

A REFUTAÇÃO DA SOFÍSTICA E A FINALIDADE ETÍCO-POLÍTICA DA RETÓRICA DE ARISTÓTELES (PARTE 03)¹

Moisés do Vale dos Santos²

Além do desprezo à demonstração lógica, expresso tanto nos manuais de retórica como na prática discursiva, alguns predecessores de Aristóteles foram censurados por negar o fundamento de todo e qualquer discurso racional. Na *Metafísica* o Estagirita enuncia o primeiro princípio da ciência do ser enquanto ser e das ciências em geral, transmitido à posteridade sob o nome de princípio de não-contradição. Deveras, este princípio, que é o mais firme e seguro de todos, é ao mesmo tempo o mais conhecido, não dependendo de coisa alguma para subsistir. Aristóteles explicita o princípio em apreço nos seguintes termos (*Met.*, 1005b 18-30):

Depois do que foi dito, devemos definir esse princípio. É impossível que a mesma coisa, ao mesmo tempo, pertença e não pertença a uma mesma coisa, segundo o mesmo aspecto (e acrescentem-se também todas as outras determinações que se possam acrescentar para evitar dificuldades de índole dialética). Este é o mais seguro de todos os princípios: de fato, ele possui as características acima indicada. Efetivamente é impossível a quem quer que seja acreditar que uma mesma coisa seja e não seja, como, segundo alguns, teria dito Heráclito. Com efeito, não é preciso admitir como verdade tudo o que ele diz. E se não é possível que os contrários subsistam juntos no mesmo sujeito (e acrescente-se a esta premissa as costumeiras expliações), e se uma opinião que está em contradição com outra é o contrário dela, é evidentemente impossível que, ao mesmo tempo, a mesma pessoa admita verdadeiramente que a mesma coisa exista e não exista.

Não obstante, Aristóteles assegura que existem alguns indivíduos que recusam o princípio de não-contradição, sobretudo por falta de treinamento em lógica, os quais sustentam o disparate de que é possível que a mesma coisa seja e não seja. Os indivíduos mencionados por Aristóteles certamente são os sofistas, mas ele também declara que existem alguns filósofos naturalistas que também negam o princípio de não-contradição (*Ibid.*, 1006a 1-5). Todavia, dentre os sofistas destaca-se Protágoras de Abdera, com quem o Estagirita procura não somente dialogar mas também refutar. Na verdade, a ignorância de Protágoras a respeito dos rudimentos da lógica (que nasceria da ausência de um conhecimento preliminar dos *Analíticos*) obriga Aristóteles “demonstrar” o princípio, que por si só é indemonstrável, porque de um lado é formalmente primeiro, e de outro, em razão de implicar na possibilidade de todas as demonstrações (*Ibid.*, 1005b 1-5).

¹ Esse artigo está sendo abordado em três partes a partir da edição número 10 da Paideia.

² Doutorando em História da Filosofia Moderna e Contemporânea (UFPR) Moisesperipatos@gmail.com

Na perspectiva de Aristóteles, pode-se demonstrar por meio da refutação (ἀποδείξει ἐλεγκτικῶς) a impossibilidade de que o mesmo seja e não seja, desde que o adversário diga alguma coisa. Se porventura ele nada falar, torna-se ridículo procurar dizer algo a alguém que não possui nada a dizer, e na medida em que não tem nada a dizer tal indivíduo seria semelhante a uma planta (ὁμοιος γὰρ φυτῷ). Todavia, demonstrar algo e demonstrar por refutação são coisas bem diferentes: se alguém pretende demonstrar o princípio de não-contradição cairia inevitavelmente numa *petitio principii*, mas se a causa da demonstração fosse a afirmação de outro, então, haveria uma refutação e não propriamente uma demonstração. Nesse sentido, o adversário do princípio de não-contradição é instigado a um desempenho epistêmico mínimo e então é ensinado sobre o fato de que com sua atitude ele já pressupõe o princípio de não-contradição. O desempenho exigido poderia consistir numa determinada afirmação, como a de que o princípio de não-contradição não tem validade universal. Aristóteles identificaria nessa atitude uma *petitio principii*, pois quem afirma qualquer estado de coisas, já toma o princípio de não-contradição como universalmente válido. Sendo assim, o ponto de partida em todos os casos desse e gênero não consiste simplesmente em exigir que se diga que algo é ou não é, mas sim que signifique algo tanto para si quanto para o interlocuto. E, se porventura alguém aceita significar qualquer coisa que seja, tanto para si quanto para outro, então haverá demonstração por refutação (*Ibid.*, 1006 1-30).

A estratégia de Aristóteles consiste *grosso modo* em substituir a demonstração que por sua natureza é impossível, por outro tipo de demonstração que, não podendo evitar a *petitio principii*, lança toda a responsabilidade sobre o adversário. Desse modo, a demonstração (ἀπόδειξις) torna-se refutação (ἐλεγχος) ao evidenciar que ao negar o princípio, o próprio adversário o supôs aprioristicamente, pois a ἀποδείξει ἐλεγκτικῶς deduz o princípio de sua própria negação. A refutação consiste em uma série de equivalências que faz passar de dizer algo a significar algo para si e para outro. Tal procedimento ocorre pela mera exigência de falar sugerida ao adversário: ou o adversário se cala, renunciando o seu caráter específico de ser humano, que é um ser dotado de palavra, ou então ele fala ou mesmo significa, e renuncia à possibilidade de negar o princípio. Sendo assim, se o adversário compromete-se em significar algo para si e para outro, uma refutação fundamental ocorre no mesmo momento em que ele o faz, considerando-se que esta porção delimitável da realidade é o que se quer comunicar, e não uma outra.

Em conformidade com a doutrina atribuída a Protágoras do homem-medida, se uma coisa parece bela a um, e feia a outro, fria a um, quente a outro, grande a um, pequena a outro, então, inevitavelmente será as duas coisas ao mesmo tempo. Não existiria mais qualquer objetividade nas coisas, cada indivíduo teria sua própria noção de verdade, e todos os pontos de vista seriam igualmente verdadeiros. No entanto, Aristóteles sustenta que, se a respeito do mesmo sujeito são

verdadeiras, ao mesmo tempo todas as afirmações contraditórias, é manifesto que todas as coisas se reduzirão a uma só. E na hipótese de que determinado predicado pode ser tanto negado quanto afirmado de todas as coisas, conforme defende Protágoras e seus seguidores, então, serão a mesma coisa um “trirreme” e uma “parede” e um “homem”, consequência que eles efetivamente não admitiriam (*Ibid.*, 1007b 18-23).

Na condição de que todas as coisas se reduzem a uma só, por exemplo, “homem” e “trirreme” e suas respectivas negações, então, inevitavelmente serão a mesma coisa. E se de cada coisa pode-se igualmente predicar afirmação e negação, nada poderá distinguir-se de outra, pois caso se distinguísse, tal diferença constituiria algo verdadeiro e peculiar àquela coisa. E no caso de que veicula-se a verdade mediante a distinção entre afirmação e negação, todos diriam a verdade (ἀλήθεια) e a falsidade (ψεῦδος) ao mesmo tempo, o que é evidentemente contraditório. A ἀλήθεια consiste *grosso modo* em afirmar aquilo que é e negar aquilo que não é. O ψεῦδος, por seu turno, consiste em dizer que o ser não é ou que o não-ser é, ao passo que o verdadeiro consiste em dizer que o ser é e que o não-ser não é. Por isso, quem diz de uma coisa que é ou que não é, ou afirmará o verdadeiro ou afirmará o falso. Posto dessa forma, a discussão com um adversário que nega o princípio de não-contradição torna-se inviável, porque ele nada diria – nem que a coisa é assim nem que não é assim, mas afirmaria que é assim e não-assim (*Ibid.*, 1008a 24-35).

Outrossim, caso se sustente que todos igualmente se enganam e digam a verdade, então, quem sustentar tal tese não poderá abrir a boca nem falar, posto que afirmaria certas coisas e as negaria. E, se porventura alguém não pensa nada, e indiferentemente crê e não crê não será diferente das plantas (*Ibid.*, 1008b 8-12). Além disso, Aristóteles sustenta que entre aqueles que negam o princípio de não-contradição, fica muito evidente que nenhum deles efetivamente coloca-se nessa posição (*Ibid.*, 1008b 12-17):

Daí deriva, com a máxima evidência, que ninguém está nessa condição: nem os que sustentam essa doutrina nem os outros. De fato, por que motivo quem raciocina desse modo vai verdadeiramente à Megara e não fica em casa tranqüilo, contentando-se simplesmente com pensar em ir? E por que, logo de manhã, não se deixa cair num poço ou num precipício, quando os depara, mas evita isso cuidadosamente, como se estivesse convencido de que cair ali não é absolutamente coisa não-bona e boa? É claro, portanto, que ele considera a primeira coisa melhor e a outra pior.

Com base na passagem supracitada, Aristóteles afirma que os que em teoria negam o princípio de não-contradição, mas o pressupõem por suas ações (porque eles não se deixam cair num poço ou num precipício, quando são percebidos) devem também admitir que algo determinado é um homem e que outra coisa não o é, e que algo é doce e que outra coisa não o é. Eles também não admitem que

todas as coisas são iguais e é manifesto que não se comportam conforme este pressuposto, quando, por exemplo, ao considerarem que seja melhor beber água, ou ver um homem, eles vão imediatamente em busca dessas coisas (*Ibid.*, 1008b 17-23). Pode-se assegurar, então, que o princípio de não-contradição não se evidencia somente como a condição de possibilidade do pensamento teórico (θεωρητικῆς διανοίας), mas na circunstância de que todo falar e todo agir subsiste e tem sucedimento em concordância com ele.

De acordo com Aristóteles, o pensamento teórico, o qual se ocupa de todos aqueles entes com princípios que não podem ser de outro modo, não visa a ação nem a produção, mas é executado de uma forma correta ou incorreta, conforme detecta a verdade ou a falsidade, pois esta é em geral a função de todo o pensamento. Todavia, a função do pensamento prático, que considera aqueles entes com princípios que podem ser de outra maneira, é obter a verdade que corresponde à ação correta. À vista disso, a εὐπραξία que significa o bem agir tanto na vida pública como na vida privada, não existe na ação sem o pensamento teórico e a disposição ética (*Ét. Nic.*, 1139a 25-35). Cabe frisar a este respeito que o Estagirita define a prudência como “ἀρετὴ διανοίας”, ou seja, como a virtude da inteligência, através da qual se pode tanto deliberar adquadamente sobre os bens e os males que conduzem à felicidade, quanto discernir a justa medida a fim de evitar os extremos do excesso e da falta.

No diálogo *Teeteto* Platão atribui à Protágoras a tese segundo a qual para quem está doente, aquilo que come aparece e é amargo, mas para quem está saudável aparece e é o contrário, e nenhum dos dois seria sábio, razão pela qual não se deve acusar o doente de ser ignorante em virtude de sua opinião, nem o saudável de sábio por ter uma opinião contrária (*Teet.*, 166e). Entretanto, a posição de Aristóteles sobre este assunto é a de aquele que defende tal doutrina não o faz com base na ciência, mas na pura opinião, por isso ele deveria se preocupar em procurar a verdade, assim como deve preocupar-se com a saúde quem está enfermo e não quem é saudável. Porquanto, quem possui somente opinião, em comparação com aquele que possui ciência, certamente não está em condições de saúde relativamente à verdade (*Met.*, 1008b 27-30). É óbvio que Aristóteles não nega que duas pessoas possam ter sensações opostas em relação ao mesmo objeto: o indivíduo saudável pode perceber o mel como doce, enquanto que o doente pode percebê-lo como amargo, porém, não significa que ambas as percepções estejam em pé de igualdade quanto à sua verdade. Desse modo, a percepção de um homem em estado natural seria mais certa ou mais preferível do que a percepção de um homem doente. Porquanto, uma percepção que pode ser repetida por todas as pessoas ou pela maioria delas deve corresponder ao que tem de ser, não sendo possível que este fato seja um engano; e se a maioria das pessoas acreditam em alguma coisa seria já um indício de que esta coisa é mais verdadeira que falsa.

Além do exposto, para Aristóteles é manifesto que diferenças de graus são inerentes à natureza das coisas, de sorte que não se pode dizer que são pares o dois e o três, nem se pode dizer que erra do mesmo modo quem confunde o quatro com o mil, e visto que eles não erram do mesmo modo, é certo que um dos dois erra menos e está mais na verdade. Ele também sustenta que se estar mais na verdade significa próximo da verdade, deverá existir uma verdade absoluta, em relação a qual o que está mais próximo é também o mais verdadeiro. Mas, ainda que não exista tal verdade absoluta, existe certamente algo mais seguro e mais verídico, que refutaria a doutrina de Protágoras, segundo a qual o pensamento está impedido de determinar qualquer coisa (*Ibid.*, 1008b 31-1009a 5).

Visto que para Protágoras o calor e o frio ou o doce e o amargo não existem efetivamente na Natureza, mas dependem da percepção de cada indivíduo em particular, pode-se alvitrar, por conseguinte, que a justiça e a injustiça ou o certo e o errado, possuem uma existência igualmente subjetiva e irreal. Nesse sentido, não pode haver na Natureza princípios absolutos que determinem as relações entre os homens, por isso tudo dependeria daquilo que aparece no momento a cada indivíduo (GUTHRIE, 2010: 79). Cabe ainda lembrar que o fragmento *Dissoi Logoi* atribuído a Protágoras, rejeita a tese segundo a qual uma coisa é o justo e outra o injusto, distinto tanto na realidade como no discurso. Ao considerar o tema sobre o justo e o injusto o autor do fragmento assevera que para algumas pessoas haveria uma diferença entre o justo e o injusto, mas para outras, a mesma coisa seria justa e injusta, e é justamente esta perspectiva que ele tenciona defender. A mesma perspectiva relativista se aplicaria ao que é considerado bom e ruim, verdadeiro e falso e sobre a sabedoria e a virtude. E, se o homem é medida de todas as coisas, significa que a maneira como as coisas se apresentam a um homem, para ele é a verdade, e o modo como se apresenta a um outro, para este é a verdade. Todavia, nenhum deles pode atribuir erro à opinião do outro, pois se um concebe as coisas de uma certa maneira, para ele é assim, o que significa simplesmente que a verdade é relativa ao ponto de vista de cada um. Enfim, o célebre dito de Protágoras significa que o conhecimento humano não depende de normas absolutas, mas de exigências situacionais com que se depara o homem, tanto como indivíduos quanto como espécie, ademais, não haveria uma padrão ético absoluto em favor do tipo de julgamento ético situacional que varia conforme os indivíduos e as circunstâncias.

A despeito disso, Protágoras concedia um certo espaço às opiniões convencionais sobre a verdade e a moral, mas nenhuma delas seria mais verdadeira do que outra, de tal modo que, se para algum homem parece sinceramente que é bom roubar, a ele parecerá que essa é a verdade. Todavia, a grande maioria dos homens, que amiúde condena o roubo como uma prática imoral, poderá ser persuadida pelo orador no sentido contrário, pois ele pode sustentar que tal crença não é em si mesma verdadeira, e enfatizar aquilo que momentaneamente aparenta ser o melhor. Sendo assim,

Protágoras opta por abandonar a prova da verdade ou da falsidade, e a substitui pela prova pragmática (GUTHRIE, 2010: 80-81). Em conformidade com esta noção, não haveria uma verdade em si mesma, objetiva e universalmente válida, mas a verdade dependeria de cada indivíduo, e o mais relevante para o orador seria reconhecer aquilo que é nocivo e útil à conveniência ética e política dos homens e persuadi-los disso.

Aristóteles atribui um espaço considerável às opiniões convencionais sobre a verdade e a moral, mas diferente de Protágoras ele não está disposto a subscrever a concepção de que as opiniões são igualmente válidas, pelo contrário, é necessário que o orador procure, em cada caso, a verdade da melhor maneira possível (*Ét. Nic.*, 1139b 13-14). Isto ocorre, porque não é necessário procurar o mesmo grau de rigor para todas as áreas científicas, nem para todas as artes. Assim, no terreno da arte retórica é necessário satisfazer-se com a indicação da verdade aproximadamente em linhas gerais, e falar de coisas que são verdadeiras no mais das vezes, e não absolutamente. Considerando-se então a impossibilidade de se obter na vida prática uma verdade absoluta, o Estagirita propõe contentar-se com o verossímil, isto é, com aquilo que parece o mais provável, pois ainda que não exista em relação a um dado assunto a verdade absoluta, existe certamente algo mais seguro e mais verídico. Além do mais, o verossímil não é, de forma alguma, independente do estado de coisas, pois se ele é possível, é em virtude da existência de um fato, isto é, aquele que acontece a maior parte das vezes, que neste caso recebe a designação de provável. O verossímil também é definido como uma proposição geralmente admitida, o que significa que não é qualquer opinião ou crença que conta, já que ele faz parte do universo cultural, ou de crenças geralmente admitidas num determinado contexto social. No caso de alguém atuar com pretensões filosóficas, precisa ter em vista a verdade, mas os que atuam segundo a retórica precisam ter em vista, não mais a verdade, mas as opiniões qualificadas, bem-fundamentadas, que todo mundo admite, ou a maioria das pessoas, ou os filósofos, e dentre estes os mais notáveis e eminentes. Porquanto, se as pessoas em geral acreditam em algo, por exemplo, que o roubo é injusto, isto já seria um indício de que este algo é mais verdadeiro que falso e, por essa razão, digno de anuência. Dessarte, o bom orador, à maneira do dialético, precisa ser capaz de ao fazer frente a um argumento, defender suas teses por meio de opiniões tão geralmente aceitas quanto possível (*Arg. Sof.*, 183b 5-7).

Apesar de ser inexecutável ao orador o acesso à verdade absoluta, não convém que ele se renda ao relativismo e fique satisfeito com qualquer opinião desqualificada, como se todas as opiniões fossem igualmente verdadeiras. Porquanto, se todas as percepções e todos os juízos morais devem ser aceitos como igualmente verdadeiros, então, nenhum argumento que expresse juízos perceptivos e morais seria superior a um outro, o que seria um equívoco, posto que existem aqueles juízos que representam uma aproximação em relação à verdade, ao passo que outros são expressamente falsos.

Portanto, se o relativismo protagoriano for lavado a cabo, poderá fomentar consequências danosas para a cidade, haja vista que a justiça e a injustiça poderão ser defendidas indiferentemente, opondo-se à função ético-política da arte retórica, que consiste em combater a perversão da verdade e da justiça.

Com efeito, mediante a sensação, percepção, imaginação e pensamento, todas as coisas produzidas pela Natureza são, na visão relativista de Protágoras, meras opiniões, variando no tempo e no espaço, de indivíduo para indivíduo ou ainda no mesmo indivíduo. Todavia, o fato do homem ser a medida de todas as coisas (*πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπος*), não significa que ele tem o poder total para fazer com que as coisas em geral sejam ou não sejam, mas tem o poder pleno para decidir o que elas são ou que elas podem ou devem ser e quais não deverão passar à existência. É justamente isso que significa a declaração de Protágoras “das coisas que são que elas são, das coisas que não são que elas não são”. Deveras, dois homens podem ter percepções e opiniões opostas sobre coisas que parecem idênticas ou iguais e as duas opiniões seriam verdadeiras, segundo o ponto de vista de cada indivíduo que as tem. Desse modo, não haveria o princípio de não-contradição, porque tanto as percepções quanto as opiniões sempre seriam verdadeiras, ainda que opostas entre si, razão pela qual as pessoas só poderiam mudar suas opiniões ao serem persuadidas por outras melhores ou mais fortes. As ideias gerais sobre a justiça, o bem, o útil, as leis, e os deuses são para Protágoras meras convenções nascidas de um consenso entre os homens para a utilidade da vida em comum. Por isso, não haveria nenhuma verdade universal e necessária, nem sequer uma aproximação em relação a ela, mas apenas as opiniões e as técnicas nascidas da experiência e da observação para o uso e a ação humana. Tendo isto em conta, a arte retórica deve persuadir as pessoas de quais são as melhores opiniões e as melhores técnicas para cada cidade.

Deveras, ao elaborar sua teoria acerca da arte retórica o Estagirita rejeita a concepção de que no âmbito dessa arte seja possível veicular verdades absolutas. A função essencial da retórica consiste em provocar a adesão dos ouvintes às teses que se lhes apresentam ao assentimento mediante argumentos racionais, mas sem as exigências excessivas da racionalidade científica. No entanto, sem degrading para o relativismo, Aristóteles não considera todos os ideais sociais, legais, políticos e morais sem sentido ou sem nenhum valor, de modo que todas as opiniões sejam igualmente válidas. Sua retórica também não proclama às pessoas que parem com seus conflitos de opiniões, supondo que todas as coisas são igualmente boas ou más. Pelo contrário, ele submete os ideais, sua interpretação e sua aplicação à uma análise crítica incessante, de modo que seu pensamento retórico estaria fortemente ligado ao senso comum, mas a um tipo de senso comum que é qualificado e aberto à crítica.

A retórica de Aristóteles é explicitamente favorável ao pluralismo de ideias, à liberdade de

opinião, e ao jogo de interesses e motivações humanos. As argumentações retóricas precisam ser formadas com base em premissas geralmente aceitas pelo auditório, porém, os ideais e os fins aprovados por este não devem ser tratados como valores absolutos. Isto ocorre porque o sistema social e político não se limita ao âmbito da demonstração científica. Além do mais, a arte retórica pode funcionar como a ferramenta mais precisa na permanente luta pelo progresso e felicidade da sociedade. Também é um instrumento indispensável para o subrepujamento da bipolaridade existente entre o conhecimento científico e o relativismo, intentando a tomada razoável de decisões na vida prática. Pois, tendo em vista a impossibilidade de se obter nos assuntos da vida prática uma verdade universal e necessária é preciso contentar-se com o verossímil, ou seja, com aquilo que parece provável, por ser compartilhado pela maioria dos ouvintes.

Na *Retórica* o Estagirita prossegue em sua condenação ao relativismo ao identificar a doutrina de Protágoras (de que é possível tornar o argumento mais fraco no argumento mais forte) com uma argumentação falaciosa chamada de silogismo aparente (φαινόμενος συλλογισμός). Considerando-se que pode haver um silogismo verdadeiro e outro aparente, do mesmo modo pode haver um entimema verdadeiro e outro que o seja somente na aparência (*Ret.*, 1400b 45-50). Aristóteles cataloga dez tipos de entimemas aparentes, que seriam os equivalentes retóricos dos sofismas expostos minuciosamente na obra *Dos Argumentos Sofísticos*: 1º o que provém da expressão; 2º o que procede da homonímia; 3º o que consiste em argumentar combinando o que estava dividido ou dividindo o que estava combinado; 4º o que consiste em estabelecer ou refutar um argumento por meio do exagero; 5º o que procede do signo; 6º o que decorre do acidente; 7º o que é retirado da consequência; 8º o que consiste em apresentar o que não é causa, como causa; 9º o que consiste na omissão do quando e do como; 10º e o que consiste em considerar uma coisa absolutamente e não absolutamente, mas só em relação a uma coisa (*Ibid.*, 1401a 1-1402a 39). Todavia, somente este último tipo de entimema aparente será objeto de análise devido à sua ligação imediata com a doutrina do sofista Protágoras.

Todavia, a promessa protagoriana de tornar mais forte o argumento mais fraco ficou célebre com os autores posteriores. Na comédia *As Nuvens*, escrita por Aristófanes, existe uma referência a esta doutrina, onde o personagem Estrepsíades afirma que no pensatório (φροντιστήριον), onde Sócrates ensina a triunfar as causas más devido aos artifícios e sutilezas da arte retórica, existem ambos os argumentos: o mais forte, não importa qual seja, e o mais fraco, e desses dois o mais fraco pode tornar-se vitorioso apesar de expressar a tese mais injusta (*Nuv.*, 95; 115). Aristóteles também oferece exemplos reais do século V a.C. especialmente o argumento de Górgias, de que o não ser existe, porque negar o não ser seria afirmar sua existência; bem como a citação de Ágaton, de maneira que o que ele diz a respeito do provável poderia ser plausivelmente retirado dos textos de

Protágoras (*Ibid.*, 1402a 4-15):

E ainda, tal como na erística, do fato de se poder considerar uma coisa absolutamente e não absolutamente, mas só em relação a uma coisa, resulta um silogismo aparente. Por exemplo, na dialética, afirmar que o não ser existe, porque o não ser é não ser; e que o desconhecido é objeto de conhecimento, porque o incognoscível, enquanto incognoscível, constitui objeto de conhecimento científico. Assim também, na retórica, há um entimema aparente do não absolutamente provável, mas do provável em relação a algo. Esta probabilidade não é universal, como também diz Ágaton: *Bem se poderia dizer que o único provável é que aos mortais aconteçam muitas coisas improváveis.*

Para Aristóteles, o φαινόμενος συλλογισμός resulta do fato de se poder considerar na dialética uma coisa absolutamente e não absolutamente, mas só em relação a uma coisa. Na retórica, por sua vez, existe um entimema aparente do não absolutamente provável, mas só do provável em relação a algo. Isto ocorre porque aquilo que está à margem da probabilidade pode produzir-se, de tal maneira que é provável o que está fora da probabilidade. Por exemplo, é altamente provável que amanhã nascerá o sol, mas também é possível que ele não nasça por alguma razão desconhecida, porém, esforçar-se a fim de que esta probabilidade relativa suplante a primeira probabilidade, que é absoluta, constitui para Aristóteles uma atitude reprovável na prática retórica e uma falsidade. Sendo assim, no entimema aparente o improvável será provável, conforme o exemplo acima, mas não de maneira absoluta. Como na erística, o não acrescentar em que medida, em relação a quê e de que modo, torna o argumento capcioso, na arte retórica ocorre o mesmo, porquanto o improvável é tomado pelo orador como provável, não de maneira absoluta, mas somente de maneira relativa. E Aristóteles acrescenta que é deste tópico que se compõe a arte de Córax (*Ibid.*, 1402a 3-24) .

Sabe-se que Córax foi o primeiro de que se tem registro a teorizar, com um método e preceitos, uma arte retórica. E a despeito do desconhecimento documental das regras propriamente ditas e dos processos de composição que Córax elaborara, é possível sustentar que um dos seus preceitos fundamentais consistia em propor a argumentação de que algo poderia ser considerado improvável, por ser provável demais. Este argumento carrega seu nome, ou seja, o κόραξ. Aristóteles explicita este argumento nos seguintes termos (*Ibid.*, 1402a 24-28): caso o réu suspeito de agressão seja forte, e se todas as evidências lhe forem contrárias, proporá o argumento de que seria tão provável que tivesse realmente praticado o ato de que é acusado que não pode ser provável que ele o tenha feito (ἔστι δ' ἐκ τούτου τοῦ τόπου ἡ Κόρακος τέχνη συγκειμένη: “ἄν τε γὰρ μὴ ἔνοχος ἦ τῆ αἰτία, οἷον ἀσθενῆς ὢν αἰκίας φεύγει [οὐ γὰρ εἰκός], κὰν ἔνοχος ἦ, οἷον ἰσχυρὸς ὢν [οὐ γὰρ εἰκός, ὅτι εἰκὸς ἔμελλε δόξειν]”)

Aristóteles avança que ambos os casos em apreço parecem ser prováveis, porém, o primeiro

caso, o de que o réu forte é legitimamente suspeito de agressão, seria absolutamente provável, porém, o outro caso, o de que o réu forte é inocente porque pareceria altamente provável que fosse o agressor, não o é em absoluto mas de maneira relativa. Este tipo de argumentação, que o Estagirita atribui ao sofista Protágoras, parece implicar que a causa mais fraca seria realmente idêntica à pior, de modo que apoiá-la seria o mesmo que apoiar a injustiça. Os raciocínios que visam tornar o argumento mais fraco no argumento mais forte, também são chamados de erísticos ou contenciosos, ou seja, os que raciocinam ou parecem raciocinar a partir de opiniões que parecem ser geralmente aceitas, mas em realidade não são (*Arg. Sof.*, 156b 7-8).

Todavia, com o intuito de lograr maior esclarecimento sobre o significado do entimema aparente no pensamento retórico de Aristóteles, é pertinente salientar a abalizada análise de A. M. Yamin. Ela sustenta que uma coisa é mais provável quanto maior o número de casos similares, de tal maneira que a verossimilhança ou a probabilidade de algo é diretamente proporcional ao número de vezes que este mesmo tipo de coisa costuma acontecer. Assim, o enunciado é verossímil porque enuncia a opinião dos homens ao testemunhar um evento provável, que pode ser tanto social como natural. E, quanto maior seja a frequência dos fatos mais prováveis eles serão, e mais verossímil será o discurso a seu respeito. É manifesto que no mais das vezes o homem de compleição forte tende a prevalecer e a bater naquele que é mais fraco, e este fenômeno refletiria a regularidade própria do mundo das ações humanas, e tal afirmação pode ser feita com segurança por qualquer orador, porque efetivamente é isto que costuma acontecer. O discurso não-verossímil, que o Estagirita designa de entimema aparente, seria aquele que enunciasse um estado de coisas que não fosse provável, que fugisse da regularidade das ações humanas. Dessarte, só é digno de credibilidade o discurso que é verdadeiro ou o que é provável, pois assim como o discurso verdadeiro é digno de ser acreditado por veicular o que é, o discurso verossímil também o é por enunciar o que acontece no mais das vezes. Todavia, no que se refere ao mundo das ações humanas, a regularidade de que o homem de compleição forte prevalece e tende a bater naquele é mais fraco tem a peculiaridade de não ser a única, mas ela sempre será única para um auditório determinado, ao passo que os argumentos mais verossímeis serão aqueles que correspondam à regularidade própria do contexto político ao qual pertence aquele auditório particular (YAMIN, 2006: 150-151).

Na perspectiva de Yamin, ao se ocupar dos diferentes tipos de falácias Aristóteles trata do entimema aparente e o define como o argumento que pode resultar daquilo que não é absolutamente verossímil, mas somente é verossímil em casos particulares. Aristóteles faria uma analogia com o silogismo aparente, ou seja, aquele que resulta de considerar uma coisa primeiro absolutamente, e em seguida não absolutamente, mas somente num caso particular. O silogismo aparente ocorreria quando se afirma que aquilo que não é absolutamente, enquanto é desconhecido em um caso

particular, é o caso. O εἰκός enquanto discurso, é o enunciado *endóxico* que enuncia um evento que acontece a maior parte das vezes, assim como também é o próprio evento (natural ou social). O εἰκός é verossímil porque ele enuncia a opinião dos homens ao testemunhar um evento provável cuja opinião está de acordo, com um estado de coisas que corresponde à regularidade de um determinado domínio (*Id.*, 2006: 152-153). Deveras, tanto um enunciado como um evento só serão εἰκός na medida em que efetivamente correspondam ou façam parte de uma regularidade. No entanto, é possível fazer com que um enunciado que não é absolutamente verossímil pareça dessa forma, e a este Aristóteles designa de verossímil relativo, que ele atribui à prática retórica de Protágoras. O entimema aparente surge então a partir de um discurso que não é absolutamente verossímil, mas somente num caso particular, ao passo que um enunciado absolutamente verossímil terá que estar de acordo com uma certa regularidade. E, haja vista que o entimema aparente é de alguma maneira análogo ao silogismo aparente, a condição para identificar o entimema aparente deverá ser a identificação de uma certa regularidade aparente, ou seja, uma regularidade que só é tal em um contexto particular (*Id.*, 2006: 153-154).

Com efeito, o verossímil relativo seria simplesmente falso e, sobretudo inútil, um discurso vazio, já que não teria uma referência e a ninguém poderia convencer. A despeito disso, se o verossímil relativo pode ser veiculado (por um sofista como Protágoras) é precisamente porque no domínio humano as coisas acontecem fortuitamente de maneira contrária ao esperado. Isto significa que neste domínio é possível explicar um mesmo fato por mais de um entimema verossímil. Por exemplo, é absolutamente verossímil que o capitão do navio não jogue a carga ao mar, porém, é verossímil que, quando houver uma tormenta que ameace a vida dos passageiros, relativamente a essas circunstâncias particulares, seria lícito e razoável que o capitão decida jogar a carga ao mar. Isto posto, estaria vedado para Aristóteles argumentar pelo verossímil relativo em toda a extensão do domínio onde a regularidade é a marca dos seus objetos, isto é, em todo o domínio das coisas que acontecem a maior parte das vezes (*Id.*, 2006: 156-157). Isto posto, o verossímil pode ter duas modalidades distintas. A primeira diz respeito ao verossímil absoluto, que está de acordo com as expectativas normais, aquelas com as quais os ouvintes estão acostumados, como quando um homem forte tenha agredido alguém fisicamente mais fraco. E a outra, o verossímil relativo, que insere o fato acontecido em coordenadas diferentes daquelas nas quais se teria pensado naturalmente, por exemplo, leva em consideração o fato da naturalidade de levantar suspeita que um homem forte tenha batido em um fraco, e declara que esse mesmo fato torna inverossímil que o homem forte seja culpado (*Id.*, 2006: 161-162).

Com base na argumentação falaciosa chamada de entimema aparente, o orador mal-intencionado pode apresentar um fato que normalmente pareceria de uma certa maneira (na medida

em que estaria inserido numa certa regularidade), como exatamente o contrário do que parece ser o caso, introduzindo-o em uma outra regularidade. Assim, se determinado indivíduo pareceria culpável no quadro de expectativas ao qual se está acostumado, considerado de um outro ponto de vista (ou seja, em relação a uma outra forma de regularidade), sua inocência poderia ser suposta como verossímil. No entanto, tal argumentação caracterizaria o verossímil relativo e não o absoluto, o qual, segundo Aristóteles, deveria ser veiculado por todo orador bem-intencionado. Aliás, o que determina um entimema aparente não é o simples fato do orador argumentar a partir do verossímil relativo, mas por apresentá-lo como se fosse absoluto, em detrimento do que geralmente acontece.

Pode-se assegurar, então, que é verossímil absolutamente que um homem de compleição forte tenha batido naquele que é fraco, porquanto, de acordo com aquilo que se está acostumado a presenciar, é isso que amiúde acontece, ou seja, está de acordo com a regularidade do domínio no qual se vive. Não obstante, poder-se-ia perfeitamente considerar esse mesmo fato como fazendo parte de uma outra regularidade, qual seja, aquela na qual os homens fortes soubessem que facilmente se tornariam suspeitos, razão pela qual evitariam bater em homens fracos. A investigação sobre o verossímil relativo teria levado o Estagirita a constatar que embora no domínio dos homens que vivem na comunidade política certas coisas comportam-se com uma certa regularidade, esta não seria a única, e isto teria como consequência a possibilidade de persuadir os ouvintes mediante argumentos falaciosos. Aristóteles conclui sua análise do entimema aparente (*Ret.*, 1402a 30-37) afirmando que com justiça os homens se indignaram contra a doutrina de Protágoras, pois ela constitui um logro e uma probabilidade não verdadeira, mas aparente (*καὶ ἐντεῦθεν δικαίως ἐδυσχέραινον οἱ ἄνθρωποι τὸ Πρωταγόρου ἐπάγγελμα: ψεῦδός τε γάρ ἐστιν, καὶ οὐκ ἀληθὲς ἀλλὰ φαινόμενον εἰκός*).

BIBLIOGRAFIA

- ARISTÓFANES. **As Nuvens**. Tradução de Maria Reale Starzynski. Abril Cultural. São Paulo: 1972.
- ARISTOPHANES. **Clouds**. *The Comedies of Aristophanes*. Translation by William James Hickie. Bohn. London:1853.
- ARISTÓTELES. **A Política**. Tradução de Roberto Leal Ferreira. Martins Fontes. São Paulo: 2002.
- _____ . **Analíticos Posteriores**. Tradução de Pinharanda Gomes. Guimarães Editores. Lisboa: 1987.
- _____ . **Ética a Nicômaco**. Tradução de António de Castro Caeiro. Editora Atlas. São Paulo: 2009.
- _____ . **Metafísica**. Tradução de Giovanni Reale. Edições Loyola. São Paulo: 2002.
- _____ . **Retórica**. Tradução de Manuel Alexandre Júnior. Martins Fontes. São Paulo: 2012.
- _____ . **Segundos Analíticos**. Tradução de Lucas Angioni. UNICAMP. Campinas: 2002.

- _____, **Tópicos/ Dos Argumentos Sofísticos**. Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. Nova cultural. São Paulo: 1987.
- ARISTOTLE. **Politics**. Translated by H. Rackham. Harvard University Press: 1944.
- _____, **Posterior Analytics**. Translated with a Commentary by Jonathan Barnes. Oxford University Press: 1837.
- _____, **Metaphysics**. Translated by Hugh Tredennick. Harvard University Press: 1989.
- _____, **Nicomachean Ethics**. Translated by H. Rackham. Clarendon Press. Oxford: 1894.
- _____, **On Sophistical Refutations. On Coming-to-be and Passing Away. On the Cosmos**. Translated by E. S. Forster. Harvard University Press: 1955.
- _____, **The art of Rhetoric**. Translation by John Henry Freese. Harvard University Press: 2006.
- _____, **Topics**. Oxford University Press: 1837.
- CASSIN, Barbara. **Aristóteles e o lógos: contos da fenomenologia comum**. Edições Loyola. São Paulo:1999.
- _____, **O efeito sofista**. Editora 34. São Paulo: 2005.
- COHEN, Jean (et al.). **Pesquisas de retórica**. Vozes. Petrópolis:1975.
- COPE, E. M. **An introduction to Aristotle's Rhetoric**. University of Cambridge. London: 1867.
- **DISCURSOS DUPLOS (DISSOI LOGOI)**. Tradução de Joseane Mara Prezotto. Trans/Form/Ação. Marília: 2017.
- FRANCISCO, Maria. F. S. **Da especificidade do estilo retórico segundo Aristóteles**. Organon. Porto Alegre: 1999.
- GÓRGIAS. **Elogio de Helena**. Tradução de Aldo Dinucci. Ethica. Rio de Janeiro: 2009.
- GUTHRIE, William K. C. **Los filósofos griegos: de Tales a Aristóteles**. Fondo de cultura económica. México: 2010
- LAËRTIOS, Diôgenes. **Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres**. Editora UNB. Brasília: 1988.
- LAERTIUS, Diogenes. Translation by R. D. Hicks. **Lives of Eminent Philosophers**. Cambridge. Harvard University Press: 1972.
- PERELMAN, Chäim; OLBRECHTS-TYTECA, Lucie. **Tratado da argumentação: a nova retórica**. Tradução de Maria Emantina de Almeida Prado Galvão. Martins Fontes. São Paulo: 2014.
- PLATÃO. **Fedro**. Edições 70. Tradução de José Ribeiro Ferreira. Lisboa: 2009.
- _____, **Górgias**. Tradução de R. N. Lopes. Perspectiva. São Paulo: 2015.
- _____, **Teeteto**. Tradução de Adriana Manuela Nogueira e Marcelo Boeri. Fundação Calouste Gulbenkian. Lisboa: 2010.
- PLATO. **Phaedrus**. Translation by John Burnet. Oxford University Press. 1903.
- _____, **Theaetetus**. Translated by Harold N. Fowler. Harvard University Press:1921.
- MORRALL, John B. **Aristóteles**. Editora UNB. Brasília: 2000.
- MURPHY, James j. **Sinopis histórica de la retórica clásica**. Editorial Gredos. Madrid: 1989.
- ROBINSON, T. M. **Contrasting arguments: an edition of the dissoi logoi**. Arno. New York:1979.
- ROHDEN, Luiz. **O poder da linguagem: a arte retórica de Aristóteles**. EDIPUCRS. Porto Alegre: 1997.
- SPATHARAS, Dimos. **Gorgias: an edition of the extant texts and fragments with commentary and introduction**. University of Glaslow: 2001.

- SPRAGUE, Rosamond Kent. **Dissoi Logoi or Dialexeis**. Mind, New Series, Vol. 77, No. 306. Oxford University Press:1968.
- YAMIN, A. M. **Sobre o fundamento do discurso verossímil na Retórica de Aristóteles**. Poliética. São Paulo: 2016.