridade nas artes, a retórica é praticamente enterrada de vez. A eloquência é substituída pela filologia; o último livro sobre retórica é publicado na França em 1827, e em 1885 a retórica é retirada do ensino francês²⁸⁴. Mas ela sobrevive ainda de algum modo no ensino literário, no discurso jurídico e político. Dentre os autores contemporâneos notabilizados por manifestarem a precedência da retórica na linguagem, Nietzsche pode ser visto como um precursor indireto não só da *virada pragmático-linguística* quanto da *virada retórica*. No curso de filologia sobre a antiga cultura grega nunca publicado pelo autor alemão, *Curso de Retórica*²⁸⁵, o jovem Nietzsche se apropria livremente das ideias de *A Linguagem como Arte* de Gustav Gerber²⁸⁶. A partir de Gerber, Nietzsche assimila a ideia da constituição retórica da linguagem, antecipando as viradas *pragmática* e *retórica* do século XX. Diz Nietzsche: Mas não é difícil provar que

²⁸² Enquanto pela análise dos atos de fala, Austin constata os efeitos decorrentes dos atos de fala *perlocucionários* sobre os ouvintes, a retórica geralmente analisa os modos e como predispor o ouvinte pelo discurso. Diz Aristóteles: “Dentre as provas por persuasão, as que podem ser obtidas pelo *discurso* são de três espécies: umas residem no temperamento do que fala, outras em *predispor o ouvinte de alguma maneira* e, as últimas, no discurso mesmo [...]. Por outro lado, se persuade pela disposição dos ouvintes, quando estes são movidos a uma paixão por meio do discurso. Porque nós não fazemos os mesmos julgamentos estando tristes que estando alegres, ou bem quando nós amamos que quando nós odiamos” (ARISTÓTELES, 2014, p. 156, grifo nosso).

²⁸⁴ Ibid., p. 81.

²⁸⁵ NIETZSCHE, 1999, p. 21.

²⁸⁶ BARBOSA, 2016, p. 257.

aquilo que se chama “retórico” como um meio de uma arte consciente, já estava de atuando, na linguagem e em seu vir a ser, como meio de uma arte inconsciente e que, sob a clara luz do entendimento, a

Retórica é o aperfeiçoamento de artifícios que repousam na linguagem. Não há nenhuma “naturalidade” não retórica da linguagem à qual se pudesse apelar: *a própria linguagem é o resultado das meras artes retóricas.* [...] A **linguagem é retórica** pois quer transmitir apenas uma δόξα [doxa] e não uma ἐπιστήμη [episteme] (NIETZSCHE, 1999, p. 37, grifo nosso).

Não obstante, Nietzsche raramente fala de modo explícito sobre a retórica nos textos publicados por ele mesmo. Ele reformulará implicitamente estas ideias, por exemplo, em seu também escrito póstumo *Sobre Verdade e Mentira no Sentido Extra-Moral*, no qual se encontra a célebre definição sobre a verdade:

O que é a verdade, portanto? Uma multidão móvel de metáforas, metonímias e antropomorfismos; enfim, uma soma de relações humanas que foram enfatizadas poética e **retoricamente**, transpostas, enfeitadas, e que, após um longo uso, parecem a um povo sólidas, canônicas e obrigatórias [...] (NIETZSCHE, 1983, p.48)

Apesar de ser um texto de filologia, o *Curso de Retórica* não pode ser negligenciado, pois se trata de um caso claro de ruptura com a visão que se tinha no século XIX e até certo momento do século XX acerca da linguagem na filosofia. Nietzsche rompe com a concepção *designativa* da linguagem, ainda presente na primeira fase da *virada linguística*, que de outro modo pode ser entendida como a noção de que proposições podem *corresponder* ao real. É somente no século XX, o século da comunicação e da democracia de massas, que a retórica vai retomar fôlego renovado, mais precisamente entre os anos de 1950 e 1960. De acordo com Reboul, a retórica que surge neste século difere bastante da que havia restado até o século XIX. Antes de tudo, a retórica não mais enfatiza a produção dos discursos, mas a interpretação. Além disso, a retórica englobou diversos tipos de comunicação, incluindo desde a publicidade, a poesia, até as formas de comunicação não-verbais (símbolos, pintura, música, arquitetura). Ademais, repercutindo o espírito contemporâneo fragmentado que ecoa também nas artes e na filosofia contemporânea, a retórica atual aparece “estilhaçada” em diversos objetos e definições²⁸⁷.

Após um período de declínio desde o século XVII, a retórica experimentou um renascimento durante os anos 1950. Nessa época, a importância da retórica começou a ser

²⁸⁷ 292 Ibid., p. 82.

reconhecida novamente, para além de ser apenas um subcampo da literatura relacionado a figuras de estilo. Cinco nomes se destacam por suas obras publicadas nos anos 1950: o crítico literário e filósofo norte-americano Kenneth Burke, o filósofo do direito e jurista alemão Theodor Viehweg, o lógico e filósofo do direito belga Chaïm Perelman, juntamente com a socióloga belga Lucie Olbrechts-Tyteca, e o filósofo da ciência inglês Stephen Toulmin²⁸⁸. Kenneth Burke é considerado o teórico norte-americano mais importante da retórica, embora seja mais conhecido como crítico literário. Para Burke, a retórica torna possível a "unidade humana" e o uso da linguagem é uma ação simbólica e incentivadora. Em sua obra *A Rhetoric of Motives*, publicada em 1950, Burke destaca o caráter retórico da linguagem. Diz Burke:

A Retórica [...] está enraizada em uma função essencial da própria *linguagem*, uma função que é totalmente realista e que continuamente nasce de novo; o uso da *linguagem* como meio simbólico de induzir a cooperação em seres que por natureza respondem a símbolos (BURKE, 1969, p. 43)²⁸⁹.

Segundo Burke, persuadimos os outros quando nos identificamos através da linguagem e símbolos²⁹⁰. A busca pela identificação é uma forma de superar a separação, por isso, para Burke, a retórica é vista como o meio de induzir a cooperação através do uso estratégico de símbolos. Burke usa o conceito de *consustancialidade* para descrever a busca por uma comunidade de substância compartilhada²⁹¹. Em 1953, Viehweg publica *Tópica e Jurisprudência*, obra que preconiza o uso da tópica aristotélica como método para resolver questões jurídicas, em contraposição ao modelo lógico dedutivo. Em 1958, Perelman e Lucie Olbrechts-Tyteca publicam o *Tratado da Argumentação*.

A “Nova Retórica” de Perelman-Tyteca resgata e redescreve a retórica como uma teoria da argumentação, seguindo os passos de Aristóteles, mas alargando o escopo da retórica. Neste mesmo ano, sem ter tido conhecimento da *Retórica* e dos *Tópicos* de Aristóteles, o filósofo britânico Toulmin publica *Os Usos do Argumento*, obra que elabora uma teoria da argumentação muito próxima da retórica. Segundo Toulmin, Aristóteles não separava a estabelecimento de conclusões entre “demonstração lógica” e a justificação cotidiana, como fez a lógica do século XX. Perelman-Tyteca e Toulmin propõem um modelo de argumentação sem a abstração teórica da lógica formal, baseado no raciocínio dialético de Aristóteles. Perelman-

²⁸⁸ Reservamos em uma seção posterior, um tratamento mais detalhado sobre Perelman-Tyteca e Toulmin.

²⁸⁹ “Rhetoric [...] is rooted in an essential function of language itself, a function that is wholly realistic, and is continually born anew; the use of language as a symbolic means of inducing cooperation in beings that by nature respond to symbols”.

²⁹⁰ BURKE, 1969, p. 55.

²⁹¹ Ibid., p. 20.

Tyteca e Toulmin defendem que a jurisprudência deve ser o modelo de racionalidade, em vez da matemática. Dentre as vertentes que aparecem até os anos 1960, Reboul relaciona quatro tipos: uma *retórica da imagem*, encabeçada por Roland Barthes, voltada a interpretação de todo o tipo de comunicação e arte não-verbal. A *retórica da publicidade*, ligada à propaganda de massa. A *retórica literária*, representada pelo Grupo MU, Jean Cohen e também por Roland Barthes, ela restitui à literatura o seu caráter explicitamente retórico, definindo a retórica como “conhecimento dos procedimentos da linguagem característicos da literatura”, e assim, limitando-se ao aspecto *elocucionário* da retórica, ao estilo e às figuras de linguagem²⁹².

Até o início dos anos cinquenta, o estilo de filosofia que ficou conhecido como “filosofia analítica” dominado pela concepção *apodítica* da racionalidade começou a sofrer uma resistência seguida de transformação. Como já mencionado, a primeira fase da “filosofia analítica” foi caracterizada pela tentativa de substituição da *apodicidade* moderna situada na “mente” ou na “experiência” pelo “significado”²⁹³, que conseqüentemente se concentrando na linguagem deu origem à *virada linguística*. Até os anos cinquenta, a maneira dominante de manter a filosofia *apodítica* era apoiar a filosofia numa ferramenta não contaminada pela impureza empírica e histórica, a lógica formal, enquanto a matemática era o modelo de racionalidade. Lógica e matemática, são traços representativos da primeira fase da filosofia de estilo analítico, em suas diferentes facetas, inspirada em Frege, passando por Cambridge (Moore, Russell, o primeiro Wittgenstein) até os positivistas lógicos de Viena e Berlim e seus sucessores²⁹⁴. Esta primeira fase foi identificada pelo “apogeu dos significados”²⁹⁵, isto é, pela preponderância da busca pelo significado “transcendental” das representações linguísticas, cujo objetivo era revelar a estrutura “clara e evidente” da linguagem.

A partir dos anos cinquenta, um movimento não homogêneo, amplo e multifacetado contrário à *transcendentalização* da linguagem começou a tomar forma na filosofia de estilo analítico, rumo ao que Rorty chamou de *naturalização* da linguagem, a ideia de que sentenças não são “expressões da experiência nem representações da realidade extra-experimental”, ao invés disso, elas seriam “sequências de marcas e ruídos usados por seres humanos no desenvolvimento e busca de práticas sociais – práticas que permitiram às pessoas alcançar seus

²⁹² REBOUL, 2004, p. 81.

²⁹³ RORTY, 1995, p. 75.

²⁹⁴ GLOCK, 2011, p. 48.

²⁹⁵ D’AGOSTINI, 2003, p. 207.³⁰¹
RORTY, 1992, p. 373.

fins, fins que não incluem ‘representar a realidade como ela é em si mesma’”³⁰¹. Nas palavras de Rorty, “naturalizar” significa:

A visão de que *qualquer coisa* poderia ter acontecido de maneira diferente, que não pode haver condições *incondicionadas*. Naturalistas acreditam que toda explicação é explicação causal do real, e que *não há nada como uma condição não-causal de possibilidade*. Se nós pensarmos na filosofia como uma busca por **apodicidade**, por verdades cuja veracidade não requer nenhuma explicação, então nós fazemos da filosofia algo inerentemente antinaturalista e somos obrigados a concordar com Kant e Husserl quando eles dizem que Locke e Wundt operam em um nível subfilosófico (RORTY, 1995, p.80-81, grifo nosso).

A década de 1950 testemunhou essa “virada” pós-analítica ao mesmo tempo pós-positivista, de *destranscendentalização* e *naturalização* da linguagem no interior da filosofia de estilo analítico em várias frentes. Destacamos alguns exemplos famosos: publicado em 1951, o artigo de Quine aos *Dois dogmas do empirismo*²⁹⁶ – abalou a distinção positivista entre proposições analíticas (apodítica e *a priori*) e sintéticas (contingentes e *a posteriori*), esta divisão separava a filosofia que tratava das primeiras e a ciência que tratava das segundas²⁹⁷, portanto, tornando suspeita a ideia de “análise lógica da linguagem”²⁹⁸. Em 1953, é publicado postumamente as *Investigações Filosóficas* do segundo Wittgenstein. Desde 1952, são ministradas as conferências por Austin que serão publicadas postumamente em *Quando Dizer é Fazer*, sobre os atos de fala. Sellars publica *Empirismo e Filosofia da Mente*²⁹⁹, conjunto de conferências realizadas por Sellars desde 1955, em que ataca o “Mito do Dado”, a crença de que o que é percebido pelos sentidos é independente de nossos esquemas conceituais, ou seja, ataca a ideia de que os “dados” seriam não-controvertidos.

De acordo com Rorty, na sua conferência sobre a retórica das ciências humanas realizada em 1984 no *Iowa Symposium on The Rhetoric of the Human Sciences*³⁰⁰, as ciências humanas haviam sido marcadas por três *turns*: a “virada linguística” (“linguistic turn”), a “virada interpretativa” (“interpretive turn”), e pela recente “**virada retórica**”³⁰¹ (“rhetorical turn”). Contudo, na filosofia, a “virada retórica” já havia aparecido sutilmente dentro do escopo *pós-analítico* e *pós-positivista* dos anos cinquenta, mas como confirma o testemunho de Rorty, este

²⁹⁶ QUINE, 2011, p.37.

²⁹⁷ GLOCK, 2011, p.49.

²⁹⁸ SELLARS, 2008, p. 13.

²⁹⁹ SELLARS, 2008, p. 70.

³⁰⁰ SIMONS, 2011, p. vii.

³⁰¹ DE MARSILLAC, 2014, p. 165.

retorno explícito à retórica ao escopo da racionalidade só será notado mais tarde. Assim, também Stephen Toulmin, um dos filósofos que tiveram participação direta na “virada retórica” ainda nos anos cinquenta, confirmará mais tarde o resultado dessa transformação operada não apenas na filosofia como também nas ciências naturais. Se durante os anos cinquenta podemos observar os primeiros esforços desta mudança, somente nos anos noventa é que surgem os primeiros resultados. Segundo Toulmin, somente com a ênfase na pragmática e com o deslocamento da ênfase da *proposição* para a **elocução** durante os anos cinquenta é que mais tarde nos anos noventa tornou-se possível pensar na aproximação da retórica à lógica, num campo de pesquisa até então dominado pela concepção *apodítica* da racionalidade como ocorria nas ciências naturais³⁰² desde o Renascimento.

Dentro deste amplo movimento *pós-analítico* e *pós-positivista* dos anos cinquenta, se redescobre a retórica não mais ao modo *implícito*, involuntário e esparso que havia alcançado a virada pragmática, mas de modo *explícito*, com menção direta à retórica ou à redescoberta da obra dialética esquecida de Aristóteles, a *Retórica*, os *Tópicos* e as *Refutações Sofísticas*. A redescoberta está ligada ao crescente interesse na filosofia acerca da teoria da argumentação, proporcionado pela ênfase da pragmática e da elocução. Só assim, tornou-se possível pensar novamente na relevância do caráter *contextual* da argumentação, o qual havia sido excluído pela formalização da lógica, que por sua vez era considerada modelo universal de validade. Portanto, pelo menos em princípio, distinguimos a **virada retórica** da *virada pragmática*, pela sua ênfase maior na *argumentação*, na *justificação* dada às *audiências*, mas que no estudo global dos usos da linguagem. Assim, o que chamamos de “virada retórica” está mais relacionada à *ação*, mas à *phronésis* no uso da linguagem do que à *theoria* do uso da linguagem.

Dois exemplos paradigmáticos, ambos publicados em 1958, se aproximam dos raciocínios dialéticos presentes na *Retórica* e nos *Tópicos* de Aristóteles: *Os Usos do Argumento*³⁰³ do filósofo inglês Stephen Toulmin, e o *Tratado da Argumentação*³⁰⁴ de Chaïm Perelman e Olbrechts-Tyteca. Os dois livros são teorias da argumentação, que partem de uma crítica à redução da lógica à lógica formal³⁰⁵, ao modo geométrico, que só admite os raciocínios

³⁰² TOULMIN, 1994, p.19.

³⁰³ TOULMIN, 2006.

³⁰⁴ PERELMAN, 1996a.

³⁰⁵ PERELMAN, 1979, p. vii. “Como princípio’ diz Aristóteles, ‘devemos dizer sobre o que pergunta esta investigação e a que tema pertence. Ela diz respeito à *apodeixis* [isto é, ao modo como as conclusões devem ser estabelecidas]; (como tema) inclui-se na ciência (*episteme*) do estabelecimento de conclusões’. No século XX d.C., já se pode questionar essa conexão, e há de haver quem entenda que ‘demonstração lógica’ é uma coisa, e outra coisa, diferente, é, na vida normal, chegar a conclusões. Mas, quando Aristóteles escreveu o texto que citei, a

analíticos, demonstrativos e descontextualizados, e por isso, exclui do campo do racional todos os outros tipos de raciocínios que não se conformam ao modelo apodítico.

3.3.1. Stephen Toulmin:

O próprio Toulmin, quando foi doutorando em Cambridge, teve contato direto com Wittgenstein, que influenciou sua forma iconoclasta de pensar a lógica, a racionalidade e as ciências naturais. Sua obra mais famosa, *Os Usos do Argumento*, Toulmin tinha o objetivo de contestar o padrão analítico-dedutivo de argumentação que predominava na filosofia e nas ciências naturais, e contrastava fortemente com os “padrões e valores do raciocínio prático”³⁰⁶.

Ainda na época da publicação, sem tomar contato ou sem ter percebido que Aristóteles já havia sugerido na *Retórica*, nos *Tópicos* e nas *Refutações Sofísticas* uma forma de raciocínio não apodítico, o raciocínio dialético, Toulmin desenvolve um modelo similar de construção e análise dos argumentos e propõe. Considerado um dos modelos de argumentação mais populares atualmente, inclusive por ultrapassar os departamentos de filosofia, o modelo de Toulmin semelhante à proposta de Perelman, toma como referência o Direito, em vez da matemática. A força dos argumentos não tem a ver com a forma das inferências, mas pelo seu “interesse retrospectivo”, e, portanto, “justificativo”, por isso sua semelhança com a jurisprudência, pois a solidez dos argumentos depende do tipo de *precedente* utilizado nas alegações, como fazem os advogados, isto é, as razões que apoiam uma alegação são mais fortes quanto mais forem comumente aceitas, quanto mais estiverem estabelecidas³⁰⁷. Para Toulmin, “a lógica é jurisprudência generalizada”:

Os argumentos podem ser comparados a processos judiciais; e as alegações que fazemos e os argumentos que usamos para “defendê-las”, em contextos extra-legais, são como as alegações que as partes apresentam nos tribunais; e os casos que oferecemos para provar cada uma de nossas alegações são jurisprudência consagrada – para a lógica, num caso, e para o Direito, no outro (TOULMIN, 2006, p. 10).

À época da redação de *Os Usos do Argumento*, falta ao filósofo inglês o contato direto com a *Retórica* aristotélica e as demais obras dialéticas, e assim, ele é obrigado a dar ao termo

separação era impossível. Para ele, questões de *apodeixis* eram questões sobre provar, corroborar ou justificar – no dia-a-dia – as alegações e conclusões mais corriqueiras, que qualquer um podia fazer” (TOULMIN, 2006, p.3).

³⁰⁶ TOULMIN, 2006, p. XV.

³⁰⁷ Ibid., p.10.

“lógica”, que não existe em Aristóteles, uma conotação mais alargada do que aquela utilizada na contemporaneidade desde Descartes. Mas se no texto de Toulmin substituirmos “lógica” pela palavra “retórica”, veremos que o que Toulmin sugere como “lógica” tem um sentido muito aproximado ao que Aristóteles deu à retórica, assim como outras expressões usadas em *Os Usos do Argumento* têm o mesmo sentido da tópica aristotélica. Desse modo, com essa obra Toulmin estabelece uma relação *implícita* com a retórica.

3.3.2. A Nova Retórica

No caso do *Tratado da Argumentação* de Perelman, a relação com a retórica é *explícita*. Também pesquisador da lógica, o filósofo belga havia se deparado com um problema similar ao de Toulmin, quando buscava estabelecer uma lógica que desse conta de valores, como a justiça, Perelman notou a limitação da lógica como estava desenvolvida aplicada a casos práticos. Mas diferente de Toulmin, Perelman descobriu diretamente nos textos dialéticos de Aristóteles, e sobretudo na retórica, a possibilidade de uma racionalidade alternativa à predominante lógica formal, inspirada na matemática, por isso, a teoria da argumentação de Perelman está *explicitamente* associada à retórica, razão pela qual sua teoria recebe o nome de *Nova Retórica*.

Com o subtítulo de *Nova Retórica*, Perelman buscou diferenciar o tratamento da retórica realizado pela antiguidade, mais restrito, do tratamento amplo realizado por Perelman e Tyteca. Na interpretação de Perelman, a retórica antiga foi mais restrita por se limitar ao discurso público, à oratória, feita para persuadir as multidões, nas praças, como aos conselhos deliberativos ou aos juízes³⁰⁸. Certamente, tanto na Grécia quanto em Roma, a retórica se limitava àqueles cidadãos que tiveram o privilégio de estudar esta arte, com a finalidade de realizá-la na esfera institucional, seja no tribunal, no conselho político ou no discurso solene. Ultrapassando os limites da argumentação enquanto *oratória* voltada à *eloquência*, a atenção de Perelman se concentra no funcionamento da adesão e na estrutura da argumentação de qualquer espécie, independente da forma, desde que seja possível apreender o uso da linguagem, incluindo a argumentação com apenas um interlocutor e até mesmo a deliberação consigo mesmo³⁰⁹. A retórica antiga, diz Perelman, sobretudo a de Aristóteles e Platão, foi desenvolvida e pensada como uma forma acessória de lidar com aqueles problemas aos quais não haveria

³⁰⁸ PERELMAN, 1996a, p.6.

³⁰⁹ Ibid.

outra arte já dedicada a resolvê-los, ao mesmo tempo que como uma arte voltada para um público vulgar ou ignorante, ávido de argumentos rápidos e simples³¹⁰, razões pelas quais Perelman atribui o favorecimento do declínio da retórica na filosofia.

Perelman questiona se a distinção entre uma ação sobre o entendimento “objetivo” dos problemas (discutidos à luz da razão) e a ação (visando domar a vontade dos auditórios particulares quando a razão não é suficiente) – não teria raiz na teoria da argumentação aristotélica, dividida entre uma “discussão teórica de teses” (*Tópicos*) e “considerações sobre as particularidades dos auditórios”³¹¹ (*Retórica*). Se no primeiro, a razão seria suficiente para considerar as questões discutidas com o interlocutor, no segundo, o manuseio da vontade do interlocutor pela argumentação deve complementar aquilo que sua razão não alcança ou estaria impedida de alcançar graças à interferência das paixões.

Por fim, Perelman contesta o desprezo de Aristóteles pelo gênero *epidítico*, considerado por este limitado quanto ao papel do auditório que apenas ouvia passivamente o orador fazer elogios sobre valores já reconhecidos pelo público, mas também por considerar que a única finalidade deste gênero fosse falar do belo ou do feio. De acordo com Perelman, a divisão aristotélica dos gêneros oratórios contribuirá com a dissolução posterior da retórica, uma vez que as formas já restritivas da oratória judiciária e deliberativa se conectavam à filosofia e à dialética, enquanto a *epidítica* restringiu-se à literatura³¹². Ao contrário de Aristóteles, na *Nova Retórica* o gênero *epidítico* compõe o cerne da retórica porque sua função ultrapassa a fruição passiva da audiência. Mais que ter uma mera finalidade intelectual, a *epidítica* é importante por reforçar nos ouvintes a disposição para *agir* quando é aumentada a intensidade da sua adesão aos valores exaltados vigentes, contra os valores concorrentes³¹³. Os gêneros judiciário e deliberativo dependem do *epidítico*, na medida em que este fornece os valores utilizados nos outros dois gêneros³¹⁴.

³¹⁰ PERELMAN, 1996a, p.7. Aristóteles também parece limitar a retórica à ética e à política, os campos que permitem duas maneiras de se resolver um mesmo problema, deixando à demonstração os problemas em que apenas haveria uma forma de resolvê-los: “A tarefa desta última trata, portanto, daqueles assuntos sobre os quais deliberamos e para os quais não temos artes específicas, e isso em relação a ouvintes de tal classe que não podem compreender sinteticamente na presença de muitos elementos nem raciocinar por longos períodos de tempo. De qualquer forma, deliberamos sobre o que parece poder ser resolvido de duas maneiras, pois ninguém dá conselhos sobre o que ele mesmo considera impossível que tenha sido ou será ou seja de maneira diferente, pois nada pode ser feito nesses casos” (ARISTÓTELES, 2014, p. 158, 1357a, grifo nosso).

³¹¹ PERELMAN, 1996a, p.52.

³¹² Ibid., p. 54.

³¹³ PERELMAN, 1996a, p. 55-56.

³¹⁴ Ibid., p.58.

A aproximação de um lógico como Perelman à retórica se deve ao potencial limitado que a lógica, apesar de todos os seus avanços, poderia proporcionar às questões humanas, enquanto que a retórica, há tanto tempo excluída do ideal de racionalidade, ficara neste sentido estagnada até então. De acordo com Perelman, a lógica como chegou ao século XX, à imitação da demonstração matemática, havia sido regida pela ideia cartesiana de *evidência*, tornando toda questão controversa, toda dúvida e ambiguidade, problemas de aparência. Foi por conceber a “verdade” como uma característica “clara e evidente” para todos os interlocutores, independente de seus desejos e interesses, independente do tempo e do espaço, - que o ideal *apodítico*³¹⁵ teve que excluir todo o campo da história, da contingência, do contexto, e, portanto, todo o uso da linguagem não proposicional, não *representacionista*, e não *fundacionalista* ficou esquecido. Se o ideal apodítico é tomado como inquestionável, então não pode haver espaço racional para a retórica, pois, “não se delibera quando a solução é *necessária* e não se argumenta contra a *evidência*”³¹⁶. Assim, Descartes resume o ideal *apodítico* do qual falamos:

[...] *sempre que duas pessoas têm sobre a mesma coisa juízos contrários, de certeza que pelo menos uma ou outra se engana, e nenhuma delas parece mesmo ter ciência; porque, se as razões de uma fossem certas e evidentes, poderia expô-las à outra de modo a finalmente convencer o seu entendimento. Parece, pois, que sobre todos os assuntos deste gênero podemos obter opiniões prováveis, mas não a ciência perfeita, visto que não nos é permitido sem temeridade esperar mais de nós mesmos do que os outros fizeram. Assim, das ciências já encontradas, restam só a Aritmética e a Geometria, às quais nos reduz a observação desta regra* (DESCARTES, 1989, p.5, grifo nosso).

Em suma, qualquer versão do ideal *apodítico* em filosofia, ignorando e desprezando a *argumentação* ou a *justificação não coerciva*, está desprezando a retórica, para ser uma filosofia primeira³¹⁷: seja nos essencialismos de Parmênides e de Platão, na evidência religiosa, na

³¹⁵ “Subordinando a lógica filosófica à nova retórica, tom o partido no debate secular que opôs a filosofia à retórica, e isto desde o grande poema de Parmênides. Este, e a grande tradição da metafísica ocidental, ilustrada pelos nomes de Platão, Descartes e Kant, opôs sempre a **busca da verdade**, objeto proclamado da filosofia, às *técnicas dos retóricos e dos sofistas, que se contentam em fazer admitir opiniões* tão variadas quanto enganadoras” (PERELMAN, 1999, p. 25, grifo nosso). “É por se afirmar o que é *conforme a um fato objetivo*, o que constitui uma **asserção verdadeira** e *mesmo necessária*, que se conta com a adesão daqueles que se submetem aos dados da experiência ou às luzes da razão. ‘A verdade’, diz-nos Kant, ‘repousa no acordo com o objeto e, por conseguinte, com relação a tal objeto, os juízos de qualquer entendimento devem estar de acordo.’ Toda **crença objetiva** pode comunicar-se pois é ‘válida para a razão de todo homem’. Apenas uma asserção assim pode ser a firmada, ou seja, expressa ‘como um juízo necessariamente válido para todos’” (Ibid., 1996 a, p. 35, grifo nosso).

³¹⁶ PERELMAN, 1996a, p.1, grifo nosso.

³¹⁷ “As filosofias primeiras, enquanto metafísicas sistemáticas, estabelecem uma solidariedade entre a ontologia, a epistemologia e a axiologia, mas a orientação do conjunto será determinada pelo ponto inicial que será constituído por uma realidade necessária, por um conhecimento evidente ou por um valor absoluto diante do qual temos de nos inclinar” (PERELMAN, 1999, p. 132)

evidência “mental” do racionalismo, ou na evidência sensorial do empirismo, quer seja no absolutismo hegeliano, na fenomenologia de Husserl, como nas diversas formas que apareceram na filosofia analítica; todas elas são metafísicas, buscam uma *verdade última*, baseando-se numa ideia de *perfeição*³¹⁸. Desse modo, a *Nova Retórica* de Perelman propõe uma ruptura com o ideal cartesiano de racionalidade, a partir da racionalidade retórica. Optando pelas provas apodíticas, ignorava-se completamente “o estudo dos meios de prova para obter a *adesão*” dos auditórios.

Este tipo de prova não pode ser obtido *coercivamente* como faz a lógica formal e a matemática, extraindo-se *necessariamente* conclusões de premissas necessárias, isto é, sem argumentação e sem deliberação³¹⁹, mas apenas através da argumentação persuasiva (plural, provável, razoável, isto é, *tópica*) a qual deve ser admitida por um auditório. Nesse caso, diferente do que diz Descartes, é possível que duas posições sejam ao mesmo tempo prováveis, e por isso, razoáveis, mesmo se forem contrárias. O objeto da teoria da argumentação perelmaniana “é o estudo das técnicas discursivas que permitem *provocar ou aumentar a adesão dos espíritos às teses que se lhes apresentam ao assentimento*”³²⁰. Assim, a retórica é imediatamente identificada enquanto *argumentação* persuasiva e racional e sua outra face, a *adesão* dos interlocutores.

Além da preocupação com a construção dos argumentos (*inventio*), a teoria de Perelman lança luz à importância da *adesão* aos argumentos, isto é, ao estudo da constituição dos *auditórios*, noção central existente desde a retórica antiga, mas diferente da concepção antiga de auditório, a *Nova Retórica*, como já mencionado, não se limita aos três tipos de auditórios descritos por Aristóteles, ou a quaisquer âmbitos considerados “próprios” para o exercício da argumentação. Os tipos de auditórios examinados na antiguidade constituem apenas tipos particulares, não servindo, portanto, como modelos para todos os tipos possíveis de auditórios, aos quais ultrapassam o tipo oratório, o discurso público em que se focava a retórica antiga³²¹. Por isso, a *Nova Retórica* rompe os limites da concepção de auditório antigo, ampliando o espaço da retórica até o limite da ausência de qualquer forma de argumentação ou quando há

“Uma argumentação dirigida a um auditório universal *deve convencer o leitor do caráter coercivo das razões fornecidas*, de sua evidência, de sua **validade intemporal** e absoluta, **independente das contingências locais ou históricas**” (PERELMAN, 1996a, p. 36, grifo nosso).

³¹⁸ PERELMAN, 1999, p. 136.

³¹⁹ PERELMAN, 1996a, p.1.

³²⁰ Ibid., p.4.

³²¹ PERELMAN, 1999, p. 269.

coerção e ausência de uso da linguagem, na demonstração ou na violência, desse modo, as relações cotidianas mais comuns são incorporadas também ao significado prático da retórica, mostrando que “as mesmas técnicas de argumentação se encontram em todos os níveis, tanto no da discussão ao redor da mesa familiar como no do debate num meio muito especializado”³²².

O fim da retórica, diz Perelman, não é buscar e nem defender a verdade ou a justiça como defendiam Platão e Aristóteles, mas “a formação de uma *comunidade efetiva de espíritos*”. Assim, toda argumentação possuiria basicamente dois lados interdependentes, a perspectiva do *orador* e do *auditório*, sendo a função do *auditório* preponderante no papel da justificação, uma vez que a argumentação tendo como fim a adesão dos interlocutores deve se *adaptar* a seus *objetos de acordo* (premissas, fatos, verdades, valores, lugares, etc.), de forma que cabe ao auditório construir o orador. A adaptação requer *modéstia* por parte daquele que quer persuadir, o que significa que o orador não tem a “verdade” a qual só caberia ao interlocutor aceitar, e que o orador deve reconhecer que seus argumentos não são nada evidentes, razão pela qual deve se preocupar com o que pensa o auditório, por mais que os *objetos de acordo* presentes em seu argumento pareçam a ele mesmo os mais importantes e verdadeiros. Na troca argumentativa, a modéstia se traduz em estar disposto a *ouvir* o que diz aquele que tem um pensamento diverso do nosso³²³.

A unidade inquestionável, descontextualizada e *coerciva* exigida pela noção de evidência e pela *apodicidade* é oposta à liberdade exigida pela *adesão* e pela pluralidade da argumentação, que dependem do contexto e da deliberação dos interlocutores³²⁴. Do mesmo modo, a incondicionalidade exigida nos fatos e inquestionabilidade da verdade é incompatível com a contingência do verossímil, do provável e da razoabilidade. Para Perelman, a evidência e a clareza dos “fatos” e das “verdades” só podem se manter intactas fora da esfera da argumentação, pois, o estatuto de fato ou de verdade se perde no momento da justificação, visto que o que é evidente não precisa ser justificado³²⁵:

Só estamos em presença de um *fato*, do ponto de vista argumentativo, se podemos postular a seu respeito um *acordo universal*, não *controverso*. Mas, por conseguinte, a nenhum enunciado é assegurada a fruição *definitiva* desse estatuto, pois o acordo sempre é suscetível de ser questionado e uma das partes do debate pode recusar a qualidade de fato ao que afirma seu adversário (PERELMAN, 1996a, p.75-76, grifo nosso).

³²² Ibid., p. 8.

³²³ PERELMAN, 1996a, p. 19.

³²⁴ Ibid., p. 36.

³²⁵ Ibid., p. 75.

São os auditórios nas suas indefinidas formas que determinam as formas e o alcance da argumentação. Perelman emprega três formas básicas de auditório: além do *próprio sujeito* que delibera consigo mesmo e do seu *interlocutor*, com quem argumenta, o orador é capaz de conceber o *auditório universal*, que seria representado “pela humanidade inteira, ou pelo menos por todos os homens adultos e normais”. Considerado por Perelman o tipo eminentemente filosófico por seu apelo à humanidade, no entanto, o *auditório universal* é uma idealização do orador, formada pelo meio em que ele está inserido e baseado naquilo que ele está convencido de ser o melhor para todos, assim, o que considera ser “verdadeiro”, ou o que considera ser um “fato objetivo”, que se impõe a todas as perspectivas, independe das diferenças locais e temporais. Por isso, a lógica pode ser frequentemente associada ao *auditório universal*, pois se pretende válida para todos, necessária e coerciva, independente das contingências. Toda alegação que visa constatar ou descrever o real possui pretensão de ser válida ao *auditório universal*. Mas, o que é presumido por um orador como *auditório universal* pode ser considerado a partir de outro ponto de vista um auditório *particular*³²⁶. Portanto:

O auditório universal é constituído por cada qual a partir do que sabe de seus semelhantes, de modo a transcender as poucas oposições de que tem consciência. Assim, *cada cultura, cada indivíduo tem sua própria concepção do auditório universal*, e o estudo dessas variações seria muito instrutivo, pois nos faria conhecer o que os homens consideraram, no decorrer da história, real, verdadeiro e objetivamente válido (PERELMAN, 1996a, p.37, grifo nosso).

Desse modo, as viradas *linguística* e *linguístico-pragmática* na filosofia analítica, como superação do anti-naturalismo (*apodicidade*) linguístico na filosofia analítica e da sua versão pós-positivista, abriram caminho para o ressurgimento da retórica na filosofia contemporânea, como exemplificam as teorias da argumentação de Perelman e Toulmin, atualizando (o primeiro de maneira *explícita* e o segundo de maneira *implícita*) a antiga concepção de *retórica* preservada na obra dialética de Aristóteles. Na medida que os filósofos analíticos pós-positivistas, no âmbito da tradição filosófica que pretendia ser mais especial que a própria ciência, a “filosofia científica”, romperam as fronteiras até então incontestadas entre o “necessário” e o “contingente” nas suas diversas formas, eles abriram o caminho para a *naturalização* da linguagem. O pós-positivismo analítico inverteu a ordem da tradição filosófica que havia dominado a cultura moderna desde o Renascimento, pois agora a *contingência* se tornou preponderante em relação à necessidade. Usando o vocabulário de Aristóteles,

³²⁶ PERELMAN, 1996a, p. 34.

significaria dizer que no âmbito filosófico, agora a primazia dos *raciocínios analíticos* deve disputar espaço com os *raciocínios dialéticos*, o que, aproximadamente, significa, nos termos de uma filosofia analítica mais atualizada de Brandom, que “a semântica deve prestar contas à pragmática”³²⁷.

Se a linguagem depende predominantemente do uso, então ela não pode ser definida de uma vez por todas, assim, não pode haver premissas necessárias. É, portanto, provável que nossos raciocínios operem antes, “dialeticamente”, através de premissas contingentes e *retoricamente*, pois, antes mesmo de constataremos algo, apenas ganham sentido quando exercem algum tipo de *ação sobre alguém*³²⁸. É essa relação das formas de racionalização que faz Perelman se questionar se a lógica como se apresenta contemporaneamente não seria resultado de um processo de formalização da retórica³²⁹ entendida como argumentação. Desse modo, a *contingência que a pragmática revelou na linguagem despertou a racionalidade dialética da retórica*, antes adormecida na filosofia pretensamente “científica”, aquela que mantêm a esperança de ser posta “na trilha segura de uma ciência”³³⁰.

Em suma, desde que a Modernidade cartesiana associou a controvérsia à “irracionalidade”, a *Nova Retórica* de Perelman veio reabilitar a retórica enquanto uma racionalidade discursiva, aquela que é possível diante da *controvérsia*, da discussão. Assim, a retórica, a racionalidade discursiva, ou *racionalidade retórica* é todo o espaço entre uma objetividade *coerciva*³³¹, que não admite a controvérsia e a discussão, e uma subjetividade arbitrária que esquece o “aspecto social da linguagem”³³². Se admitíssemos apenas uma racionalidade *apodítica*,

³²⁷ BRANDOM, 1994, p. 83.

³²⁸ PERELMAN, 1996a, p. 60.

³²⁹ PERELMAN, 1999, p. 320.

³³⁰ RORTY, 2009, p. 209.

³³¹ “Pretendendo que o que não é objetiva e indiscutivelmente válido se prende ao subjetivo e ao arbitrário, cavar-se-ia um fosso intransponível entre o conhecimento teórico, o único racional, e a ação, cujas motivações seriam inteiramente irracionais. Em semelhante perspectiva, a prática já não pode ser racional, pois nela a argumentação crítica se torna inteiramente incompreensível e não podemos levar a sério a própria reflexão filosófica. Isso porque apenas as áreas onde toda controvérsia foi eliminada podem então pretender certa racionalidade. Assim que há controvérsia e que os métodos “lógico-experimentais” não podem restabelecer o acordo das mentes, encontrarmos-nos no campo do irracional, que seria o da deliberação, da discussão, da argumentação” (PERELMAN, 1996a, p. 579). Nesse sentido, provavelmente Perelman concordaria com Rorty quando diz: “Para pragmáticos deweyanos como eu, a história e a antropologia são suficientes para mostrar que não existem pivôs inabaláveis e que procurar a **objetividade é apenas uma questão de obter o máximo de acordo intersubjetivo possível**” (RORTY, 1999d, p.15, grifo nosso).

³³² PERELMAN, 1996a, p. 580.

3.3.3. Michel Meyer: uma definição geral de retórica

A retórica ganhou diversas definições, desde o sentido mais restrito da palavra criada por Platão – *rhētorikē*, até a utilização contemporânea mais ampla do termo “retórica”. Como já se observou, o significado original dado por Platão à palavra *rhētorikē*, foi extraído especificamente da figura institucional grega do *rhētōr* ainda existente na Atenas do século IV a.C. Sob a visão platônica, o *rhētōr* é então reduzido a uma ameaça moral e política, é o demagogo. Por isso, no *Górgias*, a *rhētorikē* é exibida na forma do *discurso* longo ou breve, em oposição ao *dialegesthai* (diálogo “filosófico”), que mais tarde se converterá na *dialektikē* (dialética) platônica³³³. Diferente do diálogo que busca o consenso (*homologia*) de uma só verdade entre os interlocutores, a retórica aparece reduzida à *erística*, que visa vencer o interlocutor no debate³⁴⁰.

Provavelmente, o sentido negativo que a retórica ganhou, desde a sua origem, tem origem no descontentamento de Platão com as instituições atenienses nas quais o uso da palavra era decisivo, sobretudo, com a condenação de seu mestre Sócrates. Ao dissolver o poder político que antes se concentrava nas mãos de uma elite, a democracia ateniense habilitava qualquer cidadão a participar e tomar decisões importantes na polis, e desse modo, a *decisão era tomada por um terceiro*³³⁴, representado na obra de Platão pela figura da “multidão” a quem o orador se dirigia, – era a noção teórica de *auditório* que nascia. O *rhētōr* tinha um poder que sob a perspectiva platônica deveria se restringir somente ao homem que é “filósofo”, isto é, àquele que *conhece* verdadeiramente as coisas de que fala. E dada a pluralidade democrática, este “terceiro” não se restringia a uma elite de especialistas ou ao “filósofo” que *conhece* a “essência” do que era disputado discursivamente. Sendo a palavra um elemento de poder determinante na democracia, Atenas estava aberta à influência de um grupo de professores estrangeiros, os “Sofistas”, caracterizados na obra platônica como charlatães, eles ensinavam aos cidadãos atenienses aspirantes a *rhētōres* a conquistar a adesão daquele “terceiro” não “filósofo” que decidia. Por serem definidos como opostos ao *saber* platônico, a “sofística” e os “Sofistas” eram apresentados como ignorantes, porque ensinavam a *persuadir* sem “conhecimento”, o que para Platão se traduz por “manipular a multidão ignorante pela palavra” para infundir a *crença*, em vez de ensinar o *saber*. Portanto, no *Górgias*, a *rhētorikē* é a *artífice da persuasão* sobre as multidões ignorantes, o que significa ser uma forma de bajulação, de lisonja, que semelhante à culinária, visa dar prazer para agradar a quem quer conquistar.

³³³ PLATÃO, 2011, p. 169.

³³⁴ PERELMAN, 1979, p. 11.

Portanto, o significado original da *rhētorikē* nasce vinculado e reduzido à demagogia política. Somente a “filosofia”, o “conhecimento” e a dialética como entendidos por Platão podem purificar a *rhētorikē* e lhe dar um sentido positivo. Para Platão, o “verdadeiro” *rhētōr* seria antes um “filósofo”, alguém que busca a verdade pelo *conhecimento*, isto é, que “descobre” as essências ou definições atemporais e unívocas dos “objetos”, sobretudo, da alma. Só assim, a *rhētorikē*, que aparece no *Górgias* como a prática da “bajulação”, no *Fedro*, *deverá* ser purgada pela *dialética* platônica para se tornar uma “verdadeira” *arte*, livrando-se da sofística. Agora, subordinada à *dialética*, a “verdadeira” *rhētorikē* terá a função acessória de transmitir a Verdade e suscitar o *saber* adquirido pela *dialética* na multidão ignorante.

Com Aristóteles, a *rhētorikē* é restaurada do desprezo platônico e ganha um novo significado entre os dois extremos descritos por Platão: a manipulação enganosa e a subordinação à *dialética*. Ao introduzir a ideia de razoabilidade dos *topoi*, pelo *endoxon* (plausível) e pelo *eikos* (provável), Aristóteles retira a retórica do âmbito da mera *doxa* como crença arbitrária e “subjetiva”, de maneira que, agora também o “filósofo” não pode se evadir de recorrer às *opiniões verdadeiramente plausíveis* – porque são semelhantes ao *verdadeiro*, ao contrário das que apenas *parecem* ser plausíveis. Desse modo, a retórica aristotélica é dissociada da sofística e neutralizada moralmente, por isso, *não tem como fim a persuasão*, mas, a *teorização sobre o que é adequado a cada caso* para persuadir, ou, de outro modo, *reconhecer o que é persuasivo* em cada caso. É antes um estudo ou uma teoria sobre a adaptação às audiências, para defender a verdade e a justiça da ameaça sofística. A defesa persuasiva da verdade e da justiça, depende do estudo das entidades, dos tópicos, dos auditórios, das provas (logos | páthos | ethos), etc.

As descrições de Platão e Aristóteles formaram a base para o que a retórica passou a significar posteriormente: discurso, persuasão, convencimento, agradar, sedução, manipulação, justificação, argumentação, adaptação, etc³³⁵. Ambos se preocuparam com a ameaça que o discurso persuasivo representava à noção metafísica de verdade e de justiça, mas seja qual for o valor que se busca defender ou desqualificar, o que caracteriza a retórica antes de tudo é a busca da *adesão*³³⁶. Se por “verdade” se entende uma constatação ou uma afirmação inquestionável, autoevidente e coerciva, então a retórica é o oposto da busca da verdade. Se opõe, portanto, à *univocidade* e à *atemporalidade* da verdade, uma vez que se recusa a admitir

³³⁵ MEYER, 1994, p. 36.

³³⁶ PERELMAN, 1996a, p. 16.

³⁴⁴ PERELMAN, 1996a, p. I

que é possível encontrar qualquer noção ou fundamento que não precise ser justificado, se recusa a admitir a possibilidade não discursiva de se evitar o debate³³⁷. Portanto, se toda justificação racional legítima for reduzida à evidência, não pode haver argumentação³³⁸.

Foi assim que a *virada linguística*, radicalizada na sua versão *pragmática*, favoreceu o retorno da retórica ao discurso filosófico contemporâneo, porque ela acentuou a precedência da contingência da linguagem sobre qualquer tentativa de representação do “Real”. Assim, não havendo espaço para a coerção por meio de fundamentos autoevidentes, torna-se indispensável o caminho da argumentação persuasiva, para fazer prevalecer qualquer valor, qualquer constatação. Como diz Reboul, persuadir consiste em levar a crer (1), sem redundar necessariamente no levar a fazer (2). Se, ao contrário, ela leva a fazer *sem levar a crer*, *não é retórica*”³³⁹. E a argumentação *Ad Rem*, comumente sintetizada no bordão “contra fatos não há argumentos” - pretende falar *diretamente* dos fatos, das coisas ou da verdade, pretende ser universal, exatamente por pressupor que a “coisa” de que fala é evidente para todos, e que quem fala não aderiu aos elementos que busca demonstrar, como se fosse independente de qualquer interesse. Por objetivar ser independente da cosmovisão, dos interesses, dos valores, e dos próprios fatos reconhecidos pelo interlocutor, como diz Perelman, “esquece que a verdade em questão deve ser admitida”³⁴⁰.

É por isso que toda argumentação é voltada a outros seres humanos, de modo que se ela pretende ser válida para todos os seres humanos (*Ad Humanitatem*) então constituirá um caso particular de argumentação é *Ad Hominem*³⁴¹. A divisa de Protágoras, cuja *humanidade é a medida de todas as coisas*, traduz a perspectiva retórica, de que argumentamos *para* e *entre* seres humanos, e mesmo a argumentação que fala das coisas, dos fatos e verdades, só pode ser assim se for admitida pelos interlocutores; a máxima vale para todos os tipos de argumentação, seja científica, seja cotidiana, a *adesão* é fundamental. Sobretudo, porque após a *virada linguística*, passou-se a ver fatos, verdades, dados e coisas, enredadas pela linguagem, assim, após a *virada pragmática* da linguagem os mesmos estariam envolvidos por uma linguagem *contingente*, abriu-se a possibilidade de ver a objetividade não mais numa relação *representacionista* entre linguagem e objetos, e também a possibilidade de enxergar objetividade como intersubjetividade, como respaldar Rorty. A esse respeito, diz Putnam:

³³⁷ PERELMAN, 1996a, p. XX.

³³⁸ Ibid., p. 4.

³³⁹ REBOUL, 2004, p. XV, grifo nosso.

³⁴⁰ PERELMAN, 1996a, p. 125.

³⁴¹ Ibid.

[...] elementos do que chamamos “linguagem” ou “mente” penetram tão profundamente no que chamamos “realidade” que o próprio projeto de representar a nós mesmos como “mapeadores” de algo que “não depende da linguagem” está, desde o início, fatalmente comprometido” (PUTNAM, 1992, p.28).

Da perspectiva *retórica*, nenhuma afirmação goza da qualidade intrínseca de ser incontroversa. A qualidade controversa ou incontroversa de uma alegação jamais é independente de um auditório. Daí porque também a retórica ser definida como *raciocínio em meio à controvérsia*³⁴². Se não há controvérsia houve acordo envolvendo a argumentação, mas esse acordo não está permanentemente estabelecido. Contudo, a controvérsia visa não à verdade, mas a uma decisão razoável, alcançada pela adesão a determinadas teses³⁴³, porque decorre da apreciação intersubjetiva dos interlocutores, e não de um raciocínio automático e impessoal. O ponto de vista *retórico* compreende o fim temporário da controvérsia não através de uma “verdade”, de um “fato” ou de uma “evidência” que se impõe a todos, mas através da admissão desses “objetos” pelo auditório, mediante uma justificação não coerciva. Embora a argumentação e a justificação sejam elementos unânimes na filosofia, a noção de *adaptação* que ambas carregam foi desprezada na tradição filosófica, sempre que a retórica foi excluída do campo da racionalidade. Por isso, o ressurgimento da retórica no século XX é também a explicitação da adaptação retórica na argumentação, antes esquecida ou ocultada pela tradição filosófica devido ao apreço pelo método dedutivo e pelos meios de prova empírica³⁴⁴.

Devido a sua historicidade, não é possível esgotar a definição da retórica, mas dois elementos são indispensáveis em qualquer das definições citadas. O primeiro é o uso da *linguagem*, e o segundo a busca da *adaptação (adesão)*. Desse modo, a retórica surge como prática generalizada da adaptação discursiva, que em seguida é complementada por uma teoria da adaptação discursiva. Como atividade ou teoria a retórica pressupõe a ideia de que quando há justificação há uma audiência a ser persuadida. Portanto, uma perspectiva retórica é aquela que explicita a ascendência do aspecto adaptativo na interação intersubjetiva. Desse ponto de vista, nenhuma “verdade”, “evidência” ou “fato” apresentado goza desse estatuto independente da admissão por uma audiência³⁴⁵. Seja definida como ação: *arte de persuadir mediante o*

³⁴² DE MARSILLAC, 2011, p. 278.

³⁴³ PERELMAN, 1999b, p. 553.

³⁴⁴ Como propõe a teoria da argumentação da Nova Retórica: “a teoria a desenvolver deverá centrar-se em disputas nas quais os valores desempenham um papel e que não podem ser resolvidas por verificação empírica ou prova formal, nem por uma combinação das duas” (VAN EEMEREN, 2019, p. 260).

³⁴⁵ “No entanto, se é frequente opor à argumentação *ad hominem* a argumentação *ad rem*, a primeira baseada na opinião e a segunda referente à verdade ou à própria coisa, é porque se esquece que a verdade em questão deve ser admitida” (PERELMAN, 1996, p. 125). “A evidência é concebida, ao mesmo tempo, como a *força à qual*

discurso, de bem falar, de demonstrar eloquência, raciocínio em meio à controvérsia; seja como um estudo: para reconhecer o que mais persuasivo em cada caso, ou dos meios de prova para obter a adesão, a retórica tem uma finalidade que reúne todas as definições mencionadas: ela é “a negociação da distância entre os homens a propósito de uma questão, de um problema. Aliás, este pode reuni-los tanto como opô-los, mas remete sempre a uma alternativa”³⁴⁶. Pois:

Com efeito, a retórica é o *encontro* entre os *homens* e a *linguagem* na *exposição* das suas *diferenças* e das suas *identidades*. Nela eles afirmam-se para *se encontrarem* ou *repudiaram*, para encontrar um momento de comunhão ou, pelo contrário, para evocar a sua *impossibilidade* e *constatarem o muro que os separa* (MEYER, 1994, p.41, grifo nosso).

Mas a permanência e o grau de aproximação intersubjetivas jamais estão totalmente assegurados. De modo que, “tudo o que opõe ou reúne os homens, nem que seja por um momento, participa desta distância que é o objetivo último da retórica”³⁴⁷. Assim, com a presença inescapável das diferenças e identidades, da multiplicidade de opiniões e visões de mundo, a distância intersubjetiva a respeito de uma questão depende da justificação dos envolvidos na interação, que pode ser mais ou menos intensa³⁴⁸.

toda mente normal tem de ceder e como sinal de verdade daquilo que *se impõe* por ser evidente. A evidência ligaria o psicológico ao lógico e permitiria passar de um desses planos para o outro” (Ibid., p. 4, grifo nosso).

³⁴⁶ MEYER, 1994, p.42, grifo nosso

³⁴⁷ Ibid., p. 47.

³⁴⁸ Ibid., p. 50.

4 A Retórica Implícita de Rorty

De acordo com David Frank, enquanto alguns integrantes da *virada retórica* fizeram “uso aberto da teoria retórica”, sendo identificados por uma virada retórica *explícita*, como ocorre na *Nova Retórica* de Perelman e Tyché, outra parte incorporou à retórica de modo “não pronunciado”³⁴⁹, caracterizando uma virada retórica *implícita*. A relação central entre o pensamento de Rorty e a retórica reside na concepção da linguagem como um instrumento de adaptação social. Contrário à filosofia tradicional, que busca “descobrir” alguma “verdade” incondicional, Rorty se associa ao grupo de intelectuais mais preocupados com a busca de *adesão*, o elemento imprescindível da retórica. É neste sentido *implícito* que o pensamento filosófico de Rorty pode ser associado a uma reviravolta retórica. Ao invés de dar continuidade da filosofia no sentido do *logos* metafísico, que pretende espelhar a Realidade, Rorty retomou *implicitamente* o antigo sentido do *logos* discursivo, humanista e prático, desenvolvido por Protágoras, Górgias e Isócrates.

Inspirado no pragmatismo de Dewey e James, Rorty radicaliza as consequências pós-positivistas³⁵⁰ da filosofia analítica, que resulta no *contextualismo*, mais um motivo que o aproxima da retórica, uma vez que em ambos os casos qualquer prática de justificação está atada à noção de audiência, a quem dirigimos nossos discursos. Assim, os “objetos” da filosofia são interpretados como tópicos de uso linguístico, em vez de “objetos” que existem independentemente dessas relações retóricas, que se impõem a nós de modo a-retórico. A obra assistemática de Rorty reúne um conjunto de noções que podem ser facilmente vinculadas à retórica. Sua concepção de *justificação* como uma atividade inteiramente social³⁵¹, linguisticamente *contingente*³⁵², *contextual*³⁵³ e *etnocêntrica*³⁵⁴, evoca concepções tradicionais da retórica, como a invenção (“*inventio*”), a argumentação, a persuasão, a adaptação e o auditório. Esses princípios estão refletidos na sua forma de ver a filosofia como uma forma de *conversação*³⁵⁵ e em sua sugestão da *redescrição* e de *política cultural* como estratégias retóricas genuínas. Conforme apresentaremos, sem utilizar explicitamente o vocabulário tradicional da teoria retórica, Rorty posiciona-se em favor de uma filosofia *dialógica* na qual a

³⁴⁹ FRANK, 2011, p. 239.

³⁵⁰ RORTY, 1999, p. 15.

³⁵¹ RORTY, 1995, p. 176.

³⁵² Ibid., 2007, p. 35.

³⁵³ Ibid., p. 149.

³⁵⁴ Ibid., 1997, p. 40.

³⁵⁵ RORTY, 1995, p. 163.

*persuasão*³⁵⁶ ou a *adesão* constituem papéis centrais, assim como propõe a tradição retórica, em contraste a uma filosofia orientada por formas coercivas de justificação, porque visam a um “contexto último”³⁵⁷.

Este capítulo tem o objetivo de explicitar a hipótese central da dissertação: a retórica implícita na filosofia de Richard Rorty, através de sua obra. Primeiro, defendemos em 4.1, como o que Rorty chama de “conversação” é retórica implícita. Em 4.2. mostramos o aspecto mais contundente da aproximação de Rorty com um entendimento da retórica implícito a sua concepção filosófica e da linguagem: a relação entre verdade, justificação e audiência. Por último, 4.3, apontamos como a compreensão textualista de Rorty, a ideia de que a filosofia não é nada além de um texto, é mais uma forma utilizada por Rorty de acentuar o aspecto inventivo (retórico) da tradição hegemônica da “Filosofia”, aspecto que ela busca ocultar nas propostas quase “científicas” ou de ideal apodítico,

4.1. A filosofia como Conversação

O caminho que levou Rorty indiretamente à retórica está associado ao contexto da filosofia americana durante sua formação universitária, pois nessa época a filosofia da linguagem chegava aos EUA, enquanto o pragmatismo ficava para trás com a história da filosofia, cedendo lugar ao estudo da lógica, que por sua vez “assumia uma importância anteriormente dada ao estudo das linguagens”³⁵⁸. Durante os anos 50, os departamentos de filosofia americanos estavam dominados pela filosofia analítica importada pelos positivistas lógicos que migraram para os EUA, como Carnap e Tarski³⁵⁹. Embora enfatizasse o tema da linguagem, essa filosofia importada inaugurou a Era da Análise na filosofia norte-americana, que tinha a pretensão de ser “científica” e que herdava com orgulho a cisão moderna da racionalidade – tomava partido pela *apodicidade* e o fundacionalismo das ciências matemáticas, ao passo que excluía a racionalidade “retórica” presente nas humanidades e na visão historicizada da filosofia. Assim, diz Rorty:

A revolução positivista, todavia, transformou a imagem do filósofo de erudito para cientista. Sugeriu que o melhor aluno de filosofia não seria do tipo que tivesse estudado a história intelectual, mas antes do tipo que tivesse estudado matemática e física (RORTY, 1999a, p. 300).

³⁵⁶ RORTY, 1995, p.313.

³⁵⁷ RORTY, 2009, p. 146.

³⁵⁸ RORTY, 1999a, p. 293.

³⁵⁹ RORTY, 1999a, p. 292.

A filosofia de Rorty está vinculada à sua visão instrumental e holística da linguagem, influenciada por autores diversos, mas que apontam para o mesmo destino: de que a linguagem é uma *ferramenta de adaptação*, isto é, um instrumento de adaptação social, ao invés de ser um meio de representação acurado da Realidade. É a partir deste sentido que buscamos mostrar como esta perspectiva, implica numa filosofia da linguagem *implicitamente* retórica, pois como afirma Horne, o pragmatismo de Rorty não apenas oferece consequências favoráveis à retórica, como “traz a filosofia para a retórica”³⁶⁰.

Inspirado pela filosofia da linguagem pós-positivista (Wittgenstein, Quine, Sellars, Davidson), mas também pelo pragmatismo de Dewey e pela filosofia da linguagem de Heidegger, Rorty apresenta na sua primeira obra autoral, *A Filosofia e o Espelho da Natureza*, uma crítica historicista à filosofia enquanto forma de conhecimento ou enquanto um saber quase científico, um ideal assumidamente a-histórico que nasce na antiguidade, se profissionaliza na modernidade, chegando até a filosofia analítica do século XX³⁶¹. Resumidamente, este livro inaugura a crítica de Rorty à apodicidade, na fazer filosofia que ele chamou de *conversacional*³⁶², à semelhança do contraste entre a retórica e apodicidade, feito pela crítica de Perelman e Toulmin. Assim, em grande parte, a *virada retórica implícita* de Rorty foi motivada pelas filosofias de Dewey e Wittgenstein, pois, conforme declara Rorty:

Se temos uma concepção deweyana de conhecimento, como algo que estamos justificados em acreditar, então não iremos imaginar que haja injunções duradouras sobre o que podemos contar como conhecimento, uma vez que **veremos a “justificação” antes como um fenômeno social** do que uma transação entre o “sujeito conhecedor” e a “realidade”. Se temos uma noção wittgensteiniana de linguagem antes como **instrumento** do que como espelho, não iremos procurar por condições necessárias de possibilidade de uma representação linguística (RORTY, 1995, p. 24, grifo nosso).

De acordo com Rorty, a tradição historicamente dominante na filosofia é aquela constituída basicamente por três noções comuns: conhecimento, fundamentação e representação³⁶³. Neste sentido, conhecer significa “*representar* acuradamente o que está fora da mente; assim, compreender a possibilidade e natureza do conhecimento é compreender o modo pelo qual a mente é capaz de construir tais representações”³⁶⁴. Dado que visa descobrir fundamentos, esse saber privilegiado busca entender como o conhecimento é fundamentado, e

³⁶⁰ HORNE, 1989, p. 248.

³⁶¹ RORTY, 1995, p. 19-28.

³⁶² RORTY, 2009, p. 203.

³⁶³ RORTY, 1995, p.19.

³⁶⁴ Ibid., grifo nosso.

desta forma, ela teria a palavra final sobre o que é ou não conhecimento em qualquer âmbito cultural, pois, desta perspectiva, a cultura é a “reunião das asserções de conhecimento”³⁶⁵. Como herdeira desse ideal moderno, a filosofia analítica, aquela que nasce com a virada linguística, se difere do modelo moderno sobretudo por substituir a representação mental pela representação *linguística*.

Como o modelo cartesiano-kantiano, a filosofia analítica se destinou a criar uma estrutura ao mesmo tempo, definitiva e neutra, – capaz de ser antecipadamente separada do resultado da indagação, – aplicável a qualquer âmbito da cultura, em qualquer época³⁶⁶. Na sua versão contemporânea, a filosofia tradicional, epistemológica, representacionista e fundacionalista, diz Rorty, ficou aprisionada pela metáfora moderna da mente “como um grande espelho, contendo variadas representações – algumas exatas, outras não”³⁶⁷. Deste modo, a indagação não trata mais da *correspondência* entre o mundo físico e os conteúdos sensoriais, mas de como as sentenças acerca de objetos físicos e dos estados mentais refletem sentenças sobre conteúdos sensoriais³⁶⁸. Assim, a filosofia analítica positivista e seus herdeiros buscaram e buscam continuar a tradição moderna através da linguagem, pelo método da “análise conceitual”, da “explicação de significados” e, sobretudo, pela “análise lógica” da linguagem, a fim de encontrar a “verdadeira forma lógica das sentenças”³⁶⁹.

Como Parmênides e Platão, que foram inspirados pela matemática, para esses autores contemporâneos, a “lógica é a essência da filosofia”³⁷⁰. Semelhante ao projeto kantiano, em que a filosofia deve tentar descobrir a estrutura neutra e permanente da representação³⁷¹, para os contemporâneos, a exemplo dos empiristas lógicos, a pureza “lógica” que espelha a Realidade (objetividade) deve ser encontrada na linguagem. Portanto, a *apodicidade* é o eixo comum da filosofia tradicional, centrada no conhecimento, que busca fundamentos da representação clara e distinta. Diz Rorty: “Desde a tentativa de Descartes de tomar o mundo seguro para as ideias *claras e distintas*, e a de Kant de torná-lo seguro para verdades sintéticas *a priori* a ontologia sempre tem sido dominada pela epistemologia”³⁷².

³⁶⁵ Ibid.

³⁶⁶ Ibid., p.24.

³⁶⁷ Ibid., p.27.

³⁶⁸ TARTAGLIA, 2007, p. 38.

³⁶⁹ Ibid., p. 173, 208 e 130; TARTAGLIA, 2007, p. 37.

³⁷⁰ RORTY, 1995, p. 172.

³⁷¹ TARTAGLIA, 2007, p. 37.

RORTY, 1995, p.171.

³⁷²

Embora inspirado em Wittgenstein, Dewey e Heidegger, a parte principal de *O Espelho da Natureza*, que corresponde à crítica anti-representacionista e anti-fundacionalista no âmbito da linguagem, é tributária principalmente do holismo linguístico, pós-positivista e iconoclasta de Quine e Sellars. Como o próprio Rorty afirma, o ataque de Sellars ao Mito do dado (“dado-versus-não-dado”) e o ataque de Quine à noção de “necessidade” ou analiticidade (“necessário-versus-contingente”), causaram fissuras irreparáveis à metáfora do espelho herdada pelo empirismo lógico, isto é, à crença nas representações privilegiadas, o suficiente para “minar a possibilidade de uma ‘teoria do conhecimento’”^{373 374}. O representacionismo fundacional da filosofia analítica só pode sobreviver se estiver sustentado por uma distinção, das quais uma das partes é *apodítica* e incondicional. Por isso, diz Rorty:

Isso equivale a dizer que se não temos a distinção entre o que é “dado” e o que é “acrescentado pela mente”, ou entre o “contingente” (porque influenciado pelo que é dado) e o “necessário” (porque inteiramente “dentro” da mente e sob seu controle), então não iríamos saber o que iria contar como “reconstrução racional” de nosso conhecimento. Não saberíamos qual poderia ser a meta ou o método da epistemologia (RORTY, 1995, p. 175).

Até o ataque de Quine ter surgido na década de 1950, a fim de mostrar como a linguagem estrutura a experiência e como a experiência poderia corroborar asserções, os empiristas lógicos estavam convencidos de que: a tarefa fundamental da filosofia era descobrir afirmações analíticas que expressassem a equivalência entre sentenças comuns ou científicas e relatos sensoriais; e que qualquer afirmação pode ser reduzida a termos que sejam explicitamente observáveis (“reducionismo”)³⁷⁵. Assim, Quine observa que os empiristas lógicos dividem a linguagem fundamentalmente entre proposições *analíticas* (independentes da experiência), que fornecem definições para estruturar a experiência, e proposições *sintéticas*, das quais os efeitos observáveis são rigorosos. Dessa maneira, o compromisso dos empiristas com a analiticidade estava calcado no reducionismo, que por sua vez está baseado na “suposição de que cada enunciado, tomado isoladamente de seus pares” pode ser validado ou reprovado³⁷⁶. Os “dois dogmas do empirismo”, como chamou Quine, se apoiam num vínculo enganoso entre linguagem e experiência. A razão para a objeção de Quine é derivada da sua concepção holística da linguagem, uma ideia cara ao contextualismo de Rorty.

³⁷³ RORTY, 1995, p. 25.

³⁷⁴ DE WAAL, 2007, p. 208.

³⁷⁵ TARTAGLIA, 2007, p. 121-2.

³⁷⁶ QUINE, 2010, p. 65.

A objeção que Quine apresenta pode ser sintetizada pela noção de holismo linguístico, em que a linguagem é constituída por uma rede ou um sistema interligado de crenças e sentenças, que respondem coletivamente à experiência³⁷⁷, e que estão sempre abertos a revisões e reajustes³⁷⁸, de modo que “qualquer enunciado pode ser considerado verdadeiro, aconteça o que acontecer, se fizermos ajustes drásticos o suficiente em outra parte do sistema”³⁷⁹. Dessa forma, uma vez que não é possível extrair efeitos passíveis de observação de sentenças particulares, então não é possível definir quais sentenças estão completamente desprovidas de efeitos observacionais. Consequentemente, os dois dogmas do empirismo desmoronam juntos. Obscurecendo a distinção fundamental do projeto analítico, Quine destrona a base de todo o projeto analítico positivista, destinado a “descobrir” uma estrutura lógica por “trás” da linguagem natural. Com isso, se torna controverso a possibilidade de conhecer verdades através da análise lógica da linguagem. Essa visão holística da linguagem vai orientar o rumo da filosofia analítica cada vez mais em direção à pragmática.

Se para Rorty, o ataque de Quine solapa o fundamento “racionalista” da filosofia analítica, a crítica de Sellars ao Mito do Dado mina a segunda sustentação do quadro analítico, sua base “empírica”: a distinção entre intuição e conceito³⁸⁰, ou seja, a distinção entre aquilo que é “dado à mente” e aquilo que é “acrescentado pela mente”³⁸¹. O alvo da crítica de Sellars é a ideia empirista, atualizada pelos filósofos analíticos, de que a experiência pré-conceitual é a fonte do conhecimento conceitual, isto é, a pressuposição de que impressões sensíveis são dados puros e, portanto, asseguram de modo fundacional o conhecimento³⁸². Desse modo, o empirismo confundiu as impressões sensíveis com fundamentos para um conhecimento não inferencial e imediato, isto é, confundiu causação com justificação. Os estímulos sensoriais não podem servir como justificação de crenças, pois o processo de constituição da crença não é o mesmo que seu processo de justificação. Embora possam formar algum conhecimento, as proposições elaboradas a partir das impressões não podem ser tomadas como dados. As proposições não podem ser indubitáveis, porque é um atributo que a linguagem não pode oferecer³⁸³. Tendo aderido à aspiração kantiana de construir uma teoria do conhecimento, o

³⁷⁷ QUINE, 2010, p. 65.

³⁷⁸ Ibid., p. 67.

³⁷⁹ Ibid.

³⁸⁰ TARTAGLIA, 2007, p. 116.

³⁸¹ SELLARS, 2008, p. 16.

³⁸² DE WAAL, 2007, p. 208.

³⁸³ Ibid., p. 209.

fundacionalismo analítico aspirava encontrar “representações que não podem ser contestadas”³⁸⁴.

Rorty integra em seu pensamento o que Sellars chama de “nominalismo psicológico”. Significa que nossa consciência é efeito de nossa justificação social, enquanto a “consciência” dos animais e das máquinas respondem a estímulos. Assim sendo, o que denominamos “dados” ou “fatos” são produtos de atividades linguísticas³⁸⁵. De acordo com Sellars, o conhecimento se situa “no espaço lógico das razões, do justificar e ser capaz de justificar o que se diz”³⁸⁶, ao invés de uma relação imediata entre palavras e objetos. Portanto, afirma Rorty:

A percepção no primeiro sentido é manifestada por ratos, amebas e computadores; é simplesmente sinalização confiável. A percepção no segundo sentido é manifestada apenas por seres cujo comportamento construímos como a **enunciação de sentenças com a intenção de justificar a enunciação de outras sentenças** (RORTY, 1995, p. 187, grifo nosso).

O dismantelamento do “projeto analítico” intensifica a compreensão de Rorty da dominância da justificação dentro do projeto epistemológico. Dessa perspectiva, aquilo que foi tido como “apodítico” é inseparável de uma justificação que é social e holística, e esta possui um papel dominante. Rorty nos mostra, a partir da crítica de Quine e Sellars, que este projeto audacioso não pôde se sustentar, dado que ambos desacreditaram a possibilidade de encontrar representações privilegiadas, através da linguagem, que assegurassem qualquer tipo de conhecimento que fosse classificado como incontestável³⁸⁷. Significa dizer que nenhum dos elementos “internos” ou “abstratos” concebidos pelo empirismo lógico (“dados sensoriais”, “proposições”, “conceitos apriorísticos”, etc.) pode ser tomado enquanto premissa para derivar outros elementos que formariam um conhecimento fundamentado³⁸⁸. Quine e Sellars consolidam ainda mais a ideia assumida por Rorty, de que não podemos nos desviar de nossa linguagem nem das crenças às quais aderimos. Contudo, como afirma Rorty, nem Quine, nem Sellars foram radicais o suficiente para abdicar de outras distinções fundamentais. Enquanto

³⁸⁴ RORTY, 1995, p. 311.

³⁸⁵ “Toda consciência de *tipos, semelhanças, fatos* etc., em suma, toda consciência de entidades abstratas — na verdade, **toda consciência** mesmo de particulares — **é uma questão linguística**. De acordo com isso, nem mesmo a consciência desses tipos, semelhanças e fatos, enquanto pertinente à assim chamada experiência imediata, é pressuposta pelo processo de adquirir o uso da linguagem (SELLARS, 2008, p. 68, grifo nosso).

³⁸⁶ SELLARS, 2008, p. 81.

³⁸⁷ Ibid., p. 178.

³⁸⁸ Ibid., p. 182.

Quine ainda mantém a distinção “dado-postulado”, Sellars ainda mantém a distinção “analítico-sintético”³⁸⁹.

Os dois filósofos pós-positivistas auxiliam Rorty a perceber que a perspectiva epistemológica sustenta uma autoridade prévia dos objetos ("interna, privada, não social"), que se impõe à justificação e aos usuários da linguagem. Nesse sentido, é o "mundo" que nos diz o que é "verdadeiro". Assim, em vez de preservar alguma distinção do tipo preservado por Quine e Sellars, Rorty descarta qualquer dissociação fundacional. É esta radicalização de Rorty que distinguimos como uma *virada retórica* na filosofia de *estilo* analítico, embora implícita. Rorty extrai de Quine e Sellars a conclusão de que:

[...] dizer que a verdade e o conhecimento somente podem ser julgados *pelos padrões dos inquiridores de nossa própria época*. [...] É apenas dizer que nada conta como **justificação** a não ser por referência **ao que já aceitamos**, e que *não há maneira de sairmos fora de nossas crenças e de nossa linguagem* para encontrar algum teste que não a coerência (RORTY, 1995, p. 183, grifo nosso).

Por isso, pensar a justificação deste modo é “dizer que o Verdadeiro e o Correto são questões de prática social”³⁹⁰. É a este tipo de justificação que Rorty denomina **conversação**, isto é, apenas como um processo social de uso linguístico, entre sentenças e palavras, em relação a outras sentenças e palavras. Diz Rorty:

Para defender Sellars e Quine, irei argumentar que seu holismo é um produto de seu compromisso com a tese de que a justificação não é uma questão de uma relação especial entre ideias (ou palavras) e objetos, mas de **conversação**, de prática social. A **justificação conversacional**, por assim dizer, é naturalmente holística, enquanto que a noção de justificação embutida na tradição epistemológica é redutiva e atomística (RORTY, 1995, p. 176, grifo nosso).

Do ponto de vista da epistemologia, a justificação esteve marcada por distinções que remontam a Platão. Seja a distinção antiga entre sensação e intelecto, entre “verdades matemáticas” e “verdades mais triviais”, sejam as versões modernas entre “ideias claras e confusas”, entre intuições e conceitos, todas podem ser generalizadas em um esquema no qual parte delas correspondem a “fontes de conhecimento de verdades contingentes” e a outra parte a “verdades necessárias”. No caso antigo, diz Rorty, o “Princípio Platônico”, estabelece que graus de certeza devem refletir graus “nos objetos conhecidos”. O princípio pressupõe que “precisamos de diferentes faculdades para ‘apreender’” diferentes objetos, dos quais os números

³⁸⁹ Ibid., p. 177.

³⁹⁰ RORTY, 1995, p. 183.

correspondem a um tipo mais especial e “puro”. A admissão deste princípio pela filosofia tradicional voltada à epistemologia é tão forte que imagem do “pensar filosófico” foi equiparado à verdade matemática³⁹¹.

Segundo Rorty, a analogia platônica entre percepção e conhecimento deu origem à ideia de “fundamentos do conhecimento”, isto é, verdades incontestáveis em razão das *causas*, e não em razão dos *argumentos* em sua defesa. Dessa forma, a “verdade necessária” da proposição é imposta sobre nós como objetos de verdades matemáticas, assim como eventualmente é necessário crer que determinado objeto que está diante de nós possui certa cor devido à força do objeto que se impõe a nós. Pois, “as verdades paradigmaticamente necessárias, tais como os axiomas da geometria, não têm, supostamente, nenhuma necessidade de justificação, de argumentos, de discussão”³⁹². Desta maneira, o conhecimento e a justificação são vistos como formas privilegiadas de descrever os objetos, tornando a conversação inútil porque supostamente as causas por trás das razões foram alcançadas, para *além do argumento*³⁹³. Mas, diz Rorty:

Se, entretanto, pensamos na “certeza racional” como uma questão mais de **vitória na argumentação** que de relação com um objeto conhecido, devemos **olhar antes na direção de nossos interlocutores** do que na de nossas faculdades para a explicação do fenômeno. Se pensamos em nossa certeza sobre o Teorema Pitagórico como nossa *confiança, baseados em experiência com argumentações sobre tais assuntos*, que ninguém irá encontrar uma objeção às premissas das quais o inferimos, então não devemos procurar explicá-lo pela relação da razão com a triangularidade. **Nossa certeza será antes uma questão de conversação entre pessoas** que uma questão de interação com uma realidade não-humana. Assim, não devemos ver uma diferença de tipo entre verdades “necessárias” e “contingentes”. No máximo devemos ver **diferenças de grau de facilidade de objeção às nossas crenças** (RORTY, 1995, p. 163, grifo nosso).

A fim de tornar a ideia epistemológica de justificação menos interessante, na *Filosofia e o Espelho da Natureza* Rorty introduz essa mudança de ângulo, a qual caracterizamos como uma *virada retórica implícita*. Em seguida, implicitamente acentuando ainda mais sua filiação à retórica, na mesma citação Rorty afirma que:

Devemos [...] estar onde os sofistas estavam antes que Platão fizesse valer o seu princípio e inventasse o “pensamento filosófico”: devemos estar procurando mais por um caso **incontestável** que por um fundamento inabalável (RORTY, 1995, p. 163, grifo nosso).

³⁹¹ RORTY, 1995, p. 163.

³⁹² Ibid., p. 164.

³⁹³ Ibid., p. 165.

Há, portanto, ao menos três elementos flagrantes da retórica na citação de Rorty. Em primeiro lugar, a ênfase que o autor dá à *argumentação* ou o que ele chama de *conversação* em relação à “certeza” e à “racionalidade”. Nossa “certeza racional”, depende não de uma correspondência especial com um “objeto”, mas antes do processo discursivo que envolve o “objeto”. O segundo elemento da retórica presente na citação de Rorty explica como a *argumentação* pode originar uma “certeza racional”: a *argumentação* só encontra propósito tendo em vista os *nossos interlocutores*. É a noção clássica da retórica de *auditório*. Consequentemente, os componentes clássicos da retórica como *persuasão*, *adaptação*, *adesão* de nossos interlocutores devem passar pela *argumentação*. Dessa forma, “certeza racional” é, por isso, uma questão de estar persuadido dos argumentos; é uma relação *comunicacional* ou, como Rorty diz, *conversacional*, e não uma relação de *designação* ou *representação* da linguagem. É nesse sentido que conversação significa simplesmente argumentar com a finalidade de obter adesão e, portanto, o que Rorty chama de conversação é retórica.

Por fim, a referência que Rorty faz aos Sofistas deixa nítido a ascendência implícita da retórica sobre seu pensamento filosófico³⁹⁴. Com respeito ao tema do conhecimento, fundamental para a filosofia epistemológica, a *virada retórica* de Rorty situa-se na mudança da perspectiva *representacional* para a perspectiva *discursiva*, no que tange à questão do conhecimento. Desta maneira, o que é considerado “contingente” ou “necessário” está subordinado à força retórica que os argumentos suscitam sobre as audiências. As “verdades” tidas como “necessárias” são aquelas consideradas mais difíceis de objetar, ao invés de representar “objetos” de modo mais acurado. Com tal guinada, a filosofia como “teoria do conhecimento” perde sua razão de existir. Assim, a filosofia fica desobrigada de encontrar “fundamentos” epistemológicos dando vazão a sua aptidão retórica, que Rorty chama de filosofia *conversacional*³⁹⁵. Enxergar a filosofia como conversação, significa abandonar os modos de confrontar palavras ou ideias com objetos:

Uma vez que a conversação substitui o confronto, a noção da mente como Espelho da Natureza pode ser descartada. [...] Se vemos o conhecimento como uma questão de conversação e de prática social, antes que uma tentativa de espelhar a natureza, não seremos passíveis de visualizar uma metaprática que será a crítica de todas as formas possíveis de prática social. Assim o holismo produz, como Quine argumentou com detalhes e Sellars disse de passagem,

³⁹⁴ Na nota 39 de *Espelho da Natureza*, Rorty diz: “Para uma avaliação compreensiva dos sofistas e do pensamento pré-platônico em geral, que concorda com essa visão, ver Laszlo Versényi, *Socratic Humanism*. Ver também a discussão de **Protágoras**, por Heidegger, em *The Question Concerning Technology and Other Essays*” (RORTY, 1995, p. 165, grifo nosso).

³⁹⁵ RORTY, 2009, p. 209.

uma concepção de filosofia que nada tem a ver com a busca da certeza (RORTY, 1995, p. 176).

Conforme destacamos anteriormente, ainda que nunca faça menção explícita ao vocabulário tradicional da retórica, o modo peculiar com que Rorty atualiza o pragmatismo clássico através da virada pragmático-linguística, impulsionado pelo pós-positivismo, é talvez o que há de mais próximo da retórica na filosofia escrita em *estilo* analítico. O pragmatismo integra a filosofia de Rorty como um aliado central que perpassa toda sua obra no embate à tentativa hegemônica de tornar a “filosofia” – um gênero de escrita – em “Filosofia” (em maiúsculo) uma atividade quase “científica”³⁹⁶. Neste último sentido, “Filosofia” significa:

Seguir a orientação de Platão e Kant, *fazendo perguntas acerca da natureza de certas noções normativas* (por exemplo, “verdade”, “racionalidade”, “bem”) na esperança de *obedecer melhor essas normas*. A ideia é que, por se *saber* mais acerca da Verdade ou do Bem ou da Racionalidade, se acredite em mais verdades, ou se pratique mais o bem, ou se seja mais racional (RORTY, 1999a, p. 15, grifo nosso).

A “Filosofia” assim entendida, reúne “Filósofos” de várias épocas e estilos sob o tópico da Verdade. De Platão a Kant, de Russell aos seguidores dos positivistas lógicos, uns pensam na Verdade como algo que possa ir além do empírico, enquanto outros pensam que a Verdade é o que a ciência natural sancionar como tal³⁹⁷. Todos eles veem a Verdade enquanto um nome próprio de um objeto sério, a ser analisado de forma “profissional”, “científica” e autônoma, do mesmo modo como veem o Bem e a Racionalidade³⁹⁸, por isso a “Filosofia” pode também ser chamada de “filosofia científica”. Especialmente, fazer “Filosofia” significa pensar que a Verdade não deve ser deixado ao senso comum, ao sentido cotidiano dado à “verdade”, assim, cabe à “Filosofia” dividir o tópico entre duas partes, de modo hierárquico, uma superior e outra inferior, como fez Platão, entre a parte superior do conhecimento autêntico e a opinião vulgar, a parte inferior. Em todo caso, a Verdade para a “Filosofia” pressupõe a correspondência com a Realidade, que é, portanto, responsável por *coagir* algo a ser “verdadeiro”, “bom” ou “racional”³⁹⁹. Diz Rorty:

O pragmatismo corta através desta distinção transcendental/empírico questionando a pressuposição comum de que existe uma obnóxica distinção a

³⁹⁶ Nesta seção, o termo em maiúsculo, “Filósofo”, se referirá sempre à “Filosofia” neste sentido, enquanto sua aparição em minúsculo se referirá ao sentido pragmatista, como descrito por Rorty, enquanto apenas um gênero literário ou de escrita.

³⁹⁷ RORTY, 1999a, p. 15.

³⁹⁸ Ibid., p. 14-15.

³⁹⁹ Ibid., p. 16.

fazer entre tipos de verdades. Para o pragmatista, as frases verdadeiras não são verdadeiras porque correspondem à realidade, e, portanto, não há nenhuma necessidade de nos preocuparmos a que espécie de realidade, se é que existe alguma, corresponde uma frase dada nenhuma necessidade de nos preocuparmos com **aquilo que a “torna” verdadeira**. (Tal como não há necessidade de nos preocuparmos, uma vez que tenhamos determinado o que devemos fazer, se existe alguma coisa na Realidade **que torne esse ato no ato Bom a praticar**). Portanto, o pragmatista não vê nenhuma necessidade de se preocupar se Platão ou Kant tinham razão ao pensar que algo não espaço-temporal **torna verdadeiros** os juízos morais, nem acerca de se a ausência de tal coisa significa que esses juízos são meramente expressão da emoção» ou “meramente convencionais” ou “meramente subjetivos” (RORTY, 1999a, p. 16, grifo nosso).

De tempos em tempos, a “Filosofia” elege um candidato a médium, um terceiro elemento que nos possibilite representar corretamente o Real. No caso da filosofia analítica, o terceiro elemento entre o Sujeito e o Objeto passou a ser a Linguagem, tão hipostasiada quanto foi o Pensamento para os idealistas kantianos⁴⁰⁰. Desta forma, a Linguagem estaria separada de seu usuário, de modo a “romper para fora” dela mesma, para poder ser comparada com algo distinto⁴⁰¹. É assim que a “Filosofia” passa a ser “a tentativa para dizer ‘como é que a linguagem se relaciona com o mundo’ dizendo o que *torna* verdadeiras certas frases, ou boas ou racionais certas ações ou atitudes”⁴⁰². Os adeptos da “Filosofia”, supõem que a linguagem possa ser contornada, isto é, que possa ser “fundamentada”, ou “expressa”, ou “adequada” a pontos de partida naturais, primeiros e autônomos, tais como “ideais claras e distintas, dados sensoriais, categorias do entendimento puro, estruturas de consciência pré-linguística”⁴⁰³.

De acordo com Rorty, em contraste aos adeptos da “Filosofia”, os pragmatistas passaram a interpretar a “Filosofia” como a história das tentativas fracassadas e das críticas a essas tentativas de dizer algo interessante “acerca da essência da Verdade” e de “isolar o Verdadeiro ou o Bem”⁴⁰⁴. Desse modo, os pragmatistas reafirmam a ideia compartilhada por Rorty de que a “Filosofia” não é mais que um gênero de escrita⁴⁰⁵ desenvolvido por Platão; um gênero que Rorty aqui prefere distinguir em minúsculo: “filosofia”⁴⁰⁶. Assim, quando interpreta

⁴⁰⁰ Ibid., p. 19.

⁴⁰¹ Ibid.

⁴⁰² Ibid.

⁴⁰³ Ibid., p. 21.

⁴⁰⁴ Ibid., p. 14.

⁴⁰⁵ Ibid., p.151.

⁴⁰⁶ “‘Filosofia’ não é o nome de um gênero natural, mas apenas o nome de um dos compartimentos nos quais a cultura humanística está dividida para administrativos e bibliográficos” (RORTY, 1999a, p. 305).

tais tentativas como práticas linguísticas de infundir uma determinada concepção de mundo através da criação de vocabulários, Rorty está concebendo a filosofia não apenas como atividade linguística, mas sobretudo como uma atividade *retórica*. O que há de distintivamente *retórico* nas práticas linguísticas, (e que Rorty não explicita segundo o vocabulário tradicional da retórica) é que práticas linguísticas têm como finalidade a adaptação discursiva, para adequação a um determinado contexto social, cultural e histórico, mais conhecido pela tradição retórica como *adaptação*⁴⁰⁷.

Acerca da concepção instrumental da linguagem diz Rorty: “a noção deweyana de linguagem como instrumento mais do que como representação está correta”⁴⁰⁸, uma vez que “atividade de proferir frases é uma das coisas que as pessoas fazem para enfrentar o seu ambiente”. Isto posto, o atributo adaptativo da linguagem é o denominador comum entre o que a visão instrumental da linguagem e a retórica, dado que a utilização da linguagem como ferramenta de adaptação é distintiva da retórica. Este modo de interpretar a linguagem, simultaneamente anti-representacionista, social e historicamente constituída, contextualizada, instrumental, naturalizada, determinada pela pragmática e performativa, – é o modo de ver a linguagem como *retórica*. Pois, como já dissemos, a *virada pragmática* da linguagem e a virada anti-referencialista na contemporaneidade, redescobriram elementos já pensados pela teoria retórica e pelo *logos* sofista, uma vez que ambos assumiram uma concepção *instrumental* ou *performativa* da linguagem, em oposição à concepção *representacional* ou *designativa*.

A inventividade linguística, sua manipulação, criação de vocabulários, descrição e redescritção, visam a adaptação retórica⁴⁰⁹. Quanto a isso, afirma Perelman:

“Todo o objeto da eloquência”, escreve Vico, “é relativo aos nossos ouvintes, e é consoante suas opiniões que devemos ajustar os nossos discursos.” O importante, na argumentação, não é saber o que o próprio orador considera

⁴⁰⁷ Duas formas de descrever a adaptação retórica, em Aristóteles e Perelman, respectivamente: “[...] a retórica não pertence a nenhum gênero definido, mas lhe acontece como a dialética; e, da mesma forma, que é útil e que sua tarefa não é persuadir, *mas reconhecer os meios de convicção mais pertinentes para cada caso*” (ARISTÓTELES, 2014, 1355b, p.155, grifo nosso). “Com efeito, para argumentar, é preciso ter apreço pela adesão do interlocutor, pelo seu consentimento, pela sua participação mental. Portanto, às vezes é uma distinção apreciada ser uma pessoa com quem outros discutem” (PERELMAN, 1996a, p. 18).

⁴⁰⁸ Ibid., p. 19.

⁴⁰⁹ Sobre a criação de metáforas: “Na tradição dos mestres de retórica, a metáfora é um tropo, ou seja, ‘uma mudança bem-sucedida de significação de uma palavra ou de uma locução’; seria mesmo o tropo por excelência. Pela metáfora, diz-nos Dumarsais, ‘transporta-se, por assim dizer, a significação própria de um nome para outra significação, que só lhe convém em virtude de uma comparação que existe na mente’” (PERELMAN, 1996a, p. 453). “Os mestres de retórica viram, na metáfora, um meio de enfrentar a indigência da linguagem” (Ibid., p. 459). Sobre a invenção de significados, diz Perelman: “Quer apresentem o fenômeno neste ou naquele nível de abstração, quer o vinculem a uma situação de conjunto - e notemos, a esse respeito, que a interpretação pode ser, não mera seleção, mas também criação, invenção de significações” (Ibid., p. 138, grifo nosso).

verdadeiro ou probatório, mas qual é o parecer daqueles a quem ela se dirige (PERELMAN, 1996a, p. 26).

Assim, a qualidade *retórica* da linguagem é tão análoga à qualidade *instrumental*, que falar em linguagem para Rorty é basicamente falar em retórica, embora ele faça apenas de modo latente. Tanto a concepção naturalizada quanto a concepção instrumental da linguagem desempenham um papel significativo naquilo que Rorty nomeia de *ubiquidade da linguagem*.

A ubiquidade da linguagem é uma questão da linguagem a mover-se para os vazios deixados pelo fracasso de todos os vários candidatos à posição de “pontos de partida naturais” do pensamento, pontos de partida que são *primeiros e independentes da maneira como certas culturas falaram ou falaram*. (Os candidatos a esses pontos de partida incluem ideias claras e distintas, dados sensoriais, categorias do entendimento puro, estruturas de consciência pré-linguística, e semelhantes) (RORTY, 1999a, p. 21, grifo nosso).

A ubiquidade da linguagem representa uma resistência à expectativa recorrente de que haja algo mais fundamental que subjaz à linguagem, a qual ela deveria se adequar e que ocupe um lugar mais abrangente do que o espaço outrora ocupado pelo pensamento⁴¹⁰. Assim, sempre que um novo candidato à “ponto de partida primeiro e independente” fracassa na sua tentativa de se provar apodítico, a linguagem, vista de modo retórico, vem dizer que o ponto de partida era apenas *tópico*, isto é, contingente e particular. Junto a filósofos tão diversos quanto Davidson e Derrida, destacados como adeptos da ubiquidade da linguagem, Rorty cita o fundador do pragmatismo Charles Peirce, cuja frase poderia ser considerada sem dificuldades uma exposição contemporânea do pensamento de Protágoras. Diz Peirce:

O homem faz o mundo, e a *palavra não significa nada que o homem a não tenha feito significar*, e isso **apenas para algum outro homem**. Mas dado que o homem só pode pensar por meio de palavras ou outros símbolos externos, estes podem dar meia volta e dizer: Não significas nada que não te tenhamos ensinado, e mesmo isso só na medida em que proferes alguma palavra como intérprete do teu pensamento...*a palavra ou signo que o homem usa é o próprio homem*... Assim a minha linguagem é o somatório de mim mesmo; porque o homem é o pensamento (PEIRCE, 1994, p. 8, grifo nosso).

Rorty enxerga a história das tentativas da “Filosofia” e as críticas a elas pela “filosofia”, como uma disputa por tipos de discurso, portanto, uma disputa pelo aspecto *retórico* que deve prevalecer entre as correntes filosóficas concorrentes. Para os adeptos da “Filosofia”, as proposições devem ser consideradas imortais, por isso, verdadeiras, “proposições que se mostraram serem verdadeiras de uma vez por todas – heranças da raça humana para todas as

⁴¹⁰ RORTY, 1999a, p. 20-21.

gerações”⁴¹¹. Enquanto para os que interpretam a filosofia como apenas um tipo de escrita, as “verdades supostamente imortais” estão inscritas em vocabulários mortais:

A oposição entre vocabulários mortais e proposições imortais é refletida na oposição entre a inconclusiva comparação e contraste dos vocabulários [...] característica da cultura literária, e a argumentação rigorosa – o procedimento característico das matemáticas, aquilo que Kuhn chama ciência “normal”, e a lei (pelo menos nos tribunais inferiores) (RORTY, 1999a, p. 43).

Quando Rorty descreve as proposições dos argumentos considerados rigorosos pela “Filosofia” - como constituídos por vocabulários mortais, ele está, de certo modo, apontando intuitivamente para o que Aristóteles chamou de “raciocínios dialéticos”, o tipo de raciocínio presente na retórica. Do mesmo modo, ao perceber na argumentação apodítica da “Filosofia” a contingência dos vocabulários, Rorty afirma implicitamente o caráter *tópico* e *endóxico* da linguagem, porque o uso de vocabulários não indica nada além de um recurso discursivo e intersubjetivo, que é histórico e social. Assim, pode-se dizer que a filosofia, em minúsculo, assume a retórica ou a *retoricidade*, enquanto funcionamento normal das práticas discursivas; ao passo que a “Filosofia” em maiúsculo se restringe à busca por raciocínios analíticos. Tanto na perspectiva pragmatista peculiar de Rorty, quanto na perspectiva da tradição retórica, não é possível alcançar um “vocabulário final, do qual se possa de alguma maneira saber antecipadamente que é o núcleo comum, a verdade, de todos os outros vocabulários”⁴¹².

Pois, enquanto a argumentação rigorosa da “Filosofia” busca o acordo conclusivo entre os argumentos, a mortalidade dos vocabulários resulta do contraste e da comparação inconclusiva, a qual só pode existir onde é admitido a controvérsia, decorrente da pluralidade dos *topoi* e dos *endoxa*, e este é o campo da retórica, da qual a filosofia, como prática discursiva não pode escapar. A visão neopragmatista de Rorty e a retórica estão unidas pela primazia atribuída à efetividade discursiva. Foi em vista da efetividade que a retórica enquanto disciplina foi desenvolvida desde a antiguidade, através dos oradores e dos intelectuais preocupados em refletir sobre o papel da linguagem nos negócios humanos. O espaço comum da retórica é o espaço público da ação, pois foi a partir da ação efetiva do discurso que pensadores teorizaram sobre a linguagem. A *ação*⁴¹³ é o denominador comum entre o pragmatismo e a retórica.

⁴¹¹ RORTY, 1999a, p. 43.

⁴¹² RORTY, 1999a, p. 44.

⁴¹³ “O objetivo de toda argumentação, como dissemos, é provocar ou aumentar a adesão dos espíritos às teses que se apresentam a seu assentimento: uma argumentação **eficaz** é a que consegue aumentar essa intensidade de adesão, de forma que se desencadeie nos ouvintes a **ação** pretendida (ação positiva ou abstenção) ou, pelo menos, crie neles uma disposição para a ação, que se manifestará no momento oportuno” (PERELMAN, 1996a, p. 50, grifo nosso).

Referindo-se ao desprezo dado à retórica desde a Modernidade, diz o teórico da retórica, Perelman:

Enquanto nossa civilização, caracterizada por sua extrema engenhosidade nas técnicas destinadas a atuar sobre as coisas, esqueceu completamente a teoria da argumentação, da *ação sobre os espíritos por meio do discurso*, esta era considerada pelos gregos, com o nome de retórica, a *τέχνη* por excelência (PERELMAN, 1996a, p. 9, grifo nosso).

Além disso, em relação à distinção entre convicção e persuasão, ele diz: “para quem se preocupa com o *resultado*, persuadir é mais que convencer, pois a convicção não passa da primeira fase que leva à *ação*. Para Rousseau, de nada adianta convencer a criança “se não se sabe *persuadi-la*”⁴¹⁴. É, portanto, a persuasão que, por meio da linguagem, leva à ação. Aliás, como já dissemos, segundo Perelman, a dialética antiga estaria mais próxima da especulação, enquanto a retórica prioriza a “ação exercida pelo discurso sobre a personalidade inteira dos ouvintes”. A retórica é uma arte que consiste em *fazer fazer, fazendo crer pelo discurso*⁴¹⁵. Ou seja, é uma atividade linguística que leva a outra ação, através da ação de crer. Decorre daí que a concepção instrumental da linguagem é compartilhada pelo neopragmatismo de Rorty e pela retórica.

Se no pragmatismo clássico (Peirce, Dewey e James) a ação é uma noção comum à retórica⁴¹⁶, no neopragmatismo a aproximação é ainda mais radical, porque Rorty substitui a ideia de *experiência* do pragmatismo clássico pela noção de linguagem, mas da linguagem como ferramenta contingente, social (por isso adaptativa), e histórica⁴¹⁷. A cosmovisão de Rorty fundida entre a ascendência darwiniana herdada pelo pragmatismo clássico e a concepção de linguagem naturalizada da filosofia analítica pós-positivista, pode ser sintetizada da seguinte forma: *o ser humano é um animal que se adapta discursivamente*. Nesse caso, o que nos tornou *homo sapiens* foi antes termos sido *homo rhetoricus*⁴¹⁸.

Desse modo, a retórica engloba o anti-representacionalismo do neopragmatismo rortiano, já que compreende que a linguagem não é um *médium* natural que liga o Sujeito ao Objeto a fim de que se possa representar a Realidade, mas que “parte do comportamento dos seres humanos”, cuja “atividade de proferir frases é uma das coisas que as pessoas fazem para

⁴¹⁴ PERELMAN, 1996a, p. 30, grifo nosso.

⁴¹⁵ DE MARSILLAC, 2011, p. 271, grifo nosso.

⁴¹⁶ PERELMAN, 1996a, p. 65.

⁴¹⁷ RORTY, 1999c, 95.

⁴¹⁸ OAKLEY, 2020, p. 146.

enfrentar o seu ambiente”, isto é, uma atividade de *adaptação discursiva*. Neste sentido instrumental, acolhido tanto pelo neopragmatismo de Rorty, como pela tradição retórica, a linguagem se encontra encarnada no contexto social de seus usuários, razão pela qual ela não pode “espelhar”, nem se “adequar” seguramente a uma realidade não-linguística. Seguindo o fluxo pós-positivista na filosofia analítica, mais de uma década antes, a *Nova Retórica* de Perelman, já apontava para a direção anti-representacionalista que Rorty tornou popular no início dos anos oitenta, apoiado em Quine, Wittgenstein e Davidson. Nas palavras de Perelman:

Para que juízos de realidade fornecessem um objeto indiscutível de um saber comum, cumpriria que os termos que eles contêm fossem *desprovidos de qualquer ambiguidade*, seja porque há meios de conhecer o verdadeiro sentido deles, seja porque uma convenção unanimemente aceita suprime qualquer controvérsia a esse respeito. Essas duas eventualidades, que são as do realismo e do nominalismo em matéria linguística, são ambas insustentáveis, pois consideram a **linguagem um reflexo do real** ou uma criação arbitrária de um indivíduo, e esquecem um elemento essencial: o aspecto *social* da **linguagem**, *instrumento de comunicação* e de *ação* sobre outrem (PERELMAN, 1996a, p. 580, grifo nosso).

Interpretar a linguagem como “instrumento de comunicação e de ação sobre outrem” significa que não existe uma forma de “romper para fora da linguagem a fim de a comparar com uma coisa diferente”⁴¹⁹, dado que não podemos falar sem algum vocabulário contextualizado, nem podemos responder a uma fala sem recorrermos a outro vocabulário⁴²⁰ também contextualizado. Aquilo que Rorty denomina de “ubiquidade” da linguagem, portanto, consiste na impossibilidade de que algo possa ser compreendido ou validado, sem antes ter alcançado um assentimento intersubjetivo que é primordialmente linguístico, e é por este motivo que se pode dizer que pensar a linguagem de modo instrumental nos termos de Rorty, é pensá-la a partir de uma perspectiva retórica. Uma vez que a linguagem participa de ponta a ponta de nossas práticas, não podemos sair do “círculo retórico”, pois tentar encontrar um modo de fazer com que a linguagem possa refletir o mundo “é a tentativa impossível para sair da nossa pele – das tradições, linguísticas e outras, dentro das quais pensamos e nós nos criticamos – e compararmo-nos com qualquer coisa de absoluto”⁴²¹. O pragmatismo, como Rorty define, é uma alternativa a pensar a filosofia com “f” maiúsculo. Ele diz:

Deixem-me sumariar apresentando uma terceira e final caracterização do pragmatismo: **é a doutrina de que não existem constrangimentos à investigação, salvo os conversacionais** - nenhuma restrição geral derivadas da *natureza dos objetos, ou da mente, ou da linguagem*, mas apenas

⁴¹⁹ RORTY, 1999a, p. 19.

⁴²⁰ Ibid., p. 42.

⁴²¹ Ibid., p.19

as restrições particulares fornecidas pelas observações dos nossos companheiros investigadores. A maneira como o falante adequadamente programado não pode deixar de acreditar que a mancha diante de si é vermelha não tem nenhuma analogia com as crenças mais interessantes e controversas que a reflexão epistemológica provoca. O pragmatista diz-nos que é inútil esperar que **os objetos nos coajam a acreditar na verdade acerca deles**, bastando unicamente que sejam abordados com olho mental desanuviado, ou um *método* rigoroso, ou uma linguagem *clara* (RORTY, 1999a, p. 236-237)

Portanto, o que diferencia a “Filosofia”, da filosofia *conversacional* é que, resumidamente, a primeira busca desenvolver ou “descobrir” procedimentos ou raciocínios que *tornem* as proposições verdadeiras, por isso, de maneira *coerciva*, como a evidência cartesiana, ou a necessidade dos silogismos apodícticos. No caso da filosofia *conversacional*, sugerida por Rorty, é o modo de praticar a filosofia pelos filósofos “pragmatistas”.

4.2. Verdade, Justificação e Audiência

Dentre os filósofos contemporâneos que se aproximam direta ou indiretamente desse modo de interpretar e fazer filosofia, inclinado a um *logos* humanístico que se encontra presente na disciplina da retórica – Rorty reintroduz essa posição através do tópico contemporâneo da noção de justificação, especificamente entre os filósofos de estilo analítico. O tema abordado por Rorty que talvez mais revela sua relação implícita com a retórica é seu questionamento frequente da relação entre verdade e justificação. Como já procuramos destacar desde o segundo capítulo deste trabalho, há dois modos básicos de interpretar e fazer filosofia, correlatos a dois modos básicos de interpretar a racionalidade e de descrever o que é “racional” – que sem serem os únicos – são constantes na história da filosofia. No segundo capítulo, tentamos desfazer a imagem pejorativa da relação entre a figura do Sofista e a retórica, ao passo que enfatizamos a disputa de fundo entre duas concepções do *logos* na Grécia antiga⁴²², um *logos* referencialista⁴²³ e um *logos* comunicativo⁴²⁴.

⁴²² Tal como referido no capítulo dois, o Relato Padrão da retórica, mesmo entre especialistas, geralmente associa erroneamente os Sofistas diretamente à *rhētorikē*, sem considerar a disputa sobre as concepções do *logos*.

⁴²³ Como diz Racionero, conforme a visão de que a verdade se estabelece na perspectiva *referencial*, “só são discursos verdadeiros se se referem a entidades e vínculos objetivos com a realidade” (ARISTÓTELES, 2014, p. 16).

⁴²⁴ Ver a seção 2.4. “Aristóteles: a redescritção da retórica”.

De certa forma, esta relação ressurgue na distinção que Rorty faz entre “realistas” e “pragmatistas”: os primeiros, diz Rorty, são aqueles que aspiram ao *ideal da objetividade*, engajados em procedimentos de justificação que *transcendam as contingências temporais e espaciais* :

A tradição da cultura ocidental, centrada na noção de *busca da Verdade*, uma tradição que vai dos filósofos gregos ao Iluminismo, é o exemplo mais claro da tentativa de encontrar um sentido para a própria existência, *afastando-se da solidariedade para objetividade*. **A ideia da Verdade como algo que persuade por sua própria causa**, não porque seja *bom para nós*, ou para sua comunidade real ou imaginária, é o tema central desta tradição (RORTY, 1997, p. 37, grifo nosso).

Dessa maneira, os participantes dessa tradição objetivista:

[...] também devem argumentar que existem **procedimentos de justificação da crença que são naturais e não meramente locais**. Assim, eles devem construir uma epistemologia que dê espaço para um tipo de justificação que **não é meramente social**, mas *natural*, brotando da própria natureza humana e tornada possível por um vínculo entre essa parte da natureza e o resto da natureza (RORTY, 1997, p.39, grifo nosso).

Já o segundo grupo, que Rorty chama de “pragmatistas”, são aqueles que contestando a viabilidade deste ideal, estão comprometidos com *procedimentos de justificação meramente locais e temporais*:

Eles veem a *cisão entre a verdade e a justificação* não como algo a ser superado pelo isolamento de um tipo de *racionalidade natural e transcultural* que pode ser usado para criticar certas culturas e elogiar os outros, mas simplesmente como a cisão *entre o bem real e o melhor possível*. De um ponto de vista pragmatista, dizer que o que é racional para nós agora acreditar pode não ser verdade, é simplesmente dizer que alguém pode ter uma ideia melhor. Para os pragmatistas, o *desejo de objetividade* não é o desejo de escapar das limitações da própria comunidade, mas simplesmente **o desejo de obter o máximo de acordo intersubjetivo possível**, o desejo de estender a referência de “nós” o mais longe possível. Na medida em que os pragmatistas fazem uma distinção entre conhecimento e opinião, é simplesmente a distinção entre **tópicos sobre os quais tal acordo é relativamente fácil de obter e tópicos sobre os quais é relativamente difícil obter acordo** (RORTY, 1997, p.39, grifo nosso).

Assim como os Sofistas e os retores, os “pragmatistas” ilustrados por Rorty se definem enquanto “seres humanos reflexivos” por estarem *em contato com uma ou mais de uma comunidade histórica* atual ou imaginária, e *não em relação a uma realidade não-humana* como a “verdade” ou a “objetividade”. Diz Rorty:

Conquanto buscamos *objetividade*, nós nos distanciamos das pessoas que atualmente nos rodeiam; não através da compreensão de nós mesmos enquanto membros de algum grupo real ou imaginário, mas através de nossa

vinculação a algo que pode ser descrito *sem referência a nenhum ser humano particular* (RORTY, 1997, p. 37, grifo nosso).

Por isso, pode-se dizer que enquanto os “realistas” estão preocupados em *convencer*, os “pragmatistas” estão focados em *persuadir*. É por isso que o pragmatismo está tão próximo da tradição retórica quanto do *logos* “sofístico”. Pois quem está preocupado em persuadir está preocupado com o *resultado*, está preocupado em levar o interlocutor à *ação*. Como não suscita a ação, estar convencido por um silogismo, por exemplo, não significa estar persuadido⁴²⁵.

Transpondo essas duas tendências, dos dois tipos de *logos*, no vocabulário da teoria retórica contemporânea de Perelman, e vinculando-a com a distinção de Rorty entre “realistas” e “pragmatistas”, a primeira visão está empenhada na *busca da verdade das proposições*, ao passo que na segunda visão o principal é *obter a adesão*; e neste último caso, a verdade *por si mesma* é uma questão secundária, quando não irrelevante – se dissociada do *envolvimento comunicativo* entre os interlocutores: a verdade ou a falsidade das proposições está, portanto, entranhada à dimensão comunicativa que as engloba. Qualquer tentativa de desvincular “verdade” da ideia de adesão é contrária à posição retórica. Conforme Perelman, essas duas concepções estão pressupostas na distinção geralmente feita entre *convencer* e *persuadir*:

De fato, assistimos aqui à retomada do debate universal entre os partidários da *verdade* e os da *opinião*, entre filósofos, indagadores de absoluto⁴²⁶, e *retores*, envolvidos na *ação*. É por ocasião desse debate que parece elaborar-se a distinção entre persuadir e convencer, que gostaríamos de retomar em função de uma teoria da argumentação e do papel desempenhado por certos auditórios (PERELMAN, 1996a, p. 30).

⁴²⁵ Pode-se estar convencido da comprovação científica dos males do cigarro, e ainda assim não estar persuadido em parar de fumar.

⁴²⁶ Evidentemente, nem todo filósofo que busca a verdade é “absolutista”, mas ainda assim se afasta da retórica quando separa verdade e adesão (opinião) de maneira *substancial* ou *incondicional* e *idealizada*, como fazem Habermas e Putnam. É este segundo contexto que nos interessa no presente trabalho, e que pretendemos contestar. Contudo, Rorty tem razão quando diz que: “A verdade é, de fato, uma *noção absoluta*, no seguinte sentido: ‘verdadeiro para mim, mas não para você’ e ‘verdadeiro na minha cultura, mas não na sua’ são expressões estranhas, sem sentido”. É difícil acreditar que algum filósofo que defenda a separação substancial entre “verdadeiro” e “justificado”, mesmo sendo metafísico ou pós-metafísico, defenda que a verdade possa ser algo relativizável dessa forma. Neste caso, pode-se dizer com razoabilidade que os filósofos “realistas”, como descritos por Rorty, aqueles que buscam a objetividade, que buscam estar em contato com uma realidade não-humana, seja nas palavras de Perelman, “filósofos indagadores de absoluto”, em contraste aos “retores” que semelhantes aos “pragmatistas”, como descritos por Rorty, estão mais preocupados com a *ação*, com o *resultado*, com a *adesão* de seus semelhantes. Assim, continua Rorty no mesmo argumento acima: “[...] Bem como ‘verdadeiro naquela época, mas não agora’. Embora digamos com frequência ‘bom para esse propósito e não para aquele’ e ‘certo nessa situação, mas não naquela’ parece paradoxalmente sem sentido **relativizar a verdade conforme propósito e situações**. Por outro lado, ‘justificado para mim e não para você’ (ou ‘justificado em minha cultura e não na sua’ faz todo sentido” (RORTY, 2005, p. viii).

Ninguém desconhece que a justificação seja a ferramenta básica do filósofo, no entanto, uma coisa é usar a justificação para chegar à *verdade* (1)⁴²⁷, e outra usar a justificação para alcançar a *adesão* (2). Se no primeiro caso a justificação é *somente meio* para o fim que é a “verdade”, “objetividade”, “conhecimento”, descrição da “realidade” (1), no caso da *retórica*, a justificação é *meio e fim* – o que coincide com a ideia rortiana de justificação *conversacional*. Embora do ponto de vista da retórica, ambas as concepções (1) e (2) sejam inseparáveis da retórica, porque também argumentam, uma *pretende* não o ser, apelando a conceitos fundacionais, idealizações, proposições básicas, intuições, evidências, qualquer critério não-humano (1). Quando dizemos que a segunda concepção é *retórica* é no sentido de que somente ela possui essa inclinação declarada, por fazer referência explícita à noção de audiência (2). No exemplo abaixo, retirado de *A Filosofia e o Espelho da Natureza*, Rorty faz uma distinção que preserva a que fizemos acima. No contexto da citação, Rorty contesta o modelo tradicional da filosofia, representacionalista e fundacional, que encontra o ápice na filosofia moderna e é atualizada na fase positivista da filosofia analítica. Afirma Rorty:

Podemos pensar no conhecimento como uma relação a proposições e, assim, na *justificação* como uma **relação entre as proposições em questão e outras proposições das quais as primeiras possam ser inferidas**. Ou podemos pensar tanto em conhecimento como em *justificação enquanto relações privilegiadas aos objetos sobre os quais são essas proposições*. Se pensarmos do primeiro modo, não veremos nenhuma necessidade de terminar o regresso potencialmente infinito de proposições-trazidas-em-defesa de outras-proposições. Seria uma tolice manter em andamento a *conversação* sobre o assunto, uma vez que *todos, ou a maioria, ou os sábios*, estão satisfeitos; mas naturalmente nós podemos. Se pensarmos no conhecimento do segundo modo, **desejaremos querer chegar às causas por trás das razões, para além do argumento à compulsão do objeto conhecido**, a uma situação em que o argumento não seria apenas tolo mas impossível pois quem quer que **seja dominado pelo objeto da maneira requerida será incapaz de duvidar ou ver uma alternativa**. Chegar a esse ponto é chegar aos fundamentos do conhecimento (RORTY, 1995, p. 165, grifo nosso).

No primeiro tipo aventado por Rorty acima, a justificação é uma relação inferencial entre sentenças, porém, é simplesmente um procedimento *social e histórico*, que não pretende ir para “além do argumento”, é o que Rorty chama de *conversação*, pois não corresponde a

⁴²⁷ Esses filósofos, como Platão, Kant, Habermas e Putnam, são facilmente identificados por se recusarem a abdicar, em algum nível, da *incondicionalidade* e da *transcendência*, o que Habermas, ao se referir à validade das alegações, chama de “um momento transcendente de validade universal que rompe em pedaços toda provincialidade” (RORTY, 2011, p. 117). Quando estes pensam em justificação ou na argumentação, o fazem tendo como referência uma validade universal. Assim, o “melhor argumento”, é “melhor **não em referência a sua capacidade de convencer alguma audiência específica**, mas porque possui uma validade universal” (RORTY, 2009, p. 145, grifo nosso).

uma relação especial entre palavras e objetos⁴²⁸ (1), por isso, compatível com a concepção *retórica* (2). Na justificação *conversacional* o “verdadeiro e o “correto são questões de prática social” de “vitória da argumentação” em que é preciso “olhar na direção de nossos interlocutores”, em vez de olhar “na relação com um objeto desconhecido”⁴²⁹. Apesar de Rorty não denominar sua ideia de justificação de “retórica”, sua inclinação a ela é nítida, e só *a consideramos implícita por não utilizar o vocabulário tradicional da teoria retórica*. Nesse sentido, sobre a frase de William James, de que “o verdadeiro é o bom de acordo com a crença”, afirma Rorty:

De fato, James teria feito melhor se houvesse dito que frases como “o bom de acordo com a crença” e “em que é melhor acreditarmos” podem ser substituídas por “justificação” mais do que por “verdadeiro”. Mas ele ainda poderia ter acrescentado que **nós não temos outro critério para a verdade além da justificação**, e que a justificação e o melhor para acreditar **vão depender do público** (e da série de candidatos a verdade) tanto quanto a bondade depende dos propósitos e a justiça, das situações (RORTY, 2005, p. ix, grifo nosso)

Em suma, a distinção verdade e justificação para Rorty é interpretada retoricamente, pois se a justificação é um procedimento social, o mesmo ocorre com a verdade. Portanto, é a eliminação de qualquer dispositivo não humano do processo de justificação que caracteriza a concepção de Rorty enquanto retórica, pois é a diversidade das audiências, dos públicos, que determinam as diferenças entre os discursos. Desse modo, Rorty concentra sua perspectiva sob a noção de auditório, central à tradição retórica.

Assim como os Sofistas foram recebidos com aversão por Platão, Rorty é geralmente confundido como um filósofo que nega a verdade ou que diz que não há verdade⁴³⁰, todavia, o intuito da redescrição que faz do termo “verdade” é apenas de diminuir a sua importância no debate filosófico⁴³¹, ainda dada por muitos filósofos, principalmente do meio epistemológico, e de inverter o polo do debate em direção ao tópico da justificação. A redescrição da noção de verdade por Rorty, é o que defendemos, é *implicitamente* retórica ou tem inclinação retórica, no sentido que segue esta tradição, mas isso não quer dizer que ele deixe de ser um “filósofo” porque assume o caráter retórico da relação justificação-verdade. Ao contrário, a separação entre “retórica” e “filosofia” ou “lógica” é somente fruto da interpretação platônica do *logos* e da filosofia. No sentido de que a argumentação é o instrumento básico do filósofo; que o uso

⁴²⁸ RORTY, 1995, p. 176.

⁴²⁹ Ibid., p. 163.

⁴³⁰ RORTY, 2005, p. VII.

⁴³¹ RORTY, 2008, p. 17.

da linguagem é especialmente comunicativo, a lógica e a filosofia estão integradas à retórica⁴³². O fio que liga o *logos* dos Sofistas à retórica e estes a Rorty é a ideia que a forma mais interessante de deliberação é alcançada através de um *consenso induzido pela linguagem* ou pelo *logos*⁴³³.

Pascal tem razão ao dizer que interpreto o contraste entre a verdade e as crenças que nos parecem justificadas em relação às *diferenças entre diversos públicos – público presente e o futuro* que vai dispor de mais dados ou de explicações alternativas ou que será simplesmente mais sofisticado do que nós. Essa interpretação resulta da convicção de que **temos responsabilidade apenas perante os seres humanos**, e não diante da ‘realidade’ (RORTY, 2008, p. 62, grifo nosso).

Como bem notou Pascal Engel, a noção de verdade para Rorty “não tem um uso explicativo, não recobre nenhuma essência, nenhuma substância, e não designa nenhuma propriedade substancial ou metafísica profunda, nem um objeto (o Verdadeiro)”, razão pela qual ele se opõe a concepção de “verdade como correspondência de nossos enunciados, juízos ou proposições com a realidade ou ‘os fatos’”⁴³⁴. Enquanto Pascal defende que há uma diferença essencial entre verdade e justificação, Rorty interpreta a diferença entre ambas de modo a não excluir em qualquer momento a relação intersubjetiva e humanizada da adesão que atravessa o que é considerado “verdadeiro” ou “falso”. Ele redescreve, portanto, a verdade no sentido retórico, porque a oposição entre verdade e crenças que parecem justificadas depende da “relação às diferenças entre diversos públicos”⁴³⁵. Contudo, Pascal questiona se a possibilidade de que um enunciado seja considerado justificado, mas não verdadeiro, não manteria uma diferença fundamental. Rorty responde que, “parece-me, ao contrário, que o contraste é entre as razões que temos para acreditar ou justificar uma afirmação e o modo como as coisas são “na realidade”; sendo este último caso eliminado da redescrição de Rorty. Mas a diferença fundamental entre a concepção (1) e a *conversacional*, que consideramos *retórica* (2) é:

Eu sustentaria que uma pessoa que afirmasse “é justificado, mas talvez não seja verdadeiro” **não introduz uma distinção entre alguma coisa de humano e alguma coisa de não-humano**, mas entre várias situações em que os seres humanos podem se encontrar – seja a situação presente, em que a crença parece justificada, seja uma situação hipotética, ou futura, em que se consideraria que isso não parece mais ser o caso. [...] É simplesmente uma

⁴³² “É evidente que a lógica formal nasceu em certo momento. Podemos até perguntar-nos em que medida a nossa própria concepção da lógica não se deve a uma formalização a partir da retórica” (PERELMAN, 2004, p. 320).

⁴³³ SCHIAPPA, 2003, p.185

⁴³⁴ RORTY, 2008, p. 18.

⁴³⁵ Ibid., p. 62.

sugestão quanto a maneira de pensar a distinção entre justificação e verdade (RORTY, 2008, p. 63, grifo nosso).

Assim, qualquer concepção de justificação que separe *substancialmente* justificação da verdade se pretende a-retórica (1), ainda que, do ponto de vista da retórica, *ocultar a retórica na justificação não é nada mais que uma estratégia retórica*⁴³⁶. É exatamente essa pretensão a-retórica que Rorty percebe que é feita geralmente na filosofia analítica, mas que os filósofos analíticos raramente assumem. Isso ocorre *implicitamente* no caso da admissão ou não da noção de *redescrição* de Rorty. *Redescrição*, segundo Rorty é o manejo da linguagem vislumbrado desde o século XVIII, de que “qualquer coisa podia ser levada a parecer boa ou má, importante ou sem importância, útil ou inútil, ao ser redescrita”⁴³⁷. Sendo uma prática de manejo linguístico para obter assentimento, a *redescrição* é genuinamente retórica. Assim, por exemplo, no debate de Rorty com o filósofo Pascal Engel, sobre a serventia da verdade, Rorty deixa nítido a ocultação retórica dos filósofos analíticos, em geral.

Não é por acaso que a filosofia analítica nasceu apoiada na prevalência da lógica formal e no desprezo sobre a argumentação como meio e fim (*conversação* ou *retórica*), da preferência dos *juízos analíticos* sobre os *juízos retóricos* ou *dialéticos* nascidos com Aristóteles. Pascal Engel defende a separação *substancial* entre justificação e verdade, desse modo, Pascal Engel, diz Rorty, “retoma a posição da tradição filosófica clássica que consiste em dizer que devemos confrontar o *consenso humano* à realidade em si”⁴³⁸. Esta é posição atualizado do antigo *logos* que pretende buscar o verdadeiro além da adesão, fora dos juízos humanos, que pretende dizer o verdadeiro em termos impessoais (objetivos, realistas, ideais⁴³⁹, apodícticos), seja em graus mais modestos ou metafísicos. A partir da visão *implicitamente* retórica contra a posição pretensamente a-retórica de filósofos como Pascal Engel, diz Rorty:

⁴³⁶ Sobre tudo, no tipo de argumento que Perelman chama de *quase-lógico*: “Os argumentos que vamos examinar neste capítulo pretendem certa força de convicção, na medida em que *se apresentam como comparáveis a raciocínios formais, lógicos ou matemáticos*. No entanto, quem os submete à análise logo percebe as diferenças entre essas argumentações e as demonstrações formais, pois apenas um esforço de redução ou de precisão, de natureza não-formal, permite dar a tais argumentos uma aparência demonstrativa; é por essa razão que os qualificamos de quase-lógicos. Em todo argumento quase-lógico convém pôr em evidência, primeiro, o esquema formal que serve de molde à construção do argumento, depois, as operações de redução que permitem inserir os dados nesse esquema e visam torná-los comparáveis, semelhantes, homogêneos. [...] A argumentação quase-lógica se apresentará de uma forma mais ou menos explícita. Ora o orador designará os raciocínios formais aos quais se refere *prevalecendo-se do prestígio do pensamento lógico*. [...] Quem critica um argumento tenderá a pretender que o que tem à sua frente **depende da lógica**; a acusação de cometer uma falta de lógica é, em geral, por sua vez, uma argumentação quase-lógica. A pessoa se prevalece, com essa acusação, do *prestígio do raciocínio rigoroso*” (PERELMAN, 1996a, p. 219, grifo nosso).

⁴³⁷ RORTY, 2007, p. 32.

⁴³⁸ RORTY, 2008, p. 63, grifo nosso).

⁴³⁹ Como fazem Putnam e Habermas.

Em contrapartida, quero insistir nesse ponto: o que os filósofos analíticos chamam de “esclarecimento conceitual” ou “análise conceitual” não é mais do que uma *re-descrição dissimulada*. Os filósofos analíticos, que têm a particularidade de se pensarem em geral “mais científicos” do que os outros, não fazem nada mais do que os intelectuais sempre fizeram, a saber: *sugerir novas maneiras de falar* – propor práticas linguísticas que, segundo eles, são sensivelmente diferentes das que estão em curso em sua época (RORTY, 2008, p. 76-77, grifo nosso).

No vocabulário da retórica, esses filósofos não fazem mais do que utilizar inconscientemente ou não, talvez a mais comum das técnicas retóricas, a *dissociação de noções*⁴⁴⁰, isto é, opor uma noção a outra, mas de acordo às suas *preferências* (os *topoi* ou as *endóxa*) – quando se admite que faz retórica ou que apenas *redescreve* (2) – e não de acordo a uma “evidência”, ou a um “fato” incontestável, quando não se admite a retórica de seus argumentos (1). Na primeira concepção, pretende-se passar, completamente ou em algum grau, da adesão à verdade⁴⁴¹, já que se admite que no processo de justificação o que será considerado verdadeiro *independe* da adesão (1), enquanto na segunda concepção a adesão é *inseparável* da verdade em todo o processo (2). Esta segunda concepção de justificação, a qual Rorty chamaria de justificação *conversacional* é a que consideramos *retórica*, e é ela que está na base da compreensão de justificação defendida por Rorty⁴⁴². Em conformidade à máxima protagoriana de que “os humanos são os juízes das coisas” O *humanismo*⁴⁴³ contido nesta noção de justificação é o elemento que opõe o *lógos* de Protágoras ao *lógos* de Parmênides ou de Platão, e que se mantém na ideia de auditório da *rhētorikē*, porque reafirmamos: do ponto de vista da retórica, a relação entre justificação e verdade, depende *especialmente* da audiência. O

⁴⁴⁰ “A técnica de **ruptura de ligação** consiste, pois, em afirmar que são indevidamente associados elementos que deveriam ficar separados e independentes. Em contrapartida, a **dissociação** pressupõe a unidade primitiva dos elementos confundidos no seio de uma mesma concepção, designados por uma mesma noção. A dissociação das noções determina um remanejamento mais ou menos profundo dos dados conceituais que servem de fundamento para a argumentação (PERELMAN, 1996a, p. 468, grifo nosso).

⁴⁴¹ PERELMAN, 1996a, p. 41.

⁴⁴² Uma versão para digmática da posição oposta à posição *retórica* pode ser encontrada em um ensaio de Bertrand Russell sobre o pragmatismo. Ele diz: “Se há uma verdade *não humana*, a qual um homem pode conhecer enquanto um outro não, há um *padrão exterior* aos que estão na disputa, para o qual, podemos encorajar, a disputa deveria ser submetida: daí um acerto pacífico e judicial de disputas é, ao menos teoricamente, algo possível. Se, ao contrário, o único modo de descobrir qual dos que estão disputando está correto é esperar e ver qual deles obtém êxito, não há mais qualquer princípio exceto a *força pela qual a questão pode ser decidida*” (RUSSELL, 2009, p. 103, grifo nosso).

⁴⁴³ Conforme já citado: “Quando Protágoras punha de lado a questão da existência dos deuses, estava desafiando o estatuto tradicional concedido ao *mythos* e preparando o caminho para o que agora seria chamado de abordagem antropológica da teologia. Isso exigia *argumentar* em vez de *narrar*. Os desafios substantivos às formas tradicionais de pensar trouxeram um novo *humanismo* do *logos*” (SCHIAPPA, 2003, p. 56, grifo nosso).

humanismo, eixo entre os Sofistas, a retórica e Rorty, pode ser confirmada por Perelman, quando diz que:

As possibilidades de argumentação dependem do que cada qual está disposto a conceder, dos valores que reconhece, dos **fatos sobre os quais expressa seu acordo**; por isso, toda argumentação é uma argumentação *ad hominem* ou *ex concessis*⁴⁴⁴. No entanto, se é frequente opor à argumentação *ad hominem* a argumentação *ad rem*, a primeira baseada na opinião e a segunda referente à *verdade* ou à *própria coisa*, é porque **se esquece que a verdade em questão deve ser admitida** (PERELMAN, 1996a, p. 125, grifo nosso).

Quando Perelman se refere à argumentação *Ad Hominem*, não é no sentido comumente difundido de ataque pessoal (*Ad Personam*)⁴⁴⁵, mas de que sendo toda argumentação dirigida a uma audiência, toda argumentação é *Ad Hominem* e não *Ad rem*. É neste sentido que dissemos que na noção de justificação (1) pretende-se passar, em algum grau, da adesão à verdade, porque se supõe que o que é considerado “verdadeiro”, (uma vez que “verdade é uma noção absoluta”⁴⁴⁶), se impõe à “razão” ou à “mente”⁴⁴⁷ de todos os participantes de uma inquirição⁴⁴⁸, como se a evidência por si só fosse suficiente para dirimir uma controvérsia, sem que seja preciso contar com a adesão aos argumentos dos interlocutores. Seja qual for a força da “evidência” ou do “fato” atribuído a uma afirmação que se pretende verdadeira, na perspectiva que Rorty e que a retórica tem proposto, “fatos” e “evidências” só podem ser considerados como tais se houver adesão dos auditórios, o que não garante que outro auditório não os

⁴⁴⁴ “Argumenta *ex concessis* quem limita a validade de uma tese aos fatos que reconhece ou àquilo que está disposto a ceder. Trata-se de conceder parte de razão à tese contrária, como ponto de partida para sustentar a própria tese” (SANTOS, Aberto. Argumento *ex concessis*. Albertosantos.org, 2018. Disponível em: < <https://www.albertosantos.org/Argumento%20ex%20concessis.html> >. Acesso em: 15 ago. 2023).

⁴⁴⁵ “Não se deve confundir o argumento *ad hominem* com o argumento *ad personam*, ou seja, com um ataque contra a pessoa do adversário, que visa, essencialmente, a desqualificá-lo. A confusão pode estabelecer-se porque as duas espécies de argumentação costumam interagir. Aquele cuja tese foi refutada graças a uma argumentação *ad hominem* vê seu prestígio diminuído, mas não esqueçamos que esta é uma consequência de qualquer refutação, seja qual for a técnica utilizada: ‘Um erro factual’, já observou La Bruyère, ‘lança um homem sábio no ridículo’” (PERELMAN, 1996a, p. 126).

⁴⁴⁶ Novamente citamos o argumento de Rorty já aludido: “A verdade é, de fato, uma noção absoluta, no seguinte sentido: ‘verdadeiro para mim, mas não para você’ e ‘verdadeiro na minha cultura, mas não na sua’ são expressões estranhas, sem sentido. Bem como ‘verdadeiro naquela época, mas não agora’. Embora digamos com frequência ‘bom para esse propósito e não para aquele’ e ‘certo nessa situação, mas não naquela’ parece paradoxalmente sem sentido **relativizar a verdade conforme propósito e situações**. Por outro lado, ‘justificado para mim e não para você (ou ‘justificado em minha cultura e não na sua’ faz todo sentido” (RORTY, 2005, p. viii).

⁴⁴⁷ “O desejo por uma teoria do conhecimento é um desejo de restrição — um desejo de encontrar “fundamentos” aos quais poder-se-ia *aderir*, estruturas para além das quais não se deve aventurar, **objetos que se impõem a si mesmos**, representações que *não podem ser contestadas* (RORTY, 1995, p. 311, grifo nosso).

⁴⁴⁸

conteste, e nesse caso, ambos perdem aquele estatuto. Desse modo, “fatos” e “evidências” só podem ser considerados como tais se houver adesão dos auditórios, porque como diz Rorty : “só as descrições do mundo podem ser verdadeiras ou falsas. O mundo em si – sem o auxílio das atividades descritivas dos seres humanos – não pode sê-lo”⁴⁴⁹. Posição que Perelman reafirma ao dizer que:

Não contamos com nenhum critério que nos possibilite, em qualquer circunstância e **independentemente da atitude dos ouvintes**, afirmar que alguma coisa é um fato. Não obstante, podemos reconhecer que *existem certas condições que favorecesse acordo*, que permitem defender sem dificuldade o fato contra a desconfiança ou a má vontade de um adversário: será este o caso, notadamente, quando se dispõe de um acordo acerca das condições de verificação; no entanto, **assim que temos de fazer esse acordo intervir efetivamente, estamos em plena argumentação**. O fato como premissa é um fato não-controverso” (PERELMAN, 1996a, p.76, grifo nosso).

De acordo com Rorty, uma vez que no âmbito intelectual europeu e das américas a secularização se sobrepôs, a compreensão dos intelectuais se tornou consequentemente materialista, dando fim a um conflito filosófico, a batalha descrita por Platão, entre deuses e gigantes, isto é, entre sua doutrina e a de Demócrito – de modo que com esse consenso a filosofia deixou de ocupar um espaço central na cultura⁴⁵⁰. Com o fim dessa disputa, diz Rorty, duas outras permaneceram em vigor entre filósofos: a controvérsia entre filosofia e poesia e a controvérsia descrita por Platão entre filósofos e sofistas. A primeira disputa é sobre se a plenitude humana é alcançada descobrindo “como as coisas realmente são”, ou quando a imaginação é usada para a autotransformação. A segunda disputa, é a que tem lugar entre “os que pensam que há uma importante virtude chamada ‘o amor da verdade’ e outros que acham que não há”⁴⁵¹.

Para ilustrar a oposição entre “filósofos” e “sofistas”, Rorty cita o debate ocorrido entre Bertrand Russell e William James. Russell⁴⁵² descrito por Rorty como exemplo de filósofo

⁴⁴⁹ RORTY, 2007, p. 28

⁴⁵⁰ RORTY, 2009, p. 130.

⁴⁵¹ Ibid., p. 131.

⁴⁵² Reproduzimos a citação que Rorty faz de Russell contra o pragmatismo: “a grandeza da alma não é fomentada por aquelas filosofias que assimilam **o universo ao Homem**. O conhecimento é uma forma de união do Eu e do não-Eu; como toda união, é prejudicada pela dominação e, portanto, por qualquer tentativa de forçar o universo a se conformar com o que encontramos em nós mesmos. Há uma tendência filosófica generalizada em direção à visão que nos diz que **o Homem é a medida de todas as coisas**, que a **verdade é feita pelo homem** [...]. Esta perspectiva [...] é falsa; mas, além de ser falsa, tem o efeito de roubar à contemplação filosófica tudo o que lhe dá valor. [...] O intelecto livre **verá como Deus pode ver, sem aqui e agora, sem esperanças e medos** [...] calmamente, desapaixonadamente, no único e exclusivo *desejo de conhecimento* - conhecimento tão **impessoal**, tão puramente contemplativo quanto é possível ao homem alcançar” (RORTY, 2009, p. 133 apud RUSSELL, 1988, p. 160, grifo nosso).

que enxerga a ciência natural como uma área que transcende o que é humano, assim como os “intelectuais pré-galileanos pensavam a religião”, exemplifica o filósofo que defende a posição de justificação (1), ao passo que William James⁴⁵³, o filósofo pragmatista americano que reafirma a proposta de F.C.S. Schiller, filósofo pragmatista britânico que reivindicava uma inversão da filosofia rumo à Protágoras⁴⁵⁴. Esta afirmação de F.C.S. Schiller atesta a semelhança com o pensamento de Rorty, e a associação entre aqueles que Perelman denominou “os partidários da opinião”, os “retores envolvidos na ação” e o pragmatismo:

Deixe-nos voltar a Platão por todos os meios; mas deixe-nos voltar, não com a intenção de repetir seu erro e dolorosamente mergulhar no ‘abismo’ que ele gerou, mas para corrigir seu erro inicial. Mas para fazer isso **devemos retornar de Platão para Protágoras. Devemos abandonar a tentação de desumanizar o conhecimento**, de a ele atribuir uma ‘independência’ dos propósitos humanos, uma ‘absolutidade’ que o divorcia da vida, uma ‘eternidade’ que não tem relação com o tempo (SCHILLER, 1907, p. 69, grifo nosso).

Em consonância com James e Schiller, Rorty assume o lado de Protágoras⁴⁵⁵, assumindo o humanismo⁴⁵⁶ comum a esses pensadores. Ademais, Rorty afirma explicitamente sua filiação aos sofistas:

Em prévios trabalhos tentei defender as respostas dadas por James a Russell e **reafirmar a defesa de Protágoras** preparada por Schiller, vinculando o

⁴⁵³ James dizia que “o rastro da serpente humana está portoda parte” (RORTY, 2009, p. 14).

⁴⁵⁴ Ferdinand Canning Scott Schiller foi contemporâneo de William James. “Humanismo” era como Schiller denominava sua formulação do pragmatismo. Em seu ensaio “From Plato to Protágoras”, Schiller afirma que o pragmatismo tem grande afinidade com a máxima humanística do *anthrôpos metron* de Protágoras (SCHILLER, 1912, p. xxi). Em outra obra sobre Protágoras, “Plato or Protagoras?”, diz Schiller: “Se Platão tivesse inventado o Discurso de Protágoras [no Teeteto], ele teria (...) tomado cuidado para não colocar na boca de seu ‘Protágoras’ qualquer coisa que seu ‘Sócrates’ subsequentemente não refutasse. Se, portanto, possam ser encontrados no Discurso argumentos que o Teeteto não refuta, podemos estar certos de que eles não foram invenção de Platão. E se Platão acha que os refutou e se puder ser mostrado que ele está errado, esta confiança será fortalecida (...) ele tentou em seu Discurso representar os verdadeiros pontos de vista de um oponente real, (...) falhou em compreendê-lo, e logo falhou em dele dispor, como supõe” (SCHILLER, 1908, p. 14).

⁴⁵⁵ “Considero denominador comum, entre secularismo e romantismo, a alegação de **Protágoras** de que **o homem é a medida de todas as coisas**. Essa alegação foi reafirmada nos trabalhos dos românticos britânicos, particularmente na Defesa da poesia, de Shelley. Ele diz que a função do poeta é entrever as sombras gigantescas que o futuro lança sobre o presente. Seu argumento é que, em vez de procurar a influência do eterno sobre o temporal, ou do incondicionado sobre o contingente, deveríamos simplesmente esquecer a relação entre a eternidade e o tempo. Deveríamos nos concentrar na relação entre o presente e o futuro humanos. Considero que Shelley confirma o argumento de **Protágoras** - ou o que pode ter sido o argumento de Protágoras -, de que não há nada, fora dos seres humanos, que lhes ofereça orientação. Considero que **Protágoras** sugeriu que os seres humanos só contam consigo mesmos (RORTY, 2011, p. 86, grifo nosso).

⁴⁵⁶ “Graças a essa mudança, não estaremos mais tão inclinados a pensar que temos responsabilidades em relação a entidades outras que humanas – entidade que chamaríamos, por exemplo, de ‘verdade’ ou ‘realidade’. Frequentemente propus que consideremos o pragmatismo uma tentativa de complementar o projeto *humanista* do Renascimento ou das Luzes” (RORTY, 2008, p. 61).

pragmatismo ao romantismo. [...] Colocarei em contraste as duas disputas que estive examinando: a que existe entre a filosofia e a poesia e a disputa entre os neoplatonistas como Russell e Nagel e os **neosofistas como eu próprio** (RORTY, 2009, p. 135, grifo nosso).

Como afirmamos, na concepção (1) pretende-se passar da adesão à verdade, em algum grau ou completamente, separando justificação e verdade. Essa separação não implica necessariamente uma posição fundacionalista ou representacionalista, esse é o caso de Habermas⁴⁵⁷, com quem Rorty debateu a questão sobre justificação e verdade. Mesmo tendo assumido uma posição pós-metafísica e intersubjetiva da linguagem, Habermas preserva na noção de verdade uma qualidade *incondicional* que o afasta da posição retórica que defendemos (2) e da visão de Rorty sobre o tema. Diz Habermas:

Nas práticas cotidianas, como vimos, os indivíduos socializados estão dependentes de certezas comportamentais, que permanecem certas apenas enquanto estão sustentadas por um conhecimento que é aceito sem reservas. Em correspondência a isso, está o fato gramatical de que, quando apresentamos a asserção "p" numa atitude performativa, temos de acreditar que "p" é verdadeiro *incondicionalmente*, embora, quando adotamos uma atitude reflexiva, não possamos excluir que amanhã, ou em algum outro lugar, razões e evidências venham a emergir que invalidem "p" (RORTY, 2011, p. 200, grifo nosso).

Habermas está, portanto, a meio caminho entre a verdade como correspondência e a noção aprobativa ou performativa de “verdade” adotada por Rorty, quando o termo “verdadeiro” é simplesmente um sinal de aprovação de um enunciado⁴⁵⁸. Assim, para Habermas, quando fazemos uma alegação, implicitamente alegamos que podemos justificá-la para todas as audiências, existentes ou possíveis. Diferente de Rorty, mas semelhante a Putnam⁴⁵⁹, Habermas está afirmando a existência de uma *audiência ideal*, que na visão de Rorty

⁴⁵⁷ As posições de Habermas utilizadas neste trabalho se limitam a sua abordagem mais recente acerca da verdade e da justificação, reunidas em seu livro “Verdade e justificação: ensaios filosóficos” (2009) e no livro de Rorty, “Filosofia, racionalidade, democracia: os debates Rorty & Habermas” (2011).

⁴⁵⁸ RORTY, 2008, p. 21.

⁴⁵⁹ Embora Habermas e Putnam reconheçam a importância da intersubjetividade e da historicidade da justificação, ainda assumem um realismo mínimo. A fim de não comungar do “relativismo”, Putnam sugere que “verdadeiro” se difere de “justificado” por atender as condições de uma “aceitabilidade racional idealizada”, a qual Rorty reputa vazia e inútil, pois não prova a diferença substancial entre “verdadeiro” e “justificado”, dado que significa que, nesse caso, uma afirmação é verdadeira se puder ser aceita por todos os membros de uma *comunidade epistêmica ideal*. No debate com Rorty, frequentemente Putnam se referiu a Rorty como “relativista”, no sentido pejorativo, devido a sua relutância em aceitar a existência de parâmetros que transcendam o contexto. Sobre isso, Rorty disse: “Putnam me vê como um relativista porque não posso invocar nenhum ‘fato real’ para estabelecer um julgamento entre o possível mundo em que os nazistas saem vitoriosos, mundo este habitado por pessoas que consideram o nazismo senso comum e nossa tolerância igualitária uma loucura, e o possível mundo em que vencemos e o nazismo parece loucura” (RORTY, 2005, p. 48, grifo nosso). A resposta de Rorty a essa objeção é tipicamente uma posição que temos qualificado aqui positivamente de *retórica*, pois Rorty assume que não pode evocar nada além da máxima protagoriana para decidir o que é “verdadeiro”. Diz Rorty: “realmente não posso invocar esse ‘fato real’, não mais do que uma espécie animal que corre o risco de perder seu nicho ecológico para outra espécie

“testemunhou todos os experimentos possíveis, testou todas as hipóteses possíveis e assim por diante”⁴⁶⁰. Habermas pensa que se o conceito incondicional for eliminado em proveito de uma validade dependente da adesão dos auditórios, nos faltará uma referência normativa, tal que “explicaria por que um proponente *deve* lutar para assegurar aceitação para ‘p’ além dos limites de seu próprio grupo”⁴⁶¹. Por sua vez, Rorty responde a Habermas afirmando que embora queiramos ultrapassar esse limite, não temos a obrigação de fazê-lo, de modo que essa obrigação incondicional é um resquício de nosso passado autoritário, “uma tentativa secularizadora de pôr a ‘natureza intrínseca da realidade’ no papel antes representado pela ‘pessoa que deve ser obedecida’⁴⁶² – baseado no medo do relativismo, medo de quê de que “não haja nada no universo para segurar, exceto uns aos outros”.

Neste debate com Habermas, finalmente Rorty dá provas suficientes de que ele se afilia a posição *retórica* dos “retores” mais preocupados a ação e a adesão, quando enfatiza a importância de uma noção central da tradição retórica, a noção de *auditório*, a qual quaisquer defensores da posição (1) considerarão não determinante, e por isso, separam “verdadeiro” e “justificado”, de modo *incondicional* ou *idealizado*. É por essa razão que embora qualquer filósofo admita que a justificação e a argumentação sejam a ferramenta distintiva do filósofo (1) e (2), o grupo (1) não admite que na justificação o que é “verdadeiro” *somente* é assim devido à aderência de uma determinada audiência através da justificação (1), ao contrário dos partidários da retórica ou da justificação *conversacional* (2)

e, portanto, está adiante da extinção, **pode encontrar um ‘fato real’ para definir a questão** de qual é a espécie que tem direito a esse nicho. Mas, até onde posso ver, nem Putnam pode fazer isso” (Ibid., p. 48, grifo nosso). Interpretamos a afirmação de Rorty como genuinamente retórica porque a invocação de ‘fatos reais’ é nessa forma de ver, sempre uma questão socializada, instrumental, uma vez que classificar como ‘fatos reais’ é apenas uma ação *aprobatória* ou *performativa*: “a verdade não vem nem vai. Isso acontece não por ela desfrutar de uma existência atemporal, mas porque a ‘verdade’, nesse contexto, é exatamente a **reificação de um adjetivo aprovativo**” (RORTY, 2005, p. 51, grifo nosso).

Dessa ótica retórica, as condições de uso de termos como ‘fatos reais’ não são naturais nem impessoais, são condições de acordo de algum grupo humano particular. Assim, um ‘fato científico’, por exemplo, é considerado assim por uma comunidade científica por atender às condições de concordância de tal grupo concreto, o que Perelman chama de *objetos de acordo*, como a previsibilidade ou o controle e manipulação material de certos dados. A semelhança entre o pensamento de Rorty e Perelman sobre questões de ‘fato’ é nítida, e pode ser atestada na seguinte afirmação de Perelman: “Não contamos com nenhum critério que nos possibilite, em qualquer circunstância e **independentemente da atitude dos ouvintes**, afirmar que alguma coisa é um fato. Não obstante, podemos reconhecer que *existem certas condições que favorecem esse acordo*, que permitem defender sem dificuldade o fato contra a desconfiança ou a má vontade de um adversário: será este o caso, notadamente, quando se dispõe de um acordo acerca das condições de verificação; no entanto, *assim que temos de fazer esse acordo intervir efetivamente, estamos em plena argumentação*. **O fato como premissa é um fato não-controverso**” (PERELMAN, 1996a, p.76, grifo nosso). Assim, do modo como Perelman trata questões de fato, seria provavelmente acusado por Putnam de “Relativismo”.

⁴⁶⁰ RORTY, 2011, p. 224.

⁴⁶¹ Ibid., p. 225, grifo nosso.

⁴⁶² Ibid., p. 227.

Dessa maneira, acerca da distinção que fazemos entre a concepção (1) e (2) de justificação, o destaque adicional da ideia de *auditório* separa as duas posições, mesmo que no caso (1) estejam incluídas concepções que admitem a ideia de intersubjetividade discursiva, como faz Habermas. Pois, Habermas sugere que por trás de toda intersubjetividade, de todo processo de justificação entre participantes, estão pressupostas “características *formais* e processuais das práticas justificatórias, em geral, que, afinal de contas, *podem ser encontradas em todas as culturas* - mesmo que nem sempre de forma institucionalizada”⁴⁶³. Isto é, sempre que fazemos alegações, sempre que argumentamos e participamos de um diálogo, estando dispostos a sermos convencidos, temos que presumir, diz Habermas:

Performativamente que os participantes permitem que os seus “sim” e “não” sejam determinados tão-somente pela **força do melhor argumento**. Entretanto, com isso, *assumem normalmente de um modo contrafactual* – uma situação de fala que satisfaz condições improváveis: abertura ao público, inclusividade, direitos iguais de participação, imunização contra compulsão, externa ou inerente, do mesmo modo que a orientação dos participantes para a obtenção de entendimento, (isto é, a expressão sincera de declarações). Nesses pressupostos **inevitáveis** da argumentação está expressa a intuição de que as *proposições verdadeiras resistem a tentativas de refutação* não constrangidas, *seja espacial social seja temporalmente* o que sustentamos como verdade deve ser defensável com base em boas razões, não só num outro contexto, mas em **todos os contextos possíveis**, isto é, **em qualquer tempo e contra qualquer pessoa** (RORTY, 2011, p. 198, grifo nosso).

Portanto, na posição quase-transcendental, Habermas preserva o aspecto incondicional e idealizado que o separa de Rorty, embora defenda a ideia de “força do melhor argumento”. A resistência à admissão de que os participantes de um processo interpessoal de justificação com apelos a noções internas idealizadas desse tipo, como concebidos por Habermas e Putnam, fecha os olhos para o aspecto pragmático e contingente dos ouvintes, que não admitem os mesmos *topoi*, os mesmos *objetos de acordo*. É fechar os olhos para o entendimento incontornável de que “toda argumentação é uma argumentação *ad hominem* ou *ex concessis*”⁴⁶⁴. Habermas e Putnam, assim, quando recorrem a intuições idealizadas desse tipo, afirma Rorty, *hipostasiam* a argumentação, da mesma forma que *hipostasiam* “proposições verdadeiras” (1). O que Rorty faz, então, é assumir e defender que a melhor concepção de justificação seja aquela que assume a máxima de Protágoras, ao dizer:

Os argumentos não têm uma propriedade de superioridade, independentemente de contexto, mais que as proposições têm uma resistência a refutação, independentemente de contexto. Quando entramos numa discussão séria, naturalmente *esperamos* que nossos interlocutores achem

⁴⁶³ RORTY, 2011, p. 197.

⁴⁶⁴ PERELMAN, 1996a, p. 125.

convincente o mesmo tipo de considerações que nós achamos; na verdade, *não estamos certos de que a discussão será ou não tomada como séria, até descobrirmos que essa esperança será correspondida*. Mas essa esperança **não é uma pressuposição acerca da relação de nossos interlocutores com uma ordem natural de razões**, uma ordem na qual a superioridade dos argumentos seja aparente, **sem qualquer necessidade de considerar "as restrições espaciais, temporais e sociais" impostas a quaisquer interlocutores reais**.

Só se pode admitir algo assim, se se assume que proposições e argumentos podem ser justificados *tout court*, isto é, abstraindo todas as condições contextuais e contingentes de uma interação intersubjetiva. Pensar assim é, nas palavras de Rorty:

Pressupor a existência de uma *ordem natural de razões*, da qual nossos argumentos, com sorte, **aproximar-se-ão mais e mais**. A ideia de tal ordem *é apenas uma relíquia da ideia de que a verdade consiste na correspondência com a natureza intrínseca das coisas*, uma natureza que de algum modo *precede e subjaz todos os vocabulários descritivos*. A ordem natural de razões é, para os argumentos, o que a natureza intrínseca da realidade é para sentenças. Mas se as crenças são hábitos de ação, um ideal regulador é tão desnecessário quanto o outro (RORTY, 2011, p. 223, grifo nosso).

É desnecessário de modo tal que a sugestão de Habermas e Putnam é, em termos práticos, inútil, pois não faz diferença ao que já ocorre no cotidiano concreto das interações intersubjetivas, apenas faz diferenças entre filósofos que admitem essas distinções como importantes. A única forma de ir além da perspectiva retórica da argumentação é pressupondo hipostasias como faz Habermas. Por isso, Rorty diz que Habermas:

Só pode ir *além* das distinções do senso comum entre uso desonesto e honesto da linguagem, de um lado, e argumentos aceitáveis e não aceitáveis para nós, de outro, se apelar para essa ideia *implausível*. Pois essa seria a única maneira de tornar plausível a alegação de que há uma distinção, não dependente de contexto, entre justificação real e aparente, ou que a distinção *überzeugen-überreden*⁴⁶⁵ não está **apenas nos ouvidos da audiência** (RORTY, 2011, p.

Como um bom discípulo de John Dewey, a alternativa à sugestão de Habermas, insiste Rorty, é voltar nossa atenção em direção às nossas audiências concretas, limitadas no tempo e no espaço. É dar atenção às pessoas, em vez de conceitos abstratos. Assim, afirma Rorty:

Penso que a noção de "a força do melhor argumento", que Apel e Habermas usam frequentemente, precisaria ser complementada e ampliada por uma noção do tipo "a força do melhor vocabulário, a força da melhor linguagem". A fim de borrar a distinção entre os processos de aprendizagem e a revelação de mundos, acho útil evitar a noção de "o melhor" argumento e **substituí-la pela de "o argumento que funciona melhor para uma dada audiência"**. Acho mais simples parar de usar a noção de validade universal e falar, em vez

⁴⁶⁵ Em alemão, (*überzeugen*) significa "convencer", com provas lógicas e evidências, e (*überreden*) significa "persuadir".

disso, em termos do que *pode ser justificado para uma dada audiência*; acho mais simples abandonar a ficção heurística de uma audiência universal ou de uma audiência ideal. *Algumas audiências são, obviamente, moral e politicamente melhores que outras*. Mas não acho que haja argumentos que sejam **intrinsecamente melhores**, ou piores, **independentemente da qualidade das audiências às quais são dirigidos** (RORTY, 2011, p. , grifo nosso).

Em suma, a única diferença entre os argumentos e as audiências, é que há argumentos que persuadem melhor certas audiências, e há audiências melhores por estarem persuadidas por certos argumentos, aos quais nós mesmos estamos também mais ou menos persuadidos. Na perspectiva de Rorty, a incondicionalidade da verdade defendida por Habermas está atada ao medo do “relativismo” – que na sua visão legitimaria a barbárie⁴⁶⁶, pois, sem uma referência transcendente de validade universal, pensa Habermas, os nazistas poderiam reivindicar palavras como “racionalidade”, “verdade” ou “democracia”; por isso, é preciso fazer com que a “verdade” incondicional não se confunda com a justificação que é contextual. Por isso, para autores como Habermas e Putnam, a razão não pode ser naturalizada. Contudo, diz Rorty :

Como vejo, a única verdade nessa ideia é que muitas alegações de validade são feitas por pessoas que estariam dispostas a defender suas alegações perante audiências outras, além daquela a que estão no momento se dirigindo. [...] Mas a *disposição* de enfrentar audiências novas e não familiares é uma coisa; *romper em pedaços a provincialidade* é outra bem diferente (RORTY, 2011, p. 117, grifo nosso).

A razão da inutilidade dessa incondicionalidade, afirma Rorty, é de que:

Dizer "vou tentar defender isso diante de quem vier" é frequentemente, dependendo das circunstâncias, uma atitude louvável. Mas dizer "*posso defender isso com sucesso diante de qualquer um que venha*" é uma tolice. Talvez você possa, mas você não está numa posição de alegar que pode, mais que o campeão de um vilarejo de alegar que pode vencer o campeão do mundo (RORTY, 2011, p. 117, grifo nosso).

Mas, isso não significa que devemos ceder à violência ou à arbitrariedade, porque podemos a partir da consciência retórica de nossos pontos de partida falíveis e contingentes, sermos modestos⁴⁶⁷ o suficiente para ouvir nossos interlocutores durante nossa conversação.

⁴⁶⁶ “Mitchell Aboulafia, a propósito, narra, na introdução de Habermas and Pragmatism (London: Routledge, 2002. p.4), um diálogo muito significativo que teve com o filósofo alemão: ‘Certa vez perguntei a Habermas qual o aspecto de sua filosofia mais difícil de defender. Ele não hesitou em responder: seu quase-transcendentalismo. E quando perguntei por que ele pensava que deveria defendê-lo, sua resposta foi direta: o Holocausto. Isso, ele quis deixar claro, não devia ser interpretado como um motivo psicológico. É imperativo que tenhamos algum tipo de fundamento intelectual para fazer frente ao irracionalismo e à barbárie moral que segue na sua esteira’” (RORTY, 2011, p. 31).

⁴⁶⁷ “Com efeito, **para argumentar, é preciso ter apreço pela adesão do interlocutor**, pelo seu consentimento, pela sua participação mental. Portanto, às vezes é uma distinção apreciada ser uma pessoa com quem outros discutem. O racionalismo e o humanismo dos últimos séculos fazem parecer estranha a ideia de que seja uma

Conforme a posição retórica de Rorty, nossa capacidade de nos tratarmos com respeito não deriva de sermos racionais. Pelo contrário, o que chamamos de "racionalidade" na nossa cultura é, na verdade, o hábito de ouvir os outros e tratá-los com o devido respeito. Não existe uma faculdade inata chamada "razão" que nos oriente a ouvir diferentes pontos de vista, “como a do senhor de escravos ouvir o escravo, ou a do nazista ouvir o judeu”. Em vez disso, há virtudes sociais como “conversabilidade”, “decência”, “respeito pelo próximo” e “tolerância” que nos levam a isso.

Em vez de apelarmos para noções transcendentais e a-históricas para preservar as instituições e valores que nós (“liberais moles, ocidentais, herdeiros de Sócrates e da Revolução Francesa”⁴⁶⁸) mais apreciamos, tudo o que temos, afirma Rorty, é a **persuasão**⁴⁶⁹:

Para formular tudo isso em outros termos, gostaria de que separássemos a noção de racionalidade daquela de verdade. **Quero definir racionalidade como o hábito de atingir nossos fins pela persuasão**, em vez da força. Como entendo, a oposição entre racionalidade e irracionalidade é simplesmente a oposição entre palavras e socos. Analisar o que significa, para os seres humanos, serem racionais, é (e aqui tomo um tema familiar, do trabalho do próprio Habermas) entender de técnicas de persuasão, padrões de justificação e formas de comunicação (RORTY, 2011, p. 86, grifo nosso).

Como defensor de um ideal liberal democrático que preconiza a persuasão, Rorty pergunta se “haverá uma maneira de resolver este impasse entre a perspectiva tradicional de que é sempre pertinente perguntar ‘Como sabe?’ e a perspectiva de que por vezes tudo quanto podemos perguntar é ‘Por que fala dessa maneira?’”. Admitindo que há várias maneiras de resolver o impasse, nenhuma delas é neutra, pois todas essas maneiras são formas de redescritção realizadas mediante uma linguagem contingente. Pode-se analisar a partir de diferentes visões da humanidade, como a do contemplador versus a do poeta, ou a da pessoa piedosa versus a que aceita o acaso. Ou partir de uma ética da bondade, perguntando se abdicar

qualidade ser alguém com cuja opinião outros se preocupem, mas, em muitas sociedades, não se dirige a palavra a qualquer um, como não se duelava com qualquer um. Cumpre observar, aliás, que querer convencer alguém implica sempre certa **modéstia** da parte de quem argumenta, o que ele diz não constitui uma “palavra do Evangelho”, ele não dispõe dessa autoridade que faz com que o que diz seja indiscutível e obtém imediatamente a convicção. Ele admite que deve *persuadir*, **pensar nos argumentos que podem influenciar seu interlocutor**, **preocupar-se com ele, interessar-se por seu estado de espírito** (PERELMAN, 1996a, p. 18, grifo nosso).

⁴⁶⁸ RORTY, 2011, p. 153.

⁴⁶⁹ “Parece-me que não é preciso preocupar-se com quem escreve os sistemas filosóficos, se se pode escrever a história desses sistemas. Narrativas da história da filosofia estão entre as ferramentas de **persuasão** mais poderosas que nós, filósofos, temos à nossa disposição (RORTY, 2011, p. 86, grifo nosso).

da "validade absoluta" diminuiria a crueldade e injustiça, ou se essas preocupações é que sustentam a defesa dos fracos⁴⁷⁰.

É devido a essa multiplicidade de perspectivas que afirma Rorty, não há, na prática, nenhum impasse. Apenas haveria impasse se houvesse *consenso em uma sociedade de que certos temas são intocáveis*, de que alguns *precedem* outros, de que há uma *ordem fixa de discussão* e que abordagens laterais não são permitidas. “Esse seria justamente o tipo de sociedade que os liberais buscam evitar - uma na qual a "lógica" domine e a "retórica" seja proibida”⁴⁷¹. Pois, “é fulcral na ideia de sociedade liberal que, com respeito às palavras em oposição aos atos, à **persuasão** em oposição à **força**, tudo seja aceitável”: “Uma sociedade liberal é uma sociedade que se contenta em chamar ‘verdadeiro’ ao resultado de tais encontros, seja ele qual for”⁴⁷².

Deste ponto de vista, é impossível refutar visões de mundo, pois quando se passa de um jogo de linguagem a outro não há nenhuma metalinguagem com o qual podemos confrontar o que repudiamos ou objetamos. Por isso, a cultura ideal liberal e ironista ao qual Rorty aspira seria aquela que considera “todos os vocabulários, mesmo as palavras que levamos mais a sério, as mais essenciais para nossas autodescrições” como criações humanas, tal como os retores pensaram a linguagem – “ferramentas para a criação de outros artefatos humanos, tais como poemas, sociedades utópicas, teorias científicas e futuras gerações”.

Seria, na verdade, construir a retórica do liberalismo à volta deste pensamento. Isso significaria abandonar a ideia de que o liberalismo pode ser justificado e os inimigos nazis ou marxistas do liberalismo refutados, **levando estes últimos de encontro a um muro argumentativo** — forçando-os a admitir que a liberdade liberal tem um «privilégio moral» de que os seus valores carecem. Do ponto de vista que tenho vindo a defender, qualquer tentativa de empurrar o nosso adversário para uma parede fracassa desta maneira quando a parede contra a qual ele é empurrado passa a ser vista como mais um vocabulário, mais uma maneira de descrever coisas. A parede revela-se então como sendo uma cortina pintada, mais uma obra do homem, mais um pedaço de encenação cultural (RORTY, 1992b, p. 82, grifo nosso).

Assim, a maneira que podemos reivindicar uma racionalidade naturalizada, sem apelar à incondicionalidade, é no sentido de que nós, liberais⁴⁷³, em relação a homens e mulheres “podemos pensar em persuadi-los a serem livres”, em vez de “impor a democracia pela força”.

⁴⁷⁰ RORTY, 2007, p. 101.

⁴⁷¹ Ibid.

⁴⁷² Ibid., p. 102.

⁴⁷³ Nos EUA, “liberal” tem também o sentido de “democrático” ou antiautoritário.

Pois, “se nós filósofos ainda tivermos uma função, é apenas este tipo de persuasão”⁴⁷⁴. Portanto, não podemos contraditar nazistas (opondo nossa perspectiva contra a deles, ou um jogo de linguagem contra outro), tampouco qualquer outra “visão de mundo”, mas podemos, através da persuasão, oferecer uma *redescrição* do “mundo” que torne sua narração injustificável⁴⁷⁵ para uma determinada audiência.

4.2. *Textualismo*

Outra razão que favorece a afinidade do neopragmatismo de Rorty com a retórica é sua filiação ao *textualismo*. Rorty chama de *textualismo* uma corrente de pensadores diversos que “escrevem como se nada mais existisse além de textos”⁴⁷⁶. O texto é uma das atividades retóricas, porque usa a linguagem a fim de obter adesão dos leitores. Portanto, se o textualismo for a visão de que nenhuma descrição, nenhum uso da linguagem é representacional, mas simplesmente textual, porque faz uso do caráter *inventivo* e *artístico* (*techné*) da linguagem, e com isso suscita nos “leitores” presença sobre o que diz, então o textualismo está totalmente de acordo com a retórica.

Neste caso, a retórica professa inteiramente a compreensão dos textualistas, dado que ser textualista, como ser retórico, é admitir que não *representamos* nada, exatamente porque *escolhemos* vocabulários. A “Filosofia” em maiúsculo, na sua apodicidade, não admitiria que escolhe, mas que ela “descobre” os termos corretos, as proposições imortais, para formar o argumento rigoroso, visto que são “adequados” à representação acurada. Antes, a “Filosofia” parecia muito mais propensa a ocultar suas escolhas (os *topoi*), portanto, sua *retoricidade*. De certa forma, quando o pragmatista diz que tudo é texto e tudo que fazemos quando usamos a linguagem é nomear e escolher vocabulários, está, assim, revelando a retoricidade oculta na “Filosofia”. Este modo estratégico de comunicar, admitindo escolhas é retórico por excelência,

⁴⁷⁴ “Contra esta assimilação do inevitável etnocentrismo pragmatista ao Nazismo, eu insistiria que há uma importante diferença entre dizer ‘Nós admitimos que não podemos justificar nossas crenças ou nossas ações para todos os seres humanos como eles se encontram no presente, mas temos esperança de criar uma comunidade de seres humanos livres que livremente compartilharão muitas de nossas crenças e esperanças’, e dizer, com os Nazis, ‘Nós não temos preocupação em legitimar a nós mesmos aos olhos dos outros’. Há uma diferença entre o nazi que diz ‘Nós somos bons porque somos o grupo particular que somos’ e o reformista liberal que diz ‘**Nós somos bons porque, pela persuasão ao invés da força, nós eventualmente convenceremos a todos que somos**’. Se uma tal autojustificação ‘narcisista’ pode evitar o terrorismo depende de se a noção ‘persuasão ao invés da força’ ainda faz sentido depois que renunciamos à idéia de natureza humana e a busca por critérios de justificação transculturais e ahistóricos (RORTY, 1997, p. 285, grifo nosso).

⁴⁷⁵ RORTY, 2006, p. 18.

⁴⁷⁶ RORTY, 1999a, p. 207.

já que é a escolha dos elementos discursivos o que constitui a impossibilidade de apodicidade, e é por isso que a retórica, enquanto oratória, desde a antiguidade ensinava a escolher *o que* dizer, *quando* dizer e *como* dizer⁴⁷⁷.

Do mesmo modo faz o escritor, não importa o gênero do texto. Naturalmente, se para o textualista “tudo é texto”, então o textualismo é retórica, uma vez que de acordo com Schiappa, se referindo a popularização dos estudos sobre retórica, a ideia de “Big Rhetoric” é “a posição teórica de que tudo, ou virtualmente tudo, pode ser descrito como “retórico””⁴⁷⁸. De modo bastante semelhante à “Big Rhetoric”, diz Rorty acerca dos textualistas:

Partem da pretensão de que todos os problemas, tópicos, e distinções *são relativas à linguagem* – os resultados de termos *escolhido* um determinado vocabulário, para jogar um determinado jogo-de-linguagem. [...] Em termos textualistas, isto transforma-se na pretensão de que o *vocabulário da ciência é apenas um entre outros* – apenas o vocabulário que se revela cômodo para prognosticar e controlar a natureza (RORTY, 1999a, p. 208, grifo nosso).

Como dirá Rorty, em relação ao realismo filosófico, uma das vertentes da “Filosofia”, enquanto o realista intuitivo interpreta o estatuto das intuições “como um conflito de intuições sobre a importância das intuições”, o pragmatista o interpreta simplesmente “como uma *preferência* por um vocabulário sobre outro. O realista *favorecerá* a primeira descrição, e o pragmatista a segunda”⁴⁷⁹. Segundo Perelman, a retórica, a qual Aristóteles havia pensado como uma “lógica do verossímil” poderia tê-la chamado de “lógica do preferível”⁴⁸⁰, pois quando raciocinamos retoricamente o fazemos através dos juízos de valor, e quando justificamos, na retórica, escolhemos as razões que nos parecem preferíveis, com o intuito de obter o assentimento de nossos pares⁴⁸¹. A ideia de “lógica do preferível” é outro modo atualizado de explicitar a noção de *tópica*, porque todo orador faz uso de objetos de *adesão* ou

⁴⁷⁷ “Quem exige, de uma argumentação, que ela forneça provas coercivas, provas demonstrativas, e não se contenta com menos para aderir a uma tese, desconhece tanto quanto o fanático o caráter próprio do processo argumentativo. Este, por tender justamente a justificar escolhas, não pode fornecer justificações que tenderiam a mostrar que *não há escolha*, mas que uma única solução se oferece aos que examinam o problema. Como a prova retórica jamais é totalmente necessária, o espírito que dá sua adesão às conclusões de uma argumentação o faz por um ato que o envolve e pelo qual é responsável. O fanático aceita esse envolvimento, mas como alguém que se inclina ante uma verdade absoluta e irrefragável; o céptico recusa esse envolvimento, a pretexto de que ele não lhe parece poder ser definitivo. Recusa-se a aderir porque tem da adesão uma ideia que se assemelha à do fanático: *ambos desconhecem que a argumentação visa uma escolha entre possíveis; propondo e justificando a hierarquia deles, ela tenciona tornar racional uma decisão*. Fanatismo e cepticismo negam essa função da argumentação em nossas decisões. Tendem ambos a deixar, na falta de razão coerciva, campo livre à violência, recusando o envolvimento da pessoa” (PERELMAN, 1996a, p. 69, grifo nosso).

⁴⁷⁸ SCHIAPPA, 2001, p. 260.

⁴⁷⁹ RORTY, 1999a, p. 39, grifo nosso.

⁴⁸⁰ PERELMAN, 1999, p. 69.

⁴⁸¹ Ibid., p. 143.

objetos de *acordo*, dentre os quais estão contidos um conjunto de *tópoi*: valores, hierarquias e lugares. Todo uso linguístico que visa a adesão é formado por *preferências* que determinam as *escolhas* da ação comunicativa⁴⁸². Assim sendo, ao que a descrição de Rorty assinala, no que ele entende por pragmatismo ou por “filosofia” (em minúsculo), estão implícitos a “lógica do preferível”.

Enquanto o realista intuitivo pretende encontrar algo que não seja texto e que, portanto, não seja retórica, ou seja, que aquilo que pretende que seja real independe do uso da linguagem, independente da adesão de nossos pares, ele:

Pensa que existe uma coisa chamada verdade Filosófica porque pensa que, *muito no fundo por debaixo de todos os textos, existe alguma coisa que não é apenas mais um texto*, mas aquilo ao qual vários textos estão tentando ser “adequados”⁴⁸³. O pragmatista não pensa que exista tal coisa. [...] Mas pensa que no processo de jogar vocabulários e culturas uns contra os outros, produzimos novas e melhores maneiras de falar e de agir – melhores não por referência a um padrão previamente conhecido, mas melhores apenas no sentido em que vêm a *parecer* claramente melhores do que as precedentes (RORTY, 1999a, p. 39, grifo nosso e do autor).

O enfrentamento travado por Rorty dentro da “Filosofia” analítica tenciona suscitar uma cultura “pós-Filosófica”⁴⁸⁴, que como procuramos mostrar, tem razões genuinamente retóricas. Afinal, o que a tradição retórica que abarca a filosofia tem mostrado é recusar-se a fazer o que, segundo Rorty, a Filosofia pretende, isto é, “reconhecer que para além das linguagens dos homens e mulheres existe alguma coisa em relação à qual essas linguagens, e os próprios homens e mulheres, devem tentar ‘adequar-se’”⁴⁸⁴. Ademais, sendo a retórica uma “lógica da preferência”, bem como uma justificação das escolhas, ela está em completa conformidade com uma cultura pós-Filosófica, na qual, de acordo com Rorty: “podemos ver-nos a nós próprios como nunca encontrando a realidade *exceto debaixo de uma descrição selecionada*”⁴⁸⁵. Assim, usando o vocabulário tradicional da retórica, tal frase poderia ser preenchida facilmente por: “exceto debaixo de uma tópica, ou exceto debaixo de determinada justificação das escolhas e preferências”.

⁴⁸² PERELMAN, 1996a, p. 74.

⁴⁸³ Devido à confusão que pode causar a tradução da edição portuguesa, optamos por traduzir livremente este trecho, através do original em inglês: “The intuitive realist thinks that there is such a thing as Philosophical truth because he thinks that, deep down beneath all the texts, there is something which is not just one more text but that to which various texts are trying to be ‘adequate’” (RORTY, 1982, p. xxxvii). ⁴⁸⁴ RORTY, 1999a, p. 40.

⁴⁸⁴ Ibid., p. 41.

⁴⁸⁵ Ibid., p. 42.

Por abstraírem a retoricidade da linguagem, os adeptos da Filosofia pensam a Verdade em maiúsculo, enquanto nome próprio de um objeto ao qual devemos uma consideração suprema⁴⁸⁶. Em contraste, a admissão da ubiquidade e da naturalização da linguagem, faz com que, conseqüentemente, os pragmatistas assumam implicitamente a retoricidade da linguagem, assim, eles interpretam palavras como “verdade” e “bem” em minúsculo, apenas como vocabulários que “nomeiam propriedades de frases, ou ações e situações”⁴⁸⁷. Pois, diz Rorty, “para os pragmatistas, ‘verdade’ é apenas o *nome* de uma propriedade que todas as afirmações verdadeiras partilham”⁴⁸⁸, pois, “‘verdadeiro’ (tal como ‘bom’ e diferentemente de ‘gene’) não é uma noção explicativa.”⁴⁸⁹. Daí a primeira definição de pragmatismo dada por Rorty: “é simplesmente antiessencialismo aplicado a noções como “verdade”, “conhecimento”, “linguagem”, “moralidade”, e objetos semelhantes da teorização filosófica”⁴⁹⁰.

A “verdade” comum a afirmações como: “Ontem choveu”, “2 mais 2 é 4”, “O amor é melhor do que o ódio” e “*A Alegoria da Pintura* foi a melhor obra de Vermeer”, para o pragmatista, é tão comum quanto o que é considerado moralmente digno de louvor em ações como, por exemplo, “a América juntar-se à guerra contra os nazis”, “Sócrates não fugir da cadeia”, “Roger apanhar o lixo”. Mas não há nada em comum nessas frases e ações que tenha sido dado antecipadamente, já que não há nem um critério geral e *a priori*, nem nada interno ou externo às frases que lhes tornem “verdadeiras” nem essas ações “boas”⁴⁹¹.

Inspirado no pragmatismo clássico de Dewey e James, mas, sobretudo, nos mais radicais filósofos de estilo analítico até então, o grupo formado por Wittgenstein, Quine, Sellars e Davidson, Rorty articula uma versão peculiar do pragmatismo. Segundo Rorty, foram esses filósofos que sustentaram a posição anti-platônica da ubiquidade da linguagem dentro da filosofia de estilo analítico⁴⁹². Eles compõem a versão analítica dos pragmatistas. Assim, eles ajudaram a romper a versão analítica da distinção tradicional e basilar da Filosofia, aquela que divide a noção de verdade em duas partes, na qual uma parte é superior à outra, sendo a parte

⁴⁸⁶ Ibid., p. 14

⁴⁸⁷ Ibid.

⁴⁸⁸ Ibid., p. 13.

⁴⁸⁹ “(Ou que, se o é, a estrutura das explicações em que é usado precisa ser explicitada)” (Ibid., p. 26).

⁴⁹⁰ Ibid., p. 233.

⁴⁹¹ Ibid., p. 13.

⁴⁹² Ibid., p. 20.

superior àquela que deve conter as frases que correspondem à realidade⁴⁹³. Para os pragmatistas,

as frases verdadeiras não são verdadeiras porque correspondem à realidade, e portanto não há nenhuma necessidade de nos preocuparmos a que espécie de realidade, se é que existe alguma, corresponde uma frase dada – nenhuma necessidade de nos preocuparmos com aquilo que a *torna* verdadeira (Tal como não há necessidade de nos preocuparmos, uma vez que tenhamos determinado o que devemos fazer, se existe alguma coisa na Realidade que torne esse ato no ato Bom a praticar (RORTY, 1999a, p. 16).

Na segunda caracterização do pragmatismo dada por Rorty, seus adeptos não admitem que entre “ser” e “dever ser” haja alguma diferença epistemológica, que entre fato e valor haja alguma diferença metafísica, ou que entre ciência e moralidade exista alguma diferença metodológica⁴⁹⁴. Por isso, conforme o vocabulário da retórica, o pressuposto da *ubiquidade* da linguagem faz com que o pragmatista veja nestas distinções, apenas *dissociações retóricas*: as escolhas e preferências dos “Filósofos”, baseadas e certificadas por outros *topoi* e *endoxa*. E, assim, em concordância com o *fazer fazer, fazendo crer* da retórica, os pragmatistas preferem o vocabulário da ação, em vez do vocabulário da contemplação, visto que preferem se abster de usar as metáforas do isomorfismo para “falar de utilidade, conveniência, e probabilidade de obtermos o que queremos”⁴⁹⁵. O pragmatista, diz Rorty, compreende até mesmo a atividade contemplativa, não como uma decisão de como se deve afigurar a representação, mas como uma *decisão do que fazer*, visto que, pelo ângulo da ação, o vocabulário da contemplação e as metáforas do isomorfismo só oferecem “repetições inúteis”⁴⁹⁶. Perguntas baseadas no vocabulário do isomorfismo, como: “Apreendem-no corretamente?” deveriam ser substituídas por perguntas do tipo “Como seria acreditar nisso?”⁴⁹⁷.

Enquanto os “Filósofos” estão persuadidos de que a racionalidade deve obedecer a uma regra, o modo filosófico de raciocinar do pragmatista, diz Rorty, é motivado pela *deliberação*. Ao invés de buscar um “método” que o leve a “tomar desejos por realidades”, o pragmatista, tal qual recomendava Isócrates, prefere *deliberar* “a respeito dos atrativos relativos de várias alternativas concretas”⁴⁹⁸. A racionalidade da “Filosofia” é orientada por uma normatividade

⁴⁹³ Ibid., p. 16.

⁴⁹⁴ Ibid., p. 235.

⁴⁹⁵ Ibid., p. 234.

⁴⁹⁶ “Se perguntarmos de que objetos essas frases pretendem ser verdadeiras, apenas obtemos repetições inúteis dos termos em causa – ‘o universo’, ‘a lei’, ‘história’. Ou, ainda mais inutilmente, obtemos um discurso sobre ‘fatos’ ou ‘a maneira como o mundo é’” (RORTY, 1999a, p. 234).

⁴⁹⁷ Ibid., p. 234.

⁴⁹⁸ Ibid., p. 235.

conceitual coerciva e a-histórica, de tal modo que “o homem moralmente sábio resolve seus dilemas consultando a sua recordação da Ideia do Bem, ou procurando o artigo relevante da lei moral”. Assim, “chegamos simplesmente a crenças verdadeiras pela obediência a processos mecânicos”⁴⁹⁹. Ao contrário do filósofo pragmatista, adepto do “modelo” *deliberativo*, o “Filósofo” está convencido de que a *theoria* é mais importante que a *phronesis*⁵⁰⁰. Por isso, para o “Filósofo”, é normal que “as metáforas da visão, correspondência, mapeamento, figuração, e representação que se aplicam a pequenas e rotineiras asserções se aplicam a outras, vastas e discutíveis”⁵⁰¹. Ou seja., o “Filósofo” reduz todos os outros vocabulários ao tipo contemplativo, de modo que toda a gama de questões controversas – que só podem ser abordadas pelo padrão deliberativo (utilidade, probabilidade, eficácia, conveniência) sejam coercivamente decididas segundo o “modelo da visão”⁵⁰². Por isso, a “Filosofia” exclui da racionalidade tudo que não atende à ideia de verdade como correspondência, razão pela qual os filósofos pragmatistas são considerados “relativistas” e “irracionalistas” pelos “Filósofos”.

⁴⁹⁹ Ibid.

⁵⁰⁰ Ibid.

⁵⁰¹ Ibid., p. 236.

⁵⁰² Ibid.

4. Conclusão

Ao longo deste trabalho, buscou-se investigar as conexões *implícitas* entre uma concepção de *logos* encontrada nos Sofistas do século V a.C. — preservada e desenvolvida com a criação da teoria retórica por Platão, que reaparece indiretamente no pensamento do filósofo Richard Rorty, especificamente em suas ideias sobre linguagem, justificação e verdade. Nossa pesquisa foi guiada pela necessidade de compreender de que modo um filósofo formado no vocabulário da filosofia analítica de língua inglesa, que sem jamais ter se pronunciado explicitamente em favor da retórica, tenha concebido uma obra tão aproximada dessa compreensão e atividade linguística frequentemente marginalizada na história da filosofia, principalmente num meio tão centrado na lógica formal como a filosofia analítica. Do mesmo modo que a teoria retórica, que desde seu início propunha a adaptação e a busca da adesão como seu escopo, também sugeriu Rorty que a filosofia deveria dar mais importância à responsabilidade em relação a outros seres humanos históricos, a questões públicas, práticas e úteis, e, portanto, deveria estar mais atenta às audiências, do que a ideias ou realidades não-humanas.

Para uma definição mais aguda da retórica, nossa pesquisa, baseada na obra de Schiappa, deu-nos recursos para avaliar mais profundamente a cisão entre retórica e filosofia, e concluir que as abordagens sobre o discurso dos Sofistas ficaram preservados, de algum modo, na *rhētorikē* de Platão⁵⁰³. Sobretudo, Schiappa nos permitiu compreender a relação entre a filosofia de Isócrates e o pragmatismo. Com isso, concluímos que Isócrates representa a síntese entre o *logos* Sofista e a filosofia antiga não-platônica. Assim, pudemos observar, graças a Schiappa, que provavelmente a origem da cisão entre duas ideias de filosofia, uma mais “científica” e outra mais “conversacional”, nasce da disputa entre a *philosophia* de Isócrates e a de Platão, e que, portanto, há outro modo já legitimado desde a antiguidade de fazer filosofia que não a filosofia de motivos platônicos; a filosofia “pública” de Isócrates é remanescente do *logos* Sofista. Desse modo, avaliamos que indiretamente, através do pragmatismo, Rorty encontrou razões na história da filosofia para abrigar também uma ideia de filosofia “pública” contemporânea. Nossa análise histórica nos levou a conclusão de que há uma cadeia de relações históricas que liga Protágoras ao Pragmatismo e este a Rorty. A retórica *implícita* de Rorty, é,

⁵⁰³ “Ideologicamente falando, a ironia das manobras retóricas de Platão deveria ser aparente. Platão parece ter cunhado — ou pelo menos emprestado e definido — a nova palavra *rhētorikē* como parte de um esforço para **limitar o alcance e a popularidade do ensino sofístico, particularmente o de seu rival Isócrates**. No entanto, o termo rapidamente se tornou útil como meio de organizar o pensamento e o esforço em torno de um conjunto específico de problemas - aqueles de ser um *rhētor* persuasivo. Platão pode ter ajudado a capacitar uma disciplina que sua perspectiva filosófica considerava repugnante (SCHIAPPA, 1999, p. 27-28, grifo nosso).

portanto, síntese da fusão entre o contextualismo linguístico da virada *pragmática* e anti-referencialista e o pragmatismo social e humanístico de Dewey, James e F.C.S. Schiller.

Nossa pesquisa nos permitiu compreender como e por que a aproximação indireta entre Rorty e a retórica se deve especialmente à mudança do paradigma mentalista, da filosofia centrada no sujeito, para a filosofia da linguagem, a *virada linguística*. Mudando de foco, a linguagem – o “objeto” comum aos Sofistas e à retórica voltou a ser analisada com relevância. Mas o estreitamento entre retórica e filosofia só pôde se realizar mais nitidamente com a chamada *virada linguístico-pragmática*, esgotando o projeto positivista da filosofia analítica, ainda vinculado a um entendimento representacionista da linguagem. Com essa mudança, tornou-se possível falar em uma “razão comunicativa” ou “discursiva”. Dessa forma, a aproximação entre o tópico da linguagem e o *logos* Sofista e a retórica se tornou mais profunda, porque a virada *pragmática* da linguagem na filosofia analítica, a conduz uma guinada anti-referencialista. Assim como o *logos* Sofista e a retórica, a *pragmática* gira em torno do aspecto *performativo* e *comunicativo* da linguagem. Isso fica ainda mais nítido graças a leitura que fizemos da obra de Stephen Toulmin, pois ele nos mostra explicitamente como a virada *pragmática* “redescobre” o elemento comum à retórica e à filosofia da linguagem *pragmática*: a elocução. Junto às reflexões de Toulmin, nossa análise da Nova Retórica de Perelman, nos permitiu chegar à conclusão de que a reabilitação da retórica no século XX – que perpassa diversas correntes filosóficas, implicitamente ou não (incluindo a relação indireta do neopragmatismo rortiano) – está relacionada à reação antipositivista na filosofia contemporânea como um todo.

Nesse aspecto específico, a obra de Perelman foi primordial para relacionar o neopragmatismo de Rorty à Retórica. A oposição nítida que Perelman faz entre uma racionalidade demonstrativa, o ideal demonstrativo ou *apodítico* e a racionalidade argumentativa, nos permitiu encontrar em Rorty a mesma oposição, mas em seu próprio vocabulário. Essa oposição entre o apodítico e retórico, aparece em Rorty na oposição entre a concepção de justificação baseada na correspondência entre linguagem e “fatos do mundo”, e justificação enquanto prática social – incapaz de representar os “fatos do mundo”. Por meio de uma leitura de filósofos como Habermas (mais ampla) e no caso de Putnam (mais brevemente), que sem serem “apodíticos” como filósofos representacionistas ou fundacionais, ambos ainda mantêm um resquício do ideal apodítico, a saber, no tópico verdade-justificação. Habermas e Putnam resistem a abrir mão de uma *incondicionalidade* e idealização do conceito de verdade. Essa diferença em relação a Rorty, nos ajudou a tornar mais nítida um entendimento do que significa retórica atualmente, porque pudemos compreender que assumir que a argumentação é

um instrumento norma da filosofia não faz com que os filósofos abandonem seus substratos metafísicos e a-históricos, isto é, a filosofia de determinado autor só é retórica o suficiente se o plano da “verdade” é tão dependente da adesão quanto o plano da justificação, ou no entendimento de Rorty, nenhum plano da linguagem está mais próximo da “Realidade” do que outro, e nós acrescentamos: não está mais próximo por que todas as formas de linguagem humana passam pelo aspecto retórico da adesão. Assim, nosso objetivo geral de investigar e compreender a aproximação indireta entre Rorty e a retórica foi alcançado, do mesmo modo, foram atingidos os nossos objetivos específicos de investigar e compreender a conexão entre as filosofias da linguagem pós-positivistas no ambiente analítico e a retórica; de relacionar as características do neopragmatismo de Rorty com a retórica contemporânea, e dessa maneira, apresentar uma alternativa à compreensão “apodítica” da filosofia, através do pensamento de Rorty.

REFERÊNCIAS:

- ADEODATO, J. M. **Uma crítica retórica à retórica de Aristóteles**. Revista Brasileira de Estudos Políticos, v. 110, p. 35-74, 17 jun. 2015.
- ARISTÓTELES. **Arte Retórica**. Trad. Antônio Pinto de Carvalho. São Paulo: Ed. Difusão européia do Livro, 1959.
- ARISTÓTELES. **Metafísica**. Madrid: Editorial Gredos. 1994.
- ARISTÓTELES. **Retórica**. Introdução, tradução e comentários de Quintín Racionero. Madrid: Gredos, 2014
- ARISTÓTELES. **Retórica**. Obras Completas de Aristóteles. Trad: Manuel Alexandre Júnior: Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 2005.
- ARISTÓTELES. **Retórica**. São Paulo: Edipro, 2019.
- ARISTÓTELES. **Tratados de Lógica (Organon) I**: Categorias. Tópicos. Sobre las refutaciones sofísticas. Tradução de Miguel Candel Sanmartín. Madrid: Gredos, 1982.
- ARISTÓTELES. **Tratados de Lógica (Organon) II**: Sobre la interpretación. Analíticos Primeiros. Analíticos Segundos. Tradução de Miguel Candel Sanmartín. Madrid: Gredos, 1995.
- ARISTÓTELES. **Tópicos & Dos Argumentos Sofísticos**. São Paulo: Nova Cultural, 1987a.
- ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco; Poética**. São Paulo: Nova Cultural, 1987b.
- AUSTIN, John L. **Quando dizer é fazer: palavras e ação**. Porto Alegre: Artes Médicas, 1990.
- BARBOSA, Rodrigo Francisco. **Retórica e crítica da linguagem em Nietzsche**. Philósofos Revista de Filosofia, v. 21, n. 2, p. 253-278, 2016.
- BARFIELD, T. **Diccionario de antropología**. Barcelona: Edicions Bellaterra. 2001.
- BRANDON, Robert. **Making it explicit: Reasoning, representing, and discursive commitment**. Harvard University Press, 1994.
- BRANDON, Robert. **Rorty and his Critics**. Malden: Blackwell Publishers, 2000.
- BURKE, Kenneth. **A rhetoric of motives**. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1969.
- CASTRO, Eduardo **Metafísicas canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural**. São Paulo: Ubu Editora LTDA-ME, 2018.
- CASSIN, BARBARA. **SOPHISTICAL PRACTICE: TOWARD A CONSISTENT RELATIVISM**. FORDHAM UNIV PRESS, 2014.
- CHAUÍ, Marilena. **Introdução à história da filosofia: dos pré-socráticos a Aristóteles, volume 1**. São Paulo: Editora Companhia das Letras, 2011.
- CICERO, Marcus Tullius. **Diálogos del orador**. Madrid: Librería de la viuda de Hernando, 1880.

- COPE, Edward Meredith. **The Rhetoric of Aristotle**. Cambridge: University Press, 1877.
- COSTA, Claudio Ferreira. **Filosofia da linguagem**. Rio de Janeiro: Zahar, 2002.
- COTTINGHAM, J. **Dicionário Descartes**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.
- DANISCH, Robert. **The absence of rhetorical theory in richard rorty's linguistic pragmatism**. *Philosophy & rhetoric*, v. 46, n. 2, p. 156-181, 2013.
- DE MARSILLAC, Narbal. **Viragem Retórica, Viragem Pragmática e Superação da Metafísica**. *Aufklärung. Revista de Filosofia*, v. 1, n. 2, p. 165-180, 2014.
- DE MARSILLAC. **Racionalidade retórica e argumentativa**. *Princípios: Revista de Filosofia*, v. 18, n. 30, p. 13, 2011.
- DE OLIVEIRA, Manfredo Araújo. **Reviravolta linguístico-pragmática na filosofia contemporânea**
- DOS SANTOS, Danilo Pereira. **Observações sobre a doutrina do homem-medida: uma tentativa de reconstituição do pensamento de Protágoras**. 2017.
- DUMMETT, Michael A. **Origins of analytical philosophy**. Cambridge. Mass.: Harvard University Press, 1994.
- D'AGOSTINI, Franca. **Analíticos e continentais**. São Leopoldo: Unisinos, 2003.
- FRANK, David A. **1958 and the Rhetorical Turn in 20th-Century Thought**. *Review of Communication*, v. 11, n. 4, p. 239-252, 2011.
- GLOCK, Hans-Johann. **O que é filosofia analítica?** Penso Editora, 2011.
- GRIMALDI, S. J. **Aristotle, Rhetoric I: A Commentary**. New York: Fordham University Press, 1980.
- GROSS, Neil. **Richard Rorty: The making of an American philosopher**. University of Chicago Press, 2009.
- GULENC, NİHAL. **An Enquiry on Physis-Nomos Debate: Sophists**. *Synthesis philosophica*, v. 31, 2016.
- HABERMAS, J. **Facticidade e Validade**. São Paulo: Editora Unesp, 2020.
- HABERMAS, Jürgen. **Teoria do agir comunicativo**. São Paulo: WMF Martins Fontes, v. 1, p. 2, 2012.
- HABERMAS, Jürgen. **Verdade e justificação: ensaios filosóficos**. 2ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2009.
- HABERMAS, Jürgen. **Teoria do agir comunicativo: Sobre a crítica da razão funcionalista**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012.
- HABERMAS, Jürgen. **O discurso filosófico da modernidade**. Lisboa, Texto Editores, 2010.
- HABERMAS, Jürgen. **Pensamento pós-metafísico: estudos filosóficos**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002.

HACKER, Peter MS. **Analytic philosophy: beyond the linguistic turn and back again**. The Analytic Turn: Analysis in Early Analytic Philosophy and Phenomenology, p. 125-141, 2007.

HORNE, Janet. **Rhetoric after Rorty**. Western Journal of Communication (includes Communication Reports), v. 53, n. 3, p. 247-259, 1989.

INGOLD, TIM. **Anthropology and Philosophy or the Problem of Ontological Symmetry**. [S. l.], 11 dez. 2014. Disponível em: <http://cle.ens-lyon.fr/anglais/litterature/entretiens-et-textes-inedits/anthropology-and-philosophy-or-the-problem-of-ontological-symmetry>. Acesso em: 27 fev. 2020.

IRWIN, Terence. **Plato: Gorgias**. Oxford: Clarendon, 1995.

KANT, Immanuel. **Anthropology From a Pragmatic Point of View**, trans. Mary J. Gregor. The Hague: Nijhoff, 1974.

KATULA, Richard A.; HILL, Forbes I.; OCHS, Donovan J. **A Synoptic History of Classical Rhetoric**. Routledge, 2003.

KENNEDY **On Rhetoric: A Theory of Civic Discourse**, George Kennedy: New York: Oxford University Press, 2007.

KENNEDY, George A. **A new history of classical rhetoric**. Princeton University Press, 1994.

KERFERD, George Briscoe. **The Sophistic Movement**. Cambridge University Press, 1981.

MARCONDES, Danilo. **As armadilhas da linguagem: significado e ação para além do discurso**. Editora Companhia das Letras, 2017.

MEYER, Michel. **As bases da retórica**. In: CARRILHO, Manuel (org.). Retórica e Comunicação. Porto: Edições ASA, 1994. p. 31-70.

NELSON, John S.; MEGILL, Allan; MCCLOSKEY, Deirdre N. (Ed.). **The rhetoric of the human sciences: Language and argument in scholarship and public affairs**. Univ of Wisconsin Press, 1987.

NIETZSCHE, F. **Curso de Retórica**. Trad. Thelma Lessa da Fonseca. In. Cadernos de Tradução, número 4, DF/USP, 1999.

NIETZSCHE, Friedrich. **Nietzsche: Coleção os pensadores**. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

NOVO, Benigno. **O princípio do contraditório e da ampla defesa**. JUS.com.br, 2019. Disponível em: . Acesso em: 27, janeiro, 2023.

OAKLEY, Todd. **Rhetorical minds: Meditations on the cognitive science of persuasion**. Berghahn Books, 2020.

OBBER, Josiah. **Mass and elite in democratic Athens: Rhetoric, ideology, and the power of the people**. Princeton University Press, 1989.

PEIRCE, C. S. **Collected Papers of Charles Sanders Peirce**. Org. Charles Hartshorne, Paul Weiss, Arthur W. Burks, John Deely. Electronic edition, Thoemmes Continuum, 1994.

- PERELMAN, Chaïm; OLBRECHTS-TYTECA, Lucie. **Tratado da argumentação: a nova retórica**. São Paulo: Martins Fontes, 1996a.
- PERELMAN, Chaïm. **Ética e direito**. Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1996b.
- PERELMAN, Chaïm. **O Império Retórico: retórica e argumentação**. Lisboa: Asa editores, 1993.
- PERELMAN, Chaïm. **Retóricas**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- PLATÃO. **Diálogos: Fedro, Cartas, O Primeiro Alcibíades**. Tradução: Carlos Alberto Nunes. Belém: Editora Universitária UFPA, 1975.
- _____. **Banquete, Fédon, Sofista e Político**. Coleção Os Pensadores. Tradução: José Cavalcante de Souza. São Paulo: Nova Cultural, 1972.
- _____. **Eutifron, Apologia de Sócrates e Críton**. Tradução: José Trindade Santos. Lisboa: Imprensa Nacional; Casa da Moeda, 1993.
- _____. **Fedro ou Da Beleza**. Tradução: Pinharanda Gomes. Sexta edição. Lisboa: Guimarães editores, 2000.
- _____. **Phaedrus**. Tradução: Robert Walterfield. Oxford University Press, UK, 2002.
- _____. **Górgias**. Tradução: Daniel R. N. Lopes. São Paulo, Perspectiva, 2011.
- _____. **O Sofista**. Tradução: José Cavalcante de Souza. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2011.
- POULAKOS, Takis. **Speaking for the polis: Isocrates' rhetorical education**. Columbia: University of South Carolina Press, 1997.
- PUTNAM, Hillary. **Realism with a human face**. Harvard University Press, 1992.
- PUTNAM, Hillary. **Richard Rorty on Reality and Justification**. In: BRANDOM, Robert. Rorty and His Critics. Malden: Blackwell Publishers, 2000. Cap. 4, p. 81-87.
- RACIONERO, Quintin. **Introducción**. In: ARISTÓTELES. Retórica. Madrid: Gredos, 2014.
- REAMES, Robin. **Logos without rhetoric: The arts of language before Plato**. Columbia: University of South Carolina Press, 2017.
- REBOUL, Olivier. **Introdução à retórica**. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- RORTY, R. **A Filosofia e o espelho da natureza**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995.
- RORTY, R. **Contingência, Ironia e Solidariedade**. Lisboa: Editorial Presença, 1992b.
- RORTY, Richard (Ed.). **The linguistic turn: Essays in philosophical method**. University of Chicago Press, 1992.
- RORTY, Richard. **Philosophy and the future**. In: SAATKAMP, Herman (ed). Rorty and pragmatism: the philosopher responds to his critics. Nashville and London: Vanderbilt University Press, 1995, pp. 197-205.
- RORTY, Richard. **Ensaio sobre Heidegger e Outros**. Lisboa: Instituto Piaget, 1999c.

RORTY, Richard. **Para realizar a América**: o pensamento de esquerda no século XX na América. Rio de Janeiro: DP & A, 1999d.

RORTY, Richard. **A Utopia de Gadamer**. Folha de São Paulo. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/mais/fs1302200006.htm>. Acesso em: 27 de setembro de 2020.

RORTY, Richard. **Consequências do pragmatismo**. Lisboa: Instituto Piaget, 1999a.

RORTY, Richard. **Contingency, irony, and solidarity**. Cambridge University Press, 1989.

RORTY, Richard. **Contingência, ironia e solidariedade**. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

RORTY, Richard. **Filosofia como política cultural**. Tradução de João Carlos Pijnappel. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

RORTY, Richard. **Objetivismo, relativismo e verdade: Escritos filosóficos, VOL. 1**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1997.

RORTY, Richard. **Philosophy and social hope**. New York: Penguin Books, 1999d.

RORTY, Richard. **Pragmatismo e Política**. São Paulo: Martins, 2005b.

RORTY, Richard. **Uma resposta a Clifford Geertz**. Trad. Antônio Magalhães. Porto: Educação sociedade e culturas, nº13, 213-223, 2000.

RORTY, Richard. **Solidariedade ou objetividade**. São Paulo: Novos estudos, v. 36, p. 109121, 1993.

RORTY, Richard. **Verdade e progresso**. São Paulo: Manole, 2005a.

RORTY, Richard; ENGEL, Pascal. **Para que serve a verdade**. Trad. Antonio Carlos Olivieri. São Paulo: Editora UNESP, 2008.

RORTY, Richard; NYSTROM Derek; PUCKETT Kent. **Contra os padrões, contra as oligarquias**. São Paulo: UNESP, 2006.

RORTY, Richard. **Filosofia, racionalidade, democracia**: os debates Rorty & Habermas. São Paulo: Unesp, 2011.

RUSSELL, Bertrand. **Philosophical essays**. London: Routledge, 2009.

SAMONS, Loren J. **What's Wrong with Democracy? From Athenian Practice to American Worship**. Berkeley: University of California Press, 2004.

SANTOS, José Trindade. **Platão: a construção do conhecimento**. São Paulo: Editora Paulus, 2012.

SARTRE, Jean-Paul. **O existencialismo é um humanismo**. Trad. Rita Correia Guedes. Os Pensadores, São Paulo, Nova Cultural, 1987.

SCHIAPPA, Edward. **Protagoras and logos: A study in Greek philosophy and rhetoric**. Columbia. University of South Carolina Press, 2003.

- SCHIAPPA, Edward. **The beginnings of rhetorical theory in classical Greece**. New Haven: Yale University Press, 1999.
- SCHILLER, F. C. S. **Studies in humanism**. London: Macmillan and Co., 1907.
- SCHILLER, F. C. S. **Plato or Protagoras?** Oxford: B. H. Blackwell, 1908.
- SCHILLER, F. C. S. **Humanism: philosophical essays**. London: Macmillan and Co., 1912.
- SELLARS, Wilfrid. **Empirismo e filosofia da mente**. Rio de Janeiro: Vozes, 2008.
- SILVA, Fernando. **Kant, filósofo da linguagem?** Con-Textos Kantianos. International Journal of Philosophy, [S.l.], n. 7, p. 293-320, jun. 2018.
- SIMONS, Herbert W. (Ed.). **The rhetorical turn: Invention and persuasion in the conduct of inquiry**. University of Chicago Press, 1990.
- SIQUEIRA, Euler David. **Antropologia: uma introdução**. Brasília: UAB/MEC, 2007.
- SLOANE, Thomas O. **From elocution to New Criticism: An episode in the history of rhetoric**. Rhetorica: A Journal of the History of Rhetoric, v. 31, n. 3, p. 297-330, 2013.
- SOAMES, Scott. **O analítico e o sintético, o necessário e o possível, o a priori e o a posteriori**. Rio de Janeiro: Investigação Filosófica, 2016.
- TARTAGLIA, James. **Routledge philosophy guidebook to Rorty and the mirror of nature**. Routledge, 2007.
- TOULMIN, Stephen. **Cosmopolis: The hidden agenda of modernity**. University of Chicago Press, 1992.
- TOULMIN, Stephen. **Racionalidade e razoabilidade**. In: CARRILHO, Manuel (org.). Retórica e Comunicação. 1. ed. Porto: Asa, 1994. Cap. 1, p. 19-30.
- TOULMIN, Stephen. **Os usos do argumento**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- TOULMIN, Stephen. **Return to reason**. Harvard University Press, 2009.
- VAN EEMEREN, Frans H.; GROOTENDORST, Rob; KRUIGER, Tjark. **Handbook of argumentation theory: A critical survey of classical backgrounds and modern studies**. Springer, Dordrecht, 2019.
- VIEHWEG, Theodor. **Tópica e jurisprudência**. Brasília: Editora Universidade de Brasília e Departamento de Imprensa Nacional, 1979.
- WITTGENSTEIN. **Investigações Filosóficas**. UNICAMP, 2017.

