

DA BELEZA DO DISCURSO AO DISCURSO DA ACÇÃO: AS RAÍZES GREGAS DA ORATÓRIA E DA RETÓRICA

Prólogo

<S> ἔτι ἔν λείπεται, τὸ ἥν πείσωμεν ὑμᾶς (...)

<P> Καὶ δύναισθ' ἄν (...) πείσαι μὴ ἀκούοντας;

<G> Οὐδαμῶς (...)

<P> Ὡς τοίνυν μὴ ἀκουσομένων, οὕτω διανοεῖσθε ¹

1. No princípio era o lógos: a morfogénese da oratória e da retórica

A arte, na sua primordial e mais estruturada consciencialização, é filha do génio grego. Convém, todavia, em abono da verdade, não repousar impavidamente nessa cómoda proclamação, se não a quisermos ver transformada num indesejável truísmo. A visão artística dos Gregos deflagra inicialmente como vivenciado talento criativo, e não tanto como resultado previamente planificado de uma idealização estética, como habitualmente somos induzidos a pensar. Seja como for, nunca é demais insistir nesta primordial criatividade grega para explicar por que razão as suas mais elevadas produções artísticas não dependem apenas de uma desobstruída atenção dos sentidos, mas também, e sobretudo, da conexão íntima entre os desígnios da linguagem e as emoções da

1. SÓCRATES - «Ainda restará uma <saída> – a de vos convencer...»

POLEMARCO - «E poderíeis vós convencer-nos, (...) se acaso não vos déssemos ouvidos?»

GLAÚCON - «Claro que não!» (...)

POLEMARCO - «Então não vos ouviremos, mentalizai-vos disso»

[PLAT., *Republica*, 327 c]: in *Platonis Republica*, ed. Simon Slings, Oxford Classical Texts, Oxford: Clarendon Press, 2003

alma. Quando nos referimos ao carácter plástico de uma epopeia ou de um poema, ou então ao recorte arquitetónico de um diálogo ou de uma peça dramatúrgica, não nos estamos a referir ao efeito uniformizador de um formalismo puro a que supostamente toda a criação artística grega tivesse que estar vinculada, mas antes ao poder genesíaco da linguagem, no interior da qual a arte se encontra investida do singular destino de transformar formas vivas numa forma de vida.

A par da arte, a odisseia grega em demanda da forma exhibe uma singular etapa no mais promissor e eloquente testemunho do espírito helénico: a filosofia. Apesar da disparidade, o foco de ambas (arte e filosofia) mantém-se no essencial o mesmo. Com efeito, à semelhança da arte, compete igualmente à filosofia propiciar um tipo de percepção cuja finalidade tem em vista a ordem latente da vida do mundo e do mundo da vida. Não é por mero acaso ou bel-prazer do destino que o povo grego se converte no primeiro povo filosófico por excelência. Tal só foi possível porque o *lógos* que se oculta e desvela na natureza é o mesmo que permite urdir na mesma trama discursiva tanto a forma teórica de um pensamento, como a forma estética de uma criação. Graças ao *lógos*, a filosofia grega não contém apenas, por conseguinte, o elemento racional com o qual, no qual e mediante o qual pensamos; ela propicia também o horizonte perceptivo no qual a presença de alguém ou de algo, a manifestação de um facto, a ocorrência de um acontecimento, disponibilizam o seu “eidos”, i.e. o seu “recorte”, o seu “contorno figurativo”, numa palavra a sua “forma” ou “idéia”.²

Embora cónscios do risco – mesmo que calculado – de incorrer em generalizações apressadas e simplificações forçadas, dificilmente podemos escapar ao pressuposto de que a noção de “forma” oferece uma chave de leitura suficientemente eficaz para interpretar a biodiversidade da cultura grega em todos os nichos do seu ecossistema espiritual, perma-

2. Cf. JAEGER Werner, *Paideia. A formação do homem grego*, trad. Artur Parreira, São Paulo: Martins Fontes, 1995, 11-13

necendo, por isso, tão válida para entender v.g. o enlace místico entre a música e a matemática em ambiente pitagórico, como para entender a cumplicidade performativa entre a oratória e a retórica em contexto isocrático. Neste último caso, há, com efeito, muito para aprender dos Gregos: a demanda pela forma que permite ao espírito humano apreender os contornos tanto de uma teoria filosófica como de um estilo artístico, é a mesma que confere à oratória – e mais tarde à sua suprema transfiguração epistémica na retórica – um certo *design* cujo poder apelativo exerce sobre nós, ainda hoje, um eficaz e irresistível fascínio.

Vejamos em que sentido.

2. A palavra ao poder em Isócrates: a oratória e a retórica na «educação do príncipe»

Mantendo-se deliberadamente distanciada dos labirínticos meandros do poder político, parece quase inacreditável que uma escola de formação política do tipo da de Isócrates tenha exercido profunda influência num mundo tão impregnado pelo ideal democrático como era o dos Gregos do séc. IV aC. Todavia, bastará a leitura atenta de um punhado de alguns dos seus vinte e um discursos e nove cartas – designadamente *A Nícoles* e *Evágoras* – para vislumbrar o desafio de um problema que, nesse contexto formativo, tinha forçosamente que assumir uma importância decisiva: o da possibilidade de a formação cultural influir no exercício do poder mediante a educação dos governantes.

Ora, não é no endeusamento de uma teoria abstracta, mas antes no valor exortativo do exemplo histórico e da experiência vivida que se alicerçam os pressupostos do pensamento político de Isócrates e que ele, em certo sentido, procura fundamentar. Apenas nesse quadro se percebe o empenho isocrático em defender e exaltar a cultura retórica. A razão é simples: não é tanto à perfeição moral da virtude, mas sobretudo ao aperfeiçoamento discursivo do poder político que a cultura, insuflada pela reflexão filosófica, deve aspirar.

A aspiração humana à posse de virtude constitui – ninguém disso duvida – indeclinável desafio de qualquer horizonte humano de realização, pelo que seria injusto e até absurdo criticar os esforços pelos quais cada um se empenha individualmente por atingir esse fim moral. O ênfase na cultura retórica não pode, portanto, desacreditar a demanda moral da existência humana, pela mesmíssima razão que a riqueza, o poder ou a inteligência também não perdem méritos pelo mau uso que frequentemente deles se faz. Mas a inversa também é verdadeira: de nada serve reputar de imoral o elogio da eloquência, se esta for encarada – e é assim que Isócrates a considera – como um dom do *lógos* cuja força criativa se manifesta culturalmente como característica diferenciadora da vida humana. É o uso da palavra que torna o ser humano digno da sua humanidade.

A capacidade *logóica* de nos convencer uns aos outros; de chegarmos a um mútuo entendimento acerca de tudo o que queremos; de estabelecermos acordos, pactos, contratos e alianças, no interesse recíproco das partes livremente vinculadas; de nos fidelizarmos aos juramentos publicamente professados, constitui, no fundo, o horizonte vital que nos permite viver em comum, cooperando e interagindo socialmente de forma politicamente organizada. É através do *lógos* que nos juntamos para debater e deliberar em vista de decisões que interessam a todos, e não apenas a uns quantos. É graças a ele que estabelecemos leis e normas em vista daquela ordenação do que se considera justo ou injusto e sem a qual seríamos incapazes de conviver uns com os outros. A capacidade discursiva constitui, portanto, signo eminente da razão humana.

Se estivermos dispostos a compreender a notável influência que a pedagogia política de Isócrates exerceu sobre os seus discípulos, não nos resta outro remédio senão termos presente o *pathos* da solene proclamação da força da palavra viva e criadora contra o palavreado que parece impregnar toda a força arbitrária e destrutiva. Esta concepção isocrática do discurso eleva a retórica muito acima da fasquia em que foi fixada

pelos seus precursores. Até Isócrates, a retórica estava condenada a desempenhar um papel por certo útil, mas nem por isso muito elevado nem muito menos edificante, se não pudesse oferecer mais do que aquilo que alguns dos seus detractores estavam dispostos a conceder-lhe, a saber uma rotina formal destinada a domesticar a turba ignorante e, nesse sentido, perfeitamente talhada para a prática da demagogia. O esforço de Isócrates centrar-se-á, portanto, em libertá-la do cativeiro dessa obtusa e obnubilada opinião dominante. Para ele, a verdadeira essência da retórica não reside propriamente na técnica, mais ou menos habilidosa, de conduzir as massas, mas sim naquele no acto tão espontâneo e tão simples que todos os homens realizam diariamente, quando v.g. meditam perante si próprios acerca do bem e do mal que os afecta. Embora o comum dos mortais não possa, no seu linguajar quotidiano, distinguir artificialmente forma e conteúdo, pode, todavia, nesse acto de discursividade interior, exercer uma capacidade de julgar que consiste em ponderar a decisão acertada para cada situação, seja ela banal ou crítica.³

É nesta epifania do *lógos* que Isócrates alicerça todo um programa legislativo e educativo, procurando reorientar a retórica num sentido que o obscurecimento das inúmeras conotações opinativas não permitia desocultar com inteira fiabilidade: a retórica deveria incorporar, a partir de agora, o desígnio filosófico de uma reflexão acerca daquilo que ela deve ser, a saber o melhor dos dons que poderia receber um governante, um rei, enfim um príncipe (se não nos causar urticária este anacronismo de travo maquiavelino). Para Isócrates, esse dom – cuja manifestação deveria ser apurada e aperfeiçoada como forma de “arte” – deveria traduzir-se no exercício de uma conduta discursiva por meio da qual um monarca governaria da forma mais excelente uma comunidade política. Firmemente ancorada numa ideia de justiça – cuja urgente realização ecoa na cultura grega desde Sólon – a *paidéia* isocrática vê-se

3. Cf. *Ibid.*, *op. cit.*, 1117 ss.

assim munida de uma pauta normativa capaz de avaliar a obra política de um governante, ao mesmo tempo que lega à posteridade a topografia teórica de um modelo à luz do qual a educação de um príncipe deveria ser orientada não para a realização de obras políticas, mas para a realização de uma **vida política como obra**. Antes mesmo de Platão ter tempo para explanar na *República* o impacto eidético deste postulado, Isócrates procura já realizar *in vivo* o desígnio que subjaz a esse impulso programático.⁴

Mas em que consiste ao certo uma obra [*ergon*] política? Isócrates considera decisiva a clarificação desta noção, visto que só o alvo final de uma **acção discursivamente exposta** pode, em última análise, iluminar, justificar e avaliar os contributos de cada momento, parte ou etapa na condução do processo até ao seu desfecho.⁵ Escusado será sublinhar a importância desta avaliação ergonómica do poder, materializada num conjunto de preceitos concretos que funcionam como princípios activadores de qualquer poder político. Para esse efeito, Isócrates filtra e depura, uma por uma, um conjunto de características que fazem parte da imagem tradicional de um monarca, transformando-as em sentenças epigramáticas. Tais instruções comportam a qualidade formal de um procedimento discursivo cuja racionalidade não decorre de uma dedução lógica rigidamente observada, mas segue predominantemente um fluxo indutivo de preceitos cuja interligação se intui de maneira natural. Com efeito, apesar do tom exortativo em que os conselhos políticos se parecem segmentar e dispersar, subsiste um nexos interno e unificador: graças a ele, tudo se articula e converge para formar a imagem de um governante retoricamente educado para ser coerente não com as virtudes que foi moralmente adquirindo e somando, mas em função das decisões éticas que tiver discursivamente de modelar em vista dos va-

4. Cf. *Ibid.*, op. cit., 1122-3

5. Cf. ISOCR., *Ad Nicoclem*, 9; in ISOCRATES. *Orationes et Epistulae*, ed. Basil Mandilaras, Muenchen: K. G. Saur Verlag, 2004

lores professados, das promessas feitas e dos objectivos programados. Nada melhor do que dar voz ao texto isocrático:

Considera como tua guarda pessoal mais segura a virtude dos teus amigos, a benevolência dos cidadãos e a tua própria consciência. Preocupa-te com a economia dos teus súbditos e convence-te de que os que gastam o dinheiro sem proveito esbanjam a tua fortuna, ao passo que os trabalhadores aumentam a tua riqueza. Faz com que a tua palavra seja mais certa do que as juras dos outros. Cura os cidadãos do seu contínuo receio e não os tornes seres dominados pelo temor (...), pois se os viras contra ti, também tu, mais tarde ao mais cedo, te virarás contra eles. (...) Não tomes por modelo quem possui o maior poder, mas sim quem melhor sabe usar o poder que tem. (...) Não escolhas para amigos homens cujo convívio mais te agrade, mas antes os que te ajudam a governar melhor. (...) Escolhe os que irão tratar dos assuntos públicos de que não te podes ocupar pessoalmente, com a consciência de que serás tu o responsável por todos os seus actos. (...) Deixa que se expressem livremente os que têm o coração [a mente] no seu lugar e assim terás homens que te ajudarão a ver claro onde tiveres dúvidas.⁶

Isócrates consagra, no fundo, uma nova forma literária cuja fama teria muito mais tarde de ganhar lastro no nicho literário medieval de um género de obras de aconselhamento político, habitualmente intituladas “espelho do rei” [*sepeculum regis*]. Posta ao serviço das concepções educativas da escola isocrática, a nova arte retórica – ou melhor dito, a nova forma de uso da arte retórica – traduz uma ideia partilhada pelos grandes educadores do tempo, por mais que estes pudessem divergir entre si quanto à essência da cultura: todos são unânimes em admitir que a verdadeira cultura deve proporcionar ao homem não apenas uma mera acumulação erudita de aprendizagens, mas habilitá-lo a discernir e a saber tomar decisões acertadas. Por isso mesmo, tanto a evidenciação

6. *Ibid.*, *op. cit.*, 9; 21-28

pública do saber como a polemização teórica dela decorrente, deviam ser preteridas – ou no mínimo utilizadas como coadjuvantes – em favor de um tipo de educação que assumisse a retórica como pedra de toque de uma sólida formação do espírito. Seria pedir demais? Talvez não, partindo do princípio que, como até os próprios filósofos acabam por reconhecer após interminável e extenuante discussão teórica, o que, em última análise, verdadeiramente importa acaba, mais cedo ou mais tarde, inevitavelmente atestado no discurso da acção.

3. O poder da palavra em Platão: a tensão erótica entre retórica e filosofia

Descontando algum atrevimento, poder-se-ia sustentar que o escrutínio psicológico das paixões e o exame crítico dos conceitos constituem os ingredientes indispensáveis de toda a retórica. Com efeito, torna-se fácil perceber que, sem o desenvolvimento destas duas dimensões, não há literatura ou oratória que possam gerar aquela centelha de convicção capaz de produzir no leitor ou no ouvinte o correlativo efeito de atracção. Nem os recursos técnicos da linguagem, nem tão-pouco um manual de retórica, podem de forma alguma suprir essa prévia formação psicológica e conceptual. Ora, foi para equacionar até às últimas consequências o problema da retórica e para deixar perfeitamente testadas e assentes as múltiplas conjecturas de Platão sobre essa matéria, que a encenação filosófica do diálogo *Fedro* exhibe o seu gesto mais desconcertante e promissor.⁷

Duas partes da obra dividem entre si o exame da questão fundamental: o que torna atraente um discurso? A que se deve a força arrebatadora que o habita? Para tentar esclarecer o problema, caberá à primeira parte do diálogo proceder ao exame do significado de *eros*, a fim de propiciar o acesso à compreensão do que torna “erótico”, isto é atraente e desejável, um discurso. Para o efeito, Platão recorre à leitura e à crítica de um

7. Cf. JAEGER Werner, *Paideia...*, op. cit., 1256

discurso de Lísias, tomando este como paradigma do brilhante orador que procura aperfeiçoar a sua eloquência dedicando-se ao estudo da retórica. Ao lançar mão de Eros, divindade que tutela o ímpeto da paixão e do desejo amoroso, Platão unifica simetricamente dois pontos de vista conexos: por um lado, procurando mostrar como a partir de uma visão distorcida sobre o verdadeiro significado de eros (como era a de Lísias) é possível tratar o tema muito melhor do que ele o trata; por outro lado, procurando evidenciar em que termos deve o problema de fundo ser colocado, partindo do conhecimento do que ele implica na verdade e não daquilo que ele parece insinuar à primeira vista. A segunda parte do diálogo, por seu turno, oferece um desenvolvimento temático mais denso e ramificado, começando por expor alguns equívocos dos modelos de retórica vigentes no tempo, para seguidamente apresentar Sócrates e a sua dialética como o “eros” de uma retórica verdadeira, deixando em suspenso, contudo, o problema de saber se alguma vez será possível elevar a retórica a um nível dialético tão depurado. O périplo dialógico, não termina sem que antes se teça um rasgado elogio ao mestre de retórica Isócrates.⁸

Escusado será dizer que os inesperados – ou talvez nem tanto assim, pelo que já se aduziu – elogios tributados a Isócrates ao cair do pano do diálogo revelam mais do que uma oportunista deferência (socrático-) platónica ao experimentado e reputadíssimo mestre ateniense de retórica: por maiores que sejam as reservas que nos levanta o seu tom laudatório, tais elogios revelam até que ponto Platão já não se debate apenas com a estabilização teórica do significado da retórica em si mesma, mas, para além disso, com a possibilidade de ela poder ser ensinada. Uma coisa é certa, a forma como, no *Fedro*, o *pivot* do diálogo (Sócrates, sempre ele...) se desembaraça dos sucessivos impasses para gerar novas aporias e, através destas, novas possibilidades de intensificação do pro-

8. Cf. PLAT., *Phaedrus*, 279 A: in *Platonis Opera*, I-V vols., ed. John BURNET, *Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis*, Oxford: OUP, reimpr. 1961-65

blema, dá-nos boas razões para acreditar que a própria posição de Platão face à retórica não foi linear e constante, mas sofreu sucessivos ajustamentos. É verdade que Platão no diálogo *Górgias* concebe a retórica como ilusória consagração de um saber cujo travejamento não se apoia na verdade mas antes na mera aparência. Todavia, o mesmo Platão que na urdidura narrativa da maior parte dos seus diálogos – para não dizer todos – aplica de forma tão genial a oratória do seu tempo, não pode agora dar-se ao luxo de rebaixar a retórica a uma disciplina despojada de qualquer interesse, sem com isso colocar em causa os dotes oratórios que ele mesmo empenha no esforço de modelar o melhor modo de pensar a forma à mais bela forma de o dizer.

Nada há para estranhar, portanto, que ao polarizar a discussão sobre a retórica em torno do problema do *eros* em concreto, Platão procure domiciliar no mesmo horizonte discursivo a expressão da forma e o conteúdo de verdade.⁹ É certo que alguns dos ilustres representantes da tradição escolar retórica já tinham advertido para o difícil manejo desse tema, porém, verdade seja dita, nunca conseguiram dominá-lo na sua essência; Platão, ao contrário, pega no tema, diverte-se um pouco com ele, explora-lhe o ambivalente jogo de luzes e sombras e, sem darmos por isso, arrasta-nos através de uma subtil enredo retórico para as profundezas da busca pela essência do *eros*, oferecendo-nos, no fim, um desenlace onde, paradoxalmente, põe a nu as limitações da própria construção retórica. Partindo da distinção entre “discursar belamente” e “discorrer bem”, importa, de uma vez por todas, lidar com o nó górdio do diálogo do *Fedro*: até que ponto saber exprimir bem e belamente um pensamento implica necessariamente o conhecimento da verdade?

É justamente nesta encruzilhada que se bifurcam os caminhos da educação retórica e da formação filosófica. Usando Sócrates como autorizado mensageiro desse momento paroxístico, Platão nega à retórica a pretensão de se erigir como “arte” no pleno sentido da palavra; quando

9. Cf. *Ibid.*, *op. cit.*, 259 E

muito, considera-a uma simples rotina linguística, desprovida de qualquer ligação material à realidade.¹⁰ Para se arvorar em “arte” plenamente consciente do seu estatuto, não resta à retórica outra saída senão a de ter de se apoiar no conhecimento da verdade. Ora, a retórica costuma ser indolentemente definida como a arte de convencer os homens em contexto deliberativo ou judiciário, num cenário agonístico em que a palavra controla o medir de forças entre a afirmação e a objecção, a argumentação e a réplica, a assertividade e a refutação, a tese e a antítese. Tudo bem, nada a obstar quanto a isso... O problema é que esse modelo binário de posição e contraposição não esgota todas as possibilidades discursivas da vida real. Com efeito, segundo Platão, ele manifesta-se também no fluxo quotidiano de todos os pensamentos e discursos humanos, fundamentando-se, em última análise – e esta reviravolta é surpreendente – na capacidade de comparar tudo com tudo.¹¹

Ora, é basicamente ao nível do emprego dos recursos da comparação, da analogia e da metáfora que, em definitivo, a retórica faz valer as suas mais elevadas prerrogativas, tornando eficaz o efeito de sedução e de persuasão comunicacional. É o conhecimento do díspar e do semelhante que serve de pedra de toque a qualquer definição lógica de um objecto. E mesmo supondo que o objetivo supremo de um orador fosse o de enganar por via da retórica todo um auditório, induzindo-o em erro mediante o manejo da aparência e da ambiguidade, mesmo assim, o agente da farsa teria necessariamente de pressupor um conhecimento exacto dos termos empregues na contrafacção discursiva, pois só assim poderia mobilizar a atenção dos visados quer para o grau de consistência interna do discurso, quer para os diferentes graus de similitude entre as coisas nele visadas. Quer dizer, sem a irreduzível presença de uma “forma” objectiva, é impossível ver claro aquilo acerca do qual se

10. Cf. *Ibid.*, *op. cit.*, 261 A ss.

11. Cf. *Ibid.*, *op. cit.*, 261 A-D

pode induzir concordância ou divergência, ainda que com o propósito de enganar.¹²

Posto isto, toda a mestria pedagógica a que um retórico recorre para incutir a arte que maneja aos seus discípulos (ou, enquanto professor disso, para transmiti-la como “competência” aos seus alunos, em registo mais didascálico) não pode esgotar-se no ensino pura e simples de uma técnica oratória. Na melhor das hipóteses, esta constituiria, por assim dizer, a parte propedêutica da retórica; já quanto à retórica *in actu exercito et signato*, convirá sempre lembrar que ela não representa um fim em si mesma e por si mesma, visto que todos os recursos mobilizados para a arte de bem falar, embora indiscutivelmente valiosos para uma desejável e eficaz ordenação do discurso, não chegam para ensinar a alguém a arte de convencer.

Sejamos claros: para sobreviver a retórica tem de aliar-se à filosofia, na medida em que tal aliança é o único meio que lhe permite articular forma expressiva e conteúdo veritativo no mesmo horizonte logóico. Mas será que, após esse enlace, ainda lhe podemos chamar retórica?

4. O discurso “da” acção em Aristóteles: a sublimação retórica da eticidade

Para encerrar este périplo reflexivo, não será de todo descabido oferecer aquilo que considero ser uma abordagem não convencional da retórica aristotélica. Nesse sentido, em vez de nos confinarmos ao tratado da *Retórica* a fim de, à luz daquele vulgarizado trinómio *logos – pathos – ethos*, extrair as implicações éticas da arte de persuadir, tentaremos percorrer um caminho inverso, ou seja sondar o efeito retórico de um agir que se pretende ético, socorrendo-nos para o efeito do tratado *Ética a Nicómaco*. A hipótese a erguer é a seguinte: o que tornará convincente, fiável e credível – por outras palavras, gerador de convicção, merecedor

12. Cf. *Ibid.*, op. cit., 262 A ss.

de confiança e digno de crédito – o discurso vivido de uma decisão humana? Poder-se-á, nesse caso, postular uma **retórica da acção**?

Acompanhando a análise aristotélica sobre os limites da argumentação dialéctica [seja ela *examinativa* (de tipo assertivo ou refutativo), *argumentativa* (de tipo esclarecedor ou erístico) ou *persuasiva* (de tipo judiciário, deliberativo ou epidíctico)], não é difícil perceber em que sentido a arte da persuasão se inscreve num limiar performativo onde a racionalidade teórica se entrelaça discursivamente com a racionalidade prática. Ora, é precisamente nesse intervalo crítico que se torna possível deliberar, ponderar e decidir não acerca do que já se sabe, mas em vista do que é “imprevisível” e “incerto” e, portanto, ontologicamente “indeterminado” [*hos epi to poly*].¹³ Por outro lado, e precisamente porque o problema se instala nesse limiar crítico, importa desde já antecipar prospectivamente que a arte retórica não se encontra a salvo da possibilidade de nela se infiltrar a perturbante ambiguidade entre intuito persuasivo e intento manipulatório.

Posto isto, caberá segundo Aristóteles, ao **indivíduo prudente** [*phronimos*]¹⁴ oferecer a mediação paradigmática de um texto vivo perfeitamente legível e apto a persuadir não necessariamente por aquilo que diz, mas pela “forma” de “se dizer” quando lida decisionariamente com a contingência.¹⁵ Nesse sentido, o seu agir não é para ser *mimeticamente decalcado* por causa daquilo que ele é, mas *poieticamente seguido* na forma como ele produz e segue uma boa deliberação, após ter ponderado e elegido a melhor opção de entre todas as alternativas em jogo. Quer isto dizer que o

13. Vide a propósito ZINGANO Marco, «Deliberação e indeterminação em Aristóteles», in *Estudos de Ética Antiga*, São Paulo: Discurso Editorial, 2007, 241-276; WINTER Michael, «Aristotle *hos epi to poly* relations and a demonstrative science of ethics», in *Phronesis* 42 (1997) 2, 163-189

14. Cf. ARIST., *Ethica Nicomachea*, II, 6, 1106b 36 – 1107a 8: in *Aristóteles. Ética a Nicómaco*, ed. Dimas de Almeida, Lisboa: Edições Universitárias Lusófonas, 2012

15. Vide a propósito GLIDDEN David, «Moral vision, *orthos logos*, and the role of the *phronimos*», in *Apeiron* 28 (1995) 4, 103-128

acto decisionário de moldar uma boa deliberação assume no indivíduo prudente o “eidos”, i.e. a *forma*, de um paradigma indutor de eticidade.

Com a filosofia prática de Aristóteles, assiste-se, por conseguinte, a uma espécie de *ethical turn* que consiste, em contexto grego, na superação de um modelo de “mimetismo moral” fixado no prestígio divinizado de um herói, para um modelo de “atestação ética” cujo valor testemunhal se abre ao *design* de uma *acção*, suscitando admiração mobilizadora e empatia relacional através de um desejo não de decidir ser tal e qual alguém é, mas de decidir fazer do modo como ele faz a decisão que toma. Pelo seu recorte “manufatural”, o modo como o indivíduo prudente delibera em contexto decisionário converte-se num explicitador fenomenológico e num aferidor fiduciário da *acção*. Nesse sentido, aquilo que, em bom rigor, torna credível uma decisão prudencial, reside precisamente no limiar de confluência entre os domínios da ética e da retórica.¹⁶ Para se entender bem o alcance deste vínculo, importa sondar até que ponto uma decisão se torna eticamente credível pelo contorno retórico não do discurso que sobre ela se faz, mas da discursividade do próprio agir.

Ora, tomando o pulso à filosofia prática de Aristóteles, são três as **práticas da razão** que, pela mediação retórica da *acção*, conferem credibilidade ética à decisão prudencial.

A primeira prática da razão reporta-se ao **procedimento tipológico**. Pensar tipologicamente, captando “em esboço” [*typo*] o “delineamento” e os “contornos” situacionais de cada caso concreto e singular, confere uma vantagem acrescida à decisão ética.¹⁷

A segunda prática da razão reporta-se ao **procedimento diaporético**. A meio caminho entre a filosofia e a retórica, diaporética é a forma como

16. Vide a propósito SELF Lois, «Rhetoric and *phronesis*. The Aristotelian ideal», in *Philosophy and Rhetoric* (University Park) 12 (1979) 130-145

17. Cf. ARIST., *Eth. Nic.*, *op. cit.*, I, 1, 1094a

a credibilidade de um acto decisonário decorre de um **exame crítico** [*exetasis*] mediante o qual todas operações argumentativas são testadas, avaliadas e validadas no decurso de uma discussão.¹⁸

A terceira prática da razão reporta-se ao **procedimento prudencial**.¹⁹ Este encerra três requisitos 1. **deliberar bem** [*eu bouleuesthai*], no sentido de **calcular** [*logizesthai*] com acerto os meios adequados para alcançar um fim rectamente visado; 2. vincular a **universalidade** [*katholou*] da norma ou do princípio regulador à **particularidade** [*kath'ekaston*] das situações concretas, individuais e singulares e, finalmente, 3. permitir que **experiência** [*empeiria*] determine o **momento oportuno** [*kairos*] para realizar um perspicaz e hábil **discernimento** [*krisis*] entre o que melhor convém à vida humana.

Tendo em vista a hipótese teórica que nos alentou até aqui, só agora estamos em condições de sublinhar os contornos éticos – e não apenas técnicos – da discursividade retórica. Em primeiro lugar, porque, a coberto de um mau uso da retórica, podem, de facto, camuflar-se não apenas motivações psicológicas, como acontece com a sua utilização em estado de ignorância, malevolência ou má-fé, como também apropriações sociológicas, como acontece com a sua utilização para a obtenção dissimulada de uma vantagem, proveito ou benefício. Em segundo lugar, porque a retórica se encontra exposta à possibilidade um emprego sofístico que outra coisa não procura senão, a coberto daquela, disfarçar-se de saber com a clara intenção de enganar através daquilo que Aristóteles designa de “persuasão aparente”.²⁰ Ora, segundo Aristóteles, a retórica deve apresentar-se não apenas movida pela exigência ética da “honestidade argumentativa” (dando razão do que afirma e sujeitando-se à avaliação e ao exame crítico), mas também investida de um carácter

18. Cf. *Id.*, *Metaphysica*, X, 2, 1053b 11: in *Aristóteles. Metafísica*, ed. Valentin García Yebra, Madrid: Gredos, 1982

19. Cf. *Id.*, *Eth. Nic.*, *op. cit.*, VI, 7, 1141b 23 ss.

20. Cf. *Id.*, *Rhet.*, I, 2, 1356a 35-36; b 1-5: in *Aristotle. Art of Rhetoric*, ed. John Freese, Loeb Classical Library, Cambridge-London: Harvard University Press, 2006

“técnico” que lhe permite visar o “discurso verdadeiro”, mesmo que essa destinação veritativa se encontre à mercê dos que, no seu próprio interesse crístico, exploram a credulidade fazendo-a passar por credibilidade.

Em suma, através do **discurso em acção**, a retórica revela à ética até que ponto uma decisão narra o texto de uma **acção discursiva** cuja racionalidade possui suficiente destreza – não diremos manipuladora, mas antes *manufactural* – para lidar com a radical contingência da praxis humana. Não há que estranhar, portanto, que, para Aristóteles, a decisão – tal como a modela o homem prudente – exiba uma discursividade cuja textura retórica persuade infinitamente mais pelo que dá a ver, a pensar e a fazer, do que, propriamente, pelo que dissimuladamente faz dizer ou diz fazer.

Epílogo

λόγος εἶδωλον τῶν ἔργων ²¹

21. «A palavra é a imagem das obras/acções» [SOLON, apud *DL* I, 2, 58]: in *Diogenes Laertius. Lives of Eminent Philosophers*, 2 vols., ed. Tiziano Dorandi, Cambridge: CUP, 2013