



# A RETÓRICA COMO SABER SUJEITADO<sup>1</sup>

Wagner Silveira Rezende\*

**Resumo** Este trabalho busca apresentar as principais críticas e os elementos que levaram a retórica a ocupar uma posição subalterna e obscura na trajetória do pensamento ocidental, sendo excluída como forma legítima do fazer científico. Da crítica platônica ao pensamento cartesiano fundado na evidência, a retórica experimentou também fortes objeções oriundas do nominalismo hobbesiano. Apesar do esforço aristotélico para apresentar uma concepção digna acerca da arte retórica, esta última foi tratada, principalmente a partir do século XVI, como um saber de menor importância. Este ensaio de sociologia da ciência objetiva apontar os fatores que levaram a esse descrédito.

**Palavras-chave** Retórica; pensamento ocidental; sociologia da ciência.

## RHETORIC AS SUBJECTED KNOWLEDGE

**Abstract** *This study presents the main criticisms and elements that made the rhetoric to occupy a subordinate and obscure position in the trajectory of Western thought, being excluded as a legitimate form of science. From Platonic criticism to the Cartesian thought (based on evidence), the rhetoric has also experienced strong objections coming from the Hobbesian nominalism. Despite the efforts of Aristotle to present a worthy conception about rhetoric, it was treated, especially from the sixteenth century, as knowledge with no importance.*

**Keywords** *Rhetoric; Western thought; sociology of science.*

---

1 O presente texto é uma adaptação das ideias trabalhadas no capítulo 2 da dissertação de mestrado “A retórica e o Supremo Tribunal Federal – o papel da argumentação na corte brasileira”, defendida em fevereiro de 2010, no Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal de Juiz de Fora.

\* Doutorando em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Juiz de Fora.

## INTRODUÇÃO

O dicionário<sup>2</sup> define retórica como a “arte da eloquência, a arte de bem argumentar, a arte da palavra, o conjunto de regras que constituem a arte do bem dizer”, mas traz também as definições de retórica que se tornaram mais comuns, aquelas com sentido pejorativo: “Emprego de procedimentos enfáticos e pomposos para persuadir ou para exibição; discurso bombástico, enfático, ornamentado e vazio; discussão inútil, debate em torno de coisas vãs; logomaquia”. Mas, afinal, qual a natureza da retórica?

De fato, durante a história do pensamento ocidental, essas duas concepções acerca da retórica, uma com enfoque positivo e outra com enfoque negativo, disputaram espaço entre filósofos, juristas, cientistas e pensadores dos mais variados campos. O que predomina, ainda hoje, inclusive em contextos especializados, é a concepção negativa e pejorativa acerca da retórica.

Ela é vista, em regra geral, assim como uma das definições do dicionário atesta, como algo vazio, que leva ao engano e à ilusão. Dessa forma, como surgiu essa ideia negativa da arte retórica? Quais foram seus principais formuladores e articuladores?

É nessa esteira de questionamentos que o presente artigo encontrou motivação e fôlego para localizar na história do pensamento ocidental as principais críticas à retórica, que a levaram a experimentar um grande descrédito quanto às suas possibilidades de fornecer as bases de um saber encarado como legítimo.

Se não se faz ciência lançando mão da retórica (pelo menos é esse o discurso científico oficial), é porque as críticas dirigidas a ela foram eficazes em convencer seus interlocutores (curiosamente, o convencimento é o objetivo central da retórica). Essas críticas, pela força e influência que exerceram no pensamento ocidental, são oriundas, principalmente, de Platão, Thomas Hobbes e René Descartes. Além disso, como será visto, Aristóteles, apesar de todo o seu esforço em conceder um grande valor à retórica, acabou por imputar a ela determinadas características que contribuíram para seu posterior descrédito, o que justifica sua colocação ao lado dos três críticos aqui referidos.

O artigo começa por estabelecer a retórica como um saber sujeitado, na expressão de Foucault, e segue esmiuçando, respectivamente, as ideias de Platão, Aristóteles, Hobbes e Descartes, no que se refere ao tema de interesse da retórica. É relevante lembrar, por fim, que o enfoque no pensamento desses autores não

---

2 Houaiss (2007).

implica que o pensamento de outros não tenha alcançado importância para o processo de subordinação da retórica. A escolha dos autores aqui trabalhados se justifica pelo impacto de suas ideias para nossa tradição de pensamento.

## **OS SABERES SUJEITADOS**

Há, no mundo, e particularmente no desenvolvimento da história ocidental, saberes que são sujeitos. Por saber sujeitoado Foucault entende duas coisas distintas. Segundo ele:

De uma parte, quero designar, em suma, conteúdos históricos que foram sepultados, mascarados em coerências funcionais ou em sistematizações formais. [...] Portanto, os saberes sujeitos são blocos de saberes históricos que estavam presentes e disfarçados no interior dos conjuntos funcionais e sistemáticos, e que a crítica pôde fazer reaparecer pelos meios, é claro, da erudição (FOUCAULT, 2005, p. 11).

Assim, os saberes sujeitos são aqueles que, de alguma maneira, por meio de uma sistematização do conhecimento, foram ocultados dentro de um sistema de saber. Eles ficaram mascarados dentro de uma organização sistemática do saber e, por meio da erudição, podem ser redescobertos. A outra forma pela qual Foucault (2005, p. 12) entende os saberes sujeitos é:

Em segundo lugar, por “saberes sujeitos”, acho que se deve entender outra coisa e, em certo sentido, uma coisa totalmente diferente. Por saberes sujeitos, eu entendo igualmente toda uma série de saberes que estavam desqualificados como saberes não conceituais, como saberes insuficientemente elaborados: saberes ingênuos, saberes hierarquicamente inferiores, saberes abaixo do nível do conhecimento ou da cientificidade requeridos.

Esse entendimento de saber sujeitoado se refere a todo o saber que foi considerado de menor relevância, incompleto, desprovido do que, em cada época, foi considerado como um saber legítimo ou científico. Esse tipo de saber foi excluído do horizonte científico como forma legítima de produção de conhecimento. O conhecimento científico se organizou e se hierarquizou de forma a deixar de fora de seu campo uma série de saberes.

Segundo Foucault (2005, p. 13), no entanto, por meio do acúmulo de conhecimento erudito é possível que tais saberes sujeitados, descontínuos e desqualificados, não legitimados pelo crivo da ciência em suma, sejam resgatados.

A esse processo de descoberta e de ressurreição dos saberes sujeitados Foucault deu o nome de genealogia. Por meio das genealogias, pode-se fazer intervir os saberes desqualificados e não legitimados contra a “instância teórica unitária que pretende filtrá-los” (FOUCAULT, 2005, p. 13) e excluí-los, hierarquizando-os em nome de um conhecimento tido como verdadeiro. Em suma, a genealogia trava combate contra os poderes do discurso, que, em cada época, foi considerado legítimo e científico.

A análise de Foucault sobre os saberes sujeitados aponta para a existência de um saber histórico das lutas, contido nos primeiros. Isso traz a ideia da existência de uma luta que é travada no campo do discurso, na tentativa de legitimá-lo. Existem, portanto, saberes que, beneficiando-se desse combate travado no campo da constituição de um saber legítimo, conseguiram se legitimar, excluindo, ao mesmo tempo, uma série de outros saberes do processo de legitimação. Estes últimos são os saberes sujeitados, que foram “derrotados” nesse combate em busca da legitimação. E é no resgate desses saberes que se encontra o projeto genealógico, lutando “contra a hierarquização científica do conhecimento e seus efeitos de poder intrínsecos” (FOUCAULT, 2005, p. 16). A genealogia seria:

[...] relativamente ao projeto de uma inserção dos saberes na hierarquia do poder próprio da ciência, uma espécie de empreendimento para dessujeitar os saberes históricos e torná-los livres, isto é, capazes de oposição e luta contra a coerção de um discurso teórico unitário, formal e científico (FOUCAULT, 2005, p. 15).

A retórica é, assim, em certo sentido, um saber sujeitado<sup>3</sup>, principalmente no que tange aos efeitos advindos de ser um saber sujeitado, ou seja, no fato de ter permanecido durante longo tempo da história ocidental como um saber menor, desqualificado do adjetivo científico.

---

3 Nessa direção, caminha também o entendimento de Fábio Ulhoa Coelho, em prefácio à edição brasileira do *Tratado da argumentação*, de Perelman e Olbrechts-Tyteca (2005). Ele assevera: “[...] o conhecimento acerca dos processos mentais, que foram mais tarde denominados persuasão ou convencimento – nascidos com os sofistas, a partir das necessidades práticas de discussão e deliberação política no seio da organização democrática grega –, a despeito do refinamento aristotélico, passa a ser considerado um saber menor e é desprezado pela tradição filosófica” (p. XII).

A retórica foi tida como um saber desqualificado, pois perdeu o combate travado desde sua crítica por Platão, cujo momento máximo foi a filosofia do século XVII. Ela permaneceu como um saber que não deveria participar da produção do conhecimento científico. A hierarquização do saber científico deixou de fora a retórica. Paralelamente à sua exclusão formal do âmbito da ciência, a retórica, de fato, nunca foi excluída, pois ela sempre esteve como forma de organizar os discursos, fossem eles científicos ou não.

Nesses dois sentidos, portanto, a retórica foi, durante muito tempo, um saber sujeitoado: excluída do projeto científico, do ponto de vista formal, enquanto era ocultada no interior desse mesmo projeto. Nesse sentido, anota Manuel Carrilho (1994, p. 12):

A retórica foi atrofiada e marginalizada nos quadros dos saberes e das disciplinas: atrofiada pela sua progressiva identificação com o seu componente estilístico, marginalizada pela ausência dos meios que viabilizassem sua efetiva intervenção no campo disciplinar.

Para compreender por que a retórica passou a ser um saber sujeitoado e tido como de menor importância, principalmente no mundo da ciência e da filosofia, é necessário fazer uma digressão histórica e compreender a crítica de Platão à arte retórica, os pressupostos de Aristóteles em relação à arte, o nominalismo de Thomas Hobbes e o método proposto por René Descartes.

A escolha desse enfoque nos quatro autores se justifica pela grande influência que suas perspectivas tiveram para o pensamento ocidental, não significando que, contudo, eles tenham sido os únicos a fornecer as bases para a crítica da retórica. No entanto, suas críticas foram, sem dúvida, fundamentais para a desqualificação do saber que poderia ser fornecido pela retórica.

## **PLATÃO E ARISTÓTELES**

A crítica de Platão à retórica era dirigida, primordialmente, para a principal característica da arte retórica, como apontada por Aristóteles, ou seja, a capacidade de convencer sobre teses contrárias.

Platão via nessa característica o grande problema da retórica, que fazia com que ela fosse um instrumento de poder que levaria ao engano e à ilusão. A crítica de Platão se fundamentava no fato de a retórica ter, de forma conceitual, surgido

ligada ao trabalho dos sofistas. Assim, se a retórica era sofística, ela não poderia fornecer nada de positivo.

Segundo Michel Meyer (1994, p. 32): “o sofista era uma espécie de advogado que podia jogar com diversos sentidos das palavras e dos conceitos se isso servisse à sua tese, quer ela fosse correta ou não”. Com isso, a sofística era percebida como algo destituído de caráter moral, por meio da qual toda e qualquer causa poderia ser defendida, independentemente do aspecto ético que a conduz (ou a ausência dele).

Para Platão, então, a sofística estava mais para um “discurso dos incompetentes” (MEYER, 1994, p. 32) do que para a filosofia que ele procurou desenvolver. Contra a retórica e os enganos aos quais ela levava, Platão desenvolveu uma filosofia apodíctica, a metafísica, assentada, fundamentalmente, na ideia de verdade. Diante disso, toda a contrariedade deveria ser excluída:

A metafísica será a resposta à retórica, uma resposta que, evidentemente, ignora qualquer interrogação enquanto tal, desde que não esteja subordinada à verdade proposicional, necessária, e, portanto, sem debate. Nestas condições, que será então a retórica senão uma manipulação da proposição, uma ilusão da verdade, uma ignorância disfarçada? (MEYER, 1994, p. 32).

Dessa forma, para se chegar à verdade, as opiniões, contingências, ambigüidades, tudo o que permitisse uma pluralidade de sentidos e a possibilidade de algo que fosse contrário ao que se estabelece como verdade deveria ser rejeitado (MEYER, 1994, p. 32).

O verdadeiro discurso, o *logos*, não admite a multiplicidade, pois ele é unívoco. Até mesmo a dialética de Platão era pautada por esse entendimento, pois, apesar de se apresentar como um jogo de perguntas e respostas, o objetivo era fazer aparecer, no decorrer do jogo, a verdade única e indiscutível, já que somente ela é capaz de resolver definitivamente os problemas levantados (MEYER, 1994).

Meyer localiza essa crítica platônica como o pontapé de um processo que levou à exclusão da retórica do campo do *logos* e, por conseguinte, da ciência.

Essa busca, em Platão, fica clara em seus diálogos, em que a dialética apontará para a emergência da verdade. Em *Crátilo* (sem data), o diálogo entre Hermógenes, Sócrates e Crátilo é representativo da busca pela verdade e pela exatidão. Os diálogos em *Crátilo* apontam para a defesa da existência de uma correção dos nomes, indicando o rechaço à ambigüidade e à imprecisão, como apontado, e que gerará efeitos, também, no nominalismo hobbesiano, como poderá ser visto adiante.

Em *Crátilo*, Hermógenes, influenciado por Crátilo, questiona Sócrates acerca da existência de nomes essenciais às coisas, ou seja, de acordo com sua natureza. Diz Hermógenes a Sócrates: “Meu caro Sócrates, eu não reconheço nos nomes outra propriedade que não a seguinte: posso chamar cada coisa pelo nome que eu atribuí, e você, pelo nome que você atribuiu” (PLATÃO, [s.d.], p. 4, em livre tradução)<sup>4</sup>.

Hermógenes coloca em pauta a ideia do relativismo dos nomes, que podem ser atribuídos de acordo com quem nomeia, e não considerando a essência das coisas. Sócrates problematizará essa ideia, apontando para uma correção intrínseca aos nomes, durante todo o resto do diálogo.

De acordo com Sócrates, se o argumento apresentado por Hermógenes fosse verdadeiro, então não existiriam homens sensatos e insensatos, pois cada um estaria certo ao atribuir um nome a cada coisa de acordo com si próprio. A partir disso, o argumento de Sócrates girará em torno da defesa contundente da existência de um nome próprio de acordo com a essência de cada coisa, sustentando essa posição a partir de uma miríade de exemplos.

Para Sócrates, “[...] é evidente que as coisas possuem em si mesmas uma essência estável, que não é relativa e não depende de nós, deixando-se levar acima e abaixo de acordo com nossa imaginação, mas elas possuem em si uma relação com sua própria essência, dada por natureza” (PLATÃO, [s.d.], p. 5, em livre tradução)<sup>5</sup>.

Com isso, há uma maneira correta de falar, de agir e de nomear. Ações, discursos e nomes possuem uma correção por natureza. Para Sócrates, o nome é um instrumento que é capaz de instruir e discernir a essência das coisas. Assim como os nomes possuem uma maneira correta, são necessários homens capazes, “artesãos de nomes”, seres sensatos e que possam capturar a essência das coisas.

Para Sócrates, esses homens são os legisladores, que descobrem o instrumento concebido por natureza para cada coisa. Sobre esse ponto, afirma Sócrates: “e Crátilo diz coisas verdadeiras quando diz que os nomes são naturais às coisas, e que nem todos os homens são artesãos de nomes, com exceção daquele que contempla o nome que é por natureza para cada coisa, e é capaz de colocar a sua forma em letras e sílabas” (PLATÃO, [s.d.], p. 10, em livre tradução)<sup>6</sup>.

---

4 “Mi querido Sócrates, yo no reconozco en los nombres otra propiedad que la siguiente: puede llamar cada cosa con el nombre que yo le he asignado; y tú con tal otro nombre, que también le has dado a tu vez” (PLATÃO, *Cratilo*, [s. d.], p. 4).

5 “[...] no cabe la menor duda de que los seres tienen en sí mismos, una esencia fija y estable; no existen con relación a nosotros, no dependen de nosotros, no varían a placer de nuestra manera de ver, sino que existen en sí mismos, según la esencia que les es natural” (PLATÃO, *Cratilo*, [s. d.], p. 5).

6 “Y Cratilo habla bien cuando dice que hay nombres que son naturales a las cosas, y que no es dado a todo el mundo ser artífice de nombres; y que sólo es competente el que sabe qué nombre

Entre muitos exemplos, Sócrates recorre ao de Agamêmnon, para demonstrar o que diz:

Como mostra o nome, Agamêmnon corre o risco de ser algo deste tipo: por esforçar-se e perseverar, impondo termo às coisas que decidiu pela virtude. Isso é provado pela longa permanência (*moné*) e obstinação da armada em Troia. Eis por que o nome “Agamêmnon” (*Agamémnon*) expressa que este homem é admirável (*agastòs*) pela persistência (*epimónén*) (PLATÃO, [s.d.], p. 14, em livre tradução)<sup>7</sup>.

Os apontamentos feitos no diálogo em *Crátilo* indicam a posição da retórica para Platão. A retórica é o terreno da incerteza e do duvidoso, como aponta Aristóteles, que reconhecia a condição de ambiguidade das palavras. A ambiguidade faz da retórica uma arte essencial. No entanto, para Platão, como demonstrado nesse diálogo de Sócrates, os nomes possuem uma correção natural e não estão à mercê das opiniões dos homens.

A retórica trabalha com o possível, e não com o certo, em absoluto. Com isso, a correção dos nomes, exposta em *Crátilo*, é uma dura crítica à retórica, que tem lugar sob outro registro, o da ambiguidade, e não da correção, por natureza, dos nomes e dos discursos. *Crátilo* figura, portanto, como uma crítica basilar de Platão à retórica.

Assim, seguindo a crítica de Sócrates à sofística, Platão acusou os sofistas de fazerem da retórica uma mera técnica de persuasão, que não estava relacionada com forma nenhuma de conteúdo próprio.

Aristóteles também criticou os sofistas, contudo, não encarou a retórica da mesma maneira que Platão, buscando subordinar a retórica ao conhecimento da verdade e à ética. Apesar disso, Aristóteles e sua obra sobre retórica não foram capazes de impedir a exclusão da retórica do campo da ciência, já que o próprio filósofo enfrentou dificuldades para lidar com isso:

---

*es naturalmente propio a cada cosa, y acierta a reproducir la idea mediante las letras y las sílabas*” (PLATÃO, *Crátilo*, [s. d.], p. 10).

<sup>7</sup> “*En efecto. Agamemnón tiene el aire de un hombre duro para el trabajo y la fatiga, una vez resuelto a ello, y capaz de llevar a cabo sus proyectos a fuerza de virtud. La prueba de esta indomable firmeza está en su larga estancia delante de Troya, a la cabeza de tan numeroso ejército. Era un hombre admirable por su perseverancia (agastòs kata teen epimoneen); he aquí lo que expresa el nombre de Agamemnón*” (PLATÃO, *Crátilo*, [s. d.], p. 14).

Nem mesmo Aristóteles, apesar da sua obra imensa de codificador da retórica, poderá impedir esta evolução (da expulsão da retórica do campo do logos). Aliás, na sua Retórica, encontramos todas as dificuldades associadas à coexistência, no interior de um mesmo campo, da literatura e do raciocínio, das paixões e da discussão política ou judiciária (MEYER, 1994, p. 33).

Pode parecer contraditório, à primeira vista, que Aristóteles tenha sido colocado junto com Platão, Hobbes e Descartes, em um trabalho que trata das críticas fundamentais à retórica, no decorrer da história ocidental, sendo que o projeto retórico aristotélico é a obra mais influente no que tange ao assunto até hoje.

Tal projeto de Aristóteles acerca da retórica é a grande fonte na qual beberam os principais filósofos e pensadores responsáveis pelo resgate da importância da arte retórica no século XX (tal como Chaïm Perelman e Michel Meyer). Apesar disso, Aristóteles atribuiu algumas características à retórica que, elas próprias, levaram à abertura para uma série de críticas destinadas à retórica. É o que se passa, agora, a analisar.

A tradição helênica, na busca por uma ética social secular e racional, lançou questionamentos sobre a autoridade dos costumes tradicionais e de certos legisladores para o estabelecimento do que seria o bem, como ocorria nas culturas pré-filosóficas. Os helênicos estabeleceram, então, que o bem seria aquilo que se harmonizava com a natureza humana.

Oriundo dessa tradição, Aristóteles buscou fundamentar a moralidade por meio de argumentos racionais e, em sua obra, buscou estabelecer quais eram as bases para a boa ação. Ele localizou três domínios da ação, na sociedade helênica: o domínio da ação pessoal (interesse da ética), o domínio da casa (interesse da economia) e o domínio da cidade-estado (interesse da política). Aristóteles postulava que o objetivo da ciência política seria a formação de bons cidadãos pelo desenvolvimento de suas virtudes. Segundo ele, os apetites e desejos humanos são naturais (embora não sejam, em si mesmos, bons ou ruins), mas podem ser moldados por hábitos apropriados. Assim, as virtudes morais não nascem em nós por natureza. Para ele, a vida e a sociedade, boas (com o alcance da *eudaimonia*), necessitam do estabelecimento de bons hábitos nos cidadãos.

E Aristóteles identifica, ainda, a *pólis* como uma agregação natural de aldeias, que, por sua vez, são uma agregação natural de famílias que se agrupam para satisfazer necessidades cotidianas. Assim, a *pólis* existe naturalmente, uma vez que os homens são dotados da capacidade de falar sobre o que é bom ou ruim e só podem fazê-lo em uma comunidade política. Ou seja, é em função da linguagem

que a *pólis* pode existir. Diante disso, Aristóteles estabelece que o homem é um animal político por natureza.

Apresentado esse apanhado rápido das principais ideias aristotélicas acerca da sociedade, passe-se ao ponto que interessa aqui mais detidamente. Em seu projeto, o filósofo dividiu as ciências em teóricas e práticas<sup>8</sup>. As ciências teóricas deveriam se ocupar de coisas que existem *per si*, ou seja, coisas que existem por natureza, enquanto as ciências práticas deveriam se ocupar das coisas a serem feitas e realizadas (seriam as ciências práticas, as responsáveis por fornecer o conhecimento para possibilitar o aumento da sabedoria ética e política, ajudando na promoção da virtude dos cidadãos).

Essa divisão entre duas formas de ciência se justificava em razão das diferenças entre as propriedades das substâncias naturais (que eram essenciais e invariáveis) e as propriedades das ações humanas (resultado de um processo de escolha deliberada).

Assim, para duas ciências diferentes, com objetos que apresentam características diferentes, Aristóteles postulou duas formas metodológicas diferentes, adequadas às ciências teóricas e às práticas. Com isso, ele apontou que a indução e a dedução seriam adequadas à investigação das substâncias naturais, que são caracterizadas por serem universais e necessárias, ou seja, pela necessidade natural. Por outro lado, a deliberação é adequada ao campo das ciências práticas, visto que as ações humanas se fundamentam na possibilidade de escolha, e não na necessidade natural.

Conforme postulou Aristóteles, em *A ética* ([s.d.], p. 22-23):

[...] de fato, não há que procurar a precisão igualmente em todos os raciocínios, como igualmente não se pode fazê-lo nem mesmo nos trabalhos manuais. Ora, ao falar do que é honesto e justo, que são objetos de estudo da ciência política, encontra-se tanta disparidade de opiniões, que parece não serem tais por natureza, mas somente por lei.

Essa distinção entre as ciências, suas características e seus métodos leva a uma diferenciação também quanto à segurança e à certeza dos resultados obtidos por cada uma dessas formas de ciências. As ciências práticas, que se dedicam ao

---

<sup>8</sup> Para uma melhor aproximação acerca dessa divisão entre as diferentes ciências, consultar *Metafísica*, de Aristóteles.

estudo das ações humanas, não podem ter suas características apreendidas com tanta segurança como nas ciências teóricas e suas substâncias naturais.

Donald Levine (1997, p. 106), sobre as concepções aristotélicas acerca da ciência, assim entende:

As ciências da ação diferem das ciências de substâncias naturais tanto em seus métodos como em seus objetos de estudo. Os métodos empregados no estudo de substâncias naturais são dois: indução e dedução. Através da indução começa-se a aprender generalizações verdadeiras: a água transforma-se em gelo em determinada temperatura, os ovos da galinha convertem-se em pintos quando chocados. Pela dedução, começa-se a demonstrar determinadas conseqüências dessas generalizações. Como o gelo é sólido, e os sólidos têm a propriedade da dureza, logo a água, a uma certa temperatura, adquire a propriedade de dureza... As proposições da ciência natural assumem as formas de universais necessários porque as características essenciais de substâncias naturais são invariáveis.

Assim, Aristóteles anota que nunca se pode esperar que os resultados de uma investigação deliberativa forneçam conclusões absolutamente certas e sejam capazes de atingir níveis de precisão como os fornecidos e alcançados pelas ciências teóricas que se dedicam ao estudo do mundo natural.

Para Aristóteles, “nem toda pesquisa é uma deliberação: não o são, por exemplo, as pesquisas matemáticas” (*A ética*, [s.d.], p. 88). Esse ponto de vista está de acordo com a forma como Aristóteles concebe a diferença entre as ciências práticas e as naturais, sendo que, para estas últimas, “que são exatas e a si bastantes, na há deliberação” (*A ética*, [s.d.], p. 87).

Sobre este ponto, anota Levine (1997, p. 107):

Os métodos orientados para a demonstração de proposições universais estão, portanto, deslocados no campo das ciências práticas. O método apropriado para determinar o curso correto de ação é o que Aristóteles chama deliberação (*bouleusis*). A investigação desenvolve-se examinando e refinando as diversas opiniões que as pessoas sustentam sobre uma questão, e sua resolução bem-sucedida depende dos traços de bom caráter já possuídos pelas partes deliberantes. A excelência deliberativa envolve a seleção de fins dignos, meritórios e a determinação de meios adequados mediante o uso de sólidos argumentos em uma quantidade moderada de tempo. Nunca se pode esperar que as conclusões de uma investigação deliberativa atinjam os níveis de precisão e certeza alcançáveis pelas ciências naturais, e compreender isso é o símbolo de uma pessoa educada.

É interessante observar como o próprio Aristóteles lança as bases que serão utilizadas por outros autores para a crítica da retórica, principalmente como forma de se estabelecer o conhecimento. Ao postular que a deliberação, característica fundamental da arte retórica, não fornece bases de certeza e precisão como as assim fornecidas pelas ciências naturais, com base na indução e na dedução, o filósofo compromete o uso da retórica como forma de saber para uma ciência que se tornou, mais tarde e cada vez mais, obcecada pela certeza absoluta e pela perseguição de uma precisão que não deixa espaço para dúvidas ou ambiguidades. A incerteza e a especulação deveriam ser, cada vez mais, eliminadas do vocabulário científico, que deveria operar, segundo a lógica matemática, qualquer que fosse o objeto em questão.

Note-se que o que está em jogo nessa proposta de Aristóteles é uma distinção entre lógica e retórica: uma mais confiável em suas previsões, fornecendo certezas, e outra que só poderia oferecer resultados plausíveis e possíveis. Com isso, Aristóteles, segundo Meyer, apontava que a retórica se ocupa de teses prováveis, com que a maioria ou os mais sábios estão em desacordo.

Essas teses só são defensáveis se sua verdade já é provável. A retórica, assim, seria como um paliativo da lógica, ou seja, aquilo de que se vale quando não há uma verdade exclusiva e se responde a algo em termos de probabilidade. Diante disso, Aristóteles habilita a retórica, mas, em seguida, exige dela algo que ela não pode satisfazer (MEYER, 1994, p. 44-45).

Já no próprio Aristóteles, arquiteto de uma obra retórica importante e influente e defensor da arte retórica e de sua importância, ironicamente, encontra-se a base que será apropriada, posteriormente, pelos críticos, em busca de certezas, como o fez Thomas Hobbes.

## **O NOMINALISMO DE THOMAS HOBBS**

Thomas Hobbes permaneceu fiel ao pensamento aristotélico até seus quarenta anos. Contudo, ao tomar contato com a obra de Galileu, Hobbes aderiu à noção galileana de universo natural como campo de movimentos atômicos. A partir disso, Hobbes confrontou Aristóteles em vários sentidos. Ele substituiu a noção aristotélica de fenômenos da natureza como um conjunto de substâncias formadas por qualidades e fins essenciais e buscou superar a ideia de Aristóteles de natureza tendente ao repouso.

Apoiado em Galileu, Hobbes pensou a ação humana como impulsionada, por meio de um movimento contínuo e perpétuo, pelos desejos naturais e incessantes dos homens.

A concepção antropológica de Hobbes acerca do homem é universalista e negativa. Para ele, o homem possui um desejo incessante de poder, que o levaria a um estado anárquico e caótico de guerra de todos contra todos. Esse estado de natureza imaginado por Hobbes, caótico como era, ativaría, então, o desejo humano de autopreservação, e, impulsionado pelo medo da morte, os homens, por meio de sua razão, cedem o poder a um soberano, em um contrato social, buscando, assim, estabelecer a paz civil.

Nesse aspecto, duas mudanças fundamentais em relação a Aristóteles podem ser observadas. Enquanto Aristóteles postulava que a tendência dos homens a constituírem grupos e associações duradouros era natural, fazendo da política algo também natural, Hobbes estabelece a política como obra de arte, e não como uma obra natural, visto que o Estado é constituído por um contrato social entre os homens e não é fruto de uma sociabilidade natural entre eles; antes, é fruto, justamente, da ausência de sociabilidade natural.

Além disso, outra mudança importante em relação ao projeto aristotélico é o fato de que Hobbes, assim como Aristóteles, fornece uma visão da boa sociedade, mas aquele, ao contrário deste, postula que a boa sociedade não está nas disposições de desenvolvimento das virtudes éticas dos cidadãos da *pólis*, e sim, simplesmente, na criação e manutenção de um Estado livre de guerras e do caos que caracterizava o estado de natureza (LEVINE, 1997).

E a principal mudança da postura de Hobbes em relação a Aristóteles, a que mais interessa para os fins deste trabalho, é o uso que Hobbes faz, em seus tratados de filosofia política e filosofia moral, dos métodos das ciências naturais. Ele se valeu, principalmente, da geometria como método para construir sua ciência do homem<sup>9</sup>. Diante disso, Hobbes buscou, exaustivamente, empregar termos nítidos e inequívocos para o discurso, ao contrário de Aristóteles, que reconheceu a importância da pluralidade de significados que poderiam ser extraídos dos termos comuns.

A influência de Galileu fez com que Hobbes perseguisse um raciocínio rigoroso e dedutivo, levando-o a superar a concepção de Aristóteles de que não se pode alcançar a certeza que se atinge nas ciências naturais, no que tange às conclusões extraídas a partir das ciências práticas, com base no método deliberativo. Ao contrário, Hobbes buscava essa certeza para o campo da ação humana e de uma

---

9 Segundo Bruno Latour (1994), Hobbes possui uma teoria política e uma ciência.

ciência política e do Estado, com uma fundamentação matemática em relação às investigações da ação humana.

Acerca da busca matemática na compreensão da teoria política de Hobbes, aponta Levine (1997, p. 120):

Há três aspectos em que se pode dizer que Hobbes tentou fazer filosofia moral como matemática. [...] um deles foi empregar termos nítida e inequivocamente definidos para o discurso, em acentuado contraste com Aristóteles, que reconheceu a plenitude de significados de que são portadores os termos comuns sobre ação e procurou incorporar esses diversos significados em discursos sobre o bem. Um outro aspecto foi a tentativa de sugerir um cálculo para representar quantidades de bem e de mal [...]. Um terceiro foi empregar um rigoroso raciocínio dedutivo, segundo o que ele descreveu como o método resolutivo-compositivo de Galileu. Esse método reduz os fenômenos políticos a seus elementos – as propensões dos indivíduos – e depois os reconstitui pela dedução lógica.

E continua Levine (1997, p. 120):

Em todos os três aspectos, Hobbes ignorou a sentença de Aristóteles de que não se deve esperar de investigações referentes à ação humana o gênero de certeza que se adquire na matemática, e apagou assim uma das fronteiras entre o conhecimento teórico e prático que Aristóteles havia traçado.

Assim, Hobbes não seguiu a distinção estabelecida por Aristóteles entre ciências práticas e teóricas.

Ainda no que tange às concepções matemáticas do pensamento hobbesiano, assevera Bruno Latour (1994, p. 25)<sup>10</sup>:

Todos os seus [os de Hobbes] resultados científicos são obtidos não através da opinião, da observação ou da revelação, mas sim através de uma demonstração matemática, o único método de argumentação capaz de obrigar todos a concor-

---

10 O trabalho de Bruno Latour, aqui referido, dedica-se a uma crítica à concepção do que se considera ser moderno e do que se considera como modernidade, em que ele propõe uma antropologia simétrica. Embora não esteja diretamente relacionado com a temática que motiva este trabalho, durante sua exposição, Latour recorre à obra de dois autores, Steven Shapin e Simon Schaffer (*Leviathan and the Air-Pump*, 1985), em que se dedicam a descortinar os aspectos matemáticos da obra de Hobbes e os aspectos políticos da obra de Boyle.

dar; e esta demonstração, ele chega até ela não através de cálculos transcendentais, como o rei de Platão, mas sim por um instrumento de computação pura, o cérebro mecânico, predecessor do computador. Mesmo o famoso contrato social é apenas o resultado de um cálculo ao qual todos os cidadãos aterrorizados que buscam libertar-se do estado natural chegam juntos subitamente.

Essa busca matemática pela certeza se manifesta, como atesta o próprio contrato social, na busca hobbesiana por uma exatidão nos termos empregados, fenômeno pertencente a um movimento denominado nominalismo. Faz-se necessário, então, analisá-lo.

A forma de se fazer a representação do mundo é a linguagem, que, por sua vez, é capaz de fixar as imagens de tudo. É a linguagem que permitirá o acordo entre os homens. E as palavras possibilitam tal acordo pela fixação do que foi discutido entre os homens.

O problema levantado por Hobbes é que não há uma relação completamente adequada entre as palavras e as coisas do mundo que elas pretendem representar. Diante disso, Hobbes aponta para dois tipos de representação: as definições servem à ciência, enquanto as metáforas funcionam para os meios não científicos, como o cotidiano, a poesia, etc. (HOBBS, 2004, p. 35 e 42-43).

Por definição, o filósofo entende a palavra polida. A ideia de representação pertence ao nominalismo, que é um movimento que pressupõe que o único conhecimento acerca do mundo são as representações que se criam para este mundo. Tais representações são aproximativas e corrigíveis. Isso faz com que o conhecimento sobre o mundo seja sempre precário.

Então, o que é possível conhecer sobre a realidade? Para Hobbes, só se pode conhecer o mundo pelos nomes e representações que se dá e se faz das coisas. O nominalismo tem raízes anteriores a Hobbes. Para essa forma de pensamento, o conhecimento é sempre aquém do saber universal, pois este último só pertence a Deus. Com isso, cria-se a ideia de que a linguagem da ciência é profundamente distinta da linguagem mundana, das linguagens da religião, da poesia, do cotidiano, da literatura, etc.

A ideia é que, se o homem raciocina por meio de definições, o acordo e o consenso se tornam mais plausíveis, mais possíveis, pois o homem se torna capaz de somar e subtrair as definições e as metáforas.

Hobbes foi muito influenciado por Galileu e pelo princípio da inércia. Assim, tem-se a ideia de que, ao se olhar um objeto, o homem o representa em seu cérebro. Hobbes, então, realiza a transposição desse princípio para a representação que há

no Estado. A representação que está no cérebro, então, é atualizada pela linguagem. No mundo natural, pensa-se, o consenso sobre os objetos é mais realizável do que a representação no mundo social. Diante disso, por exemplo, um indivíduo pode considerar seu soberano, ou seu rei, como um tirano, enquanto outros o consideram um bom governante. Hobbes aponta, contudo, que, no que tange à soberania, em si, o acordo é possível, pois todos a reconhecem, independentemente de considerarem o rei como um bom ou um mau rei.

A ideia do nominalismo repousa na postulação de que o único critério de buscar a verdade é fornecido pelos sentidos, e eles são falíveis. Os sentidos são traiçoeiros, e é preciso comprovação empírica. Para se chegar a acordos sólidos, é preciso que as coisas estejam bem fixas. Por isso, os pactos e os contratos devem ser tanto mais claramente e precisamente fixados quanto for possível.

A escola de pensamento nominalista teve grande aceitação e influência no mundo anglo-saxão. Ela buscou nomear todas as coisas e todos os fenômenos. No entanto, apontava que todas essas definições eram provisórias. Para o nominalismo, portanto, o conhecimento não pode ser universal. O que pode ser feito é dar nomes provisórios aos fatos e fenômenos do mundo.

O que se nota, então, é que o nominalismo prepara o terreno para o empirismo, que se fundamenta no postulado de que todo o conhecimento deriva dos sentidos. Assim, tudo o que o homem pode conhecer perpassa pelos sentidos, e essa forma de se adquirir o conhecimento é falível, pois só é capaz de fornecer e propiciar um conhecimento provisório e parcial, já que os nomes não são capazes de definir a essência das coisas às quais se referem.

Aristóteles, ao contrário, e influenciando o tomismo (que não pôde criar raízes profundas na Inglaterra<sup>11</sup>), acreditava ser possível o conhecimento acerca do mundo, das essências das coisas.

A partir disso, o nominalismo postula que as imagens são estabelecidas por meio dos nomes, e é a linguagem que representará essas imagens. Diante disso, a fala transfere o discurso mental para uma forma discursiva verbal. Esse fluxo de pensamento é pré-linguístico, mas “é útil ser capaz de expressá-lo em palavras” (HACKING, 1999, p. 24).

Assim, o discurso das palavras exterioriza e estabiliza o discurso mental anterior, proporcionando e possibilitando o contrato, como aponta Hobbes: “Passar nosso discurso mental para um discurso verbal, ou a cadeia de nossos pensamentos para uma cadeia de palavras, caracteriza o uso da linguagem” (HOBBS, 2004, p. 32).

---

11 Para as características da tradição inglesa, consultar Levine (1997).

Bacon era também nominalista e postulou o seguinte aforismo: o problema das palavras surge quando elas “voltam-se contra o entendimento do mais sábio, e poderosamente embaraçam e pervertem o juízo” (BACON *apud* HACKING, 1999, p. 25).

De acordo com essa linha nominalista de entendimento, apesar de alguma maneira útil, visto que se comunica pelo discurso verbal, tal discurso leva ao erro, e somente o discurso mental é que pode levar ao correto pensar.

Durante o século XVII, a tarefa da filosofia era propiciar uma forma “de escapar das armadilhas da linguagem e chegar às ideias” (HACKING, 1999, p. 40). O bispo idealista Berkeley, por exemplo, apontava que, quanto mais os indivíduos reduzirem seus pensamentos às suas próprias ideias, despidas de palavras, menor será a chance de ocorrerem erros (HACKING, 1999, p. 49).

Assim, para essa tradição, “o discurso verbal é apropriado para a comunicação, mas para o pensamento verdadeiro, diziam, procure ficar o mais longe possível das palavras” (HACKING, 1999 p. 25).

Hobbes entendia as palavras como formas de representar os fenômenos, as coisas e as ideias, mas era necessário se valer de definições, para que os erros fossem evitados. Dessa forma, na teoria de Hobbes, a linguagem interessa em razão da crença de que, produzindo boas definições (ou seja, evitando as ambiguidades e os instrumentos retóricos, como as metáforas), escapa-se das armadilhas conceituais. Com isso, o tema dos termos e das palavras se torna central para a teoria política hobbesiana, no que tange à constituição do contrato social.

O contrato é a convenção, o acordo acerca das coisas que foram explicitadas por meio das palavras. Com isso, as palavras devem ser as mais claras e nítidas, reduzindo ao limite a ambiguidade e a dúvida. É por isso, por sua maior clareza, nitidez e polidez, que as definições devem ser utilizadas no espaço para o acordo e para o entendimento, sendo a linguagem fundamentada na depuração proporcionada pelas definições mais adequadas aos contratos. Já as metáforas, por serem ambíguas e carentes de nitidez e clareza, são mais adequadas ao campo da política, em que nada é fixo.

Ao estabelecer essa divisão entre definições e metáforas e conferindo às primeiras um aspecto de superioridade em relação às segundas, Hobbes desenvolveu uma profunda ruptura entre o senso comum (*locus* das metáforas) e a ciência (*locus* da linguagem rigorosa das definições).

Segundo Hobbes, existem abusos quanto ao uso da linguagem<sup>12</sup>. Ele assevera:

---

12 “Os usos especiais da linguagem são os seguintes: primeiramente, registrar aquilo que descobrimos ser a causa de qualquer coisa, presente ou passada, e aquilo que achamos que as coisas passadas e presentes podem produzir ou causar, o que em suma é adquirir artes. A seguir, para

Quatro abusos correspondem a esse uso. Primeiro, quando os homens registram erradamente seus pensamentos pela inconstância da significação de suas palavras, com as quais registram como suas concepções aquilo que nunca conceberam, e desse modo se enganam. Em segundo lugar, quando usam palavras de maneira metafórica, ou seja, com sentido diferente daquele que foi atribuído às palavras, e desse modo enganam os outros. Em terceiro lugar, quando por palavras declaram ser sua vontade aquilo que não é. Em quarto lugar, quando as usam para se ofender uns aos outros, dado que a natureza armou os seres vivos, uns com dentes, outros com chifres, e outros com mãos para atacar o inimigo, nada mais é do que um abuso da linguagem ofendê-lo com a língua, a menos que se trate de alguém que somos obrigados a governar, mas então não é ofender, e, sim, corrigir e punir (HOBBS, 2004, p. 32-3).

O segundo abuso que Hobbes nota no uso da linguagem interessa de perto, pois possui grande relevância para a crítica da retórica. O uso das metáforas é muito criticado por Hobbes, e elas são parte muito importante da arte retórica.

De acordo com Hobbes, o pensamento metafórico só pode levar a enganos e a ilusões. Essa perspectiva tem grande afinidade com a crítica de Platão à retórica, que a via, como já apresentado, como uma forma de enganar as pessoas, afastando-as da verdade. A retórica seria, então, o *locus* do poder e da ilusão, e não da verdade.

Hobbes rechaçava as metáforas justamente por sua busca, guiada e conduzida pelo pensamento matemático, em construir uma ciência da sociedade que levasse à certeza e à verdade, por isso sua obstinação em estabelecer os termos o mais precisamente possível. Só por meio dessa esmerada precisão é que os contratos, fundamento primeiro da própria sociedade civil, poderiam ser estabelecidos com segurança. Assim, o caminho da verdade está na atribuição de termos precisos e na análise das definições:

Percebe-se como é necessário a qualquer pessoa que aspire a um conhecimento verdadeiro examinar as definições dos primeiros autores, para corrigi-las, quando estiverem estabelecidas de maneira negligente, ou para apresentar as próprias. Os erros de definições se multiplicam à medida que o cálculo avança

---

mostrar aos outros aquele conhecimento que atingimos, ou seja, aconselhar e ensinar uns aos outros. Em terceiro lugar, para dar a conhecer aos outros nossas vontades e objetivos, a fim de podermos obter ajuda. Em quarto lugar, para agradar e para nos deliciar, e aos outros, jogando com as palavras, por prazer e ornamento, de maneira inocente” (HOBBS, 2004, p. 32).

e conduzem os homens a absurdos, que finalmente descobrem, mas que não conseguem evitar sem calcular de novo, desde o princípio, onde reside a base de seus erros (HOBBS, 2004, p. 35).

A ausência de definições só pode levar a absurdos, pois os homens só podem conhecer o mundo por intermédio dos nomes que eles conferem às coisas, e esse conhecimento é aproximativo. Diante disso, quanto mais correta e precisa é a definição, em relação ao objeto do mundo ao qual ela se refere, menores serão as chances de ambiguidade e erro.

Para Hobbes, a atribuição das definições tem relação direta com a verdade, e, já que “o verdadeiro e o falso são atributos da linguagem e não das coisas” (2004, p. 34), é pelas definições que se chega à verdade. Sobre a verdade, Hobbes assevera: “Percebe-se então que a verdade consiste na adequada ordenação de nomes em nossas afirmações” (2004, p. 35).

O passo definitivo dado por Hobbes, que compromete a possibilidade da retórica de fornecer as bases para uma forma de conhecimento considerada como científica, é vincular as definições à ciência, ou seja, ciência só se faz por meio de definições corretas e precisas:

De tal modo que na correta definição de nomes reside o primeiro uso da linguagem, o qual consiste na aquisição de ciência; e na incorreta definição, ou na ausência de definições, reside o primeiro abuso, do qual resultam todas as doutrinas falsas e destituídas de sentido (HOBBS, 2004, p. 35).

Exaustivamente, o filósofo inglês, nos capítulos do *Leviatã* referentes à linguagem e à razão<sup>13</sup>, vincula definições corretas à ciência e faz duras críticas à ausência delas, apontando para os absurdos que ela leva os homens a cometer:

À falta de método atribuo a primeira causa das conclusões absurdas, pelo fato de não começarem seu raciocínio com definições, isto é, com estabelecidas significações de suas palavras, como se pudessem contar sem conhecer o valor das palavras numerais, um, dois e três [...].

E continua, ainda na mesma página:

---

13 Capítulos 4 e 5, respectivamente intitulados “Sobre a linguagem” e “Sobre a razão e a ciência”, da parte primeira da obra intitulada “A respeito do homem”, a qual possui ainda três outras partes.

A sexta [causa das conclusões absurdas], [atribuo] ao uso de metáforas, tropos e outras figuras de retórica, em vez das palavras próprias. Embora seja lícito dizer, por exemplo, na linguagem comum, “o caminho vai ou conduz aqui e ali”, “o provérbio diz isto ou aquilo”, quando os caminhos não vão nem os provérbios falam, contudo no cálculo e na procura da verdade tais discursos não podem ser admitidos (HOBBS, 2004, p. 42)<sup>14</sup>.

Essa última passagem citada é reveladora quanto ao *status* que Hobbes atribui à retórica, às suas figuras e aos seus instrumentos. Ela pode ter aplicação para o mundo cotidiano, a poesia, a música, a religião, mas, definitivamente, não para a ciência. A ciência, qualquer que seja ela, deve ser perfeita, correta, precisa, matemática, e não há espaço para as ambiguidades e os enganos aos quais a retórica pode levar. Só as definições e a precisão podem iluminar o espírito humano, conduzindo-o à verdade.

Quanto a isso, Hobbes (2004, p. 44) postula:

Para finalizar, a luz dos espíritos humanos são as palavras claras, meridianas, mas primeiramente limpas por meio de exatas definições e purgadas de toda ambigüidade. A razão é o passo, o aumento da ciência o caminho, e o benefício da humanidade é o fim. De outro lado, as metáforas e as palavras ambíguas e destituídas de sentido são como *ignes fatui*, e raciocinar com elas é o mesmo que perambular entre inúmeros absurdos. Seu fim é a disputa, a sedição e a desobediência.

Apesar de toda essa condenação e do martírio sofrido pela retórica, pelas metáforas e figuras de linguagem, na concepção de Hobbes, é irônico observar que ele próprio se vale de uma figura típica da retórica, de uso vastamente observado em tal campo (o retórico), para condenar as metáforas e o uso de definições imprecisas: a analogia.

Hobbes a utiliza ao comparar a ausência de definições precisas, ou o uso de definições incorretas, com uma ave, que se encontra presa em “varas contendo visco”. Eis o uso paradoxal da analogia em Hobbes (2004, p. 35), condenando seu próprio uso:

---

14 A metáfora é um dos principais recursos retóricos. No projeto aristotélico acerca da retórica, a metáfora ocupa um lugar relevante. Posteriormente, Meyer (2007) também concede um lugar de destaque à metáfora entre as figuras retóricas. Segundo ele, a metáfora não diz, ela convida a concluir (MEYER, 2007, p. 82).

Uma pessoa que procurar a verdade rigorosa deve se lembrar que “coisa” substitui cada palavra de que se serve, e colocá-la de acordo com isso; de outro modo ver-se-á enredado em palavras como uma ave em varas contendo visco: quanto mais lutar, mais se fere [...]. A esse estabelecimento de significações chamam definições, e colocam-nas no início de seu cálculo.

É interessante notar, ainda, como Hobbes vincula, definitivamente, a razão e a linguagem. Para o filósofo, a razão necessita da linguagem para acontecer. Segundo ele:

Os gregos têm uma só palavra, *logos*, para linguagem e razão. Não que eles pensassem que não havia linguagem sem razão, mas, sim, que não havia raciocínio sem linguagem. Ao ato de raciocinar chamaram silogismo, o que significa somar as conseqüências de uma proposição à outra (HOBBS, 2004, p. 36).

Esse ponto chama a atenção, porque, posteriormente, no campo da filosofia, a linguagem assumiu um papel secundário diante do pensamento e só começou a ser efetivamente resgatada em fins do século XIX, principalmente com os trabalhos do Círculo de Viena. Nesse período, também, e graças a essa “virada linguística”, assim denominada por muitos, a retórica retorna ao horizonte de possibilidades de uma série de pensadores, ocupando, novamente, um lugar relevante em muitos campos do saber, inclusive o filosófico e o científico.

Para os fins deste trabalho, contudo, é suficiente notar que, mesmo condenando seu uso incorreto e retórico, Hobbes não omite a importância que a linguagem tem para a constituição do raciocínio. Ele é um nominalista, e não um idealista. Apesar disso, mesmo reconhecendo a importância da linguagem, o filósofo inglês aponta para a necessidade de uma linguagem específica, ou seja, aquela pautada por definições. Assim, a crítica de Hobbes acerca da retórica não se efetiva por meio de uma crítica da linguagem, e sim por uma linguagem específica, qual seja, a metafórica.

Contudo, a definição de razão em Hobbes, mesmo vinculada essencialmente à linguagem, pressupõe o cálculo matemático e correto das definições (e este é o ponto que afeta a retórica diretamente).

Para ele, razão, “nesse sentido, nada mais é do que cálculo, isto é, adição e subtração, das conseqüências de nomes gerais estabelecidos para marcar e significar nossos pensamentos” (HOBBS, 2004, p. 39). Com isso, a razão estaria vinculada, sempre, a uma correta imposição de nomes:

Depreende-se daí que a razão não nasce conosco como a sensação e a memória, nem é adquirida apenas pela experiência, como a prudência, mas obtida com esforço, primeiro por meio de uma adequada imposição de nomes, e em segundo lugar por intermédio de um método bom e ordenado de passar dos elementos, que são nomes, a asserções feitas por conexão de um deles com o outro, e daí para os silogismos, que são as conexões de uma asserção com outra, até chegar ao conhecimento de todas as conseqüências de nomes referentes ao assunto em questão. A isso os homens chamam ciência (HOBBS, 2004, p. 43).

Assim, em Hobbes, a retórica é vista como uma linguagem sem razão ou, pelo menos, como uma linguagem distorcida e que não leva a uma correta razão, a um pensamento preciso e, portanto, científico.

Segundo Levine (1997), as ideias e sugestões de Aristóteles acerca das ciências sociais, investigando as bases da ação humana e os métodos de socialização de indivíduos para a obtenção de hábitos virtuosos, seriam interessantes, mas não foram seguidas pelas modernas ciências sociais, em decorrência, fundamentalmente, do pensamento de Hobbes.

Para muitos, segundo Levine, Hobbes foi o grande fundador da ciência social moderna, e, para o próprio Levine, as grandes tradições de pensamento que integraram de forma relevante as ciências sociais dialogaram, em alguma medida, com a obra de Hobbes.

Ressaltando o impacto do pensamento hobbesiano para o mundo ocidental, Levine (1997, p. 116) assevera:

Agora vou mais longe e afirmo que todas as tradições filosóficas que servem de base sólida para as disciplinas da moderna ciência social – antropologia, economia política, ciência política e psicologia, assim como a sociologia – consistem em elaborações, revisões ou substituições da concepção hobbesiana de ciência social.

Com isso, percebe-se a influência do pensamento desse autor. Diante disso, os postulados hobbesianos, que romperam, em grau significativo, com o projeto aristotélico, tiveram influência profunda e permanente. Sua concepção para o pensamento político, extraída das ciências naturais, como a geometria e a física, não pôde ser ignorada pelos autores da tradição britânica, como afirma Levine (1997, p. 138):

Também estavam unidos [os pensadores britânicos] no ideal de usar a nova concepção atômica da natureza e os métodos para seu estudo praticados pela física moderna como uma rampa de lançamento nessa exploração [acerca da moralidade].

É de se esperar, portanto, que a crítica de Hobbes às incertezas que a concepção aristotélica gerava, ao estabelecer uma distinção entre ciências práticas (da ação humana e deliberativas) e ciências teóricas (naturais, indutivas e dedutivas) tenha gerado uma forma de exclusão da retórica do campo do saber científico, em decorrência da inerente deliberação que caracteriza a arte retórica e também de sua aceitação quanto à importância da pluralidade de sentidos que os termos podem adquirir, algo extremamente criticado por Hobbes por ser o avesso da prática científica.

## O MÉTODO DE DESCARTES

O cristianismo, segundo Meyer (1994), já havia sido um duro golpe à retórica. A concepção de multiplicidade de ideias, intrínseca ao caráter retórico, não poderia figurar em uma doutrina que aponta ser a verdade fundamental revelada pela existência de um Deus. Assim, as meras opiniões humanas não podem gozar de mesmo *status* que essa verdade divina. Contudo, o golpe mais severo vem com o racionalismo radical do século XVII, que encontra em Descartes seu grande representante.

O feudalismo não foi receptivo ao aspecto argumentativo da retórica: “Devemos reconhecer que as monarquias feudais e os impérios, cristãos ou outros, não eram lugares propícios para a discussão livre” (MEYER, 1994, p. 35). Diante de tal restrição ao debate, de ordem política, a retórica, durante a Idade Média, perdeu o vínculo com seu aspecto argumentativo, e foi relegada, quase exclusivamente, “à linguagem do cortesão, às belas fórmulas ou ao ornamento estilístico literário” (MEYER, 1994, p. 35).

Não obstante essa perspectiva de Meyer, acerca do limite da aplicação retórica no cristianismo medieval, durante o período, a retórica formava, com a gramática e a dialética, o chamado *trivium*. Contudo, a arte retórica se via reduzida à pura ornamentação, sem considerações argumentativas, em decorrência do império da verdade absoluta religiosa, que então vigorava.

Apesar desse domínio religioso, as incertezas, as circunstâncias e as contingências não eram grande problema para os pensadores humanistas do século XVI. O

contingente, o duvidoso e o particular faziam parte de um cenário em que a busca pela universalidade e pela certeza ainda não pautavam a produção do conhecimento.

Nesse sentido, assevera Stephen Toulmin (1994, p. 22):

Antes de 1620, os filósofos levaram a linguagem oral tão a sério como a escrita; os acontecimentos particulares tão a sério como as regularidades universais; os aspectos locais, no seu tempo próprio, da prática médica [por exemplo] tão a sério com as leis gerais, intemporais, da teoria fisiológica [por exemplo].

Contudo, em pouco tempo, os empecilhos para o estabelecimento de certezas passaram a ser vistos como inaceitáveis (CARRILHO, 1994). Essa busca pelo universal, pelo absolutamente correto e pela certeza matemática é atribuída, em grande parte, à obra de René Descartes.

Assim assevera Toulmin (1994, p. 22), acerca do impacto da obra cartesiana:

Mas, depois de Descartes, o centro da investigação filosófica mudou: das elocuições orais, e das práticas particulares, situadas no tempo, para questões relativas a teorias universais e intemporais, tal como se expressam nas proposições escritas. E, nos trezentos anos seguintes, este novo centro de investigação estabeleceu os padrões do debate filosófico sobre “razão” e “racionalidade”, bem como sobre “conhecimento” e “método”.

Toulmin atribui essa mudança na perspectiva do pensamento, historicamente, antes acostumado às incertezas e, pouco tempo depois (cerca de cinquenta anos), exigindo certezas absolutas, a um período do século XVII caracterizado por uma crise intelectual, “associada ao colapso do consenso medieval subsequente à Reforma [protestante]” (1994, p. 22).

Nesse período, ocorreu a Guerra dos Trinta Anos, e as diferenças de concepções religiosas (calvinistas e luteranos, jansenistas e jesuítas) levaram a uma crise de comunicabilidade e a um mal-entendido extremo, sem qualquer possibilidade de entendimento comum.

Diante desse cenário de incompreensão, a filosofia se voltou para a busca de um método que pudesse fornecer segurança e certeza, a fim de pôr de lado as diferenças de concepções teológicas básicas (TOULMIN, 1994, p. 23). Assim, entra em cena a busca por concepções universais, e não locais, dotadas de certeza, e não pautadas pela dúvida, cuja linguagem de compreensão deveria ser, fundamentalmente, a matemática.

O que essa análise histórica de Toulmin permite compreender é que mesmo a busca pela certeza e pela universalidade não é, senão, produto de um período histórico com características que levaram a essa obsessão matemática, ou seja, produto das circunstâncias espaciais e temporais e do contexto que tal concepção tanto criticava.

Descartes é eloquente quanto à sua admiração pelo raciocínio matemático e quanto aos resultados que ele oferece, “por causa da certeza e evidência de seus raciocínios” (DESCARTES, 2008, p. 17).

O filósofo francês centra sua proposta de método em rechaçar tudo aquilo que não é absolutamente certo. Assim, ele confere grande valor à evidência, fazendo dela o marco de referência para a produção do verdadeiro conhecimento. Aliás, o século XVII, de maneira geral, representou, no seio da filosofia e da ciência, uma ascensão e um domínio do cartesianismo e do empirismo, e ambas essas concepções se fundamentavam na evidência (o cartesianismo, na evidência intelectual, e o empirismo, na evidência empírica), o que levou a um grande descrédito da arte retórica.

Sobre a evidência cartesiana, ensina Charles Taylor (1997, p. 191):

Não existe conhecimento real quando tenho muitas idéias na cabeça que por acaso correspondem às coisas lá fora se não tenho também uma confiança bem fundamentada nelas. Mas, para Descartes, a certeza bem fundamentada decorre de a matéria apresentar-se a nós sob certa luz, na qual a verdade fica tão clara que é inegável, o que ele chama de *évidence*.

Diante disso, Descartes estava pronto a rejeitar qualquer afirmação que não pudesse ser confirmada por uma evidência confiável. A pluralidade de opiniões, nesse sentido, mostrava-se como algo extremamente problemático e que deveria ser evitado a todo custo. O que é apenas provável só pode ser falso. Assim o filósofo se posiciona:

[...] e mais adiante, quando considerei o número de opiniões contraditórias que tocam um único assunto que podem ser apoiadas por homens instruídos, enquanto pode haver apenas um verdadeiro, considerei como bem perto do falso tudo que fosse só provável (DESCARTES, 2008, p. 18).

Dessa forma, para Descartes, a verdade é unívoca, única e absoluta. Se há probabilidade, há dúvida, e isso não é suficiente para que a verdade seja alcan-

çada. Por isso, o filósofo se vê motivado a fornecer um método que seja capaz de sanar as dúvidas e levar à descoberta da legítima e única verdade. Nesse ínterim, Descartes critica a formação da opinião a partir do costume, da autoridade dos considerados mais sábios e do exemplo. Contra todas essas formas, ele propõe o conhecimento certo, o qual deve ser a fonte de nossas opiniões.

Nesse projeto, Descartes recorre à lógica, à geometria e à álgebra e postula quatro preceitos que deveriam ser seguidos, dos quais o primeiro<sup>15</sup> é esclarecedor quanto ao *status* da certeza e da evidência para o pensamento cartesiano:

O primeiro era de nunca aceitar qualquer coisa como verdadeira que não percebesse claramente ser tal; isto é, cuidadosamente evitar precipitação e preconceito, e não incluir nada mais em meu juízo que os apresentados tão claramente e distintamente à minha mente, de modo a excluir toda base de dúvida (DESCARTES, 2008, p. 25).

Para estabelecer uma verdade dessa forma, livrando-se de qualquer aspecto duvidoso, Descartes não hesitou em ver na matemática o suporte para tal intento:

[...] e, considerando que entre todos que têm até hoje buscado a verdade nas ciências, só os matemáticos podem dar qualquer demonstração, isto é, qualquer razão certa e evidente, não duvidei de que tal deveria ser a regra de minhas investigações (DESCARTES, 2008, p. 26).

Durante todo o *Discurso*, Descartes procede a uma exaltação da certeza e a uma busca contínua para alcançá-la. As passagens seguintes são esclarecedoras quanto a esse ponto:

[...] e que devo rejeitar como absolutamente falsas todas as opiniões com respeito às quais poderia supor a menor base para dúvida, para depois averiguar se lá permaneceu algo em minha convicção que seria completamente indubitável (DESCARTES, 2008, p. 36).

E, ainda:

Eu sempre permaneci firme em minha resolução original de não supor nenhum outro princípio que o que usei recentemente para demonstrar a existência de

---

15 Para os outros três preceitos, consultar Descartes (2008, p. 25-6).

Deus e da alma, e a não aceitar como correto nada que não parecesse a mim mais claro e certo que as demonstrações dos geômetras antigamente feitas (DESCARTES, 2008, p. 43).

Assim, no pensamento cartesiano, em que a certeza, como fim, e a matemática, como método, têm lugar de tão grande destaque, a retórica e sua característica de tratar dos contrários e do que é provável não puderam ocupar senão um lugar de rechaço, exclusão e desconfiança. O cartesianismo parece ter sido, na história ocidental, o golpe de misericórdia para a retórica, que já vinha sofrendo mutilações e agressões desde a crítica platônica. Nesse sentido:

É com o cartesianismo que se consagram os pressupostos que diminuirão a retórica e cavarão um abismo entre ela e a filosofia, sobretudo porque esta se define então por um interesse exclusivo pelo atemporal e pelo universal, interesse que se reforçou quando pareceu que ela poderia propiciar uma solução para a multiplicidade de controvérsias teológicas e políticas que marcaram o século XVII: é assim que, então, nasce o império do método (CARRILHO, 1994, p. 12-13).

Embora adepto de tão grande devoção às certezas e às virtudes da matemática, é interessante notar o uso que Descartes faz da retórica em passagens do *Discurso*. Para se referir à formação de uma nova concepção, que leve à verdade, superando concepções defasadas e sem valia, o filósofo lança mão de uma analogia com a demolição e construção de uma casa (DESCARTES, 2008, p. 29). Em outro momento, compara as certezas à “pedra ou argila”, e as concepções duvidosas, à “terra solta e areia” (DESCARTES, 2008, p. 34).

Por fim, a herança do pensamento cartesiano se fez presente desde a exposição de suas ideias até o final do século XIX e início do século XX. Sua repercussão e influência foram profundas e duradouras no âmbito da filosofia ocidental. Essa vitória do cartesianismo comprometeu ainda mais a retórica, que ficou ainda mais esquecida e excluída do que se considerava como o verdadeiro pensar e filosofar.

De acordo com Magalhães, pelas mãos de Hobbes e Descartes, a retórica não teria mesmo futuro, pois, para ambos, cada um à sua maneira, o entendimento não poderia ser alcançado pela persuasão:

Hobbes, assim como Descartes por outra linha, apontou para um fato: a razão moderna só poderia se expressar pretendendo um código de definições claras e

rompendo com a noção clássica de que pelo debate e a persuasão os pactos e o entendimento, portanto a ação coletiva, são logrados (MAGALHÃES, 2003, p. 111).

## CONCLUSÃO

O processo de desgaste da retórica, com sua progressiva exclusão das formas legítimas de se estabelecer o conhecimento, data (com Platão), como visto, de antes mesmo da confecção de uma obra abrangente sobre o tema (com Aristóteles). Toda a sua complexidade e importância ficaram relegadas, durante boa parte da história ocidental, principalmente do período que vai do século XVI ao fim do século XVIII, ao segundo plano, levando a arte retórica a ser encarada como um saber menor, sem importância, cujos pressupostos só poderiam levar a respostas frágeis, sem solidez, quando não ao engano e à ilusão.

Toda a riqueza que a retórica poderia oferecer, inclusive do ponto de vista científico, como apontou Aristóteles, foi, em grande medida, ignorada. O resgate do pensamento retórico, de bases aristotélicas, só começou a ocorrer no fim do século XVIII, intensificando-se, de fato, na metade do século XX.

Essa negligência com a retórica ocorreu graças à força e ao impacto que as ideias de Platão, Hobbes e Descartes exerceram sobre o pensamento ocidental. Isso mostra como determinada forma de pensamento pode ser excluída do que é considerado legítimo, não por suas potencialidades (ou ausência delas), em si, mas sim pela força exercida por seus críticos (curiosamente, a retórica foi excluída com base na própria retórica, ou seja, a partir do convencimento gerado por sua crítica).

Assim, uma ciência que se tornou cada vez mais comprometida com uma verdade absoluta, para ser ciência, buscou eliminar de seu horizonte a dúvida e a plausibilidade. É relevante notar que hoje, no contexto científico e filosófico em que vivemos, as certezas se desfazem continuamente, e a busca por uma verdade absoluta não parece ser o caminho mais adequado. E, assim, contra a metafísica transcendental, cumpre resgatar a retórica.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARISTÓTELES. *A ética*. Tradução Cássio M. Fonseca. Rio de Janeiro: Edições de Ouro, [s.d.].  
\_\_\_\_\_. *Metafísica*. São Paulo: Loyola, 2005.  
CARRILHO, Manuel Maria (Org.). *Retórica e comunicação*. Coimbra: Edições Asa, 1994.

- COELHO, Fábio Ulhôa. Prefácio. In: PERELMAN, Chaïm; OLBRECHTS-TYTECA, Lucie. *Tratado da argumentação: a nova retórica*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2005.
- DESCARTES, René. *Discurso sobre o método*. Petrópolis: Editora Vozes, 2008.
- FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade*. São Paulo: Martins Fones, 2005.
- HACKING, Ian. *Por que a linguagem interessa à filosofia?* São Paulo: Editora UNESP, 1999.
- HOBBS, Thomas. *Leviatã ou a matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil*. São Paulo: Martin Claret, 2004.
- HOUAISS, Antônio. *Dicionário eletrônico Houaiss da Língua Portuguesa*. 3. ed. Rio de Janeiro: Editora Objetiva, 2007. CD-ROM.
- LATOUR, Bruno. *Jamais fomos modernos. Ensaio de antropologia simétrica*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.
- LEVINE, Donald. *Visões da tradição sociológica*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.
- MAGALHÃES, Raul Francisco. *Racionalidade e retórica – teoria da ação da ação discursiva*. Juiz de Fora: Clio Edições Eletrônicas, 2003.
- MEYER, Meyer. As bases da retórica. In: CARRILHO, Manuel Maria (Org.). *Retórica e comunicação*. Coimbra: Edições Asa, 1994.
- . *A retórica*. São Paulo; Editora Ática, 2007.
- PLATÃO. *Cratilo o de la exactitud de los nombres*. Santiago do Chile: Edição eletrônica da Escuela de Filosofía Universidad ARCIS, [s.d.]. Disponível em: <<http://www.philosophia.cl/biblioteca/platon/Cratilo.pdf>>. Acesso em: 08 fev. 2012.
- REZENDE, Wagner Silveira. *A retórica e o Supremo Tribunal Federal: o papel da argumentação na corte brasileira*. 2010. Dissertação (Mestrado) – Instituto de Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2010.
- SHAPIN, Steve; SCHAFFER, Simon. *Leviathan and the air pump: Hobbes, Boyle and the experimental life, including a translation of Thomas Hobbes, dialogus physicus de natura aeris*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1985.
- TAYLOR, Charles. *As fontes do self*. São Paulo: Edições Loyola, 1997.
- TOULMIN, Stephen E. Racionalidade e razoabilidade. In: CARRILHO, Manuel Maria (Org.). *Retórica e comunicação*. Coimbra: Edições Asa, 1994.