

A RETÓRICA COMO ARTE: ARISÓTELES

Christiani Margareth de Menezes e Silva¹

RESUMO: Uma das atribuições feitas à retórica na antiguidade era ela ser uma *techne* (arte, técnica, perícia) argumentativa. A retórica ocorria nas assembleias e tribunais, e já contava com diversos tratados que ora valorizavam aspectos argumentativos, ora aspectos afetivos. Em Aristóteles, a retórica, assim como a dialética, é arte (*techne*) da linguagem que lida com as opiniões geralmente aceitas (*endoxa*), verdadeira *techne* da argumentação devido a três elementos que a constituem: *logos*, *ethos* e *pathos*. Este artigo procura discutir alguns aspectos dessa estruturação da retórica como *techne* da argumentação que expressa o verossímil e envolve lógica argumentativa, postura do orador e a emotividade daqueles que o ouvem.

PALAVRAS-CHAVE: Retórica; *Techne*; *Logos*; *Ethos*; *Pathos*.

ABSTRACT: One of the assignments made to the rhetoric in antiquity was to be an argumentative *techne* (art, technique, skill). The rhetoric occurred in the assemblies and courts, and already had several treaties that either valued argumentative aspects, either the emotional aspects involved in the assemblies and courts. In Aristotle, rhetoric,

like dialectic, is an art (*techne*) of language that deals with the views generally accepted (*endoxa*), a true *techne* of the argument due to three elements that constitute it: *logos*, *ethos* and *pathos*. This article discusses some aspects of this structuring of rhetoric as *techne* of argument that expresses the plausible and involves argumentative logic, speaker attitude and the emotionality of those who listen.

KEYWORDS: Rethoric; Techne; Logos; Ethos; Pathos.

Para a maioria dos gregos da antiguidade, os embates argumentativos comuns nas assembleias e tribunais se convertiam, em parte, em duelos discursivos muito ao gosto da sociedade da época. Especialmente em Atenas, vemos esses debates públicos aos poucos desenvolverem artes da argumentação como a dialética e a retórica, o que talvez em parte se deva a certa liberdade de expressão presente na *polis* ateniense.²

De acordo com Platão e Aristóteles, Zenão de Eléia teria inventado a dialética — a arte de discutir perguntando e dando razões daquilo que se diz — ao desenvolver argumentos em defesa das teses de seu mestre, Parmênides. Quanto à retórica, autores antigos remetem sua origem a Empédocles, que ainda teria sido mestre de Górgias, o famoso orador na Atenas da época de Sócrates.

Essas artes da argumentação, dialética e retórica, nem sempre serão tratadas como verdadeiras *technai* (artes), como vemos no caso de Platão, para quem, em obras como o *Górgias*, apenas a dialética pode ser assim entendida, enquanto a retórica será uma prática da linguagem relacionada ao engano e ensinada por charlatães. Esse diálogo, contudo, não encerra toda discussão sobre a retórica em Platão, e por isso encontramos no *Fedro* aproximação entre essa e a dialética, sugerindo que a arte do orador possa afinar-se com a filosofia.

Já em Aristóteles, a retórica será uma verdadeira *techne* (arte), por sua vez muito próxima à dialética aristotélica, mas não plenamente identificada com ela. Antes de entrarmos nessa questão, cabem aqui algumas considerações breves sobre a noção de *techne*, já que esta caracteriza ambas as formas

argumentativas, dialética e retórica, para depois analisarmos, de modo geral, o tratamento dado por Aristóteles à retórica como *techne* verdadeira.

A noção de *techne* (arte, técnica, perícia) aparece como característica de diversas atividades na antiguidade grega. Nos autores do século V a.C., primeiramente ela designava a atividade do marceneiro (*tekton*), e do ferreiro, para aos poucos, com o alargamento de sua aplicação, referir-se a outros peritos (*technites*), como o médico, o poeta, o sapateiro, ou seja, às atividades de artesãos que combinavam teorização e aplicação. Junto a esta amplitude de empregos, seu caráter epistemológico é destacado especialmente nos escritos hipocráticos a respeito da arte médica. Tais textos são também testemunha de que não existe um padrão único no qual a noção de *techne* deva ser entendida, além do fato dela implicar a capacidade criativa do perito, pois há momentos nos quais ele deve saber rever seus procedimentos, já que a arte lida com a contingência (Cf. ROOCHNIK, 1996, p. 19; ARMELLA, 1993. p. 26-29).

Em Aristóteles, a noção de *techne* aparece em diversos contextos de seu pensamento, mantendo da tradição hipocrática e platônica a compreensão de ser um conhecimento teórico aplicado, que tem sentido relacionado ao tipo de atividade tratada. O caráter teórico da *techne* também faz esta aproximar-se da noção de *episteme*, a ponto de vermos diversos autores, e mesmo Aristóteles, empregá-las como sinônimos (PUENTE, 1998, p. 130). Apesar disso, Aristóteles faz uma distinção entre as duas noções não encontradas em sua tradição. Temos na *Metafísica* e na *Ética a Nicômaco* os textos centrais de Aristóteles que precisam o sentido de *techne* e a distingue da noção de *episteme*.

No início da *Metafísica*, Aristóteles faz uma menção às faculdades que nos capacitam a conhecer, a saber: a sensação ou percepção (*aisthesis*), a memória (*mneme*) e a experiência (*empeiria*) (*De Anima* II, 413 b1-4). Tais capacidades lidam com as coisas particulares, e são por isso mesmo conhecimento do singular, enquanto que capacidades propriamente humanas, como a *techne* e a *episteme*, lidam com o universal:

...a experiência [*empeiria*] parece, de certo modo, semelhante à ciência [*episteme*] e à arte [*techne*], mas a ciência e a arte chegam aos homens através da experiência. Pois a experiência faz a arte, como disse Polo, e a inexperiência, o acaso. A arte nasce quando de muitas observações experimentais surge uma noção universal sobre os casos semelhantes.³

A percepção é o que distingue os animais dos demais seres vivos, ou seja, dos vegetais, e é princípio do processo cognitivo para Aristóteles, pois faz a operação de discriminação dos sensíveis. As impressões da sensação ficam retidas na alma e vão formando a memória, que armazena as percepções. A experiência, por sua vez, distingue o homem dos demais animais e permite a descoberta de relações causais de objetos do conteúdo da memória, tornando possível assim a aprendizagem da *techne* e da *episteme*.

Tanto a *techne* quanto a *episteme* distinguem-se da experiência por serem capacidades que possibilitam enunciar um juízo universal sobre casos observados como semelhantes, e a experiência refere-se a casos particulares, pois ela conhece os fatos, mas não suas causas, que são

visadas pela *techne* e pela *episteme*. Por isso o arquiteto é mais sábio do que o pedreiro, porque este tem a experiência, por costume (*ethos*), em construir casas, enquanto o arquiteto, ao planejar seu projeto, conhece a razão (*logos*) e a causa (*aitia*) do que será construído. A experiência é algo que o sujeito adquire, mas sozinha não atinge o universal, ela é um conhecimento singular, e isso contrasta com as noções de *techne* e *episteme*, passíveis ainda de ensino por aqueles que as detêm.

No segundo texto no qual encontramos a distinção entre *techne* e *episteme*, a *Ética a Nicômaco*, Aristóteles diz que a arte se ocupa com o que pode ser produzido (*poiëton*), sendo a disposição da alma que dirige o produzir. Além disso, outra noção é associada e também distinguida da *techne*, a *práxis* (ação), ambas diferindo pelo fim (*telos*): enquanto a primeira tem seu fim distinto do ato de sua execução, a segunda tem o fim em si mesma, ou seja, a finalidade da *práxis* reside na própria ação:

Toda arte [*techne*] visa a criação e se ocupa em estudar e em considerar a maneira de produzir uma coisa que tanto pode existir como não, e cuja origem está em quem produz, e não na coisa produzida. De fato, a arte não se ocupa com coisas que existem ou que se geram necessariamente, nem com coisas que o fazem em conformidade com a natureza (estas coisas têm origem em si mesmas). Já que há diferença entre produzir e agir, a arte deve relacionar-se com a produção, e não com a ação. Como diz Agatão: “a arte ama o acaso, e o acaso ama a arte”. [...] De fato, enquanto produzir tem uma finalidade diferente do próprio ato de produzir, a finalidade na ação não é senão a própria ação, pois que a boa ação é uma finalidade em si.⁴

Neste trecho, vemos que a *techne* se ocupa com o que pode ser produzido e não com a ação, como também não lida com o necessário e eterno, nem com o que é gerado por si. Além dessa distinção, vemos Aristóteles considerar que, apesar de ser conhecimento universal como a *episteme*, a *techne* se distingue desta por se ocupar do contingente, enquanto a *episteme* trata do que tem estabilidade, como o Motor Imóvel, as Esferas Celestes (que são eternos) e elementos e relações encontrados na matemática, o modelo de *episteme* mais sólido da época e possivelmente o paradigma de ciência analisado nos *Segundos Analíticos*.

Além disso, a *techne* mimetiza o procedimento da *physis* (natureza), para o filósofo. Esta diz respeito aos seres naturais, aqueles que são gerados por si mesmos, que têm o princípio de movimento e mudança em si, diferentemente do âmbito da *techne*, cujo princípio de movimento e mudança está naquele que produz — o artífice:

Pois as coisas se produzem ou por arte, ou por natureza, ou por sorte, ou por casualidade. Na arte, o princípio das coisas está em outro; a natureza é um princípio que está na coisa mesma (o homem, de fato, engendra outro homem), e as demais causas são privações destas. (*Metafísica* 1070 a7-9)

A *techne* emula o modo de proceder da *physis*, com isso produz artefatos não existentes na natureza e muitas vezes a completa, como, por exemplo, faz a arte médica ao possibilitar a recuperação de doentes; como consideramos antes, ela é uma forma de conhecimento humano que lida com o universal como a *episteme*, mas, diferente dela, lida com as contingências de sua aplicação no mundo sublunar.

Sem nos alongarmos mais nos empregos da noção de *techne* em Aristóteles, passemos ao exame da retórica, arte que já contava na época do filósofo com uma considerável tratadística. No caso do tratamento de Aristóteles da retórica, esta também será considerada arte, pois para ele é uma técnica que capacita encontrar o que é persuasivo (*pithanon*) em relação a todo tipo de assunto:

Entendamos por retórica a capacidade de descobrir o que é adequado a cada caso com o fim de persuadir. [...] a retórica parece ter, por assim dizer, a faculdade de descobrir os meios de persuasão sobre qualquer questão dada. (*Retórica* I 2, 1355 b)

Assim, o filósofo irá distinguir os meios de persuasão, as argumentações ou provas (*pisteis*) em duas categorias: numa estão as não-técnicas (*atechnoi*), que são as leis, as testemunhas, os depoimentos extraídos sob tortura, os contratos e os juramentos, ou seja, provas preexistentes ao discurso do orador; noutra estão as técnicas (*entechnoi*), provas (*pisteis*) pelo *logos* elaborado pelo orador, pelo *ethos* deste e pelo *pathos* do auditório:

Das provas de persuasão, umas são próprias da arte retórica e outras não. Chamo provas não técnicas a todas que não são produzidas por nós, antes já existem: provas como testemunhos, confissões sob tortura, documentos escritos e outras semelhantes; e provas técnicas, todas as que se podem preparar pelo método e por nós próprios. De sorte que é necessário utilizar as primeiras, mas inventar as segundas.⁵

Para alcançar seu fim, a persuasão, o orador recorre à prova lógica (pelo *logos*) e também ao *ethos* e ao *pathos* (*Retórica*, 1356 a4). São esses os meios persuasivos que caracterizam a retórica como arte para o filósofo.

Na estruturação argumentativa do *logos*, ou do discurso do orador, Aristóteles aproxima a retórica de outra arte argumentativa, a dialética, algo feito por Platão no *Fedro*. Assim, vemos o início da *Retórica*, Livro I capítulo 1, apresentar semelhanças com o início dos *Tópicos*, texto que trata da dialética, especialmente o Livro I capítulos 1 e 2 deste. Esta aproximação entre retórica e dialética faz o filósofo considerar a retórica como “o desdobramento” (BERTI, 2010a, p. 406) ou “a outra face” (*antistrophos*) da dialética logo no início da *Retórica*, para posteriormente ela também ser considerada uma “ramificação” (*paraphyes*) autônoma tanto da dialética quanto da política:

A retórica é a outra face [*antistrophos*] da dialética; pois ambas se ocupam de questões mais ou menos ligadas ao conhecimento comum e que não pertencem a nenhuma ciência em particular. De fato, todas as pessoas de alguma maneira participam de uma ou de outra, pois todas elas tentam em certa medida questionar e sustentar um argumento, defender-se ou acusar. [...] a retórica é como que um *ramo* [*paraphyes*] da dialética e daquele saber prático sobre os caracteres a que é justo chamar política.⁶

A proximidade com a dialética é constante no texto da *Retórica*, embora esta não seja citada nos *Tópicos*. Neste tratado, ao procurar os *topoi*, lugares ou esquemas de raciocínio úteis

para a argumentação, Aristóteles indica o que será base tanto para os argumentos dialéticos quanto para os retóricos:

Nosso tratado se propõe encontrar um método [*methodos*] de investigação graças ao qual possamos raciocinar, partindo de opiniões geralmente aceitas [*endoxa*], sobre qualquer problema que nos seja proposto, e sejamos também capazes, quando replicamos a um argumento, de evitar dizer alguma coisa que nos cause embaraço.⁷

As premissas e proposições da dialética e da retórica são construídas com base nas “opiniões geralmente aceitas”, conhecidas como *endoxa*, adjetivo grego que expressa aquela ou aquelas opiniões que têm “fama”, “reputação”, “glória” (BERTI, 2002, p. 25), isto é, as opiniões dos mais sábios ou eminentes, ou opiniões comuns à maioria ou aos especialistas. Portanto: “São, por outro lado, opiniões ‘geralmente aceitas’ [*endoxa*] aquelas que todo mundo admite, ou a maioria das pessoas, ou os sábios [*sophoi*] — em outras palavras: todos, ou a maioria, ou os mais notáveis e eminentes [*endoxoi*].”⁸

Assim, a dialética, como a retórica, desenvolve a argumentação no plano das opiniões geralmente aceitas, que dizem respeito a um corpo de crenças expressas, e é no interior destas que elas se elegem e se justificam, como ainda é neste plano que encontramos sua veracidade (*Tópicos* I 14, 105 b30-31). Portanto, a dialética e a retórica para Aristóteles selecionam e justificam os *endoxa* e não são artes da controvérsia entre opiniões, onde encontramos para ele a *erística*; elas estabelecem quais opiniões são *endoxa* e quais

são seu contrário, as *adoxon*, opiniões compartilhadas por poucos, ou pelos menos sábios (*Tópicos* I 10, 100 b23-101 14). As proposições dialéticas são também:

...proposições que se harmonizam com as artes [*kata technas*] [...] pois os homens estão predispostos a dar seu assentimento aos pontos de vista daqueles que estudaram essas coisas: por exemplo, numa questão de medicina concordarão com o médico, numa questão de geometria, com o geômetra; e da mesma forma nos outros casos. (*Tópicos* 10, 104 a33-37)

Dessa forma, o *endoxon*, objeto da opinião comumente aceita, é identificado por Aristóteles com o provável (*eikos*),⁹ que, sem ser necessário, contém verdade, pois ele é assim reconhecido pela maioria (*hoi pleitói*), ou, pelo menos, pelos mais sábios (*hoi sophoteroi*; *Tópicos* I 10, 104 a8). Não apenas a dialética e a retórica lidam com os *endoxa*, elas são artes (*technai*) da linguagem em Aristóteles que se complementam, mas não se identificam, e ambas selecionam e justificam enunciados prováveis para assim constituir raciocínios verossímeis. Elas são *methodoi*, instrumentos que determinam os requisitos que as argumentações prováveis devem cumprir cuja aplicação não se restringe a alguma matéria ou fim determinado (*Retórica* I 1, 1355 b8-10).

Enquanto outras artes, como a medicina, possuem objeto claro, a retórica, como a dialética, não possui um gênero de objetos particulares. Na verdade, como Aristóteles deixará claro, a retórica dedica-se em estudar os modos de persuadir aplicados a casos distintos:

É, pois, evidente que a retórica não pertence a nenhum gênero particular e definido, antes se assemelha à dialética. É também evidente que ela é útil e que sua função não é persuadir mas discernir os meios de persuasão mais pertinentes a cada caso, tal como acontece em todas as outras artes; de fato, não é função da medicina dar saúde ao doente, mas avançar o mais possível na direção da cura, pois também se pode cuidar bem dos que já não estão em condições de recuperar a saúde. (*Retórica* I 1355b)

A retórica lidava, na época de Aristóteles, com discursos proferidos nos tribunais e nas assembleias, por isso é uma arte de construção de discursos que se pretendem convincentes e persuasivos. O filósofo nos fala de três tipos de discurso (*logos*), a saber: *deliberativo* (no qual se deliberava sobre assuntos que poderiam ocorrer ou não, sobre o que seria conveniente ou prejudicial), *epidítico* (no qual se elogiavam ou censuravam os heróis ou as pessoas célebres) e *judiciário* (os discursos dos tribunais, onde se exercia a acusação e a defesa).¹⁰ A partir dos três gêneros oratórios e mediante as finalidades (*tele*) dos discursos, formaliza-se uma estrutura, uma rede na qual se objetivam sistematicamente os lugares da persuasão. Esta rede atende ao que é *conveniente* ou *prejudicial* (no gênero deliberativo), *belo* ou *vergonhoso* (no epidítico) e *justo* ou *injusto* (no judicial), de modo que dos lugares correspondentes a estas finalidades (*tele*) dicotômicas se obtenham enunciados persuasivos para que se concluam, em cada caso, o *conselho* ou a *dissuasão* (deliberativo), o *elogio* ou a *censura* (epidítico) e a *acusação* ou a *defesa* (judiciário) (*Retórica* I 3; RACIONERO, *Aristóteles Retórica*, p. 51).

Devemos lembrar que a retórica mantém ainda a estrutura silogística encontrada na analítica e na dialética aristotélicas, sendo o silogismo retórico conhecido como *entimema*:¹¹

O entimema [é] formado de poucas premissas e em geral menos do que o silogismo primário. Porque se alguma dessas premissas for bem conhecida, nem sequer é necessário enunciá-la; pois o próprio ouvinte a supre. Como, por exemplo, para concluir que Dorieu recebeu uma coroa como prêmio da sua vitória, basta dizer: porque foi vencedor em Olímpia (*Retórica* I, 1357 a).

O *entimema* é um tipo de silogismo que se pretende convincente, derivado da probabilidade e dos sinais. A probabilidade não é algo que acontece sempre, mas na maioria das vezes. As premissas das argumentações retóricas, *entimemas*, por sua vez, fundamentadas nos *endoxa*, possuem valor epistemológico graças ao fato dos *endoxa* coincidirem com o que é semelhante ao verdadeiro na maioria dos casos, ou seja, coincidirem com o verossimilhante (*to eikos*) (BERTI 2010a, p. 383):

... probabilidade é o que geralmente acontece, mas não absolutamente como alguns definem; antes versa sobre coisas que podem ser de outra maneira, e relaciona-se no que concerne ao provável como o universal se relaciona com o particular. (*Retórica* I, 1357 a-b)¹²

Há ainda os “signos”, sinais ou indícios (*semeia*) que constituem para Aristóteles uma das premissas do *entimema*, e deles a conclusão é necessária, enquanto as premissas

prováveis (*eikota*), que constituem a maioria das premissas dos *entimemas*, se caracterizam por levarem a uma conclusão geral, não necessária. Apesar dos signos levarem a conclusões necessárias, apenas alguns são “provas” (*tekmeria*), por terem caráter irrefutável (*alyta*), enquanto aquele que não constitui prova é um signo refutável (*lyta*), mesmo no caso de sua conclusão ser verdadeira (1357 a22-b25), como diz Aristóteles:

De entre os sinais, um é como o particular em relação ao universal; por exemplo, um sinal de que os sábios são justos é que Sócrates era sábio e justo. Este é na verdade um sinal, mas refutável, embora seja verdade o que se diz, pois não é susceptível de raciocínio por silogismo. O outro, o sinal necessário, é como alguém dizer que é sinal de uma pessoa estar doente o ter febre, ou de uma mulher ter dado à luz o ter leite. E, dos sinais, este é o único que é *tekmérion*, um argumento concludente, pois é o único que, se for verdadeiro, é irrefutável. (*Retórica I*, 1357 b)

Além dos signos, as *máximas* podem constituir premissas do *entimema*, acrescentando uma conclusão a estas, como, por exemplo: “Nunca deve o homem que por natureza é sensato ensinar a seus filhos a ser demasiado sábios” (II 1394 a); elas podem também surgir de uma premissa ou conclusão de um *entimema*, já que são afirmações gerais de caráter deliberativo: “Não há homem que seja inteiramente feliz/Não há homem que seja livre/Porque o homem é escravo da riqueza e da fortuna.” (II 1394 a-b).

Também temos o *exemplo* (*paradeigma*), que junto ao *entimema* é uma prova que todos os gêneros possuem. Esse tipo de prova tem por base fatos ocorridos com certa frequência e repetidos no presente (II 1393 b). Há exemplos também criados ou recontados pelo orador, como as parábolas e as fábulas (*id*).

...o exemplo é uma indução [...] [que] não apresenta relações da parte para o todo, nem do todo para a parte, nem do todo para o todo, mas apenas da parte para a parte, do semelhante para o semelhante. Quando os dois termos são do mesmo gênero, mas um é mais conhecido do que o outro, então há um exemplo; como quando se afirma que Dionísio tenta a tirania porque pede uma guarda; pois também antes Psístrato, ao intentá-la, pediu uma guarda e converteu-se em tirano [...] Todos estes casos particulares se enquadram na mesma noção geral de quem aspira à tirania pede uma guarda pessoal. (*Retórica*, 1357 b26-35)¹³

O *entimema*, e tudo o que compõe o discurso retórico, busca o verossímil e este, para o filósofo, não é o que tem aparência de verdadeiro e, por isso, conclui-se ser falso, mas é aquilo que se aproxima do verdadeiro; devemos lembrar que o termo grego *eikos*, muitas vezes, traduzido como “provável” ou “verossímil”, literalmente significa “semelhante”, o que indica sua proximidade com o verdadeiro. Pois a persuasão para Aristóteles não objetiva apenas o sucesso, ela também se relaciona com a verdade: “... a retórica é útil porque a verdade e a justiça são por natureza mais fortes que os seus contrários.” (*Retórica* I 1, 1355 a21-22). Inclusive para ele a capacidade

persuasiva da retórica é maior quanto mais próximo se está do verdadeiro:

...quem melhor puder teorizar sobre as premissas — do que e como se produz um silogismo — também será o mais hábil em entimemas, [...] Pois é próprio de uma mesma faculdade discernir o verdadeiro e o verossímil, já que os homens têm inclinação natural para a verdade e a maior parte das vezes alcançam-na. E, por isso, ser capaz de discernir [*stochastikos echein*] sobre o plausível [*pros ta endoxa*] é ser igualmente capaz de discernir sobre a verdade. (*Retórica I 1*, 1355 a10-18)

Dessa maneira, a retórica é um método (*hodos*; *Retórica I 1*, 1354 a8) que seleciona e justifica enunciados verossimilhantes (e por isso mesmo eles são persuasivos), pois a *pistis* é uma “espécie de demonstração” (*apodeixis tis*), cuja principal forma é o *entimema*, um silogismo de probabilidade, fundamentado nos *endoxa*: “Persuadimos, enfim, pelo discurso, quando mostramos a verdade ou o que parece verdade, a partir do que é persuasivo em cada caso particular.” (*Retórica I 2*, 1356 a19-20) Nas argumentações retóricas, o provável ou verossímil (que é uma premissa plausível ou *endoxon*) é uma classe do contingente, ou seja, é um contingente que ocorre “na maioria das vezes”, e será este aspecto que garantirá proximidade ou semelhança com a verdade.

Tanto os *entimemas* retóricos quanto os silogismos dialéticos dizem respeito aos lugares (*topoi*), aos esquemas de argumentação comuns (*koinoi*). Ambas, retórica e dialética, são capacidades argumentativas calcadas em opiniões que apresentam a veracidade de premissas aceitas pela maioria

ou pelos peritos, que são verdade na maioria das vezes (Cf. BERTI, 2002, p. 185). Assim, o que caracteriza o *entimema*, ou as premissas da argumentação retórica, de maneira semelhante ao silogismo dialético, é o verdadeiro “na maioria dos casos” [*hos epi to poly*], e nisso consiste, segundo Berti, o valor epistemológico dos *endoxa* para Aristóteles:

... atendendo a que nenhuma arte se ocupa do particular — por exemplo, a medicina, que não especifica o que é remédio para Sócrates ou Cálias, mas, para pessoas da sua condição (pois isso é que é próprio de uma arte, já que o individual é indeterminado e não objeto de ciência) —, tampouco a retórica teorizará sobre o provável para o indivíduo — por exemplo, para Sócrates ou Hípias —, mas sobre o que parece verdade para pessoas de certa condição, como também faz a dialética. (*Retórica I 2*, 1356 b30-34)

Essa é, de modo geral, a estrutura para a elaboração do *logos*, uma das provas técnicas da retórica. Une-se a essa estrutura do *logos*, outros elementos que não tratamos aqui, pois já implicariam outras questões além das que nos interessa no momento, como a disposição (*taxis*) do argumento (exórdio, narração e epílogo), a elocução (*lexis*) e a ação (*hypocrisis*).

Cabe agora falarmos de enunciados peculiares à retórica, a saber: o *ethos* do orador e as *pathe* do auditório. Vemos dessa maneira que a persuasão se faz por meio de argumentos, por meio da atitude do orador diante daqueles que ele quer persuadir, e por meio da capacidade que o orador deve ter

para suscitar e abrandar paixões nos ouvintes, e isso porque a postura de quem julga deve estar ao lado da postura do orador.¹⁴

Enquanto o *logos* produz no ouvinte uma convicção de verdade através do bom ordenamento argumentativo, as provas pelo *ethos* do orador e pelo *pathos* do auditório levam à mesma convicção não apenas pelo discurso; elas apresentam o orador como digno de crédito, assim como possibilitam estados emocionais favoráveis ao seu discurso. No caso do *ethos* (caráter, atitude, costume, moralidade) do orador:

Persuade-se pelo carácter quando o discurso é proferido de tal maneira que deixa a impressão de o orador ser digno de fé. Pois acreditamos mais e bem mais depressa em pessoas honestas, em todas as coisas em geral, mas sobretudo nas de que não há conhecimento exacto e que deixam margem para dúvida. É, porém, necessário que esta confiança seja resultado do discurso e não uma opinião prévia sobre o carácter do orador; pois não se deve considerar sem importância para a persuasão a probidade do que fala, como aliás alguns autores desta arte propõem, mas quase se poderia dizer o carácter é o principal meio de persuasão. (*Retórica* I 2, 1356 a5-14)

Aristóteles também nos diz que a credibilidade do orador é conseguida através de três elementos pertencentes ao seu carácter (*ethos*): prudência (*phronesis*), virtude (*arete*) e benevolência (*eunoia*) (*Retórica*, 1378 a). O orador deve, portanto, apresentar-se merecedor de crédito diante do

auditório. Ao frisar que tal confiança no orador esteja prevista no discurso e não no conhecimento prévio de sua pessoa, Aristóteles teria posto a condição moral do orador em segundo plano, e isso significaria que as qualidades morais reais do orador não são necessárias, tão somente aquelas aparentes, já que comumente acredita-se em quem pareça honesto (*Retórica*, 1356 a; RACIONERO, *Retórica de Aristóteles*, nota 34, p. 176).

Junto ao fato de apresentar-se como alguém crível, o orador deve saber como voltar a passionalidade do público a seu favor. Nesse sentido, o orador aristotélico tanto deve saber bem argumentar como conhecer a natureza humana, especialmente o que pode provocar e amenizar emoções que lhe sejam favoráveis. Para Aristóteles, as emoções constituem enunciados da argumentação retórica de modo semelhante ao assunto (*pragma*) do discurso nos gêneros oratórios. Desse modo, a emotividade não é independente do raciocínio retórico, nem é um elemento apenas auxiliar e secundário da persuasão, mas os enunciados afetivos são premissas da persuasão retórica, e isso, segundo vários comentadores, permitiu a Aristóteles ampliar o campo da retórica e, ao mesmo tempo, melhor caracterizar o *logos* da persuasão.¹⁵

Fazer que por meio do discurso “os ouvintes estejam em uma determinada atitude diante do orador” (*Retórica* II 1, 1377 b32) coloca uma questão intrínseca à retórica. Em *Retórica* I 2, a motivação de tais reações já figura, com efeito, como uma nova classe de *pisteis* ou fontes de enunciados persuasivos: a *pistis dia ton pathon* (*Retórica* 1356 a14-18). A isto se dedica também toda a primeira parte do Livro II (capítulos 1-17): estabelecer, numa análise geral das paixões e dos caracteres, a

lista de enunciados plausíveis que correspondam a tal *pistis* e possam ser usados como premissas de raciocínios retóricos. Então, na retórica, o domínio da demonstração discursiva não é suficiente para a persuasão; é necessário, segundo Aristóteles, que o orador inspire confiança nos ouvintes por meio de sua postura, além de bem observar as propensões daqueles a quem se dirige para, daí, utilizar-se do aspecto emotivo.

Os discursos dos oradores devem provocar reações emocionais que lhes sejam favoráveis, pois ao se dirigir ao público que pretende persuadir, eles se utilizam da paixão, e, nesse sentido, Aristóteles considera que o bom orador deve conhecer a alma humana, já que o modo de apresentar seu discurso deve mover os afetos. O orador pode, assim, convencer a plateia pelo discurso, pela maneira como se apresenta e, através da paixão provocada, obter o pretendido, a persuasão. Na definição encontrada no Livro II da *Retórica* já encontramos de modo sucinto a forma como Aristóteles compreende como as *pathe* influenciam a plateia:

As paixões [*ta pathe*] são todas as afecções que causam mudança [*metaballoutes*] nos seres humanos e introduzem alterações nos seus julgamentos na medida que comportam dor e prazer, como a cólera, a piedade, o temor e outras paixões semelhantes, assim como as suas contrárias. Mas convém distinguir em cada uma delas três aspectos. Explico-me: em relação à cólera, por exemplo, convém distinguir em que estado de espírito se acham os coléricos, contra quem costumam irritar-se e em quais circunstâncias; é que, se não possui mais do que um ou dois destes aspectos,

e não a sua totalidade, é impossível que haja alguém que inspire a cólera, e o mesmo acontece com as outras paixões.¹⁶

Mesmo admitindo a força que a reação emocional possa ter sobre o juízo de alguém, o filósofo observa que há uma forma da racionalidade lidar com o irracional da emoção ao explica-la, e o orador deve bem conhecer isso ao compor e proferir seu discurso. Desse modo, a persuasão se faz por meio de argumentos discursivos, por meio da atitude do orador diante de quem pretende persuadir, e por meio da capacidade que ele deve ter para suscitar ou abrandar emoções nos ouvintes, e isso porque a postura de quem julga deve estar ao lado da postura do orador. Enquanto o *logos* produz nos ouvintes uma convicção de verdade através da estrutura da argumentação, as provas pelo *ethos* do orador e pelo *pathos* do auditório levam à mesma convicção não apenas pelo discurso; elas apresentam o orador como digno de crédito, assim como possibilitam estados emocionais favoráveis.¹⁷

A paixão ou emoção, portanto, não foge completamente à cognição. Devemos lembrar que essa conexão já era reconhecida, de alguma maneira, pelos antecessores de Aristóteles. Platão no *Filebo*, por exemplo, reconheceu haver uma forte ligação entre paixão e cognição, mas, apesar disso, como nos diz William W. Fortenbaugh, ele não esclareceu o tipo de relação que ambas tinham. Segundo este autor, Aristóteles deixará evidenciada essa relação, que Platão no *Filebo* não precisou. De acordo com Fortenbaugh, as reflexões platônicas a esse respeito serão levadas em consideração pelo

estagirita, como fica claro na afirmação inicial da *Retórica* sobre as paixões, na qual Aristóteles assume certas distinções já feitas por Platão no *Filebo* (Cf. FORTENBAUGH, 1979, p. 133-153. Nota 9, p. 135-136, nota 23, p. 141 e nota 29, p. 144) Nos *Tópicos*, que tratam da dialética, cuja proximidade com a retórica tratamos antes, Aristóteles também havia considerado que a reação emocional relaciona-se com a cognição:

...tanto “dor” como a “concepção de um menosprezo” se consideram geralmente como predicando-se de “cólera” na categoria de essência, pois o homem irado ao mesmo tempo experimenta dor e se julga menosprezado.¹⁸

Para então despertar a resposta emocional pretendida, é preciso entender como as pessoas são afetadas pelas paixões. Quanto a isto, Aristóteles nos diz que três fatores devem ser observados: a) a condição na qual a pessoa se encontra; b) por quem, ou contra quem ela sente a emoção (o que indica o objeto desta, *tisin*); c) e os motivos (*epy poiois*) que despertam tal sentimento.¹⁹ Já dissemos que Aristóteles, assim como outros antes dele, observou que as *pathe* afetam o julgamento; ao destacar os três fatores elencados, o filósofo evidencia como as opiniões que alguém possui podem explicar e justificar sua reação emotiva.

Ao destacar o objeto (*tisin*) da paixão e os motivos (*epy poiois*), Aristóteles associa fortemente a cognição e a paixão, porque as opiniões, ou o que pensa a pessoa, apresentam os objetos e explicam os motivos das reações emocionais. Se fossem simples sensações, as paixões não seriam passíveis

de apresentar seus objetos e seus motivos. Elas podem até apresentar algum tipo de reação no corpo, como as sensações, mas, dizem respeito aos estados da alma e, portanto, além de reações físicas, apresentam motivos e objetos que as provocaram.²⁰ Em vez de ver as paixões simplesmente como sentimentos que impelem alguém a se comportar de certa maneira, Aristóteles inclui a possibilidade de conhecermos e entendermos o estado emocional da pessoa (*Retórica* II 1378 a19-22).

O aspecto cognitivo de um estado emotivo apresenta tanto a essência desse estado como a causa eficiente dele e, portanto, é mencionado na definição da paixão e nos explica o porquê de tal reação. Na reação emotiva, deve-se observar qual pensamento ou qual crença sobre um determinado fato levou alguém a reagir de certa maneira.²¹

Na ausência de um exame da paixão que deixasse claro o envolvimento da cognição na reação emotiva, o apelo emocional era visto como um tipo de persuasão distinta e hostil à argumentação racional, e considerava-se a paixão como uma reação a uma espécie de droga que dominava o ouvinte e era provocada pelo *logos* (GÓRGIAS, *Elogio de Helena*, 14). Enquanto essas opiniões a respeito da reação e do apelo às paixões não foram contestadas, era natural opor os argumentos da razão aos encantamentos do apelo emocional. É nesse sentido que se deve entender por que Platão fez Sócrates rejeitar na *Apologia* o apelo à emotividade em favor da instrução. Considerada uma aflição, a reação emocional era completamente oposta ao comportamento guiado pela razão.²²

A análise aristotélica do *pathos* na *Retórica* ofereceu uma perspectiva diferente sobre a emotividade ao esclarecer o envolvimento da cognição na reação emocional e evidenciar a relação entre racional e irracional. Longe de serem completamente hostis à razão, as paixões são, em certo sentido, receptíveis por ela, e por isso um orador pode despertar ou abrandar a paixão ao apresentar argumentos convincentes a seus ouvintes.

Recordando, os fatores passionais da persuasão se organizam conforme um triplo critério para Aristóteles: a) o estado em que se encontram (*diakeimenoí*) os sujeitos da paixão; b) a quem se dirige tal sentimento; c) e quais motivos o provocaram. Estes três critérios cumprem papel semelhante à divisão do *pragma* nos três gêneros oratórios e permite, em todo caso, a integração das *pistis dia ton pathon* dentro de um sistema único e homogêneo de retórica. Assim, junto à argumentação retórica baseada no *pragma*, que obtém suas provas a partir dos assuntos próprios do discurso (*dia tou logou*), se acrescentam duas fontes de enunciados: o caráter do orador (*ethos*) e os caracteres dos ouvintes e sua emotividade enquanto parte do auditório (*ethe e pathe*).

Enfim, Aristóteles salientou a ocorrência do julgamento na reação emocional e aliou a persuasão pela disposição dos ouvintes e pelo *ethos* do orador à demonstração via *logos*. Como esclarece Fortenbaugh, foi primeiro necessário distinguir a reação emocional dos impulsos corporais, para destacar as *pathe* que envolvem necessariamente cognição, podendo-se então considerar a racionalidade e irracionalidade delas. Analisando a reação emocional, Aristóteles destacou as *pathe* tratáveis pela razão (*Ética a Nicômaco* 1102 b30-1103 a1) e

que estão no contexto da virtude ética (*Ética a Nicômaco* 1105 b19-1106 a13). Ele desenvolveu, assim, uma psicologia necessária às suas posteriores investigações, principalmente nos campos da ética e da política (Cf. FORTENBAUGH, 1979, p. 153).

Nesse sentido, a retórica para Aristóteles é uma *techné específica* e, deste modo, de acordo com uma concepção de retórica como *antístrofe* da dialética, cujos silogismos se constroem a partir de premissas “tomadas de tantos modos quantos se toma a proposição”, se passa a uma concepção de retórica como *paraphyses*, um ramo autônomo da dialética, que só pode exercer aquele que “tem a capacidade de pensar mediante silogismos e possui um conhecimento teórico (*theoresai*) dos caracteres, das virtudes e das paixões” (I 2, 1356 a25-26).

Arte na qual a prova lógica produz no ouvinte uma convicção de verdade através da exposição discursiva da tese defendida, as provas pelo *ethos* do orador e pelo *pathos* do auditório também levam à mesma convicção não apenas pelo discurso: criam uma imagem do orador como digno de credulidade, criam também estados emocionais favoráveis ao que se defende, pois estes podem mesmo mudar os juízos. Temos assim estruturada a *techné* da persuasão, fundada na comunicação humana ocorrida nas assembleias e tribunais, e importante instrumento (*organon*) da filosofia prática aristotélica (RACIONERO, *op. cit.*, p. 133). Portanto, desse modo Aristóteles estabelece filosoficamente a arte retórica.

NOTAS

¹Doutora em Filosofia pela PUC-Rio. Professora Adjunta da UEL-PR. E-mail: christian-menezes@hotmail.com.

²Para uma apresentação da relação entre a liberdade de expressão e a democracia ateniense antiga, ver BERTI, 2010a, p. 392-409.

³Aristóteles, *Metafísica* I, 981 a3-6. Tradução de Leonel Vallandro, com modificações.

⁴Aristóteles, *Ética a Nicômaco* VI, 1140 a11-15; 1140 b5. Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim da versão inglesa de W. D. Ross, com modificações.

⁵*Retórica* I 2, 1355 b35. Tradução M. Alexandre Jr., P. F. Alberto e A. N. Pena, com modificações. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1998.

⁶*Retórica* I 1, 1354 a1-7 e II 1356 26 a. Tradução M. Alexandre Jr., P. F. Alberto e A. N. Pena, modificada. O termo *antítrofe* vem do teatro e significa uma cumplicidade formal comum à retórica e à dialética: *e rhetorike estin antistrophos te dialektike* (*Retórica* 1354 a1-2). *Antistrophos* é traduzido geralmente por “correlativo”: “Na lírica coral, a estrutura métrica de uma *strophe* repete-se na *antistrophe*, representando a primeira o movimento numa direcção, e a segunda o movimento contrário. Ambos, porém, em coordenação oposta e complementar, como artes que têm semelhanças gerais e diferenças específicas.” Cf. ALEXANDRE JÚNIOR, M.; ALBERTO, P. F.; PENA, A. N., 1998, nota 2, p. 89. Literalmente significa “convertível”, correspondente, paralela, análoga. Cf. BERTI, 2002, p. 171. Já o termo *paraphyes* (*Retórica* I 1, 1354 a1-10), comum na biologia aristotélica, parece indicar a independência do ramo cortado da planta, ou o membro de um animal, em relação ao todo do organismo. Utilizado aqui de maneira metafórica, indicaria que, mesmo independente, a retórica é parte da filosofia prática de Aristóteles, a saber: da dialética, da ética e da política Cf. RACIONERO, 1994, nota 38, p. 178-179. A retórica é também considerada “imagem” (*homoima*), “semelhante” (*homoia*) à dialética. Cf. *Retórica* 1359 b11 e 1354 a31, respectivamente. Sobre essa relação entre retórica e dialética como *antistrophos* e *paraphyes*, ver BRUNSCHWIG, J. “Aristotle’s Rhetoric as a ‘Counterpart’ to Dialectic”. In RORTY, Amélie Oksenberg. (ed) *Essays on Aristotle’s Rhetoric*. Berkeley: University of California Press, 1997. p. 34-55.

⁷*Tópicos* I 1, 100 a18-22. Trad. de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim da versão inglesa de W. D. Ross. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Os Pensadores IV) Uso esta tradução nas citações dessa obra, geralmente com modificações, mas não na presente passagem citada.

⁸*Tópicos* 1, 100 b21-23. Trad. de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim com modificações. Preferi traduzir *sophoi* por “sábios” por concordar com os comentadores que apontam o fato de que estes não coincidem com os filósofos, já que as opiniões destes podem não ser compartilhadas pela maioria, não se caracterizando, portanto, como *endoxa*. Estes *sophoi* são geralmente os especialistas em uma determinada área, por exemplo, no caso de geômetras, quanto à geometria, e dos médicos, quanto à medicina.

⁹O *eikos* (provável ou plausível) era considerado o esquema de argumentação mais comum no ensino sofístico, sendo identificado por Platão com aquilo que os sofistas ofereciam no lugar da verdade. Cf. WOODUFF, P. “Retórica e relativismo: Protágoras e Górgias” In LONG, A. A. (org.) *Primórdios da Filosofia*. Trad. Paulo Ferreira. Aparecida, SP: Idéias & Letras, 2008. (Companions & Companions) p. 372.

¹⁰Como sugere a passagem do *Fedro* 261 c-e. Cf. observação de RACIONERO em seu comentário à tradução da *Retórica* de Aristóteles, p. 50-51.

¹¹Vocábulo cuja raiz formada por *en thymoi*, indica a validade subjetiva das premissas (RACIONERO, *Retórica de Aristóteles*, p. 46). *Thymos* indica o “ânimo”, “ímpeto”, envolvendo o estado de alma. Cf. *Retórica* I 1.

¹²Como observam os tradutores da *Retórica* M. Alexandre Jr., P. F. Alberto e A. N. Pena, a “probabilidade é uma premissa plausível” ou *endoxon* “na medida em que coincide com uma opinião geralmente admitida.” (*Retórica* I, nota 37, p. 100). O *entimema* é um tipo de silogismo que pode ser refutável, mesmo assim é possível distinguir os *entimemas* verdadeiros dos aparentes (*phainomena*) e tal distinção permite certo rigor ao método oratório.

¹³Tradução de M. ALEXANDRE Jr., P. F. ALBERTO e A. N. PENA, com modificações. Enquanto o signo apresenta uma relação de implicação, o exemplo se apoia em uma relação de semelhança, o que faz Aristóteles aproximá-lo da indução, embora esta analogia não seja completa. Cf. observação de RACIONERO, *Retórica de Aristóteles*, nota 63, p. 188.

¹⁴Cf. *Política* V 7 1309 a. Ver também M. Alexandre Jr., P. F. Alberto e A. N. Pena *Aristóteles. Retórica*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1998. Nota 2, p. 160.

¹⁵Segundo os estudiosos da retórica aristotélica, o estagirita teria esboçado opiniões parecidas com as de seus antecessores, em especial os membros da Academia, no *Grilo*, diálogo de juventude perdido, do qual nos restam alguns fragmentos, onde Aristóteles defenderia uma retórica filosófica nos moldes de Platão no *Fedro* e no *Filebo*. Encontraríamos traços dessa “velha retórica”, ou “primeira retórica”, no livro I da *Retórica*. A “nova retórica”, ou “segunda retórica” de Aristóteles, encontra-se especialmente no livro II dessa obra, e o passo sobre as emoções indicaria essa novidade no entendimento da oratória. Cf. FORTENBAUGH, 1979, p. 133-135; Cf. RACIONERO, “Introdução” da *Retórica de Aristóteles*, p. 37-67; Cf. PLEBE, 1978, p. 35-43. Fortenbaugh também nos dá notícia de outra obra aristotélica, citada no catálogo de Diógenes Laércio, chamada *Diaireseis*, que exporia essa primeira retórica de Aristóteles. Ver nota 20, p. 140 e nota 33, p. 146 do texto de Fortenbaugh citado aqui.

¹⁶Aristóteles, *Retórica* II 1378 a19-22. Tradução M. Alexandre Jr., P. F. Alberto e A. N. Pena modificada. A respeito do tratamento de Górgias acerca das paixões, referimo-nos ao *Elogio de Helena*.

¹⁷As provas pelo *ethos* e pelo *pathos* são as que singularizam a retórica em relação à dialética e à ciência (*episteme*). Segundo Francis Wolff, as três técnicas discursivas da verdade na Grécia clássica eram a ciência, a dialética e a retórica. F. Wolff, *apud.*, FRANCISCO, 2000, p. 92.

¹⁸ARISTÓTELES. *Tópicos* IV, 127 b30-33. Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim da versão inglesa de W. D. Ross.

¹⁹Cf. *Retórica* II 1378 a23-26, 1365 b21-5. Assim, de acordo com Fortenbaugh, Aristóteles forneceu um modo de persuadir no qual é necessário o conhecimento para despertar ou abrandar determinada emoção com sucesso. Cf. FORTENBAUGH, 1979, p. 139.

²⁰Cf. W. W. Fortenbaugh, *op. cit.* p. 141. Como diz Pierre Aubenque, elas dizem respeito ao estado da alma, em um corpo. Cf. AUBENQUE *apud.*, VERGNIÈRES, 1998, nota 82, p. 92.

²¹Cf. *Retórica* 1378 a19-24. Deve-se dizer aqui que o tratamento das emoções na *Retórica* não é exaustivo; mesmo o vocabulário empregado na maioria das definições (*esto* e *não estin*) parece levar a crer que Aristóteles está

descrevendo as emoções apenas ratificando as opiniões do senso comum de sua época. Na verdade, apesar de não ser um tratamento rigoroso e de apresentar certas deficiências, isso não autoriza, como pensam alguns, a crer que o Livro II traga uma análise popular das emoções sem importância filosófica. Cf. FORTENBAUGH, 1979, p. 139 e ss.

²²Cf. Platão, *Apologia de Sócrates* 35b9-c2. Cf. observação de FORTENBAUGH, 1979., p. 147 e 149, respectivamente. Segundo Plebe, apesar de considerar as emoções de maneira distinta, a análise aristotélica dessas retoma a psicagogia das primeiras escolas de retórica, de sofística e dos pitagóricos, que consideravam as emoções importantes para a demonstração discursiva feita pelo orador. Portanto, a função psicagógica da sedução da alma (*psychagogein*) continua a ter relevância para a demonstração (*deloun*). Cf. PLEBE, 1978, p. 43.

REFERÊNCIAS

ARISTÓTELES. **Aristotle in Twenty-three Volumes**. Cambridge-Mass./London: Harvard University Press. (The Loeb Classical Library)

ARISTÓTELES. **De Anima**. Apresentação, tradução e notas de Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Ed. 34, 2006.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Tradução António de Castro Caeiro. São Paulo: Atlas, 2009.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Tradução Leonel Vallandro e Gerd Bornheim da versão inglesa de W. D. Ross. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Os Pensadores IV)

ARISTÓTELES. **Metafísica**. Tradução Leonel Vallandro. Prefácio de Sir David Ross. Porto Alegre: Globo, 1969.

ARISTÓTELES. **Metafísica**. Tradução Trilíngue de Valentín García Yebra. Madrid, Gredos, 1990.

ARISTÓTELES. **Política**. Edição bilingue. Tradução e notas de António C. Amaral e Carlos C. Gomes. Lisboa: Vega, 1998.

ARISTÓTELES. **Retórica das paixões**. Livro II, Capítulos 1-11. Prefácio de Michel Meyer. Tradução bilíngüe grego-

português de Isis Borges B. da Fonseca. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

ARISTÓTELES. **Retórica**. Introdução, tradução e notas de Quintín Racionero. Madrid: Gredos, 1994.

ARISTÓTELES. **Retórica**. Tradução e notas de M. Alexandre Jr., P. F. Alberto e A. N. Pena. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1998.

ARISTÓTELES. **Tópicos. Dos Argumentos Sofísticos** Tradução Leonel Vallandro e Gerd Bornheim da versão inglesa de W. D. Ross. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Os Pensadores IV).

ARMELLA, V. A. **El concepto de técnica, arte y producción en la filosofía de Aristóteles**. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.

BERTI, Enrico. **As razões de Aristóteles**. Tradução Dion Davi Macedo. 2. ed. São Paulo, Loyola, 2002.

BERTI, Enrico. “A antiga dialética grega como expressão da liberdade de pensamento e de expressão”. **Novos estudos aristotélicos I: Epistemologia, lógica e dialética**. Tradução Êlcio de Gusmão V. Filho. São Paulo: Loyola, 2010a. p. 392-409.

BERTI, Enrico. “O valor epistemológico dos *endoxa* segundo Aristóteles”. **Novos estudos aristotélicos I**: Epistemologia, lógica e dialética. Tradução Élcio de Gusmão V. Filho. São Paulo: Loyola, 2010a. p. 370-387.

BERTI, Enrico. **No princípio era a maravilha**. As grandes questões da filosofia antiga. Tradução Fernando Soares Moreira. São Paulo: Loyola, 2010b.

BRUNSCHWIG, J. “Aristotle’s Rhetoric as a ‘Counterpart’ to Dialectic”. In RORTY, Amélie Oksenberg. (ed) **Essays on Aristotle’s Rhetoric**. Berkeley: University of California Press, 1997. p. 34-55.

DÜRING, Ingemar. **Aristóteles**. Tradução Barnabé Navarro. 2. ed. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1990.

FRANCISCO, Maria de Fátima Simões. Caráter, emoção e julgamento na *Retórica* de Aristóteles. **Letras Clássicas**. São Paulo: Humanitas/FFLCH/USP, n. 4, p. 91-108, 2000.

FORTENBAUGH, William W. “Aristotle’s *Rhetoric* on emotions” In BARNES, Jonathan, SCHOFIELD, Malcolm & SORABJI, Richard (edd.). **Articles on Aristotle**: 4. Psychology and Aesthetics. London: Duckworth, 1979. p. 133-153.

GÓRGIAS. *Sobre o não-ente. Elogio de Helena*. Trad. Maria Cecília de Miranda Nogueira Coelho. In **Cadernos de Tradução**. São Paulo: FFCH-USP, 4:5-14, 1999.

KONSTAN, David. A raiva e as emoções em Aristóteles: as estratégias do *status*. Tradução Maria Cecília de M. N. Coelho. **Letras Clássicas**. São Paulo: Humanitas/FFLCH/USP, n. 4, p. 77-90, 2000.

PEREIRA, Oswaldo Porchat. **Ciência e dialética em Aristóteles**. São Paulo: UNESP, 2001.

PLEBE, Armando. **Breve história da retórica antiga**. Tradução e notas de Gilda Naécia Maciel de Barros. São Paulo: EPU, 1978.

PUENTE, Fernando Rey. A *téchne* em Aristóteles. **Hypnos**, ano 3, n. 4, 1998, p. 129-135.

ROOCHNIK, D. **Of art and Wisdom. Plato's Understanding of Techne**. Pennsylvania: University Park, 1996. p. 19.

VERGNIÈRES, Solange. **Ética e Política em Aristóteles: physis, ethos, nomos**. Tradução Constança Marcondes César. São Paulo: Paulus, 1998. (Ensaio Filosófico)

WOODUFF, P. “Retórica e relativismo: Protágoras e Górgias”
In LONG, A. A. (org.) **Primórdios da Filosofia**. Tradução
Paulo Ferreira. Aparecida, SP: Idéias & Letras, 2008.
(Companions & Companions)