

ARISTÓTELES



RETÓRICA



BAIXE LIVROS
Sua Biblioteca Virtual Gratuita

ARISTÓTELES

RETÓRICA



*Tradução integral em português atual
a partir da versão inglesa de W. Rhys Roberts*

Tradução e notas
PAULO CESAR

Introdução e posfácio
ANDERSON ABREU

BAIXE LIVROS
2026

F I C H A T É C N I C A

TÍTULO	Retórica
TÍTULO ORIGINAL	Τέχνη ῥητορική (Tékhnē rhētoriké)
AUTOR	Aristóteles
ESCRITA EM	Século IV a.C. (c. 350–335 a.C.)
TEXTO-BASE	Versão inglesa de W. Rhys Roberts (1924)
TRADUÇÃO E NOTAS	Paulo Cesar
INTRODUÇÃO E POSFÁCIO	Anderson Abreu
PÚBLICO	Leitores gerais, estudantes de filosofia, direito, letras e comunicação
EDIÇÃO	Baixe Livros, 2026

S O B R E E S T A E D I Ç Ã O

A obra completa está aqui — os três livros, os sessenta capítulos, sem cortes e sem resumos —, em português atual, feita a partir da versão inglesa clássica de W. Rhys Roberts (1924) e cotejada com o vocabulário técnico consagrado em nossa língua.

Os títulos dos capítulos são desta edição: o original traz apenas números. Termos que fizeram história — *entimema*, *tópico*, *máxima*, *exórdio*, *epílogo* — foram mantidos e explicados na primeira ocorrência e nas notas. Os versos citados (Homero, Sófocles, Eurípides, Simônides e outros) foram vertidos em linhas ritmadas, sem metro fixo.

A introdução prepara a leitura e mostra por que um livro sobre persuadir é, hoje, um manual de legítima defesa; o posfácio, que só deve ser lido depois do livro, conta o que São Tomás de Aquino fez com o Livro II e como daqui saíram a doutrina das paixões, a lei natural e a equidade. As Notas do tradutor esclarecem o texto-base, os termos técnicos, as passagens capitais e as sombras de época

L I C E N Ç A D E U S O

Disponibilização gratuita e integral por meio da plataforma Baixe Livros. Caso deseje compartilhá-lo fora deste ambiente, é necessário obter a devida permissão. Além disso, a licença gratuita concedida para este material poderá ser alterada futuramente a critério do tradutor.

Reforçamos o compromisso com a ética e a valorização do trabalho dos autores, tradutores e editores, oferecendo acesso responsável à leitura.

Baixe outros livros gratuitamente em baixelivros.com.br

S U M Á R I O

Introdução — a arte honesta de persuadir

Por que um filósofo escreve sobre persuasão

O que há neste livro

Um livro antigo para uma doença moderna

Esta edição

Livro I

Capítulo 1 — A retórica, contraparte da dialética

Capítulo 2 — Definição da retórica; as três provas

Capítulo 3 — Os três gêneros do discurso

Capítulo 4 — As matérias da deliberação pública

Capítulo 5 — A felicidade e as suas partes

Capítulo 6 — O bem e o útil

Capítulo 7 — O bem maior e o mais conveniente

Capítulo 8 — As formas de governo

Capítulo 9 — A virtude e o nobre: o elogio e a censura

Capítulo 10 — A injustiça: causas e agentes

Capítulo 11 — O prazer

Capítulo 12 — Em que disposição, e contra quem, se comete injustiça

Capítulo 13 — O justo e o injusto; a lei escrita e a lei não escrita; a equidade

Capítulo 14 — A gravidade das injustiças

Capítulo 15 — As provas alheias à arte

Livro II

Capítulo 1 — O caráter do orador e as paixões do ouvinte

Capítulo 2 — A ira

Capítulo 3 — A calma

Capítulo 4 — A amizade e o ódio

Capítulo 5 — O temor e a confiança

- Capítulo 6 — A vergonha
- Capítulo 7 — O favor
- Capítulo 8 — A compaixão
- Capítulo 9 — A indignação
- Capítulo 10 — A inveja
- Capítulo 11 — A emulação
- Capítulo 12 — Os caracteres: a juventude
- Capítulo 13 — Os caracteres: a velhice
- Capítulo 14 — Os caracteres: a madureza
- Capítulo 15 — A boa linhagem
- Capítulo 16 — A riqueza
- Capítulo 17 — O poder e a boa fortuna
- Capítulo 18 — Os lugares-comuns a todos os discursos
- Capítulo 19 — O possível e o impossível; o que foi e o que será; a grandeza
- Capítulo 20 — O exemplo
- Capítulo 21 — A máxima
- Capítulo 22 — Os entimemas
- Capítulo 23 — Os lugares dos entimemas
- Capítulo 24 — Os entimemas aparentes
- Capítulo 25 — As refutações
- Capítulo 26 — Amplificar e apear; conclusão da matéria

Livro III

- Capítulo 1 — O estilo e a ação oratória
- Capítulo 2 — A clareza e a metáfora
- Capítulo 3 — A frieza do estilo
- Capítulo 4 — A comparação
- Capítulo 5 — A correção da língua
- Capítulo 6 — A amplidão do estilo
- Capítulo 7 — A conveniência do estilo
- Capítulo 8 — O ritmo
- Capítulo 9 — O período
- Capítulo 10 — Os ditos brilhantes e o pôr diante dos olhos
- Capítulo 11 — A vividez: a metáfora em ato, a surpresa, a hipérbole

- Capítulo 12 — O estilo de cada gênero
- Capítulo 13 — As partes do discurso
- Capítulo 14 — O exórdio
- Capítulo 15 — Como desfazer as acusações
- Capítulo 16 — A narração
- Capítulo 17 — As provas
- Capítulo 18 — A interrogação
- Capítulo 19 — O epílogo

Posfácio — para ler depois do livro

O caminho de um livro

O que Tomás de Aquino fez com este livro

Por que um manual de persuasão rendeu tanto

A régua, hoje

Notas do tradutor

1. O texto-base
2. Os títulos dos capítulos
3. Entimema
4. A régua entortada (I.1)
5. As três provas (I.2)
6. O catálogo da felicidade (I.5–7)
7. A lei não escrita (I.13 e I.15)
8. A equidade (I.13)
9. O tratado das paixões (II.1–11)
10. A ira não é o ódio (II.2–4)
11. Inveja e emulação (II.10–11)
12. Os retratos das idades (II.12–14)
13. As sombras do tempo
14. A metáfora (III.2, 10–11)
15. Escolhas desta tradução

Introdução — a arte honesta de persuadir



Começemos por desfazer um preconceito.

Quando o leitor de hoje ouve a palavra “retórica”, pensa em enfeite, em discurso vazio, em político que fala muito e não diz nada. “Isso é só retórica”, dizemos, e queremos dizer: isso é vento. Pois bem: o livro que o leitor tem nas mãos foi escrito, há mais de vinte e três séculos, precisamente contra o discurso vazio. Aristóteles compôs a *Retórica* para arrancar a arte da palavra das mãos dos vendedores de vento — os sofistas, que ensinavam a vencer qualquer causa, boa ou má, mediante pagamento — e devolvê-la ao seu dono legítimo: a verdade.

Parece paradoxo. Não é. Vejamos.

Por que um filósofo escreve sobre persuasão

Platão, mestre de Aristóteles, desconfiava da retórica. No *Górgias*, chegou a compará-la à culinária: assim como o cozinheiro agrada ao paladar sem saber o que é saudável, o orador agrada aos ouvidos sem saber o que é justo. A desconfiança tinha motivo: Atenas vivia de assembleias e tribunais, e quem dominava a palavra dominava a cidade. Sócrates, o homem mais sábio da Grécia, foi condenado à morte por oradores que sabiam comover — e mentir.

Aristóteles conhecia tudo isso. E, no entanto, escreveu um tratado inteiro ensinando a persuadir. Por quê?

A resposta está logo no primeiro capítulo, e é de uma sensatez que desarma. A verdade e a justiça, diz ele, são *naturalmente* mais fortes que os seus contrários: quando uma causa justa perde, a culpa é dos seus defensores, que não souberam defendê-la. Logo, abandonar a arte da palavra aos desonestos não é virtude — é deserção. Seria absurdo, continua ele, que um homem se envergonhasse de não saber defender-se com os braços, e não se envergonhasse de não saber defender-se com a razão e a palavra, “quando o uso da palavra racional é mais próprio do homem que o uso dos membros”.

Repare o leitor no fundamento do argumento, porque nele está o livro inteiro. O homem é o animal que fala porque é o animal que pensa. A palavra não foi dada ao homem para produzir efeitos, mas para comunicar o que é. Persuadir, portanto, não é fabricar opiniões: é conduzir uma inteligência até uma verdade que ela ainda não vê — ou que não vê inteira. Quem persuade do que é falso não exerce a arte: trai a arte. Aristóteles diz isso com todas as letras: o que faz o sofista não é a faculdade, é a intenção torta.

Há no primeiro capítulo uma imagem que vale um tratado de moral. Comover o juiz com apelos alheios à causa — indignação, pena, lisonja —, diz Aristóteles, é o mesmo que *entortar a régua antes de medir*. A régua do carpinteiro só serve enquanto é reta; o juízo do homem só serve enquanto é reto. Toda a técnica que este livro ensina está subordinada a essa régua. É o que separa, de uma vez por todas, o orador do manipulador: ambos conhecem os caminhos do coração humano; um os percorre para levar a inteligência à verdade, o outro para desviá-la dela.



O que há neste livro

A *Retórica* tem três livros, e a ordem deles não é casual — nada, em Aristóteles, é casual. A ordem é a própria anatomia do ato de persuadir: quem fala, prova; quem ouve, sente e julga; e a palavra veste-se para chegar inteira de um ao outro.

O Livro I define a arte e mapeia o seu território. A retórica é “a faculdade de observar, em cada caso, os meios de persuasão disponíveis” — definição seca, exata, que o leitor verá render durante o livro inteiro. São três os gêneros do discurso, porque três são as situações em que os homens julgam: a assembleia delibera sobre o futuro (discurso político), o tribunal julga o passado (discurso forense), a cerimônia louva ou censura no presente (discurso de aparato). E porque ninguém delibera sem mirar um fim, Aristóteles é obrigado a perguntar qual é o fim que todos os homens miram — e o Livro I se transforma, quase sem avisar, num pequeno tratado da felicidade, dos bens, da virtude, da justiça. O leitor que conhece a *Ética* do mesmo autor vai reconhecer o terreno.

O Livro II é o tesouro escondido da obra. Para falar ao homem, é preciso conhecer o homem: e Aristóteles, com uma paciência de anatomista, descreve uma por uma as paixões humanas — a ira e a calma, o amor e o ódio, o temor e a confiança, a vergonha, a compaixão, a indignação, a inveja, a emulação. De cada uma diz o que é, contra quem se sente, em que estado de alma nasce. Depois descreve os caracteres: como pensa o jovem, como pensa o velho, como pensa o homem maduro; o que o poder, a riqueza e a boa fortuna fazem com a alma de quem os tem. Não existe, em toda a literatura antiga, retrato mais completo do coração humano. E note-se: é um

tratado de psicologia escrito *dentro* de um tratado de persuasão — porque ninguém conduz ao que não conhece, e ninguém conhece o caminho sem conhecer o caminhante.

O Livro III desce à oficina: o estilo e a composição. Que a linguagem seja clara, porque o discurso que não se entende não faz o seu trabalho. Que a metáfora é a maior força do estilo, e por quê. Que o ritmo da frase deve ter medida sem ter metro. Como se abre um discurso, como se narra, como se prova, como se conclui. Conselhos de vinte e três séculos que qualquer escritor de hoje leria com proveito — e alguns com remorso.



Um livro antigo para uma doença moderna

E aqui cabe a pergunta inevitável: para que ler, hoje, um manual de oratória grega?

Respondo com outra pergunta: em que século os homens foram mais persuadidos do que neste? O ateniense ouvia dois discursos na assembleia e ia para casa. Nós somos alvo, do café da manhã ao travesseiro, de milhares de mensagens fabricadas por profissionais da persuasão — a publicidade, a propaganda, as telas que não se apagam nunca. Todas usam, com precisão industrial, exatamente o que este livro descreve: as paixões do Livro II, os atalhos do raciocínio, o caráter simulado de quem fala. A diferença é que Aristóteles descreveu essas engrenagens para submetê-las à verdade, e os nossos persuasores profissionais as usam para vender — mercadorias, candidatos, apetites.

Ler a *Retórica*, portanto, é um ato de legítima defesa. Quem conhece a anatomia da persuasão reconhece o golpe antes de recebê-lo. Sabe distinguir o argumento que prova do argumento

que apenas comove; percebe quando lhe entortam a régua. A velha educação chamava isso de formar o juízo. Abandonou-se a coisa junto com o nome — e os resultados estão à vista.

Mas há uma razão mais alta. Este livro repousa sobre três convicções que a nossa época perdeu e precisa reaver: que existe verdade, e que ela pode ser conhecida; que a palavra existe para servi-la; e que as paixões humanas não são o porão irracional do homem, mas movimentos da alma que a razão pode ordenar — matéria de virtude, não apenas de terapia. Sobre a primeira convicção funda-se toda ciência; sobre a segunda, toda convivência; sobre a terceira, toda educação. A *Retórica* é dos raros livros que sustentam as três ao mesmo tempo, sem sermão, com a serenidade de quem descreve o mundo como ele é.

Não fui eu quem descobriu essa grandeza. O maior leitor que Aristóteles teve em todos os séculos — um frade do século XIII que o chamava simplesmente “o Filósofo”, como quem diz que os outros são amadores — recorreu a este livro constantemente quando quis explicar o que são a ira, o temor, a esperança, a misericórdia. As notas ao final desta edição mostrarão, passo a passo, o que essa longa posteridade fez com cada peça do tratado. O leitor não precisa delas para seguir o texto; mas, se as ler, verá que este manual de oratória escondia, debaixo da técnica, uma das mais duradouras doutrinas da alma humana que já se escreveram.



Esta edição

Traduzi o texto integral dos três livros, sem cortes e sem resumos, a partir da versão inglesa clássica de W. Rhys Roberts,

cotejando as passagens mais delicadas com o vocabulário técnico consagrado em português. A linguagem procura ser a desta coleção: clara, atual, sem arcaísmo e sem gíria — porque Aristóteles escrevia seco e direto, e vesti-lo de brocado seria traí-lo duas vezes. Os títulos dos capítulos são desta edição, para orientar o leitor; o original traz apenas números. Termos técnicos que fizeram história — *entimema*, *tópico*, *máxima* — foram mantidos e explicados na primeira ocorrência e nas notas. Ao final, o leitor encontrará um posfácio sobre a fortuna da obra e as Notas do tradutor, onde ficam as observações históricas e doutrinárias que não devem interromper o texto.¹²¹⁵

Uma última advertência, à maneira do autor: este livro ensina a persuadir. Quem o ler para vencer discussões, alguma coisa aprenderá; quem o ler para entender o homem, aprenderá quase tudo.

Boa leitura.

LIVRO I



Capítulo 1 — A retórica, contraparte da dialética

A retórica é a contraparte da dialética. Ambas se ocupam de coisas que, de um modo ou de outro, estão ao alcance do conhecimento comum de todos os homens e não pertencem a nenhuma ciência determinada. Por isso todos os homens, em alguma medida, fazem uso de ambas: todos, até certo ponto, tentam examinar e sustentar afirmações, defender-se e acusar. As pessoas comuns fazem isso ou ao acaso, ou por prática e hábito adquirido. E se as duas coisas são possíveis, é claro que a matéria pode ser tratada com método: pois é possível investigar a razão pela qual uns acertam pela prática e outros por espontaneidade — e todos concordarão, de imediato, que uma investigação dessas é tarefa própria de uma arte.⁴

Ora, os autores dos atuais tratados de retórica construíram apenas uma pequena parte dessa arte. Só as provas de persuasão são constitutivas da arte: todo o resto é acessório. Esses autores, porém, nada dizem sobre os entimemas, que são o corpo mesmo da persuasão retórica, e ocupam-se principalmente do que é alheio à questão. Despertar preconceito, compaixão, ira e emoções semelhantes nada tem a

ver com os fatos em causa: é um apelo pessoal dirigido a quem julga. De modo que, se todos os julgamentos se regessem pelas normas que hoje vigoram em alguns Estados — sobretudo nos bem governados —, esses autores não teriam o que dizer. Todos os homens, sem dúvida, acham que as leis deveriam prescrever tais normas; alguns, como no tribunal do Areópago, puseram a ideia em prática e proibem falar do que é alheio à causa. E essa é lei e costume sadios. Não é correto perverter o juiz movendo-o à ira, à inveja ou à compaixão: seria o mesmo que entortar a régua antes de usá-la. Além disso, é evidente que a única tarefa do litigante é mostrar que o fato alegado é ou não é, aconteceu ou não aconteceu. Se é grave ou leve, justo ou injusto, em tudo o que o legislador não tiver definido, é o juiz quem deve decidir por si mesmo — e não receber instruções dos litigantes.

É da maior importância, portanto, que leis bem feitas definam, elas mesmas, tudo o que puderem, deixando aos juízes o mínimo possível. E isso por várias razões. Primeiro, porque é mais fácil achar um homem, ou uns poucos, sensatos e capazes de legislar e julgar, do que achar muitos. Depois, as leis se fazem depois de longa reflexão, ao passo que as sentenças se dão de improviso, o que torna difícil, para quem julga, satisfazer as exigências da justiça e da conveniência. Mas a razão de maior peso é esta: a decisão do legislador não se refere a casos particulares, mas ao futuro e ao geral, enquanto o membro da assembleia e o jurado julgam casos presentes e determinados, nos quais amor, ódio e interesse próprio muitas vezes já estão de permeio, de modo que eles não conseguem mais ver a verdade com clareza, e o prazer ou a dor pessoal lhes obscurecem o julgamento.

Sobre tudo o mais, então, o juiz deve decidir o mínimo possível, como dissemos. Mas se algo aconteceu ou não

aconteceu, se será ou não será, se é ou não é — isso é forçoso deixar aos juízes, pois o legislador não pode prevê-lo. Se assim é, fica evidente que teoriza sobre o acessório, como se fizesse parte da arte, todo aquele que estabelece regras sobre outras coisas — sobre o que deve conter o “exórdio”, ou a “narração”, ou qualquer das demais partes do discurso. Nessas coisas, o único assunto de que tratam é como pôr o juiz em determinada disposição de espírito; sobre as provas próprias da arte, nada nos ensinam — isto é, nada sobre como alguém se torna hábil em entimemas.

Daí vem que, embora o mesmo método valha para a oratória política e para a forense, e embora a arte de falar à assembleia seja mais nobre e mais digna de um cidadão do que a que trata de contratos entre particulares, esses autores nada digam sobre a oratória política, e todos, sem exceção, se esforcem por escrever tratados sobre como pleitear em juízo. É que, na oratória política, há menos tentação de falar do que é alheio à causa. A oratória política é menos dada a práticas inescrupulosas que a forense, porque trata de interesses mais gerais. Numa deliberação pública, quem julga decide sobre coisa sua; nada mais é preciso, então, senão provar que os fatos são como diz quem propõe a medida. No tribunal, isso não basta: ali compensa conquistar o ouvinte, pois o julgamento versa sobre interesses alheios, e os juízes, olhando para a própria conveniência e ouvindo com parcialidade, entregam-se aos litigantes em vez de julgá-los. Por isso, em muitos lugares, como dissemos, a lei proíbe no tribunal os discursos fora da causa; na assembleia, os próprios julgadores cuidam bem de se defender disso.

É claro, portanto, que a retórica em sentido próprio se ocupa das provas de persuasão. Ora, a persuasão é uma espécie de

demonstração — pois nos persuadimos plenamente de algo quando consideramos que ficou demonstrado. A demonstração retórica é o entimema, que é, em geral, a mais eficaz das provas de persuasão. O entimema é uma espécie de silogismo, e o exame de todo silogismo, sem distinção, é tarefa da dialética — dela toda, ou de uma de suas partes. É evidente, portanto, que quem melhor souber ver de quais elementos e de que modo se forma um silogismo será também o mais hábil em entimemas, uma vez que aprenda, além disso, qual é a matéria própria do entimema e em que ele difere do silogismo da lógica estrita. Pois pertence à mesma faculdade apreender o verdadeiro e o verossímil; e, ademais, os homens têm inclinação natural suficiente para a verdade, e na maior parte das vezes a alcançam. Por isso, quem é bom para conjecturar a verdade é bom também para conjecturar as verossimilhanças.

Fica mostrado, então, que os outros autores tratam do que é alheio ao assunto, e por que se inclinaram de preferência para a oratória forense.

A retórica é útil, em primeiro lugar, porque a verdade e a justiça são naturalmente mais fortes que os seus contrários; de modo que, se as decisões dos juízes não são o que deveriam ser, a derrota só pode ser atribuída aos próprios defensores da boa causa — e eles merecem a censura. Em segundo lugar, diante de certos auditórios, nem mesmo a posse da ciência mais exata tornaria fácil persuadir com o que dizemos: o discurso fundado na ciência pertence ao ensino, e há gente que não se consegue ensinar; ali é preciso construir as provas e os argumentos com noções que todos possuem, como dissemos nos *Tópicos* a propósito do modo de tratar com o público comum. Em terceiro lugar, é preciso ser capaz de persuadir sobre os contrários — assim como no silogismo estrito —, não para fazermos as duas

coisas (pois não se deve persuadir ninguém do que é mau), mas para não ignorarmos como a questão se apresenta, e para podermos refutar quem argumentar contra a justiça. Nenhuma das outras artes tira conclusões contrárias: só a dialética e a retórica o fazem, porque ambas se aplicam igualmente aos dois lados de uma questão. Não que a matéria se preste igualmente aos dois lados: o que é verdadeiro e o que é melhor são sempre, por natureza, mais fáceis de provar e mais fáceis de crer. Por fim, seria absurdo que fosse vergonhoso não poder defender-se com o corpo, e não fosse vergonhoso não poder defender-se com a palavra e a razão — quando o uso da palavra racional é mais próprio do homem que o uso dos membros. E se alguém objetar que quem usa injustamente tamanho poder de palavra pode causar grandes danos, responda-se que a objeção vale contra todos os bens, exceto a virtude — e sobretudo contra os mais úteis, como a força, a saúde, a riqueza, o comando militar: usando-os com justiça, o homem faz os maiores benefícios; com injustiça, os maiores males.

É claro, então, que a retórica não pertence a nenhum gênero determinado de assuntos, mas é universal como a dialética; e é claro que é útil. E é claro, ainda, que a sua função não é persuadir, mas descobrir, em cada caso, os meios de persuasão disponíveis — nisso ela se assemelha a todas as demais artes. Também não é função da medicina dar saúde ao doente, mas conduzi-lo tão longe quanto o caso permita: pois é possível tratar bem até os que já não podem recobrar a saúde. Além disso, é claro que pertence a uma e mesma arte discernir os meios de persuasão reais e os aparentes, assim como pertence à dialética discernir o silogismo real e o aparente. Pois o que faz o sofista não é a faculdade, é a intenção. Com esta diferença: na retórica, chamar-se-á “orador” tanto quem possui a arte quanto

quem tem certa intenção; na dialética, “sofista” é nome que se refere à intenção, e “dialético”, não à intenção, mas à faculdade.

Tentemos agora tratar do próprio método: de como e com que meios alcançaremos os fins propostos. Definamos, pois, mais uma vez, como que desde o começo, o que é a retórica, e passemos adiante.



Capítulo 2 — Definição da retórica; as três provas

Entenda-se por retórica a faculdade de observar, em cada caso, os meios de persuasão disponíveis. Essa não é a função de nenhuma outra arte: cada uma das demais é instrutiva e persuasiva apenas no seu próprio domínio — a medicina, sobre o saudável e o doentio; a geometria, sobre as propriedades das grandezas; a aritmética, sobre os números; e assim as outras artes e ciências. A retórica, porém, consideramo-la capaz de observar os meios de persuasão sobre praticamente qualquer assunto que se apresente; e por isso dizemos que a sua técnica não pertence a nenhum gênero próprio e determinado de coisas.³⁵

Das provas de persuasão, umas são alheias à arte, outras são próprias dela. Chamo alheias à arte as que não são fornecidas por nós, mas preexistem: as testemunhas, as confissões sob tortura, os documentos escritos e coisas semelhantes. Próprias da arte são as que podem ser construídas por nós, mediante o método. Das primeiras é preciso *servir-se*; as segundas é preciso *inventar*.

Das provas fornecidas pelo discurso há três espécies: umas residem no caráter do orador; outras, na disposição em que se

põe o ouvinte; outras, no próprio discurso, pelo que ele demonstra ou parece demonstrar.

Persuade-se pelo caráter quando o discurso é proferido de tal maneira que torna quem fala digno de fé — pois acreditamos mais, e mais depressa, nos homens de bem, em tudo em geral, mas sobretudo nas questões em que não há certeza exata e as opiniões se dividem. Também isso deve resultar do discurso, e não de uma opinião prévia sobre o caráter de quem fala. Não é verdade, como pretendem alguns autores de tratados, que a honestidade do orador em nada contribua para a persuasão; pelo contrário: o caráter é, por assim dizer, a prova mais decisiva de todas.

Persuade-se pela disposição dos ouvintes quando o discurso os leva a sentir uma emoção: pois não damos as mesmas sentenças com tristeza ou com alegria, com amor ou com ódio. É desse recurso, e só dele, que se ocupam, como dissemos, os atuais autores de tratados. Dessa matéria trataremos em detalhe quando falarmos das paixões.

Persuade-se, enfim, pelo próprio discurso, quando mostramos a verdade, ou o que parece verdade, a partir do que em cada caso é persuasivo.

Sendo esses os meios das provas, é claro que dominá-los é próprio de quem seja capaz de três coisas: raciocinar com lógica, conhecer os caracteres e as virtudes, e, em terceiro lugar, conhecer as paixões — o que é cada uma delas, qual a sua natureza, de que causas nasce e de que modo. Resulta daí que a retórica é como que um rebento da dialética e daquele estudo dos caracteres que é justo chamar política. Por isso a retórica se veste com a roupa da política, e igualmente os que a professam — uns por falta de instrução, outros por charlatanice, outros por outras fraquezas humanas. Ela é, na verdade, uma parte da

dialética e sua semelhante, como dissemos ao começar: nenhuma das duas é ciência de um assunto determinado; ambas são faculdades de fornecer argumentos. Sobre a natureza das duas, e sobre como se relacionam, já se disse o suficiente.

Quanto às provas por demonstração real ou aparente: assim como na dialética há a indução, de um lado, e o silogismo e o silogismo aparente, de outro, o mesmo se dá na retórica. O exemplo é uma indução; o entimema, um silogismo; o entimema aparente, um silogismo aparente. Chamo entimema ao silogismo retórico, e exemplo à indução retórica. Todos os oradores produzem as suas provas demonstrando ou por exemplos ou por entimemas — fora disso não há nada. De modo que, se em geral é forçoso demonstrar qualquer coisa ou por silogismo ou por indução (e isso nos é claro pelos *Analíticos*), cada um destes procedimentos há de coincidir com cada um daqueles. A diferença entre exemplo e entimema é manifesta pelos *Tópicos*, onde já se falou do silogismo e da indução: mostrar, com base em muitos casos semelhantes, que algo é assim — isso, lá, é indução; aqui, exemplo. Mostrar que, sendo verdadeiras certas premissas, delas resulta, por serem elas o que são, uma conclusão nova e distinta, sempre ou na maior parte das vezes — a isso lá se chama silogismo; aqui, entimema.

E é evidente que cada uma dessas duas formas de oratória tem a sua vantagem. O que se disse na *Metódica* vale igualmente aqui: há discursos ricos de exemplos e discursos ricos de entimemas, e igualmente oradores de um tipo e de outro. Os discursos por exemplos não persuadem menos; mas os que se fundam em entimemas arrancam mais aplauso. A origem de uns e de outros, e o modo de usá-los, veremos adiante. Por agora, definamos com mais clareza os próprios procedimentos.

O persuasivo é persuasivo para alguém: e uma coisa é persuasiva ou crível de imediato e por si mesma, outra, por parecer demonstrada a partir das que o são. Nenhuma arte, porém, considera o caso individual: a medicina não considera o que é saudável para Sócrates ou para Cálias, mas para tal tipo de homem, ou para tais — isso é próprio da arte; o caso individual é infinitamente variado e não é objeto de ciência. Assim também a retórica: não teoriza sobre o que parece provável a este indivíduo, a Sócrates ou a Hípias, mas sobre o que parece a homens de tal tipo — como faz também a dialética. Pois a dialética não forma os seus silogismos com qualquer material — coisas que parecem verdadeiras a delirantes —, mas com o que pede discussão; e a retórica, com aquilo sobre que já é costume deliberar. A função dela versa sobre as questões acerca das quais deliberamos sem possuir artes que nos guiem, e diante de ouvintes incapazes de abarcar de um relance uma argumentação complexa ou de seguir um raciocínio longo. Ora, deliberamos sobre o que parece poder ser de duas maneiras: sobre o que não pode ter sido, nem ser, nem vir a ser de outro modo, ninguém delibera — se assim o entende —, pois nada se ganharia com isso.

É possível formar silogismos e tirar conclusões partindo de conclusões de silogismos anteriores, ou partindo de premissas ainda não provadas e que, além disso, por serem pouco aceitas, pedem prova. No primeiro caso, o raciocínio, por causa da extensão, será difícil de acompanhar — pois supomos um juiz de entendimento simples; no segundo, não convencerá, por partir de premissas não admitidas nem aceitas. É forçoso, portanto, que tanto o entimema quanto o exemplo versem sobre o que, na maior parte dos casos, pode ser de outro modo — o exemplo como indução, o entimema como silogismo —, e

que o entimema se componha de poucas premissas, muitas vezes menos que as do silogismo normal: pois, se alguma delas é fato conhecido, nem é preciso enunciá-la — o próprio ouvinte a supre. Por exemplo, para concluir que Dorieu venceu um certame cujo prêmio é uma coroa, basta dizer que venceu em Olímpia; que em Olímpia o prêmio é uma coroa, não é preciso acrescentar — todos o sabem.

Poucas são as premissas necessárias de que partem os silogismos retóricos. A maior parte das coisas sobre que se julga e se delibera pode ser de outro modo: delibera-se e examina-se o que se pratica, e as ações são todas desse gênero — nenhuma delas, por assim dizer, é necessária. E o que acontece na maior parte das vezes, e o que é possível, tem de concluir-se de premissas da mesma natureza, assim como o necessário se conclui do necessário — também isso nos é claro pelos *Analíticos*. É evidente, portanto, que as proposições de que se tiram os entimemas serão umas poucas vezes necessárias, mas na maior parte apenas frequentes. Ora, os entimemas se tiram de verossimilhanças e de sinais, de modo que cada uma dessas coisas corresponde, respectivamente, a cada um daqueles tipos de proposição. Verossímil é o que acontece na maior parte das vezes — não em absoluto, como alguns o definem, mas aquilo que, em matéria contingente, está para o objeto de que é verossímil como o universal está para o particular. Quanto aos sinais, um tipo está para o que significa como o particular para o universal; o outro, como o universal para o particular. O sinal necessário chama-se *tekmérion*, prova concludente; o não necessário carece de nome próprio. Chamo necessários os sinais de que se pode formar um silogismo estrito; por isso tal sinal se chama prova concludente: quando as pessoas julgam que o que disseram não pode ser refutado, julgam trazer uma

prova concludente — algo demonstrado e concluído; pois, na língua antiga, *tékmar* e *péras* significam a mesma coisa: “fim”, “limite”.

O sinal que está para o universal como o particular seria, por exemplo: dizer que é sinal de que os sábios são justos o fato de Sócrates ter sido sábio e justo. Isso é sinal, sem dúvida; mas é refutável, mesmo sendo verdadeiro o enunciado — porque não forma silogismo. Já dizer: “está com febre — sinal de que está doente”, ou “ela tem leite — sinal de que deu à luz há pouco”, isso é o sinal necessário, o único que constitui prova concludente: o único que, se o fato é verdadeiro, é irrefutável. O sinal que está para o particular como o universal seria, por exemplo: “respira depressa — sinal de que tem febre”. Também esse é refutável, ainda que o fato seja verdadeiro: pode-se respirar ofegante sem ter febre.

Fica dito, então, o que é verossimilhança, o que é sinal e o que é prova concludente, e em que diferem. Nos *Analíticos* essas coisas estão definidas com mais clareza, e lá se mostra por que uns desses raciocínios podem formar silogismos e outros não.

Quanto ao exemplo, já se disse que é uma indução, e sobre que matéria versa a sua indução. Ele não está para a proposição que apoia nem como a parte para o todo, nem como o todo para a parte, nem como o todo para o todo — mas como a parte para a parte, o semelhante para o semelhante: quando dois enunciados são do mesmo gênero, mas um é mais conhecido que o outro, este mais conhecido é o exemplo. Argumenta-se, por exemplo, que Dionísio, ao pedir uma guarda pessoal, trama fazer-se tirano: pois também Pisístrato, quando tramava a tirania, pediu guarda, e, obtendo-a, fez-se tirano; e o mesmo Teágenes em Mégara; e todos os outros casos que se conheçam tornam-se exemplos a respeito de Dionísio, de quem ainda não

se sabe se pede por essa razão. Todos esses casos caem sob o mesmo universal: que trama a tirania quem pede uma guarda.

Fica dito de onde vêm as provas tidas por demonstrativas. Quanto aos entimemas, há uma distinção importantíssima, e quase universalmente ignorada — e que vale igualmente para os silogismos da dialética. É que uns pertencem propriamente à retórica, como uns silogismos pertencem propriamente à dialética; e outros pertencem a outras artes e faculdades, umas já existentes, outras ainda por constituir. Por não perceberem isso, os oradores, quanto mais competentes na matéria específica, mais se afastam, sem notar, da retórica pura e da dialética. O que digo ficará mais claro dito por extenso. Chamo silogismos dialéticos e retóricos aqueles que versam sobre os chamados lugares-comuns — os que se aplicam em comum a questões de justiça, de física, de política e a muitas matérias sem parentesco entre si; tal é, por exemplo, o lugar do mais e do menos: dele se pode tirar silogismo ou entimema tanto sobre o justo quanto sobre a natureza ou sobre qualquer outra coisa, por mais diversas que sejam. Específicos, ao contrário, chamo os que procedem das proposições próprias de cada gênero e espécie: há proposições de física de que não se tira entimema nem silogismo algum sobre ética; e há, sobre ética, proposições de que nada se tira sobre física — e assim em tudo. Os lugares-comuns não farão ninguém entendido em nenhum gênero determinado, porque não têm matéria própria. Quanto aos específicos: quanto melhor for a escolha das proposições, tanto mais se estará constituindo, sem perceber, uma ciência diferente da dialética e da retórica; pois, se se chega aos princípios, já não será dialética nem retórica, mas aquela ciência cujos princípios se alcançaram. A maior parte dos entimemas tira-se dessas formas específicas e particulares; dos lugares-

comuns, a menor parte. Assim como nos *Tópicos*, portanto, também aqui é preciso distinguir, nos entimemas, as formas específicas e os lugares de que se hão de tirar. Chamo formas específicas as proposições próprias de cada gênero; lugares, as comuns a todos igualmente. Começemos pelas formas específicas. Mas, antes de tudo, distingamos os gêneros da retórica — para que, uma vez separados, tomemos um por um os seus elementos e as suas proposições.



Capítulo 3 — Os três gêneros do discurso

Os gêneros da retórica são três em número, pois três são as classes de ouvintes dos discursos. O discurso compõe-se de três elementos — quem fala, aquilo de que se fala e aquele a quem se fala —, e o fim se refere a este último: ao ouvinte. Ora, o ouvinte é, necessariamente, ou espectador ou juiz; e, se juiz, ou das coisas passadas ou das futuras. O membro da assembleia julga as coisas futuras; o jurado, as passadas; o espectador julga o talento do orador. De modo que há, necessariamente, três gêneros de discursos retóricos: o deliberativo, o forense e o de aparato.

O discurso deliberativo ou aconselha ou desaconselha: pois tanto os que aconselham em particular quanto os que falam em público fazem sempre uma dessas duas coisas. O forense ou acusa ou defende: as partes num processo fazem, necessariamente, uma ou outra. O de aparato ou louva ou censura.

A cada um deles pertence um tempo próprio. Ao deliberativo, o futuro: aconselha-se, a favor ou contra, sobre o que está por fazer. Ao forense, o passado: é sempre sobre atos

já praticados que um acusa e o outro se defende. Ao de aparato, o tempo principal é o presente: todos louvam ou censuram conforme o que existe; embora muitas vezes o orador também recorra ao passado, recordando, e ao futuro, conjecturando.

E cada um tem um fim distinto — três fins para três gêneros. Para quem delibera, o fim é o conveniente e o prejudicial: quem aconselha, recomenda algo como o melhor; quem desaconselha, dissuade dele como do pior; e tudo o mais — o justo e o injusto, o belo e o vergonhoso — ele o acrescenta como acessório dessa consideração principal. Para os que litigam em juízo, o fim é o justo e o injusto, e tudo o mais eles também acrescentam como acessório. Para os que louvam e censuram, o fim é o nobre e o vergonhoso, e a estes fins eles igualmente referem todas as demais considerações.

Eis o sinal de que o fim de cada gênero é o que dissemos: sobre os outros pontos, às vezes, nem se discute. O litigante, por exemplo, às vezes não contesta que o fato aconteceu ou que causou dano; mas que cometeu *injustiça* — isso jamais admitirá, pois então não haveria necessidade de julgamento. Do mesmo modo, os que deliberam abrem mão de tudo, muitas vezes, menos de sustentar que aconselham o conveniente ou que dissuadem do prejudicial; mas se é injusto escravizar vizinhos que mal nenhum fizeram — com isso, muitas vezes, não se preocupam. Igualmente, os que louvam ou censuram não examinam se o homem praticou atos convenientes ou prejudiciais; ao contrário, muitas vezes o elogiam justamente por ter desprezado o próprio interesse para fazer o que era nobre. Louvam Aquiles, por exemplo, porque socorreu o amigo Pátroclo sabendo que isso lhe custaria a vida, quando podia viver: para ele, tal morte era o mais nobre; o conveniente era continuar vivo.

Do que se disse, é evidente que o orador deve dispor, antes de tudo, de proposições sobre essas matérias. Ora, as provas concludentes, as verossimilhanças e os sinais são as proposições da retórica: pois todo silogismo se compõe de proposições, e o entimema é um silogismo composto das proposições que mencionamos.

E como as coisas impossíveis não podem ter sido feitas nem vir a sê-lo — só as possíveis —, e como o que não aconteceu ou não acontecerá não pode ter sido feito nem estar por fazer-se, é necessário que o orador — o deliberativo, o forense e o de aparato — tenha à mão proposições sobre o possível e o impossível, e sobre se algo aconteceu ou não, se será ou não será. Além disso, como todos os que louvam ou censuram, aconselham ou desaconselham, acusam ou defendem, não só tentam provar o que dissemos, mas também que o bem ou o mal, o nobre ou o vergonhoso, o justo ou o injusto são grandes ou pequenos — quer em si mesmos, quer comparados entre si —, é claro que será preciso dispor também de proposições sobre a grandeza e a pequenez, sobre o maior e o menor, tanto em geral quanto em particular: qual é o bem maior ou menor, a injustiça ou a justiça maior ou menor, e assim por diante.

Ficam ditas, pois, as matérias sobre as quais é forçoso possuir as proposições. Cumpre agora examiná-las uma a uma: aquelas de que trata a deliberação, aquelas de que tratam os discursos de aparato e, em terceiro lugar, as dos processos judiciais.



Capítulo 4 — As matérias da deliberação pública

Primeiro é preciso apurar sobre que espécies de bens e de males delibera o orador político — já que não delibera sobre todas, mas apenas sobre as que podem acontecer ou não acontecer. Sobre o que necessariamente é ou será, ou sobre o que é impossível que seja ou venha a ser, não cabe conselho algum. Nem cabe sequer sobre tudo o que é contingente: pois há bens que acontecem por natureza ou por acaso, e sobre esses o conselho de nada serve. É claro que só cabe conselho nas matérias que comportam deliberação — isto é, as que dependem, em última instância, de nós, e cujo princípio de execução está em nosso poder: pois examinamos uma coisa até o ponto de descobrir se nos é possível ou impossível fazê-la.

Enumerar com exatidão e classificar, um a um, os assuntos habituais das deliberações públicas, e ainda defini-los, na medida do possível, com rigor de verdade — não é o que devemos tentar na presente ocasião. Isso não pertence à arte retórica, mas a uma arte mais rica de conteúdo e mais verdadeira; e à retórica já se atribuiu muito mais matéria do que propriamente lhe cabe. Pois é verdade o que já dissemos: a retórica compõe-se da ciência analítica e daquela parte da política que trata dos caracteres, e assemelha-se, por um lado, à dialética, por outro, aos raciocínios sofísticos. Na medida em que alguém tente constituir a dialética ou a retórica não como faculdades práticas, mas como ciências, destruirá, sem perceber, a natureza delas: passará, ao reconstituí-las, a ciências de matérias determinadas, e não apenas de discursos e

raciocínios. Mesmo assim, digamos aqui o que vale a pena distinguir para o uso prático, deixando o exame completo à ciência política.

Os principais assuntos sobre que todos deliberam, e sobre os quais falam em público os que aconselham, são mais ou menos cinco: as finanças, a guerra e a paz, a defesa do território, as importações e exportações, e a legislação.

Quanto às finanças, o orador precisará conhecer as fontes de renda da cidade, quais são e quantas, para que, se alguma foi esquecida, seja acrescentada, e, se alguma é insuficiente, seja aumentada; e ainda todas as despesas, para que, se alguma é supérflua, seja suprimida, e, se alguma é grande demais, seja reduzida — pois os homens enriquecem não só acrescentando ao que têm, mas também cortando gastos. E não basta, para uma visão completa dessas questões, a experiência dos negócios internos: para aconselhar nessas matérias é preciso interessar-se também pelas soluções encontradas em outras terras.

Quanto à guerra e à paz, é preciso conhecer a força militar da cidade — a existente e a possível —, a natureza de uma e de outra, e ainda que guerras a cidade travou e como as travou. E isso não só da própria cidade, mas também das vizinhas, e daquelas com que é provável a guerra: para que, com as mais fortes, se mantenha a paz, e, com as mais fracas, fique ao arbítrio próprio guerrear ou não. Deve saber também se as forças da outra cidade são semelhantes ou dessemelhantes às suas — pois também nisso pode estar a vantagem ou a desvantagem. E é necessário, ainda, ter examinado as guerras alheias, não só as da própria cidade, e como terminaram: pois de causas semelhantes é natural que venham resultados semelhantes.

Quanto à defesa do território, não deve ignorar como ele é guardado: o efetivo e o caráter das guarnições, e a posição das

fortalezas — o que exige conhecer bem o terreno —, para que uma guarnição pequena demais seja aumentada, uma supérflua seja retirada, e os pontos estratégicos sejam vigiados de modo especial.

Quanto ao abastecimento, precisa saber que despesa basta para a cidade, que gêneros se produzem no país e quais se importam, e que artigos é preciso exportar e importar — para que se façam acordos e tratados de comércio com as cidades interessadas. Pois há duas espécies de cidades diante das quais é preciso conservar os cidadãos irrepreensíveis: as mais fortes e as úteis ao comércio.

Tudo isso é necessário para a segurança; mas, acima de tudo, é preciso entender de legislação: pois é nas leis que está a salvação da cidade. Deve, portanto, saber quantas formas de governo existem, o que convém a cada uma e por que causas cada uma tende a perecer — tanto as próprias da constituição quanto as contrárias a ela. Digo perecer por causas próprias porque, exceto a melhor de todas, todas as constituições perecem tanto por afrouxarem quanto por se retesarem demais: a democracia, por exemplo, não só enfraquece quando afrouxa, até chegar à oligarquia, mas também quando se retesa em excesso — assim como o nariz aquilino e o achatado não só chegam ao meio-termo quando abrandam o traço, mas, quando se tornam excessivamente aquilinos ou achatados, ficam de tal feitio que já nem parecem narizes. Para legislar, é útil não só compreender, olhando o passado da própria cidade, qual constituição lhe convém, mas conhecer também as constituições dos outros povos, e aprender quais convêm a quais nações. Vê-se daí que, para a legislação, os relatos de viagem são úteis — neles se aprendem as leis e os costumes dos

povos —, e, para os conselhos políticos, as obras dos historiadores. Mas tudo isso é tarefa da política, não da retórica.

São esses, pois, os principais assuntos sobre os quais deve estar informado quem vai aconselhar. Digamos agora de que premissas se deve partir para aconselhar ou desaconselhar, nessas matérias e nas demais.



Capítulo 5 — A felicidade e as suas partes

Pode-se dizer que cada homem em particular, e todos em comum, têm um alvo que perseguem em tudo o que escolhem e em tudo o que evitam. Esse alvo, para resumi-lo numa palavra, é a felicidade e as suas partes. Vejamos então, a título de ilustração, o que é, em geral, a felicidade, e de que se compõem as suas partes: pois é sobre ela, sobre o que conduz a ela e sobre o que a contraria que versam todos os conselhos e dissuasões. O que produz a felicidade, ou alguma de suas partes, ou a torna maior em vez de menor — isso se deve fazer; o que a destrói ou estorva, ou produz o seu contrário — isso não se deve fazer.⁶

Definamos a felicidade como prosperidade unida à virtude; ou como autossuficiência de vida; ou como a vida mais agradável acompanhada de segurança; ou como o bom estado dos bens e do corpo, junto com o poder de conservá-los e usá-los. Que a felicidade é uma ou mais de uma dessas coisas, praticamente todos concordam.

Se a felicidade é isso, são necessariamente partes dela: a boa origem; os muitos amigos; os bons amigos; a riqueza; os bons filhos; os muitos filhos; a boa velhice; e ainda as excelências do corpo — a saúde, a beleza, a força, a estatura, o vigor atlético —, a fama, a honra, a boa sorte, a virtude. Pois o homem seria

plenamente autossuficiente se possuísse os bens internos e os externos — além desses, não há outros. Internos são os da alma e os do corpo; externos, a boa origem, os amigos, o dinheiro, a honra. Julgamos, ainda, que lhe devem acompanhar os meios de agir e a boa sorte: assim a vida será verdadeiramente segura. Vejamos agora, do mesmo modo, o que é cada uma dessas partes.

Boa origem, para um povo ou uma cidade, é ser autóctone ou antigo, ter tido como primeiros chefes homens ilustres, e ter gerado muitos descendentes ilustres nas coisas que se admiram. Para um indivíduo, a boa origem vem pelo lado do pai ou da mãe, e supõe legitimidade de ambos; e, como na cidade, supõe que os fundadores da linhagem se tenham distinguido pela virtude, pela riqueza ou por outra coisa das que se honram, e que muitas pessoas ilustres pertençam à família — homens e mulheres, moços e velhos.

Ter bons filhos e ter muitos filhos são coisas que não pedem explicação. Para a comunidade, consistem em ter uma juventude numerosa e boa: boa nas excelências do corpo — estatura, beleza, força, vigor atlético — e nas da alma, que num jovem são a temperança e a coragem. Para o indivíduo, consistem em ter filhos próprios numerosos e com essas qualidades — mulheres e homens, pois as excelências femininas são, no corpo, beleza e estatura; na alma, temperança e amor ao trabalho sem mesquinhez. E tanto o particular quanto a cidade devem procurar que cada uma dessas perfeições exista nos homens e nas mulheres igualmente: onde a condição das mulheres é ruim, como entre os lacedemônios, quase metade da vida humana se estraga.

As partes da riqueza são: abundância de moeda e de terras; a posse de propriedades numerosas, grandes e belas; e a posse

de móveis, gado e escravos numerosos e belos. E tudo isso próprio, seguro, digno de homem livre e útil. Útil é sobretudo o que produz; digno do homem livre, o que serve à fruição. Chamo produtivo aquilo de que vem renda; de fruição, aquilo de que nada vem digno de menção além do uso. O critério da segurança é possuir a propriedade em tais lugares e condições que o uso dela esteja em nosso poder; e ela é própria quando está em nosso poder aliená-la ou não — chamo alienar o doar e o vender. Em suma, a riqueza consiste mais no usar que no possuir: riqueza é, de verdade, o ato — isto é, o uso — daquilo que se possui.

Fama é ser considerado homem de valor por todos, ou possuir algo que todos desejam, ou a maioria, ou os bons, ou os sensatos.

Honra é o sinal da boa reputação de quem faz o bem. Honram-se, com justiça e principalmente, os que já fizeram o bem; mas honra-se também quem pode fazê-lo. O bem-fazer refere-se ou à salvação da vida e às suas causas, ou à riqueza, ou a algum dos outros bens cuja aquisição não é fácil — seja em geral, seja em dado lugar ou momento: muitos alcançam honra por coisas que parecem pequenas, mas o lugar e a ocasião o explicam. As partes da honra são: sacrifícios; memoriais em verso e em prosa; privilégios; recintos consagrados; assentos de primazia; sepulturas públicas; estátuas; pensões do Estado; e, entre os bárbaros, as prosternações e o ceder o passo, e os presentes que em cada povo se têm por honrosos. Pois o presente é, ao mesmo tempo, doação de um bem e sinal de honra: por isso o desejam tanto os ambiciosos de dinheiro quanto os ambiciosos de honra — a cada um traz o que quer: é posse, que os primeiros desejam, e traz honra, que desejam os segundos.

A excelência do corpo é a saúde, e de tal modo que se possa usar o corpo sem doenças: pois muitos são “saudáveis” ao modo de Heródico, a quem ninguém julgaria feliz pela saúde, porque precisam abster-se de tudo, ou quase tudo, o que os homens fazem. A beleza é diferente para cada idade. A do jovem é ter o corpo útil para os esforços da corrida e da força, sendo agradável de ver e de gozo: por isso os atletas do pentatlo são os mais belos, aptos por natureza à força e à velocidade ao mesmo tempo. A do homem maduro é ter o corpo apto para os trabalhos da guerra, com aparência a um tempo agradável e temível. A do velho é ter o corpo suficiente para os esforços necessários, e sem dor, por não ter nenhuma das deformidades que afligem a velhice. A força é o poder de mover outro corpo à vontade: e é preciso movê-lo puxando, empurrando, levantando, apertando ou agarrando, de modo que o forte o é em tudo isso ou em parte. A excelência da estatura é superar a maioria em altura, espessura e largura, mas na justa medida que não torne os movimentos mais lentos pelo excesso. A excelência atlética do corpo compõe-se de estatura, força e velocidade — pois o veloz também é forte: quem pode lançar as pernas de certo modo e movê-las rápida e amplamente é corredor; quem pode apertar e reter é lutador; quem pode repelir com o golpe é pugilista; quem pode as duas coisas, pancraciasta; e quem pode todas, atleta do pentatlo.

A boa velhice é a que chega devagar e sem dor: não tem boa velhice nem quem envelhece depressa, nem quem devagar mas com dor. Ela vem das excelências do corpo e da sorte: sem saúde e sem força não se estará livre de sofrimento, e sem sorte não se chegará a vida longa e indolor. Há, é certo, uma capacidade de viver muito independente da força e da saúde — muitos vivem

longamente sem as excelências do corpo; mas o exame minucioso disso em nada serve ao presente propósito.

Ter muitos amigos e ter bons amigos não são coisas obscuras, uma vez definido o amigo: amigo é quem, julgando bom para outrem alguma coisa, é capaz de fazê-la por causa dele. Quem tem muitos assim, tem muitos amigos; se além disso são homens de valor, tem bons amigos.

Boa sorte é adquirir e possuir todos, ou a maior parte, ou os mais importantes dos bens de que a fortuna é causa. A fortuna é causa de alguns bens que também as artes produzem, e de muitos que a arte não alcança — por exemplo, os que vêm da natureza (embora possam também ser contrários à natureza): da saúde pode ser causa a arte; da beleza e da estatura, a natureza. Em geral, são bens da fortuna aqueles que provocam inveja. A fortuna é causa, ainda, dos bens que vêm contra o cálculo razoável: por exemplo, se os demais irmãos são feios e um é belo; se os outros não viram o tesouro e um o achou; se o dardo atingiu o vizinho e não a ele; se ele foi o único a não ir aonde ia sempre, enquanto outros, que foram uma única vez, pereceram. Tudo isso se conta entre as boas fortunas.

Quanto à virtude, por ser o assunto mais próprio do elogio, deixemos a sua definição para quando falarmos do louvor.



Capítulo 6 — O bem e o útil

Está claro, pois, quais alvos deve ter em vista quem aconselha — futuros ou existentes —, e quais quem desaconselha: estes são os contrários daqueles. Ora, o alvo de quem delibera é o conveniente — pois não se delibera sobre o fim, mas sobre os meios para o fim, e os meios são o que é

conveniente nas ações —, e o conveniente é um bem. Devemos, portanto, assegurar-nos das noções elementares sobre o bem e o conveniente em geral.

Seja o bem definido assim: o que deve ser escolhido por si mesmo; ou aquilo por causa do qual escolhemos outra coisa; ou aquilo a que tudo aspira — tudo o que tem sensação ou razão, ou tudo o que viesse a adquirir razão; e tudo o que a razão atribuiria a cada um, e tudo o que a razão atribui a cada um em cada caso, isso é o bem para cada um; e aquilo cuja presença deixa alguém em boa condição e autossuficiente; e a própria autossuficiência; e o que produz ou conserva tais coisas, e o que as acompanha, e o que impede e destrói os seus contrários.

Uma coisa acompanha outra de dois modos: ou simultaneamente, ou em seguida. Assim, o saber acompanha o aprender em seguida; o viver acompanha a saúde simultaneamente. E uma coisa produz outra de três modos: como o ser saudável produz a saúde; como o alimento a produz; e como o exercício — isto é, na maior parte das vezes.

Assentado isso, segue-se que são bens tanto a aquisição dos bens quanto a perda dos males: pois a esta acompanha, simultaneamente, o não ter o mal, e àquela acompanha, em seguida, o ter o bem. Também é bem a aquisição de um bem maior em lugar de um menor, e de um mal menor em lugar de um maior: pois, na medida em que o maior excede o menor, há aquisição de bem ou perda de mal. Também as virtudes são necessariamente um bem: é por elas que os que as têm estão em boa condição, e elas produzem boas obras e boas ações — mas sobre cada uma delas, o que é e qual é, falaremos em separado. Também o prazer é necessariamente um bem: todos os seres animados o buscam por natureza. De modo que tanto as coisas agradáveis quanto as belas são necessariamente bens: aquelas,

porque produzem prazer; das belas, umas são agradáveis, outras são desejáveis por si mesmas.

Enumerando uma por uma, são bens necessariamente estas coisas: a felicidade, pois é desejável por si mesma, autossuficiente, e por causa dela escolhemos muitas outras. A justiça, a coragem, a temperança, a magnanimidade, a magnificência e as demais disposições semelhantes, pois são excelências da alma. A saúde, a beleza e as semelhantes, pois são excelências do corpo e produzem muitos bens: a saúde, por exemplo, produz prazer e vida, e por isso é tida como o maior dos bens — porque é causa das duas coisas que a maioria mais preza: o prazer e a vida. A riqueza, pois é a excelência da posse e produz muitos bens. O amigo e a amizade, pois o amigo é desejável por si mesmo e produz muitos bens. A honra e a boa reputação, pois são agradáveis, produzem muitos bens e trazem consigo, na maior parte das vezes, a presença daquilo por que se é honrado. A capacidade de falar e de agir, pois tudo isso produz bens. E ainda: o talento natural, a boa memória, a facilidade de aprender, a presteza de espírito e todas as faculdades semelhantes, pois produzem bens. Igualmente as ciências todas e as artes. E a própria vida: ainda que dela não resultasse nenhum outro bem, é desejável por si mesma. E o justo, por ser um bem para a comunidade.

Esses são, mais ou menos, os bens reconhecidos por todos. Nos casos duvidosos, os argumentos se tiram do seguinte. É bem aquilo cujo contrário é mal. E aquilo cujo contrário convém aos inimigos: se ser covarde convém especialmente aos nossos inimigos, é claro que a coragem é especialmente útil aos cidadãos. Em geral, o contrário do que os inimigos querem, ou do que os alegra, parece ser proveitoso; por isso se disse:

Por certo exultaria Príamo...

Nem sempre é assim, porém — apenas na maior parte das vezes: nada impede que, por vezes, a mesma coisa convenha aos dois contendores. Daí o dito de que os males unem os homens: quando a mesma coisa é danosa a ambos.

E o que não é excessivo é bem; e o que é maior do que deve ser é mal. E aquilo por que se despendeu muito trabalho ou dinheiro: já aparece como bem, e um bem assim é tomado como fim — fim alcançado através de longa cadeia de meios; e todo fim é um bem. Daí os versos:

E deixariam a Príamo (e ao povo de Troia) motivo de glória...

e:

*Vergonha seria tardar tanto tempo e voltar de mãos vazias,
como viemos;*

e daí também o provérbio sobre “quebrar o cântaro na porta”. E aquilo que muitos desejam, e o que aparece como objeto de disputa: pois o que todos desejam era um bem, e “os muitos” valem aqui por “todos”. E o que é louvado, pois ninguém louva o que não é bom. E o que louvam os inimigos e os maus: pois, se até os que sofreram o dano reconhecem o bem, é como se todos o reconhecessem — admitem-no porque é evidente; assim como são de pouco valor aqueles que os amigos censuram e os inimigos não censuram (por isso os coríntios se julgaram insultados quando Simônides escreveu: *De Ílion, os coríntios não têm queixa*). E o que algum homem sensato ou virtuoso, ou alguma mulher assim, preferiu: como Atena preferiu Odisseu, Teseu preferiu Helena, as deusas preferiram Páris e Homero preferiu Aquiles.

Em geral, são bens as coisas que se escolhem deliberadamente: e os homens escolhem fazer o que se disse, e o que é mau para os inimigos, e o que é bom para os amigos, e o

que é possível. O possível entende-se de dois modos: o que pode acontecer e o que acontece facilmente. Fácil é o que se faz sem dor ou em pouco tempo: pois a dificuldade se define pela dor ou pela demora. E o que se faz como se quer: e quer-se ou nenhum mal, ou um mal menor que o bem — o que acontece quando o castigo passa despercebido ou é pequeno. E as coisas próprias, que ninguém mais tem, e as extraordinárias: pois assim a honra é maior. E o que se ajusta a cada um: tais são as coisas que convêm à linhagem e ao poder de cada qual, e as que se julga merecer e faltam — ainda que pequenas, nem por isso se deixa de escolher fazê-las. E o que é de fácil realização, pois é possível na medida em que é fácil: e de fácil realização é aquilo em que todos, ou a maioria, ou os iguais, ou os inferiores tiveram êxito. E aquilo com que se agrada aos amigos ou se desagradará aos inimigos. E tudo o que escolhem fazer aqueles a quem admiramos. E aquilo para que se tem aptidão natural e experiência: pois se julga alcançá-lo mais facilmente. E o que nenhum homem vil alcançaria, pois é mais louvável. E o que de fato se deseja: pois o desejado aparece não só como agradável, mas também como melhor. E, sobretudo, cada tipo de homem tem por bem aquilo a que o inclina o seu caráter: os ambiciosos de vitória, a vitória; os ambiciosos de honra, a honra; os amigos do dinheiro, o dinheiro; e assim os demais.

É destas fontes, pois, que se devem tirar as provas sobre o bem e o conveniente.



Capítulo 7 — O bem maior e o mais conveniente

Como, porém, muitas vezes ambas as partes concordam em que duas coisas são úteis, mas discordam sobre qual é mais útil,

cumpra tratar em seguida do bem maior e do mais conveniente. O que excede outra coisa pode ser considerado como essa outra coisa e algo mais; e o que é excedido, como aquilo que está contido no primeiro. “Maior” e “mais” dizem-se sempre em relação a um menor; “grande” e “pequeno”, “muito” e “pouco”, em relação à grandeza comum das coisas: o grande é o que excede a medida comum; o pequeno, o que fica aquém dela — e o mesmo vale para muito e pouco.

Ora, chamamos bem o que é desejável por si mesmo e não por causa de outra coisa; aquilo a que tudo aspira; o que escolheriam todos os seres se adquirissem entendimento e sabedoria prática; o que produz ou conserva bens assim, ou os traz consigo. E aquilo por causa do qual as coisas se fazem é o fim — fim é aquilo por causa do qual se faz todo o resto —, e bem, para cada um, é o que preenche essas condições em relação a ele próprio. Segue-se que um número maior de bens é bem maior do que um só ou do que um número menor, contanto que o menor esteja incluído na conta: o número maior excede, e o menor está contido nele.

Além disso, se o maior exemplar de um gênero excede o maior de outro, o gênero excede o gênero; e, se um gênero excede outro, o maior exemplar de um excede o maior do outro. Por exemplo: se o mais alto dos homens é mais alto que a mais alta das mulheres, então os homens em geral são mais altos que as mulheres; e, se os homens em geral são mais altos, o mais alto dos homens é mais alto que a mais alta das mulheres — pois a superioridade de gênero sobre gênero é proporcional à dos seus maiores exemplares. E quando um bem acompanha sempre o outro, mas não é sempre acompanhado por ele, o primeiro é maior: pois o uso do segundo está implicado no do primeiro. Uma coisa acompanha outra de três modos: simultaneamente,

em seguida, ou em potência. A vida acompanha a saúde simultaneamente (mas a saúde não acompanha a vida); o saber acompanha o aprender em seguida; a fraude acompanha o sacrilégio em potência — pois quem cometeu sacrilégio é sempre capaz de fraudar. E quando duas coisas excedem uma terceira, a que a excede por mais é a maior das duas: pois excede também a que excede a menor. O que produz um bem maior é, ele mesmo, bem maior — pois foi isso que se entendeu por “produtivo de maior”. E igualmente o que é produzido por um bem maior é bem maior: se o saudável é mais desejável e maior bem que o agradável, também a saúde é maior bem que o prazer. E o desejável por si mesmo é maior bem que o não desejável por si: por exemplo, a força é maior bem que o saudável, pois este não se busca por si mesmo, aquela sim — e era essa a definição do bem. E se um é fim e o outro não, o fim é o maior: pois este se escolhe por si, aquele por causa de outro — como o exercício se escolhe por causa do bem-estar do corpo. E, de duas coisas, a que menos precisa da outra, ou das demais, é o bem maior, por ser mais autossuficiente — e precisa “menos” a que precisa de coisas menos numerosas ou mais fáceis. E quando uma não existe nem pode vir a existir sem a outra, mas a outra pode existir sem ela, a que dispensa é melhor: o que não precisa de nada é mais autossuficiente do que o que precisa, e por isso aparece como bem maior. E o que é princípio é maior que o que não é princípio, e o que é causa é maior que o que não é causa — pela mesma razão: sem causa e sem princípio, nada existe nem vem a existir. E, de duas coisas que procedem de dois princípios ou de duas causas, a que procede do princípio ou da causa maior é a maior; e, inversamente, é maior o princípio ou a causa de que procede a consequência maior.

Do que se disse fica claro que uma coisa pode aparecer como maior de dois pontos de vista opostos: porque é princípio e a outra não é, e também porque não é princípio e a outra é — visto que o fim é maior, e o fim não é princípio. Assim Leodamante, acusando Calístrato, disse que quem aconselhou o crime era mais culpado que quem o executou: pois nada teria sido feito sem quem o planejou. E, acusando Cábricas, disse o contrário: que o executor era pior que o conselheiro, pois nada teria acontecido sem alguém que o fizesse — os homens só tramam para executar.

Além disso, o raro é bem maior que o abundante: o ouro vale mais que o ferro, embora seja menos útil — é mais difícil de obter, e por isso a sua posse vale mais. Mas, de outro ponto de vista, o abundante é melhor que o raro, porque o seu uso excede: “muitas vezes” excede “poucas vezes” — donde o dito: *a melhor das coisas é a água*. Em geral, o difícil é melhor que o fácil, por ser mais raro; e, de outro ponto de vista, o fácil é melhor que o difícil, por ser como queremos.

E é maior bem aquilo cujo contrário é maior mal, e aquilo cuja perda dói mais. A presença da virtude e do vício é maior que a sua ausência: pois a presença é fim, a ausência não. E as coisas cujas obras são mais nobres ou mais vis são elas mesmas melhores ou piores; e, inversamente, as obras das coisas melhores ou piores são melhores ou piores — pois, como são as causas e os princípios, assim são os efeitos, e como os efeitos, assim as causas e os princípios. E são maiores os bens em que a superioridade é mais desejável ou mais nobre: a vista aguda é mais desejável que o olfato agudo, porque a vista em geral vale mais que o olfato; e, sendo mais nobre o excesso de amor aos amigos que o excesso de amor ao dinheiro, também o amor comum aos amigos é mais nobre que o amor comum ao

dinheiro. E, inversamente, se de duas coisas comuns uma é melhor ou mais nobre, também os excessos dela são melhores e mais nobres. E é mais nobre e melhor aquilo cujo desejo é mais nobre e melhor — pois o apetite maior visa a objeto maior —; e, pela mesma razão, se uma coisa é mais nobre e melhor que outra, o desejo dela é mais nobre e melhor. E, se uma ciência é mais nobre e mais digna que outra, também a realidade de que trata é mais nobre e mais digna: pois como é a ciência, assim é o seu objeto, e cada ciência manda no seu domínio; e, pela mesma razão, quanto mais digno e nobre o objeto, mais digna e nobre a ciência. E aquilo que os sensatos — todos, ou a maioria, ou os mais capazes — julgariam ou julgaram ser bem, ou bem maior, assim é necessariamente: ou em absoluto, ou enquanto julgaram segundo o entendimento. Isso vale, de resto, para tudo o mais: também a essência, a quantidade e a qualidade das coisas são como a ciência e o entendimento as declarem; mas aplicamo-lo aos bens, pois definimos o bem como aquilo que escolheria cada coisa que adquirisse entendimento — donde é claro que é maior bem o que o entendimento declara maior. E é melhor o que pertence aos melhores, ou em absoluto, ou enquanto melhores: como a coragem é melhor que a força. E o que o melhor escolheria, em absoluto ou enquanto melhor: como sofrer injustiça é melhor que cometê-la — pois é isso que o mais justo escolheria. E o mais agradável é melhor que o menos agradável: pois tudo persegue o prazer e deseja o gozo por ele mesmo, e é por essas duas notas que se definiram o bem e o fim; e é mais agradável o prazer menos misturado de dor e o mais duradouro. E o mais nobre é melhor que o menos nobre: pois o nobre é o agradável ou o desejável por si. E são bens maiores aquelas coisas de que os homens mais desejam ser causa, para si ou para os amigos; e males maiores, aquelas de

que menos desejam ser causa. E os bens mais duradouros são melhores que os mais passageiros, e os mais seguros que os menos seguros: o uso dos duradouros excede pelo tempo; o dos seguros, pela conformidade com o desejo — estão à disposição sempre que se queira.

E, conforme a correspondência dos termos derivados e das flexões da mesma raiz, o que vale de um vale dos outros: se “corajosamente” é mais nobre e desejável que “temperadamente”, também a coragem é mais desejável que a temperança, e ser corajoso mais que ser temperado. E o que todos escolhem é maior do que o que nem todos escolhem, e o que a maioria escolhe, maior do que o que a minoria: pois o bem era o que todos desejam — logo, é maior o que mais se deseja. E é maior o que assim julgam os adversários, ou os inimigos, ou os juízes constituídos, ou aqueles que estes designam: no primeiro caso é como se todos o dissessem; no segundo, dizem-no os que têm autoridade e entendimento. Às vezes é maior aquilo de que todos participam — pois é desonra não participar; às vezes, aquilo de que ninguém participa, ou poucos — pois é mais raro. E o mais louvável, pois é mais nobre; e igualmente aquilo a que correspondem honras maiores — a honra é como que um preço —, e aquilo cuja falta se pune com penas maiores. E o maior do que aquilo que se admite ou se crê ser grande. E as mesmas coisas, divididas em partes, parecem maiores: parecem exceder um número maior de coisas. Por isso o poeta diz que Meleagro foi persuadido a erguer-se pela enumeração:

*Todos os males que caem sobre o povo cuja cidade é tomada:
matam os homens, o fogo devora a cidade,
estranhos arrastam as crianças ao cativeiro (e as mulheres à vergonha).*

O mesmo efeito produz o acumular e graduar, à maneira de Epicarmo — em parte pela mesma razão da divisão (pois a acumulação também mostra grande superioridade), em parte porque a coisa aparece como princípio e causa de grandes resultados. E, já que o mais difícil e o mais raro é maior, também as ocasiões, as idades, os lugares, os tempos e as capacidades engrandecem: se alguém realiza algo acima das próprias forças, ou acima da própria idade, ou acima dos seus iguais, ou de tal maneira, em tal lugar, em tal momento — o feito terá grandeza de nobreza, de bondade, de justiça, ou dos contrários. Daí o epigrama sobre o vencedor olímpico:

*Outrora, com um jugo rude aos ombros,
eu carregava peixe de Argos a Tégea.*

E Ifícrates elogiava a si mesmo contando de onde partiu. E o natural é melhor que o adquirido, por ser mais difícil; daí o verso do poeta:

Aprendi de mim mesmo, e de mais ninguém.

E a melhor parte de um grande bem é especialmente nobre: como disse Péricles no discurso fúnebre, que a juventude tirada da cidade era como se tirassem *a primavera do ano*. E as coisas úteis na necessidade maior — na velhice, na doença. E, de dois meios, o mais próximo do fim é melhor. E o que é melhor para o indivíduo e em absoluto, melhor do que o que é só para um. E o possível é melhor que o impossível: pois um serve, o outro não. E o que vem no fim da vida: pois é mais fim o que está mais perto do fim. E o que visa à realidade é melhor que o que visa à aparência. Define-se o que visa à aparência assim: o que o homem não escolheria se ninguém houvesse de saber. Por isso pareceria que receber benefícios é mais desejável que fazê-los: aquilo se escolhe mesmo às escondidas; isto, sem que ninguém

saiba, não se costuma escolher. E o que se quer ser vale mais que o que se quer parecer, pois está mais perto da realidade — daí dizerem que até a justiça é coisa pequena, porque parece preferível parecer justo a sê-lo; com a saúde, não é assim. E o mais útil para muitos fins: o que serve à vida, à boa vida, ao prazer e às ações nobres — por isso a riqueza e a saúde parecem os maiores bens, pois contêm tudo isso. E o que vem com menos dor e com prazer: mais de um bem ao mesmo tempo — o prazer e a ausência de dor. E, de dois bens, o maior é aquele que, somado a um terceiro, faz o todo maior. E os bens cuja posse se vê são maiores que os que passam despercebidos, porque têm ar de realidade — donde a riqueza parecer bem maior quando conhecida. E o que é único e estimado — o que uns têm um só, e outros têm igual em número —, por isso cegar um caolho causa dano maior que meio-cegar quem tem os dois olhos: tirou-se-lhe o que ele tinha de mais precioso.

Ficam expostas, pouco mais ou menos, as fontes de que se devem tirar as provas para aconselhar e desaconselhar.



Capítulo 8 — As formas de governo

O mais importante e decisivo de tudo, para poder persuadir e aconselhar bem, é conhecer todas as formas de governo e distinguir os costumes, as instituições e os interesses de cada uma. Pois todos se deixam persuadir pelo conveniente, e conveniente é o que conserva a ordem estabelecida. Além disso, a decisão soberana pertence à autoridade soberana, e esta varia conforme a forma de governo: quantas são as formas de governo, tantas são as autoridades soberanas.

As formas de governo são quatro: democracia, oligarquia, aristocracia, monarquia — de modo que o poder soberano de julgar e decidir está sempre com uma parte delas ou com o todo. Democracia é a forma de governo em que os cargos se distribuem por sorteio; oligarquia, aquela em que se distribuem pelo censo da riqueza; aristocracia, aquela em que se distribuem pela educação — e entendo por educação a estabelecida pela lei: na aristocracia governam os que se mantiveram fiéis às instituições; estes forçosamente parecem “os melhores”, e daí o nome dessa forma de governo. A monarquia, como o nome diz, é a forma em que um só é senhor de todos; das monarquias, a que obedece a certa ordem chama-se reino; a ilimitada, tirania.

Não se deve ignorar o fim de cada forma de governo: pois escolhem-se os meios que levam ao fim. O fim da democracia é a liberdade; o da oligarquia, a riqueza; o da aristocracia, a educação e as instituições; o da tirania, a proteção do tirano. É claro, portanto, que se devem distinguir os costumes, as instituições e os interesses que realizam o fim de cada uma, já que é olhando para o fim que os homens escolhem. Mas, como as provas de persuasão se produzem não só pela demonstração, mas também pelo caráter — pois cremos no orador que se mostra bom, ou benévolo para conosco, ou ambas as coisas —, seria preciso possuir também os caracteres de cada forma de governo: o caráter próprio de cada uma é, forçosamente, o meio mais persuasivo diante de cada uma. E os caracteres dos governos se conhecem pelos mesmos meios que os dos indivíduos: revelam-se na escolha deliberada, e a escolha se refere ao fim.

Ficam ditas, pois, as coisas que se devem ter em vista, futuras ou presentes, quando se exorta, e aquelas de que se

devem tirar as provas do conveniente; e ainda os meios e o modo pelos quais nos poremos a par dos caracteres e das instituições das formas de governo — na medida, porém, que convém à presente ocasião: pois na *Política* tudo isso foi exposto em pormenor.



Capítulo 9 — A virtude e o nobre: o elogio e a censura

Falemos em seguida da virtude e do vício, do nobre e do vergonhoso: pois esses são os alvos de quem louva e de quem censura. E acontecerá que, ao tratar deles, estaremos mostrando também os meios pelos quais seremos tidos por homens de certo caráter — o que era a segunda das provas: pois pelos mesmos meios poderemos inspirar confiança em nós e em outrem. E como o louvor pode ser sério ou não, e nem sempre se dirige a um homem ou a um deus, mas muitas vezes a seres inanimados ou a qualquer animal, também aqui é preciso dispor de proposições. Falemos, pois, também disso — a título de ilustração.¹³

Nobre é o que, sendo desejável por si mesmo, é digno de louvor; ou o que, sendo bom, é agradável por ser bom. Se isso é o nobre, então a virtude é necessariamente nobre: pois, sendo boa, é digna de louvor. Virtude é, segundo a opinião comum, a faculdade de prover e conservar os bens, e a faculdade de fazer muitos e grandes benefícios, de todos os tipos e em todas as ocasiões. As partes da virtude são: a justiça, a coragem, a temperança, a magnificência, a magnanimidade, a liberalidade, a mansidão, a prudência, a sabedoria. E, se a virtude é uma faculdade de fazer o bem, as maiores virtudes são

necessariamente as mais úteis aos outros. Por isso se honram acima de todos os justos e os corajosos: a coragem é útil aos outros na guerra; a justiça, na guerra e na paz. Depois vem a liberalidade: os liberais abrem mão do dinheiro em vez de brigar por ele, quando os demais o desejam acima de tudo. A justiça é a virtude pela qual cada um tem o que é seu, e conforme a lei; a injustiça, aquela pela qual se tem o alheio, contra a lei. A coragem é a virtude que dispõe a praticar belas ações nos perigos, conforme a lei manda e em obediência a ela; a covardia é o contrário. A temperança é a virtude que nos dispõe, quanto aos prazeres do corpo, como a lei manda; a intemperança, o contrário. A liberalidade dispõe a fazer o bem com dinheiro; a avareza, o contrário. A magnanimidade é a virtude que dispõe a fazer grandes benefícios; a pusilanimidade, o contrário. A magnificência é a virtude que produz grandeza nos gastos; a pusilanimidade e a mesquinhez são os contrários. A prudência é a virtude do entendimento que torna os homens capazes de deliberar bem sobre os bens e os males mencionados, em ordem à felicidade.

Sobre a virtude e o vício em geral, e sobre as suas partes, basta o que se disse para a presente ocasião. O restante não é difícil de ver: é evidente que são nobres as coisas que produzem a virtude — por tenderem a ela — e as que dela procedem, isto é, os seus sinais e as suas obras. E, como os sinais da virtude são nobres, e nobres as obras que são próprias do homem virtuoso — fazer ou sofrer —, segue-se que são nobres todas as obras e todos os sinais da coragem, e tudo o que se fez corajosamente; e igualmente as coisas justas e as ações feitas com justiça (mas não os castigos justamente *sofridos*: nisso, e só nisso entre as virtudes, o justamente feito nem sempre é nobre — na punição, é mais vergonhoso sofrê-la com justiça do que sem justiça); e o

mesmo vale das demais virtudes. E são nobres as ações cujo prêmio é a honra, ou mais honra que dinheiro. E as coisas desejáveis que alguém faz não por sua própria causa; e os bens absolutos, como o que alguém faz pela pátria pondo de lado o próprio interesse; e os bens por natureza, e os que não são bens só para o agente — pois esses se fazem por interesse próprio. E as coisas cujo proveito se colhe depois da morte mais do que em vida: pois as que aproveitam em vida têm mais de interesse próprio. E todas as obras feitas por causa dos outros, pois têm menos de si mesmo; e os benefícios feitos aos outros e não a si; e os feitos aos benfeitores, pois é justiça; e as boas ações em geral, pois não visam ao próprio proveito. E os contrários daquilo de que os homens se envergonham: pois envergonham-se de dizer, fazer e tencionar o vergonhoso. Assim disse Alceu:

*Algo eu queria dizer-te,
mas a vergonha me detém —*

e Safo respondeu:

*Se desejasses o bom e o belo,
e a língua não te ardesse por dizer o mal,
a vergonha não te pesaria nos olhos:
dirias o que com honra se deseja.*

Nobres são também as coisas pelas quais os homens se empenham sem medo: pois assim se sentem diante dos bens que levam à boa fama. E são mais nobres as virtudes e as obras dos seres por natureza mais excelentes: as do homem, por exemplo, mais que as da mulher. E as que dão mais prazer aos outros que a quem as pratica — por isso o justo e a justiça são nobres. E é nobre vingar-se dos inimigos e não se reconciliar: pois retribuir é justo, e o justo é nobre, e não se render é próprio do corajoso. E a vitória e a honra estão entre as coisas nobres:

são desejáveis mesmo sem fruto, e revelam superioridade em excelência. E as coisas dignas de memória, e tanto mais nobres quanto mais dignas dela. E as que acompanham o homem depois da morte, e as que a honra acompanha, e as extraordinárias, e as que pertencem a um só — pois são mais memoráveis. E as posses que não dão fruto: mais dignas de homem livre. E as coisas próprias de cada povo, e os sinais do que cada povo admira: em Esparta, por exemplo, é nobre usar cabelo comprido, sinal de homem livre — pois com cabelo comprido não é fácil fazer trabalho servil. E é nobre não exercer ofício baixo: pois é próprio do homem livre não viver na dependência de outrem.

Deve-se também tomar como idênticas às qualidades reais de um homem as qualidades vizinhas delas — para louvar ou censurar: dizer, por exemplo, que o cauteloso é frio e calculista, que o simplório é honesto, que o insensível é manso. E pode-se sempre idealizar cada um a partir das qualidades vizinhas: o colérico e o exaltado será “franco”; o arrogante, “grandioso” e “imponente”. E os que estão nos extremos, como se estivessem nas virtudes: o temerário, corajoso; o perdulário, generoso. Assim parecerá à maioria; e, ao mesmo tempo, tira-se daí um argumento capcioso a partir do motivo: se um homem se arrisca sem necessidade, quanto mais se arriscaria por uma causa nobre; se é pródigo com qualquer um, quanto mais com os amigos — pois o excesso da virtude é fazer bem a todos.

É preciso considerar também diante de quem se faz o elogio: pois, como dizia Sócrates, não é difícil louvar atenienses no meio de atenienses. Deve-se apresentar como existente no herói aquilo que cada auditório estima — entre citas, ou lacônios, ou filósofos. Em suma, o que se estima deve-se apresentar como nobre — já que as duas coisas parecem vizinhas. E são nobres

as ações que convêm a quem as faz: por exemplo, as dignas dos antepassados e dos próprios feitos anteriores — pois acrescentar honra à honra é felicidade e nobreza. E até o que não convém, se for melhor e mais nobre: por exemplo, se alguém, mediano na prosperidade, se torna grande na desgraça, ou melhor e mais conciliador à medida que sobe. Daí o dito de Ifícrates: “de onde vim, e ao que cheguei”; e o epigrama do vencedor olímpico: *outrora, com um jugo rude aos ombros...;* e o encômio de Simônides: *mulher cujo pai, cujo marido, cujos irmãos foram todos príncipes.*

Como se louva a partir das ações, e é próprio do homem de bem agir por escolha deliberada, deve-se tentar mostrar que o herói age por escolha. Para isso é útil que pareça ter agido assim muitas vezes; por isso as coincidências e os acasos devem apresentar-se como intencionais: pois, se se alegam muitos casos semelhantes, parecerão sinal de virtude e de propósito.

Louvor é o discurso que põe em evidência a grandeza de uma virtude; cumpre, pois, mostrar as ações como próprias dela. O encômio, por sua vez, refere-se às obras — e as circunstâncias servem para dar crédito: a boa origem e a educação, pois é provável que de bons pais venham bons filhos, e que assim se comporte quem assim foi criado. Por isso fazemos encômios de quem já realizou algo. As obras são sinais do caráter: louvaríamos até quem nada tivesse feito, se crêssemos que é homem capaz de fazê-lo. Chamar alguém bem-aventurado ou feliz é a mesma coisa entre si, mas não é o mesmo que louvar ou fazer encômio: assim como a felicidade contém a virtude, o chamar feliz contém o louvor e o encômio.

O louvor e os conselhos são de uma espécie comum: o que na deliberação se sugere, mudada a expressão, torna-se encômio. Quando sabemos o que se deve fazer e como se deve

ser, cumpre mudar e virar a expressão para usá-lo como sugestão. Por exemplo: “não se deve orgulhar do que se deve à fortuna, mas do que se deve a si mesmo” — dito assim, é sugestão; para louvar, diga-se: “orgulhava-se não do que devia à fortuna, mas do que devia a si mesmo”. De modo que, quando quiseses louvar, vê o que sugeririas; quando quiseses sugerir, vê o que louvarias. A expressão será necessariamente oposta conforme se troque a forma proibitiva pela não proibitiva.

Devem-se usar também muitos meios de amplificação: se o homem foi o único a fazer algo, ou o primeiro, ou quase o único, ou quem melhor o fez — tudo isso é nobre. E os argumentos tirados das ocasiões e dos momentos: se superou o que se podia esperar. E se muitas vezes teve êxito na mesma coisa: pois será grande, e parecerá dever-se não à sorte, mas a ele próprio. E se por causa dele se inventaram e instituíram os incentivos e as honras: como Hipóloco, o primeiro a receber um encômio, e Harmódio e Aristogíton, os primeiros a ter estátuas na praça. E igualmente, nos casos contrários, para a censura. E, se não achares matéria bastante no próprio homem, compara-o com outros — como fazia Isócrates, por falta de prática forense. E deve-se comparar com homens ilustres: pois amplifica e é nobre superar os que são grandes. A amplificação cai com razão nos elogios: consiste em superioridade, e a superioridade é uma das coisas nobres. Por isso, se não for possível comparar com os ilustres, compare-se com o comum dos homens: pois a superioridade parece revelar a virtude. Em geral, das formas comuns a todos os discursos, a amplificação convém sobretudo aos epidícticos — pois tomam as ações como admitidas, e resta apenas revesti-las de grandeza e beleza; os exemplos convêm aos deliberativos — pois julgamos o futuro conjecturando a partir do passado; os entimemas, aos forenses — pois o

passado, por ser obscuro, é o que mais admite causa e demonstração.

Ficam ditas, pois, as fontes de que se tiram, quase todos, os louvores e as censuras, as coisas que se devem ter em vista ao louvar e censurar, e de que nascem os encômios e os vitupérios: conhecido isso, ficam claros os contrários — pois a censura se tira dos contrários.



Capítulo 10 — A injustiça: causas e agentes

Tratemos agora da acusação e da defesa: de quantos e quais elementos se devem compor os seus silogismos. Três coisas há que apurar: primeira, quais e quantas são as causas por que os homens cometem injustiça; segunda, em que disposição de espírito a cometem; terceira, contra quem e em que condição.

Definamos antes o cometer injustiça: seja ele causar dano voluntariamente, contra a lei. A lei é particular ou comum: chamo particular a lei escrita pela qual cada cidade se governa; comum, os princípios não escritos que parecem reconhecidos por todos. Voluntário é o que se faz com conhecimento e sem coação. Nem tudo o que é voluntário é deliberado; mas tudo o que é deliberado é conhecido — ninguém ignora o que deliberadamente pretende. As causas pelas quais alguém delibera prejudicar e fazer o mal contra a lei são a maldade e a falta de domínio de si: pois os danos que cada um causa correspondem ao vício ou aos vícios que possui. O mesquinho causa dano em matéria de dinheiro; o devasso, nos prazeres do corpo; o mole, nas comodidades; o covarde, nos perigos — o terror o faz abandonar os companheiros de perigo; o ambicioso, por causa da honra; o irascível, pela ira; o ávido de vencer, pela

vitória; o rancoroso, pela vingança; o insensato, por se enganar sobre o justo e o injusto; o desavergonhado, por desprezar a opinião alheia. E assim cada um dos demais, na matéria do seu vício próprio.

Isso, porém, já ficou claro em parte no que se disse sobre as virtudes, e ficará no que se disser sobre as paixões. Resta dizer por que motivo, em que disposição e contra quem se comete injustiça.

Primeiro, distingamos o que desejam alcançar, e o que evitar, os que se lançam a cometer injustiça. É claro que o acusador deve examinar quantos e quais, dentre os motivos que levam todos a prejudicar o próximo, se encontram no adversário; e o acusado, quantos e quais não se encontram nele. Ora, tudo o que todos fazem, ou o fazem por si mesmos, ou não. Do que não fazem por si mesmos, uma parte se faz por acaso, outra por necessidade; e, do que é por necessidade, uma parte por coação, outra por natureza. Assim, tudo o que não se faz por si mesmo se faz ou por acaso, ou por natureza, ou por coação. E o que se faz por si mesmo, e de que se é causa, faz-se ou por hábito, ou por apetite — apetite racional ou irracional. A vontade é o apetite de um bem acompanhado de razão — pois ninguém quer senão o que julga bom; apetites irracionais são a ira e o desejo. De modo que tudo o que os homens fazem, fazem-no necessariamente por sete causas: acaso, natureza, coação, hábito, cálculo racional, ira, desejo.

Distinguir ainda as ações conforme as idades, os estados de alma ou coisas semelhantes é supérfluo. É verdade que os jovens são irascíveis e cheios de desejos; mas não agem por causa da juventude, e sim pela ira e pelo desejo. Nem se age por riqueza ou pobreza: é verdade que os pobres, por carência, desejam dinheiro, e que os ricos, por poderem, desejam os

prazeres desnecessários; mas também estes agirão não pela riqueza ou pobreza, e sim pelo desejo. Igualmente os justos e os injustos, e todos os que se dizem agir conforme as suas disposições, agem de fato por estas causas: ou por cálculo, ou por paixão — uns por caracteres e paixões boas, outros pelas contrárias. Acontece, sim, que a tais disposições seguem tais consequências, e a tais outras, tais outras: ao temperado, por ser temperado, seguem-se logo opiniões e desejos sadios acerca dos prazeres; ao intemperado, os contrários. Por isso devemos deixar de lado essas distinções, mas examinar que coisas costumam seguir-se a que condições: pois, se um homem é claro ou moreno, alto ou baixo, nada disso determina consequência alguma; mas se é jovem ou velho, justo ou injusto, já faz diferença. Em geral, importam todos os acidentes que tornam diferentes os caracteres dos homens — parecer-se rico ou pobre, afortunado ou desafortunado, fará diferença. Disso falaremos depois; tratemos primeiro do que resta.

São por acaso as coisas cuja causa é indefinida, que não acontecem em vista de um fim, nem sempre, nem na maior parte das vezes, nem segundo regra: a definição do acaso deixa isso claro. São por natureza aquelas cuja causa está nelas mesmas e é regular: pois saem sempre, ou na maior parte das vezes, do mesmo modo. Quanto às que são contra a natureza, não é preciso investigar com rigor se acontecem segundo certa natureza ou por outra causa: parece que o acaso é causa também delas. São por coação as que se fazem contra o desejo e contra o cálculo dos próprios agentes, mas por meio deles. Por hábito, as que se fazem por terem sido feitas muitas vezes. Por cálculo, as que parecem convenientes a partir dos bens mencionados, como fim ou como meio para o fim, e que se praticam por serem convenientes — pois também os

intemperantes praticam coisas convenientes, mas por prazer, não por conveniência. Pela ira e pela cólera fazem-se as vinganças. E vingança e castigo são coisas diferentes: o castigo é por causa de quem o sofre; a vingança, por causa de quem a executa, para que se satisfaça. (O que é a ira ficará claro quando tratarmos das paixões.) Pelo desejo se faz tudo o que parece agradável. E entre as coisas agradáveis estão o costumeiro e o habitual: muitas coisas que não são agradáveis por natureza fazem-se com prazer quando se criou o hábito.

Em resumo: tudo o que os homens fazem por si mesmos ou é bom ou parece bom, ou é agradável ou parece agradável. E, como o que fazem por si mesmos o fazem voluntariamente, e involuntariamente o que não fazem por si mesmos, segue-se que tudo o que fazem voluntariamente ou é ou parece bom, ou é ou parece agradável — pois conto entre os bens também a libertação dos males, reais ou aparentes, e a troca de um mal maior por um menor (são, de certo modo, desejáveis), e igualmente conto entre os prazeres a libertação das dores, reais ou aparentes, e a troca da dor maior pela menor. Cumpre, pois, conhecer quantas e quais são as coisas convenientes e agradáveis. Do conveniente já se falou a propósito da oratória deliberativa; falemos agora do agradável. E considerem-se suficientes as definições que, sem serem rigorosas, forem claras.



Capítulo 11 — O prazer

Suponhamos que o prazer é certo movimento da alma, uma restauração completa e sensível ao seu estado natural, e a dor, o contrário. Se o prazer é isso, é claro que agradável é o que

produz tal condição, e doloroso o que a destrói ou produz a condição contrária. Necessariamente, pois, é agradável, na maior parte dos casos, caminhar para o estado natural — sobretudo quando o processo recobra por inteiro a própria natureza. E os hábitos: pois o habitual torna-se como que natural — o hábito assemelha-se à natureza: “muitas vezes” é vizinho de “sempre”, e a natureza pertence ao sempre, o hábito ao muitas vezes. E o que não é forçado: pois a força é contra a natureza — por isso o compulsório é doloroso, e com razão se disse:

Toda obra de coação é amarga para a alma.

Os cuidados, os esforços, as tensões são dolorosos: pois são forçados e compulsórios, a não ser que se tornem habituais — então é o hábito que os faz agradáveis. E os contrários deles são agradáveis: o descanso, a folga, o relaxamento, o divertimento, o repouso e o sono estão entre as coisas agradáveis — nada disso tem coação. E é agradável tudo aquilo de que há desejo em nós: pois o desejo é apetite do agradável. Dos desejos, uns são irracionais, outros acompanhados de razão. Chamo irracionais os que não nascem de uma opinião — tais são os chamados naturais, como os que vêm do corpo: a fome e a sede quanto ao alimento, e o desejo próprio de cada espécie de alimento; e os desejos ligados ao paladar, ao sexo e, em geral, ao tato; e os do olfato, do ouvido e da vista. Acompanhados de razão são os que nascem de persuasão: muitas coisas desejamos ver e possuir porque delas ouvimos falar e nos persuadimos de que são boas.

Além disso, o prazer está em sentir certa afecção; e a imaginação é uma sensação enfraquecida; e em quem recorda ou espera permanece sempre uma imagem daquilo que recorda ou espera. Se assim é, é claro que há prazer também em

recordar e esperar, pois há sensação. Necessariamente, pois, tudo o que é agradável ou está presente na sensação, ou passado na lembrança, ou futuro na esperança: sente-se o presente, recorda-se o passado, espera-se o futuro. Ora, é agradável recordar não só o que foi agradável quando presente, mas até algumas coisas desagradáveis, contanto que o que veio depois tenha sido belo e bom. Daí os versos:

Doce é, salvo do mal, lembrar a pena —

e:

*Até das dores, mais tarde, se alegra o homem
que muito sofreu e muito fez.*

A razão é que é agradável até o simples estar livre do mal. E espera-se com prazer aquilo que, presente, parece dar grande alegria ou grande proveito, e proveito sem dor. Em geral, o que alegra quando presente também alegra, na maior parte das vezes, quando esperado ou lembrado. Por isso até encolerizar-se é agradável, como disse Homero da ira:

Muito mais doce que o mel que escorre do favo —

pois ninguém se encoleriza contra quem parece impossível de punir, e contra os que estão muito acima em poder ninguém se encoleriza, ou bem menos. E na maior parte dos desejos há um prazer que os acompanha: goza-se, lembrando ou esperando, certa sensação — como os doentes de febre, nas sedes, gozam lembrando o que beberam e esperando o que beberão; e o apaixonado goza falando, escrevendo e fazendo qualquer coisa que se refira ao amado: em tudo isso, ao lembrar, é como se o tivesse diante dos olhos. E este é, em todos, o começo do amor: quando não só gozam da presença, mas amam, na ausência, a lembrança — e quando até a dor pela ausência

traz prazer. Assim, mesmo nos lutos e lamentações há um prazer de permeio: a dor é pela falta, mas há prazer em recordar e, de certo modo, ver o que ele fazia e como era. Com razão se disse:

Falou, e em todos despertou o desejo do pranto.

E vingar-se é agradável: pois é agradável obter aquilo cuja falta dói — e os encolerizados sofrem sem medida quando não se vingam, e alegram-se com a esperança. E vencer é agradável, não só para os ambiciosos de vitória, mas para todos: forma-se a imagem de superioridade, que todos desejam, com mais ou menos ardor. E, como vencer é agradável, são agradáveis os jogos de combate e de disputa — neles há muitas vitórias —, e os jogos de ossinhos, de bola, de dados e de damas. E igualmente os jogos sérios: uns tornam-se agradáveis pelo hábito; outros são agradáveis desde o começo, como a caça com cães e toda espécie de caça — pois, onde há disputa, há vitória. Por isso a prática forense e a disputa dialética são agradáveis para os habituados e capazes. E a honra e a boa reputação estão entre as coisas mais agradáveis: cada um forma a imagem de que é como o homem de valor — sobretudo quando o dizem aqueles que ele julga dizer a verdade. E estes são os próximos, mais que os distantes; os companheiros e concidadãos, mais que os de fora; os contemporâneos, mais que a posteridade; os sensatos, mais que os insensatos; os muitos, mais que os poucos: pois é mais provável que digam a verdade. Já a honra vinda dos que se desprezam muito — crianças e animais — ninguém a preza por ela mesma; se a preza, é por outra razão.

E o amigo está entre as coisas agradáveis: amar é agradável — ninguém ama o vinho sem se deleitar com ele —, e ser amado é agradável: também aqui a imagem de possuir a bondade, que

todos os que a percebem desejam; e ser amado é ser estimado por si mesmo. E ser admirado é agradável, pela honra mesma. E a lisonja e o lisonjeador são agradáveis: pois o lisonjeador é admirador e amigo — na aparência. E fazer muitas vezes a mesma coisa é agradável, pois o habitual era agradável. E mudar é agradável: a mudança é conforme à natureza, pois a repetição perpétua torna excessivo o estado estabelecido — donde se disse: *a mudança de todas as coisas é doce*. Por isso é agradável o que aparece de tempos em tempos — pessoas ou coisas: é mudança do presente, e além disso o raro. E aprender e admirar são agradáveis na maior parte das vezes: no admirar há o desejo de aprender — de modo que o admirável é desejável —, e no aprender há o restabelecer-se no estado natural. E fazer o bem e recebê-lo estão entre as coisas agradáveis: receber o bem é obter o que se deseja; fazê-lo é possuir e superar — duas coisas que todos buscam. E, por ser agradável o bem-fazer, é agradável aos homens corrigir o próximo e completar o que falta. E, como aprender e admirar são agradáveis, é forçoso que sejam agradáveis a obra de imitação — a pintura, a escultura, a poesia — e toda imitação bem feita, ainda que o objeto imitado não seja agradável: pois não é com ele que se goza, mas há um raciocínio de que “isto é aquilo”, e assim acontece que se aprende algo. E as reviravoltas da fortuna e o salvar-se por um fio são agradáveis: tudo isso é admirável.

E, como o conforme à natureza é agradável, e as coisas aparentadas são entre si conforme à natureza, todas as coisas aparentadas e semelhantes são, na maior parte, agradáveis umas às outras: o homem ao homem, o cavalo ao cavalo, o jovem ao jovem. Daí os provérbios: *cada qual com o seu igual, semelhante com semelhante, o bicho conhece o bicho, gralha com gralha*, e os demais do gênero. E, como o semelhante e o

aparentado é agradável a cada um, e cada um é, mais que ninguém, semelhante e aparentado a si mesmo, todos são, mais ou menos, amantes de si mesmos: pois é em relação a si que essas semelhanças mais se dão. E, como todos são amantes de si, é forçoso que a todos sejam agradáveis as próprias coisas — as obras, as palavras. Por isso amamos os lisonjeadores e os que nos amam, e as honras, e os filhos: pois os filhos são obra nossa. E completar o que falta é agradável: torna-se então obra nossa. E, como mandar é agradabilíssimo, também parecer sábio é agradável: pois o saber prático dá o mando, e a sabedoria é conhecimento de muitas coisas admiráveis. Além disso, como a maioria é ambiciosa, é forçoso que seja agradável censurar o próximo, tanto quanto mandar nele. E passar o tempo naquilo em que cada um julga ser o melhor de si, como diz o poeta:

*A isso se aplica,
a isso dá cada dia a maior parte,
àquilo em que é o melhor de si mesmo.*

E igualmente, como o divertimento, todo relaxamento e o riso estão entre as coisas agradáveis, é forçoso que o risível seja agradável — homens, palavras, obras. Do risível tratou-se em separado na *Poética*.

Sobre as coisas agradáveis fica dito o suficiente; as desagradáveis são evidentes pelos contrários.



Capítulo 12 — Em que disposição, e contra quem, se comete injustiça

São esses os motivos por que se comete injustiça. Digamos agora em que disposição, e contra quem.

Cometem-na quando julgam que a ação é possível, e possível para eles: quando esperam não ser descobertos ou, descobertos, não ser punidos ou, punidos, sofrer castigo menor que o ganho — para si ou para os seus. Quais coisas parecem possíveis e impossíveis, dir-se-á adiante — pois isso é comum a todos os discursos. Julgam-se mais capazes de cometer injustiça impunemente os que sabem falar, os homens de ação, os experientes em muitos litígios, os que têm muitos amigos, os ricos. E julgam-se capazes sobretudo se eles próprios estão nas condições ditas; se não, se têm amigos, auxiliares ou cúmplices assim: com isso podem agir, não ser descobertos, não ser punidos. E também se são amigos das vítimas ou dos juízes: pois os amigos não se resguardam da injustiça e reconciliam-se antes de processar; e os juízes favorecem os amigos — ou os absolvem, ou os punem com pena leve.

Passam despercebidos os que são o contrário do que a acusação sugere: o fraco, na acusação de agressão; o pobre e o feio, na de adultério. E também nas coisas muito expostas e à vista de todos: ninguém se resguarda delas, porque ninguém as julgaria possíveis. E nas tão grandes e tão atrozes que homem nenhum pareceria capaz delas: também dessas ninguém se resguarda — todos se precavem contra as doenças habituais, como contra as injustiças habituais; da doença que ninguém teve, ninguém se precavê. E os que não têm inimigo nenhum, ou têm muitos: aqueles julgam passar despercebidos porque não são vigiados; estes passam despercebidos porque não parecem capazes de atacar quem está de sobreaviso, e podem defender-se alegando que jamais o teriam tentado. E os que dispõem de esconderijo, de meios ou de lugares, ou de fácil escoadouro para o que roubam. E os que, se não passam despercebidos, podem afastar o julgamento, ou adiá-lo, ou corromper os juízes. E os

que, se houver multa, podem afastar o pagamento ou adiá-lo por muito tempo, ou que, por indignância, nada têm a perder. E os casos em que o ganho é evidente, grande ou próximo, e o castigo pequeno, incerto ou distante. E quando a vantagem excede qualquer punição, como parece acontecer com a tirania. E quando as injustiças rendem lucro sólido, e o castigo é só desonra; e, ao contrário, quando as injustiças trazem certa glória — como vingar de passagem o pai ou a mãe, à maneira de Zenão —, e o castigo é multa, exílio ou coisa do gênero. Por ambas as razões se comete injustiça, e em ambas as disposições — mas não pelos mesmos homens: são caracteres opostos. E os que muitas vezes passaram despercebidos ou não foram punidos; e os que muitas vezes fracassaram — pois também nisso, como na guerra, há quem esteja sempre pronto a voltar à luta. E os que têm o prazer imediato e a dor depois, ou o ganho imediato e o castigo depois: assim são os sem domínio de si — e há falta de domínio em tudo o que se deseja. E, ao contrário, os que têm a dor ou o castigo imediato, e o prazer e o proveito depois, mais duradouros: os que se dominam e os mais sensatos perseguem essas coisas. E os que podem parecer ter agido por acaso, por necessidade, por natureza ou por hábito — em suma, ter errado, e não cometido injustiça. E os que podem contar com a equidade dos juízes. E os necessitados — e necessitados de dois modos: ou do necessário, como os pobres, ou do supérfluo, como os ricos. E os de excelente reputação e os de péssima: aqueles, porque não parecerão capazes; estes, porque não ficarão pior do que já estão.

Tentam, pois, agir nessas disposições. E contra quem? Contra os que têm o que lhes falta — para o necessário, para o luxo, para o gozo; contra os distantes e os próximos: destes, o ganho é rápido; daqueles, a represália é lenta — como os que

saqueiam os cartagineses. E contra os que não se resguardam nem vigiam, mas confiam: é fácil apanhá-los desprevenidos. E contra os indolentes: pois é próprio de homem diligente mover processo. E contra os tímidos: não são de brigar por dinheiro. E contra os que já foram lesados por muitos e não processaram: são, como diz o provérbio, *presa de mísios*. E contra os que nunca foram lesados e os que o foram muitas vezes: uns e outros estão desprevenidos — uns por crer que nunca acontecerá, outros por crer que não acontecerá de novo. E contra os que foram difamados ou são fáceis de difamar: esses nem se decidem a processar, com medo dos juízes, nem convencem se processam — caso dos odiados e malquistos. E contra aqueles a respeito de quem se pode alegar o pretexto de que os antepassados deles, ou eles próprios, ou os seus amigos, fizeram ou quiseram fazer mal a nós, aos nossos antepassados ou aos que estimamos: como diz o provérbio, *a maldade só precisa de um pretexto*. E contra os inimigos e contra os amigos: contra estes é fácil, contra aqueles é doce. E contra os que não têm amigos. E contra os que não sabem falar nem agir: ou não tentam processar, ou fazem acordo, ou nada conseguem. E contra os que não têm proveito em esperar julgamento ou indenização, como os estrangeiros e os pequenos lavradores: contentam-se com pouco e desistem com facilidade. E contra os que cometeram muitas injustiças, ou injustiças iguais às que agora sofrem: pois quase não parece injustiça o mal feito a quem costumava fazê-lo — por exemplo, agredir quem costuma agredir. E contra os que fizeram mal, ou quiseram, ou querem, ou farão: isso tem algo de agradável e de belo, e quase não parece injustiça. E contra aqueles cuja desgraça agradará aos amigos, ou aos admirados, ou aos amados, ou aos senhores — em geral, àqueles por cujos olhos vivemos. E contra aqueles

junto de quem se pode alegar tratamento equitativo. E contra os de quem se tem queixa e com quem já houve desavença, como Calipo em relação a Díon: também isso quase não parece injustiça. E contra os que estão prestes a ser lesados por outros, se não os lesarmos nós: aí já não parece haver tempo de deliberar — como Enesidemo, dizem, mandou o prêmio do cótabo a Gélon, que escravizara uma cidade, por tê-lo feito antes dele, como ele próprio pretendia. E contra aqueles a quem, lesados uma vez, se poderão fazer depois muitos atos justos, como se o mal fosse de fácil remédio — como dizia Jasão da Tessália: que é preciso cometer algumas injustiças para poder fazer muitas justiças.

E cometem-se de preferência as injustiças que todos, ou muitos, costumam cometer: espera-se o perdão. E as que se escondem com facilidade: as coisas de rápido consumo, como os comestíveis; as fáceis de mudar de forma, de cor, de mistura; as fáceis de sumir em qualquer lugar — as portáteis, que cabem em pequenos esconderijos; e aquelas de que o injusto já possuía muitas iguais, indistinguíveis. E as que as vítimas se envergonham de contar: os ultrajes às mulheres da casa, a si mesmos, aos filhos. E aquelas por que o queixoso pareceria briguento: as pequenas, e as que se costumam perdoar.

Fica dito, mais ou menos, em que disposições os homens cometem injustiça, que injustiças cometem, contra quem e por quê.



Capítulo 13 — O justo e o injusto; a lei escrita e a lei não escrita; a equidade

Convém agora classificar por completo as ações justas e injustas. Elas se definem em relação a duas espécies de lei e em relação a duas classes de pessoas. Chamo lei particular a que cada comunidade estabelece e aplica aos seus — em parte escrita, em parte não escrita; comum, a lei conforme à natureza. Pois existe, de fato, algo que todos de algum modo adivinham: um justo e um injusto por natureza, comuns a todos os homens, mesmo aos que não têm entre si comunidade nem pacto. É o que claramente quer dizer a Antígona de Sófocles, quando afirma que sepultar Polinices, embora proibido, era ato justo — justo por natureza:⁷⁸

*Não é de hoje nem de ontem: vive sempre,
e ninguém sabe quando apareceu.*

E Empédocles, quando manda não matar nenhum ser vivo — pois isso não seria justo para uns e injusto para outros:

*Mas a lei de todos, através do vasto céu,
estende-se sem quebra, e sobre a imensidão da terra.*

E o mesmo diz Alcídamas no seu discurso messênico.

Quanto às pessoas: as ações que se devem ou não se devem fazer dividem-se conforme afetem a comunidade inteira ou um dos seus membros. Por isso as ações justas e injustas podem ser cometidas de dois modos: contra uma pessoa determinada ou contra a comunidade. Quem comete adultério ou agressão faz mal a uma pessoa determinada; quem se recusa a servir no exército faz mal à comunidade.

Estando, pois, todas as injustiças divididas — umas contra a comunidade, outras contra outrem, uma ou várias pessoas —, recordemos o que é sofrer injustiça. Como já se assentou que cometer injustiça é ato voluntário, sofrer injustiça é sofrer dano de quem age com intenção de causá-lo. Para sofrer injustiça é preciso, pois, sofrer dano real, e sofrê-lo contra a própria vontade. As formas possíveis do dano ficaram claras antes, quando falamos separadamente dos bens e dos males; e já vimos que o voluntário é o que se faz sabendo o que se faz. Assim, toda acusação versa sobre ato contra a comunidade ou contra o indivíduo, praticado por quem ignorava e não queria, ou por quem sabia e queria — e, neste caso, ou por escolha deliberada ou por paixão. (Da ira se falará no tratado das paixões; e quais coisas se escolhem, e em que disposição, já ficou dito.)

Ora, acontece muitas vezes que o acusado admite o ato, mas não admite o nome que o acusador lhe dá, nem aquilo que o nome implica. Admite que tomou, mas não que “roubou”; que bateu primeiro, mas não que “ultrajou”; que teve relações com uma mulher, mas não que “cometeu adultério”; que furtou, mas não que “cometeu sacrilégio” — pois o objeto não era consagrado; que ocupou terra, mas não terra pública; que conversou com o inimigo, mas não que “traiu”. Por isso é preciso ter definido o que é roubo, o que é ultraje, o que é adultério e o que não é, para podermos mostrar onde está o direito, quer queiramos provar a culpa, quer a inocência. Em todos esses casos, a questão é saber se há ou não há delito e maldade: pois é na escolha deliberada que estão a perversidade e o cometer injustiça, e nomes como “ultraje” e “roubo” significam, além do ato, a escolha. Nem todo golpe é ultraje, mas só o desferido com certo fim — para desonrar o atingido ou para deleite de quem

bate. Nem todo apoderar-se às escondidas é roubo, mas só com a intenção de reter a coisa em dano do dono. E, como nesses casos, assim em todos os outros.

Como havia duas espécies de justo e de injusto — uns escritos, outros não escritos —, ficou tratado aquilo de que as leis falam. Do não escrito há duas espécies. Uma nasce do excesso de virtude ou de vício, e traz consigo censuras e honras, desonras e prêmios — por exemplo: ser grato ao benfeitor, retribuir o bem, ajudar os amigos, e coisas assim. A outra supre o que falta à lei particular escrita. Pois o equitativo parece ser justo, e equidade é o justo que vai além da lei escrita. Isso acontece em parte com a vontade dos legisladores, em parte sem ela: sem ela, quando o caso lhes escapou; com ela, quando não podem definir tudo e é forçoso falar em termos universais, valendo o que vale apenas na maior parte dos casos; e também naquilo que não é fácil delimitar, pelas possibilidades sem fim — por exemplo, o ferir: com que espécie e tamanho de arma? A vida inteira não bastaria para enumerá-las. Se, pois, a precisão é impossível e ainda assim é preciso legislar, é forçoso falar em termos gerais; de modo que, se um homem que traz um anel no dedo levanta a mão contra outro ou o fere, pela letra da lei é culpado e comete injustiça — mas na verdade não a comete: e isso é a equidade.

Se a equidade é o que dissemos, fica claro que atos são equitativos e quais não, e quais homens não são equitativos. As ações que merecem perdão são matéria de equidade; e é de equidade não julgar de igual valor os delitos e os erros, nem os erros e os infortúnios. Infortúnio é o que acontece contra o cálculo e sem maldade; erro, o que não acontece contra o cálculo, mas sem maldade; delito, o que não acontece contra o cálculo e nasce da maldade — pois o que se faz por desejo vem

da maldade. E é de equidade perdoar as fraquezas humanas. E olhar não para a lei, mas para o legislador; não para a letra, mas para a intenção do legislador; não para o ato, mas para a escolha; não para a parte, mas para o todo; não para o que o homem é agora, mas para o que sempre foi, ou foi na maior parte das vezes. E lembrar mais os benefícios que os agravos recebidos, e os benefícios recebidos mais que os feitos. E suportar com paciência a injustiça sofrida. E preferir resolver pela palavra a resolver pelas obras. E preferir a arbitragem ao tribunal: pois o árbitro olha a equidade; o juiz, a lei — e para isso mesmo se inventou o árbitro: para que a equidade prevaleça. Sobre a equidade, fique assim definido.



Capítulo 14 — A gravidade das injustiças

A injustiça é tanto maior quanto pior a disposição de que procede. Por isso os atos mais ínfimos podem ser os mais graves — como aquele de que Calístrato acusou Melanopo: ter lesado os construtores do templo em três meias-óbolos consagrados; ao passo que na justiça é o contrário. Isso porque o mais está contido em potência no menos: quem roubou três meias-óbolos consagrados seria capaz de cometer qualquer injustiça. Ora se julga assim o mais grave, ora pelo dano causado. E é mais grave o crime para o qual não há castigo à altura, mas todo castigo é pouco; e aquele cujo mal é incurável — pois é difícil e até impossível repará-lo; e aquele cuja vítima não pode obter justiça — pois é incurável: o julgamento e o castigo são a cura. E se quem sofreu o mal puniu-se terrivelmente a si mesmo, é justo que o autor sofra castigo ainda maior: assim Sófocles, advogando por Euctêmon, que se degolou depois do ultraje

sufrido, disse que não pediria pena menor do que a vítima fixou para si mesma. E é mais grave o crime que alguém foi o único a cometer, ou o primeiro, ou quase o único; e reincidir muitas vezes na mesma falta; e o crime por causa do qual se inventaram e buscaram medidas de prevenção e punição — como em Argos se pune aquele por cuja causa se fez uma lei, e aqueles por cuja causa se construiu a prisão; e o crime mais brutal, e o mais premeditado; e aquele cujo relato desperta mais terror que piedade. Há também os recursos retóricos: dizer que o acusado destruiu ou violou muitas obrigações ao mesmo tempo — juramentos, apertos de mão, promessas, direitos de casamento entre cidades —, pois é um crime feito de muitos crimes; e que o cometeu no próprio lugar onde se punem os criminosos, como fazem os perjuros — pois quem comete crime no tribunal o cometeria em qualquer lugar. E é mais grave o ato mais vergonhoso; e lesar o benfeitor — pois comete mais de uma injustiça: faz o mal, e deixa de fazer o bem; e violar as leis não escritas — pois é próprio do melhor ser justo sem coação, e as escritas obrigam pela força, as não escritas não. De outro ponto de vista, porém, é mais grave violar as escritas: quem comete os crimes que trazem castigo cometeria também os que não trazem castigo algum. Fique assim tratado o mais e o menos grave das injustiças.



Capítulo 15 — As provas alheias à arte

Segue-se percorrer as chamadas provas alheias à arte, pois são próprias dos discursos forenses. São cinco: as leis, as testemunhas, os contratos, as confissões sob tortura, os juramentos.

Falemos primeiro das leis: como usá-las ao aconselhar e dissuadir, ao acusar e defender. Se a lei escrita é contrária à nossa causa, é evidente que devemos recorrer à lei comum e à equidade, como mais justas. Argumentar que o “julgarei segundo o meu melhor parecer” do juramento dos juízes significa não seguir apenas a letra das leis escritas. Que a equidade permanece sempre e nunca muda, nem muda a lei comum — pois é conforme à natureza —, ao passo que as escritas mudam muitas vezes. Daí os versos da *Antígona* de Sófocles: ela se defende dizendo que sepultou o irmão contra a lei de Creonte, mas não contra a não escrita:

Não é de hoje nem de ontem: vivem sempre...

Não seria por medo de homem algum

que eu pagaria aos deuses o castigo de violá-las.

E que o justo é verdadeiro e proveitoso, mas não o que apenas parece justo; logo, a lei escrita não o é, pois não cumpre a função da lei. E que o juiz é como o ensaiador da prata: deve distinguir o justo falso do verdadeiro. E que é próprio do homem melhor seguir e guardar as leis não escritas de preferência às escritas. E ver se a lei contradiz alguma lei aprovada, ou a si mesma — por exemplo: uma lei manda que valha tudo o que se contratar; outra proíbe contratar contra a lei. E, se é ambígua, virá-la e ver a que interpretação se ajusta — à justiça ou à conveniência — e usá-la então. E, se as circunstâncias para as quais a lei foi feita já não existem, mas a lei permanece, tentar mostrá-lo, e combater por aí a lei. Mas, se a lei escrita favorece a nossa causa, deve-se dizer que o “julgarei segundo o meu melhor parecer” não existe para julgar contra a lei, mas para que o juiz não cometa perjúrio se ignorar o que a lei quer dizer. E que ninguém escolhe o bem absoluto, mas o bem para si. E que não usar as leis é o mesmo que não tê-las. E

que, como nas outras artes, não compensa querer ser mais esperto que o médico: o erro do médico faz menos mal que o hábito de desobedecer à autoridade. E que querer ser mais sábio que as leis é justamente o que proíbem as leis mais louvadas. Sobre as leis, fique assim definido.

Quanto às testemunhas, são de duas espécies: antigas e recentes; e destas, umas participam do risco do processo, outras não. Chamo antigas os poetas e os homens ilustres cujos juízos são conhecidos de todos: assim os atenienses usaram Homero como testemunha sobre Salamina, e os de Tênedos, há pouco, Periandro de Corinto contra os de Sigeu; e Cléofon usou contra Crítias os versos elegíacos de Sólon, dizendo que a casa era desregrada de longa data — pois, do contrário, Sólon não teria escrito:

Dize por mim ao ruivo Crítias que obedeça ao pai.

Essas são testemunhas do passado; sobre o futuro, também os intérpretes de oráculos: assim Temístocles alegou o oráculo da “muralha de madeira” para travar a batalha naval. E os provérbios, como se disse, são testemunhos: se alguém aconselha a não fazer amizade com um velho, testemunha-o o provérbio:

Nunca faça bem a um velho —

e que se devem eliminar os filhos de quem se eliminou o pai:

Insensato quem, matando o pai, deixa os filhos.

Recentes são as pessoas conhecidas que se pronunciaram sobre algum ponto controvertido: os seus juízos servem aos que disputam sobre o mesmo ponto — assim Êubulo usou nos tribunais, contra Cares, o que Platão dissera a Arquíbio: que na cidade se generalizara o confessar-se velhaco. E há os que

participam do risco, se parecerem dar falso testemunho. Estes são testemunhas apenas de que o ato aconteceu ou não, de que a coisa é ou não é; sobre a qualidade do ato — se justo ou injusto, se conveniente ou prejudicial — não são testemunhas; sobre isso, os de fora são mais dignos de fé, e digníssimas as testemunhas antigas: são incorruptíveis. Quem não tem testemunhas argumentará que se deve julgar pelas verossimilhanças, e que é isso o “segundo o melhor parecer”, e que as verossimilhanças não se deixam subornar nem são apanhadas em falso testemunho. Quem as tem, contra quem não as tem, dirá que as verossimilhanças não respondem em juízo, e que de nada precisaríamos de testemunhas se bastasse examinar os argumentos. Os testemunhos referem-se ou a nós ou ao adversário, ou ao fato ou ao caráter; de modo que é evidente que nunca faltará testemunho útil: se não sobre o fato, a nosso favor ou contra o adversário, ao menos sobre o caráter — a nossa honradez ou a vileza dele. O restante sobre a testemunha — amiga, inimiga ou neutra; de boa, má ou média reputação, e todas as diferenças assim — deve-se argumentar com os mesmos lugares de que tiramos os entimemas.

Quanto aos contratos, o uso dos argumentos vai até onde se trate de os engrandecer ou apequenar, de lhes dar crédito ou tirá-lo: se nos favorecem, torná-los dignos de fé e válidos; se favorecem o adversário, o contrário. Para dar-lhes ou tirar-lhes crédito, o procedimento é o mesmo das testemunhas: o contrato vale o que valem os que o assinaram ou o guardam. Admitida a existência do contrato, se nos favorece, cumpre engrandecê-lo: o contrato é uma lei particular e parcial; e não são os contratos que dão força à lei, mas as leis é que dão força aos contratos conforme a lei; e, em geral, a própria lei é uma espécie de contrato, de modo que quem descumpre ou anula um contrato

anula as leis. Além disso, a maior parte das relações entre os homens — as voluntárias — faz-se por contratos; anulado o seu valor, acaba-se o convívio humano. Os demais argumentos estão à vista. Se o contrato nos é contrário e favorece o adversário, servem primeiro os mesmos argumentos com que se combate uma lei contrária: seria absurdo, se não nos julgamos obrigados às leis mal feitas, cujos autores erraram, julgar-nos obrigados aos contratos assim. E que o juiz é o dispensador da justiça: não deve olhar o documento, mas onde está o mais justo. E que o justo não se perverte por fraude nem por coação — pois nasce da natureza —, mas contratos se fazem tanto por fraude quanto por coação. Ver ainda se o contrato contradiz alguma lei, escrita ou comum, das nossas ou das de fora; e se contradiz outro contrato, posterior ou anterior: pois ou o posterior é o válido, ou o anterior é o certo e o posterior o fraudulento — como convier. E olhar a conveniência: se o contrato vai contra o interesse dos juízes, e o mais. Esses argumentos são igualmente fáceis de ver.

As confissões sob tortura são uma espécie de testemunho, e parecem merecer fé porque envolvem coação. Também aqui não é difícil ver o que se pode dizer: se nos favorecem, engrandecê-las — que são os únicos testemunhos verdadeiros; se são contrárias e favorecem o adversário, destruí-las dizendo a verdade que vale contra toda tortura: sob coação, mente-se tanto quanto se diz a verdade — há quem resista a tudo sem dizer o que é, e há quem minta com facilidade para se ver livre mais depressa. Convém citar exemplos conhecidos dos juízes. Deve-se dizer que as confissões sob tortura não merecem fé: muitos homens de pele grossa, ou obtusos, ou de coração firme resistem nobremente à provação, enquanto os covardes e

cautelosos mostram ousadia — até verem a provação dos outros; de modo que nada há de fidedigno na tortura.

Quanto aos juramentos, quatro distinções: ou se oferece e se aceita; ou nem um nem outro; ou um sem o outro — oferece-se e não se aceita, ou aceita-se e não se oferece. E, além disso, o caso de já existir juramento prestado, por nós ou pelo adversário. Se não ofereces o juramento ao adversário, dirás que os homens juram falso sem hesitar; e que, se ele jurar, ficas sem o teu dinheiro, ao passo que, se não jurar, crês que os juízes o condenarão; e que o risco de confiar nos juízes é preferível — neles confias, nele não. Se não aceitas jurar, dirás que o juramento se presta em troca de dinheiro; que, se fosses velhaco, terias jurado — pois melhor é ser velhaco com proveito que sem ele: jurando, ganharias; não jurando, não —; de modo que a recusa vem da virtude, não do medo do perjúrio. E cabe o dito de Xenófanés:

Desafio desigual: o ímpio contra o piedoso —

é como um forte desafiar um fraco a bater ou apanhar. Se aceitas jurar, dirás que confias em ti e não no outro; e, invertendo o dito de Xenófanés, que o justo é isto: o ímpio oferecer o juramento, e o piedoso jurar; e que seria monstruoso recusares-te a jurar num caso em que exiges que os juízes jurem antes de julgar. Se ofereces o juramento, dirás que é piedade entregar a causa aos deuses; e que o adversário não precisa de outros juízes — pois lhe entregas a decisão a ele mesmo; e que seria absurdo ele não querer jurar sobre aquilo mesmo em que exige que outros jurem. E, visto como se fala de cada caso, fica visto como falar dos casos combinados: quando queres aceitar e não oferecer, oferecer e não aceitar, aceitar e oferecer, ou nem um nem outro — pois combinam-se dos casos ditos, e os

argumentos igualmente. E, se já prestamos juramento contrário ao atual, dizer que não há perjúrio: o perjúrio é crime, e o crime é voluntário, mas o que se faz por força ou fraude alheia é involuntário — e concluir daí que o perjúrio está na intenção, não na boca. Se é o adversário quem jurou o contrário do que agora jura, dizer que quem não se atém ao que jurou subverte tudo — é por isso que os juízes juram antes de aplicar as leis — , e: “eles exigem que vós vos atenhais ao vosso juramento de juízes, e não se atêm aos deles”. E o mais que se possa dizer para amplificar. Sobre as provas alheias à arte, fique assim dito.

LIVRO II



Capítulo 1 — O caráter do orador e as paixões do ouvinte

Ficam ditas, pois, as fontes de que se deve tirar o que serve para aconselhar e desaconselhar, para louvar e censurar, para acusar e defender; e as opiniões e premissas úteis às provas de cada gênero: pois é sobre elas e delas que se tiram os entimemas, conforme o que é próprio, por assim dizer, de cada gênero de discurso.⁹

Mas, como a retórica existe em vista de uma decisão — pois nas deliberações se decide, e a sentença é uma decisão —, é forçoso que o orador não só olhe para o discurso, para que demonstre e mereça fé, mas também se apresente a si mesmo de certo modo e disponha de certo modo o julgador. Faz muita diferença para a persuasão — sobretudo nas deliberações, e depois nos processos — que o orador pareça ter certo caráter, e que os ouvintes suponham que ele está disposto de certo modo para com eles, e, além disso, que eles próprios estejam dispostos de certo modo. O parecer de certo caráter é mais útil nas deliberações; o dispor o ouvinte, nos processos. Pois as coisas não parecem as mesmas a quem ama e a quem odeia, a quem está irado e a quem está calmo — mas ou inteiramente

diferentes, ou diferentes em grandeza: a quem ama, aquele que ele julga parece não cometer injustiça, ou cometê-la pequena; a quem odeia, o contrário; e a quem deseja e tem boa esperança, o que promete ser agradável parece certo e parece bom; a quem nada sente ou está contrariado, o contrário.

Três são as causas que tornam os oradores dignos de fé — pois três são as coisas pelas quais cremos, fora as demonstrações: a prudência, a virtude e a benevolência. Os oradores enganam-se, no que dizem ou aconselham, ou por todas essas causas ou por alguma delas: ou por imprudência opinam mal; ou, opinando bem, calam por maldade o que pensam; ou são prudentes e honestos, mas não benevolentes — e por isso podem deixar de aconselhar o melhor, mesmo conhecendo-o. Fora dessas, não há outra causa. É forçoso, portanto, que quem pareça ter as três seja digno de fé para os ouvintes. De onde vem parecer prudente e honesto, deve-se tirar da análise das virtudes: pois com os mesmos meios se apresenta assim a si mesmo e a outrem. Da benevolência e da amizade falaremos no tratado das paixões.

As paixões são aquilo que, mudando os homens, os faz diferir nos seus julgamentos, e que é acompanhado de dor e de prazer: a ira, a compaixão, o temor e as demais semelhantes, e os seus contrários. E sobre cada uma é preciso distinguir três coisas — sobre a ira, por exemplo: em que disposição de espírito estão os irados, contra quem costumam irar-se e por quais motivos. Pois, se conhecêssemos uma ou duas dessas coisas, mas não todas, seria impossível despertar a ira; e o mesmo vale das outras paixões. Assim como acima traçamos as proposições úteis, façamos o mesmo com as paixões, analisando-as do mesmo modo.



Capítulo 2 — A ira

Seja a ira definida assim: um impulso, acompanhado de dor, para uma vingança manifesta, por causa de um desprezo manifesto contra nós ou contra os nossos, sem que o desprezo fosse merecido. Se a ira é isso, é forçoso que o irado se ire sempre contra um indivíduo determinado — contra Cléon, por exemplo, e não contra o homem em geral —, e porque esse indivíduo lhe fez ou ia fazer algo, a ele ou a um dos seus; e é forçoso que toda ira seja acompanhada de certo prazer: o que vem da esperança de vingar-se. Pois é agradável pensar que se alcançará o que se busca, e ninguém busca o que lhe parece impossível — o irado busca o que lhe é possível. Por isso se disse bem da ira:¹⁰

*Muito mais doce que o mel que escorre do favo,
ela cresce no peito dos homens —*

pois um prazer a acompanha, por essa razão e porque o pensamento se demora no ato de vingar-se: e a imagem que então surge causa prazer, como a dos sonhos.

O desprezo é o ato de julgar que algo manifestamente nada vale: pois julgamos importantes tanto os males quanto os bens, e o que tende a produzi-los; o que pouco ou nada tende, consideramos sem valor. Há três espécies de desprezo: o desdém, a vexação e o ultraje. Quem desdenha, despreza: pois desdenha-se o que se julga sem valor, e o que é sem valor se despreza. O vexador também parece desdenhar: a vexação é estorvar os desejos alheios, não para ganhar algo, mas para que o outro não ganhe. Como não ganha nada para si, despreza: é claro que não julga que o outro possa prejudicá-lo — pois então

o temeria, e não o desprezaria — nem que possa ser-lhe útil em coisa digna de menção — pois então cuidaria de fazê-lo amigo. E o ultrajador também despreza: o ultraje é fazer e dizer coisas que envergonham a vítima, não para obter algo além do ato mesmo, mas para ter prazer nele — pois retribuir não é ultrajar: é vingar-se. A causa do prazer dos ultrajadores é julgarem que, maltratando, se tornam muito superiores. Por isso os jovens e os ricos são ultrajadores: julgam-se superiores ao ultrajar. Do ultraje faz parte a desonra, e quem desonra despreza: pois o que nada vale não tem honra alguma — nem por bem nem por mal. Por isso diz Aquiles, irado:

Desonrou-me: tomou e retém o meu prêmio —

e:

como a um estrangeiro sem direito algum —

mostrando que por isso se ira. E os homens julgam ter direito ao respeito dos inferiores — em linhagem, em capacidade, em virtude e, em geral, naquilo em que muito os superam: o rico espera o respeito do pobre, em matéria de dinheiro; o eloquente, do incapaz de falar; o governante, do governado; e quem se julga digno de mandar, do que julga digno de obedecer. Por isso se disse:

Grande é a ira dos reis, alimentados por Zeus —

e:

mas guarda o rancor, até que o cumpra —

pois a indignação deles vem da superioridade. E espera-se respeito daqueles de quem se julga merecer bom tratamento: os que se beneficiou ou se beneficia, por si ou pelos seus, os que se quis ou se quer beneficiar.

Já é evidente, pois, em que disposição se iram os homens, contra quem e por quais motivos. Iram-se quando sentem dor: pois quem sente dor busca algo. Se alguém, então, se opõe diretamente ao que ele busca — como impedir de beber a quem tem sede — ou indiretamente, o ato parece o mesmo; e se alguém o contraria, ou não o ajuda, ou o perturba de qualquer modo nesse estado, contra todos se ira. Por isso os doentes, os pobres, os apaixonados, os sedentos — em geral, os que desejam algo e não o alcançam — são coléricos e fáceis de provocar, sobretudo contra os que desprezam o seu estado presente: o doente, contra quem despreza a sua doença; o pobre, contra quem despreza a sua pobreza; o que faz a guerra, contra quem despreza a sua guerra; o apaixonado, contra quem despreza o seu amor; e assim os demais. Cada um traz aberto, pela paixão que o domina, o caminho da sua própria ira. E ainda: iram-se os homens quando esperavam o contrário — pois o mal de todo inesperado dói mais, assim como alegra mais o bem de todo inesperado. Daí ficam claras as estações, os momentos, as disposições e as idades mais fáceis de mover à ira, e onde e quando; e que, quanto mais se está nessas condições, mais facilmente.

Em tal disposição, pois, é fácil mover à ira. E ira-se a gente contra os que riem, zombam e escarnecem: pois ultrajam. E contra os que causam danos que são sinais de ultraje — isto é, danos que não são retribuição nem trazem proveito a quem os faz: só então parecem ultraje. E contra os que falam mal e desprezam aquilo que mais nos importa: os que ambicionam a fama de filósofos, contra quem despreza a sua filosofia; os que se orgulham da aparência, contra quem despreza a sua aparência; e assim nos demais casos. E muito mais se suspeitamos que essas qualidades não estão em nós, de todo ou

quase, ou que os outros assim pensam: pois, quando nos julgamos muito superiores naquilo de que zombam, não fazemos caso. E iramo-nos mais contra os amigos que contra os que não o são: pois julgamos merecer deles o bem, não o mal. E contra os que costumavam honrar-nos e ter-nos em conta, se mudam de trato: julgamos que nos desprezam — do contrário, fariam o de sempre. E contra os que não retribuem o bem, nem o retribuem à altura; e contra os que fazem o contrário do que queremos sendo nossos inferiores: pois todos esses parecem desprezar-nos — uns como a inferiores, outros como a benfeitores de pouca monta. E contra os que nada valem, se nos desprezam, iramo-nos ainda mais: pois a ira, por hipótese, é contra o desprezo imerecido, e aos inferiores não cabe desprezar. E contra os amigos, se não falam bem de nós nem nos fazem bem, e mais ainda se fazem o contrário; e se não percebem as nossas necessidades — como o Plexipo de Antifonte contra Meleagro: não perceber é sinal de desprezo, pois não nos escapam as necessidades de quem estimamos. E contra os que se alegram com as nossas desgraças, ou simplesmente se mantêm alegres no meio delas: sinal de inimizade ou de desprezo. E contra os que não se importam de nos causar dor: por isso nos iramos contra os portadores de más notícias. E contra os que ouvem falar de nossas fraquezas ou não tiram os olhos delas: é como desprezo ou inimizade — pois os amigos sofrem conosco, e ninguém contempla as próprias fraquezas sem sofrer. E contra os que nos desprezam diante de cinco classes de pessoas: os nossos rivais, os que admiramos, aqueles por quem queremos ser admirados, os que reverenciamos, os que nos reverenciam — se alguém nos despreza diante desses, a ira é maior. E contra os que desprezam aqueles a quem seria vergonhoso não defender:

pais, filhos, mulheres, subordinados. E contra os que não agradecem o favor: pois o desprezo é contra o merecido. E contra os que respondem com ironia quando falamos a sério: pois a ironia é desdém. E contra os que fazem bem aos outros e não a nós: pois também é desprezo julgar-nos indignos do que dão a todos. E o esquecimento produz ira — o dos nomes, por exemplo, coisa tão pequena: pois o esquecimento parece sinal de desprezo — nasce da negligência, e a negligência é desprezo.

Ficam ditos, pois, ao mesmo tempo, contra quem os homens se iram, em que disposição e por quais motivos. É claro que caberá ao orador pôr os ouvintes na disposição dos que se iram, e mostrar os adversários como culpados daquilo que provoca a ira, e como homens do tipo contra o qual ela se acende.



Capítulo 3 — A calma

Como acalmar-se é o contrário de irar-se, e a calma o contrário da ira, cumpre ver em que disposição os homens estão calmos, diante de quem, e por que meios se acalmam. Seja a calma definida como o apaziguamento e a quietação da ira. Ora, se nos iramos contra os que nos desprezam, e o desprezo é voluntário, é evidente que ficamos calmos diante dos que nada disso fazem, ou o fizeram sem querer, ou assim parecem. E diante dos que queriam o contrário do que fizeram. E diante dos que se tratam a si mesmos do mesmo modo: pois ninguém parece desprezar-se a si próprio. E diante dos que reconhecem a falta e se arrependem: tomando como satisfação a dor que sentem pelo que fizeram, cessamos de nos irar. Vê-se isso no castigo dos servos: aos que negam e contradizem, punimos mais; diante dos que confessam merecer o castigo, a cólera

cessa. A razão é que negar o evidente é desavergonhamento, e o desavergonhamento é desprezo e desdém — pois não sentimos vergonha diante de quem desprezamos por completo. E ficamos calmos diante dos que se humilham e não contradizem: parecem confessar-se inferiores, e o inferior teme, e ninguém despreza enquanto teme. Que a ira cessa diante dos que se humilham, mostram-no até os cães, que não mordem quem se senta. E diante dos que falam sério conosco quando falamos sério: pois parecem tratar-nos com seriedade, não com desdém. E diante dos que nos fizeram mais benefícios do que lhes fizemos. E diante dos que suplicam e pedem perdão: pois se humilham. E diante dos que não são ultrajadores, nem zombeteiros, nem desdenhosos com ninguém, ou com nenhum homem de bem, ou com ninguém como nós. Em geral, o que acalma deve-se ver pelos contrários do que ira. E não nos iramos contra os que tememos ou respeitamos, enquanto os tememos ou respeitamos: é impossível temer alguém e, ao mesmo tempo, irar-se contra ele. E contra os que agiram por ira, ou não nos iramos, ou nos iramos menos: pois não parecem ter agido por desprezo — ninguém despreza quando está irado: o desprezo é sem dor, e a ira com dor. E não nos iramos contra os que nos reverenciam.

Quanto à disposição em que se está calmo, é claramente a contrária da ira: no divertimento, no riso, na festa, nos dias bons, no êxito, na plenitude — em geral, na ausência de dor, no prazer sem ofensa e na esperança honesta. E quando o tempo passou, e a ira já não é recente: pois o tempo acalma a ira. E acalma a ira contra um, ainda que maior, a vingança já tomada contra outro. Por isso Filócrates, quando o povo estava irado contra ele e alguém lhe perguntou “por que não te defendes?”, respondeu bem: “ainda não é hora”. “E quando é a hora?”

“Quando eu vir outro caluniado.” Pois os homens ficam mansos quando gastam a ira em outrem, como aconteceu com Ergófilo: embora o povo estivesse mais irritado contra ele do que contra Calístenes, absolveram-no, porque na véspera haviam condenado Calístenes à morte. E ficamos calmos se já condenamos o ofensor; e se ele já sofreu mal maior do que a nossa ira lhe teria infligido: é como se já estivéssemos vingados. E se julgamos que nós mesmos cometemos injustiça e sofremos com justiça: pois a ira não nasce contra o que é justo — já não se julga sofrer sem merecer, e a ira era isso. Por isso convém castigar primeiro com palavras: até os escravos, assim, se ressentem menos do castigo. E ficamos calmos se julgamos que o punido não perceberá que o castigo vem de nós, e em paga do que nos fez: pois a ira é contra o indivíduo, como mostra a definição. Por isso o poeta escreveu bem:

Dize que foi Odisseu, saqueador de cidades —

como se Odisseu não se julgasse vingado se o Ciclope não soubesse por quem e por que fora cegado. De modo que não nos iramos contra os que não podem perceber a nossa ira, nem já contra os mortos: eles sofreram o último dos males, e não sentirão dor nem coisa alguma — que é o que o irado busca. Por isso o poeta, querendo fazer cessar a ira de Aquiles contra Heitor morto, pôs bem na boca de Apolo:

Pois na sua fúria ultraja um barro que não sente.

É claro, pois, que quem quiser acalmar deve falar a partir desses lugares: pôr os ouvintes em tal disposição, e mostrar aqueles contra quem se iram ou como temíveis, ou como dignos de respeito, ou como benfeitores, ou como agentes involuntários, ou como muito pesarosos do que fizeram.



Capítulo 4 — A amizade e o ódio

Passemos à amizade e à inimizade: a quem se dirigem, e por quê. Começemos por definir o querer bem. Querer bem a alguém é desejar-lhe o que julgamos bom — por causa dele, e não por nossa causa — e estar pronto, na medida do possível, a realizá-lo. Amigo é quem quer bem e é correspondido; e julgam-se amigos os que julgam estar assim dispostos um para com o outro. Assentado isso, é forçoso que seja amigo quem se alegra conosco nos bens e se entristece conosco nas tristezas, não por outra razão senão por nossa causa: pois todos se alegram quando acontece o que desejam, e se entristecem com o contrário — de modo que as dores e os prazeres são sinal do querer. E são amigos aqueles para quem as mesmas coisas são boas e más, e os que são amigos dos mesmos e inimigos dos mesmos: pois forçosamente querem as mesmas coisas — e quem quer para o outro o que quer para si mostra ser amigo dele.

Queremos bem também aos que nos fizeram bem, a nós ou aos que estimamos — se foi grande, ou de boa vontade, ou em tal ocasião, e por nossa causa; e aos que julgamos querer fazer-nos bem. E aos amigos dos nossos amigos, e aos que querem bem aos que nós queremos, e aos que são queridos dos que nos são queridos. E aos que são inimigos dos nossos inimigos, e odeiam os que odiamos, e são odiados pelos que odiamos: pois a todos esses parecem bons os mesmos bens que a nós — de modo que querem o nosso bem, que era o próprio do amigo. E aos que são capazes de fazer bem, em dinheiro ou em segurança: por isso se honram os liberais, os corajosos e os justos. E por justos temos os que não vivem à custa alheia: os

que vivem do próprio trabalho e, entre esses, sobretudo os lavradores e, dos demais, os que trabalham com as próprias mãos. E aos temperados, porque não cometem injustiça; e aos que cuidam da própria vida, pela mesma razão. E àqueles de quem desejamos ser amigos, se mostram desejá-lo também: tais são os bons segundo a virtude e os bem-reputados — entre todos, ou entre os melhores, ou entre os que admiramos, ou entre os que nos admiram. E ainda os de convívio e trato agradável: os afáveis, os que não censuram os nossos erros, os que não são briguentos nem teimosos — pois todos esses são de briga, e quem briga parece querer o contrário do que queremos —; e os que têm o jeito de fazer e de aceitar uma pilhéria: por um caminho e por outro buscam o mesmo que o próximo, sabendo ser alvo de graça e fazendo-a com medida. E queremos bem aos que louvam os bens que possuímos, sobretudo os que receamos não possuir; e aos limpos no aspecto, no vestir, na vida inteira. E aos que não vivem a lançar-nos em rosto nem os nossos erros nem os seus benefícios: pois ambas as coisas são de censor. E aos que não guardam rancor nem armazenam queixas, mas se reconciliam com facilidade: pois julgamos que serão para nós o que são para os demais. E aos que não são maldizentes, e não conhecem os males nem do próximo nem os nossos, mas os bens — pois assim faz o homem bom. E aos que não se opõem a quem está irado ou ocupado em coisa séria: pois esses são de briga. E aos que têm por nós alguma consideração — admiração, estima de nossa bondade, prazer em nossa companhia —, sobretudo se a têm por aquilo em que mais desejamos ser admirados, estimados ou queridos. E aos semelhantes a nós no caráter e nas ocupações, contanto que não nos atrapalhem nem vivam do mesmo ganho — pois então é *oleiro contra oleiro*.

O oleiro inveja o oleiro, e o pedreiro, o pedreiro.

E aos que desejam as mesmas coisas que nós, quando é possível partilhá-las — do contrário, dá-se o mesmo conflito. E àqueles com quem estamos em tais termos que não nos envergonhamos das conveniências — sem os desprezar —, e àqueles diante de quem nos envergonhamos das faltas verdadeiras. E os nossos rivais, e aqueles por quem queremos ser invejados — sem má vontade —: a esses queremos bem, ou queremos que nos queiram. E queremos bem aos que ajudamos a alcançar um bem, quando não nos venha daí um mal maior. E aos que querem bem por igual aos ausentes e aos presentes: por isso todos querem bem aos que são fiéis aos amigos mortos. Em geral, aos que amam intensamente os amigos e não os abandonam na desgraça: pois, de todos os bons, os que mais queremos bem são os bons em amizade. E aos que são sinceros conosco, inclusive sobre as próprias fraquezas — pois, como se disse, diante dos amigos não nos envergonhamos das conveniências; ora, se quem se envergonha delas não ama, quem não se envergonha parece amar. E queremos bem àqueles que não nos metem medo, e diante de quem estamos confiantes: pois ninguém quer bem a quem teme. Espécies de amizade são o companheirismo, a familiaridade, o parentesco e as demais assim. Produzem amizade o favor, o fazê-lo sem ser pedido, e o não o divulgar depois de feito: pois assim parece feito por causa do amigo, e não por outra razão.

A inimizade e o ódio, é claro, devem-se estudar pelos contrários. Produzem inimizade a ira, a vexação, a calúnia. A ira nasce de ofensas contra nós; a inimizade, também sem elas: basta julgarmos alguém de certo caráter para odiá-lo. A ira dirige-se sempre a indivíduos — a um Cálías, a um Sócrates —; o ódio, também a classes: o ladrão e o delator, todos os odeiam.

Uma é curável pelo tempo; o outro, incurável. Uma busca causar dor; o outro, causar mal: o irado quer que o outro sinta; ao que odeia, isso não importa. Ora, as coisas dolorosas são todas sensíveis, mas os maiores males são os que menos se sentem — a injustiça e a insensatez: pois a presença do mal não dói a quem o tem. E a ira vem com dor; o ódio, sem dor: o irado sofre, o que odeia não. E aquele, diante de muitas coisas, teria compaixão; este, de nenhuma: o irado quer que o ofensor sofra em paga; o que odeia, que o outro não exista.

Disso fica evidente que é possível demonstrar que homens são inimigos ou amigos; fazê-los parecer, quando não são; refutar quem o alega; e, quando se disputa se o ato foi de ira ou de ódio, atribuí-lo a um ou a outro, conforme se prefira.



Capítulo 5 — O temor e a confiança

Quanto ao temor: o que se teme, diante de quem e em que disposição, ficará claro pelo que segue. Seja o temor definido como uma dor ou perturbação nascida da imagem de um mal futuro, destruidor ou penoso. Pois nem todos os males se temem — não se teme, por exemplo, vir a ser injusto ou lerdo —, mas só os que equivalem a grandes dores ou destruições; e esses, só quando parecem não distantes, mas próximos, iminentes. Os males muito remotos não se temem: todos sabem que hão de morrer, mas, como a morte não está perto, ninguém se aflige.

Se o temor é isso, forçosamente são temíveis as coisas que parecem ter grande poder de destruir ou de causar danos que levam a grande dor. Por isso até os sinais dessas coisas são temíveis — pois o temível parece próximo: é isso o perigo, a

proximidade do temível. Tais sinais são a inimizade e a ira de quem pode fazer-nos algo — pois é claro que quer, de modo que está prestes a fazer; e a injustiça com poder — pois o injusto é injusto pela escolha de fazer o mal; e a virtude ultrajada com poder — pois é claro que sempre quer retribuir, e agora pode; e o medo dos que podem fazer-nos algo — pois também esse está forçosamente pronto a agir. E, como a maior parte dos homens é má, escrava do ganho e covarde nos perigos, é temível, na maior parte das vezes, estar à mercê de outrem: assim, os cúmplices de quem fez algo terrível são temíveis — podem delatar ou abandonar. E os que podem cometer injustiça são temíveis para os que podem sofrê-la: pois, na maior parte, os homens a cometem quando podem. E os que já sofreram injustiça, ou julgam sofrê-la: estão sempre à espreita da ocasião. E os que a cometeram, se têm poder, são temíveis, temendo a retribuição — pois já se assentou que a maldade com poder é temível. E os rivais nas coisas que não podem pertencer a ambos: com esses a luta é perpétua. E os temíveis para os mais fortes que nós: pois mais poderão ferir-nos, se podem ferir os mais fortes. E aqueles a quem os mais fortes que nós temem. E os que destruíram mais fortes que nós; e os que atacam mais fracos que nós: ou já são temíveis, ou o serão quando crescerem. E, dentre os que ofendemos, e os inimigos e rivais, não os coléricos e falastrões, mas os calmos, dissimulados e velhacos: pois não se vê quando estão perto, e nunca se sabe se estão longe. Todos os males temíveis são mais temíveis quando os erros não se podem reparar — quando a reparação é impossível de todo, ou não depende de nós, mas dos adversários; e aqueles para os quais não há socorro, ou não é fácil. Em suma: temível é tudo aquilo que, quando acontece ou está para acontecer a outros, causa piedade.

Essas são, pouco mais ou menos, as coisas temíveis e as que se temem. Digamos agora em que disposição se teme. Se o temor vem com a expectativa de sofrer algum mal destruidor, é claro que ninguém teme se julga que nada pode sofrer: nem as coisas que julga não poder sofrer, nem as pessoas de quem julga não poder sofrê-las, nem quando julga não poder sofrê-las. Forçoso é, pois, que temam os que julgam poder sofrer algo — de tais pessoas, tais coisas, em tal momento. Não julgam poder sofrer os que estão, ou creem estar, em grande prosperidade — por isso são insolentes, desdenhosos e temerários: assim os fazem a riqueza, a força, a abundância de amigos, o poder; nem os que creem já ter sofrido todos os horrores e estão frios quanto ao futuro, como os que já estão sendo moídos de pancadas: para sentir a angústia da incerteza, é preciso restar alguma esperança de salvação. Eis o sinal: o temor faz deliberar — e ninguém delibera sobre o que não tem esperança. De modo que, quando for melhor que os ouvintes temam, cumpre pô-los na disposição de quem pode sofrer — dizendo que outros maiores sofreram — e mostrar que os iguais a eles estão sofrendo ou sofreram, da parte de quem não se esperava, coisas que não se esperavam, e quando não se pensava.

Visto o que é o temor e as coisas temíveis, e em que disposição se teme, fica visto também o que é ter confiança, sobre que coisas e em que disposição: pois a confiança é o contrário do temor, e o que a inspira, o contrário do que inspira medo. É, pois, a esperança acompanhada da imagem da proximidade do que salva, e da inexistência ou distância do que ameaça. Há confiança quando os meios de remediar e socorrer são muitos, ou grandes, ou ambos; quando não sofremos nem cometemos injustiça; quando não temos rivais, ou não têm poder, ou, tendo-o, são nossos amigos, ou nos fizeram bem, ou

o receberam de nós; quando aqueles cujo interesse é o mesmo que o nosso são os mais numerosos, ou os mais fortes, ou ambos.

E estamos confiantes nestas disposições: se cremos ter tido êxito muitas vezes e nunca sofrido, ou ter estado muitas vezes no perigo e ter escapado. Pois duas coisas tornam os homens serenos diante do perigo: a inexperiência e os recursos — como, nos perigos do mar, encaram o futuro com serenidade tanto os que ignoram a tempestade quanto os que têm, pela experiência, os meios de enfrentá-la. E quando a coisa não é temível para os iguais, nem para os inferiores, nem para aqueles de quem nos julgamos superiores — e julgamo-nos superiores aos que vencemos, a eles ou a mais fortes ou iguais a eles. E se cremos possuir mais e maiores das vantagens que tornam temível: abundância de dinheiro, força de corpos, de amigos, de território, dos aprestos de guerra — de todos, ou dos maiores. E se não cometemos injustiça contra ninguém, ou não contra muitos, ou não contra os que tememos; e, em geral, se as nossas contas com os deuses estão em ordem, quanto ao mais e quanto aos sinais e oráculos: pois a ira dá confiança, e não cometer injustiça, mas sofrê-la, produz ira, e supõe-se que a divindade socorre os que a sofrem. E quando, ao empreender, cremos que não podemos fracassar, ou que venceremos. Sobre o que se teme e o que dá confiança, fica dito.



Capítulo 6 — A vergonha

Quais coisas envergonham e desavergonham, diante de quem e em que disposição, ficará claro pelo que segue. Seja a vergonha uma dor ou perturbação a respeito dos males —

presentes, passados ou futuros — que parecem levar à desonra; e o desavergonhamento, certo desprezo e insensibilidade a respeito dos mesmos males. Se a vergonha é o que se definiu, forçosamente nos envergonhamos dos males que parecem vergonhosos para nós ou para aqueles de quem cuidamos. Tais são, primeiro, as obras que nascem do vício: jogar fora o escudo, fugir — pois vêm da covardia; negar um depósito, lesar em dinheiro — pois vêm da injustiça; unir-se a quem não se deve, onde não se deve, quando não se deve — pois vem da devassidão; lucrar com coisas miúdas ou vergonhosas, ou à custa dos desvalidos — do pobre, do morto (donde o provérbio: *seria capaz de roubar um defunto*) — pois vem da ganância baixa e da mesquinhez; e, em dinheiro, ajudar menos do que se pode, ou não ajudar, ou aceitar ajuda de quem pode menos; pedir emprestado quando parecerá mendigar; mendigar quando parecerá cobrar; cobrar quando parecerá mendigar; louvar para que pareça pedir; e insistir depois da recusa: tudo isso é sinal de mesquinhez. E louvar em presença é sinal de adulação; e louvar em excesso os acertos e dourar os erros, e condoer-se em demasia da dor de alguém diante dele, e tudo o que é assim: sinais de adulator. E recusar os trabalhos que suportam os mais velhos, os criados com mais regalo, os de maior posição — em geral, os menos capazes: tudo sinais de moleza. E receber benefícios de outrem, e muitas vezes, e lançar-lhe em rosto os benefícios: sinais de alma pequena e baixa. E falar de si sem parar, e prometer aos brados, e atribuir-se o alheio: sinais de jactância. E igualmente as obras de cada um dos outros vícios do caráter, e os seus sinais e semelhanças: pois são vergonhosas e desavergonhadas. E, além dessas, não participar das coisas honrosas de que participam todos, ou todos os semelhantes, ou a maior parte deles. Chamo

semelhantes os da mesma raça, da mesma cidade, da mesma idade, da mesma família — em geral, os do mesmo nível: pois já é vergonhoso não participar, por exemplo, da educação no mesmo grau, e assim das demais coisas. E tudo isso mais ainda se a causa parece estar em nós mesmos: pois então o vergonhoso vem mais do vício, quando somos nós a causa do que é, foi ou será. E envergonhamo-nos de sofrer, ter sofrido ou vir a sofrer o que leva à desonra e ao opróbrio: tais são o prestar o corpo a atos vis e o suportar ultrajes. E os atos de complacência com a devassidão alheia, voluntários ou involuntários (involuntários, os forçados), são vergonhosos: pois suportar sem reagir vem da fraqueza ou da covardia.

São essas, e outras assim, as coisas de que nos envergonhamos. E, como a vergonha é a imaginação da desonra, e por causa dela mesma, não das consequências; e como ninguém se importa com a opinião senão por causa de quem a tem — segue-se que nos envergonhamos diante daqueles de quem fazemos caso. E fazemos caso dos que nos admiram, dos que admiramos, daqueles por quem queremos ser admirados, dos rivais, e daqueles cuja opinião respeitamos. Admiramos, e queremos que nos admirem, os que possuem algum bem de alta estima, ou de quem precisamos muito de algo que está em seu poder dar — como os apaixonados. Rivalizamos com os iguais; respeitamos, como verazes, os sensatos — os mais velhos, os bem-educados. E envergonhamo-nos mais do que se faz às claras e diante dos olhos: donde o provérbio — *a vergonha mora nos olhos*. Por isso sentimos mais vergonha diante dos que sempre estarão conosco e dos que reparam em nós: em ambos os casos, há olhos sobre nós. E diante dos que não estão sujeitos às mesmas acusações: pois é claro que pensam o contrário. E diante dos que não são indulgentes com os que

erram: pois o que um homem faz, diz-se, não censura no vizinho — logo, o que não faz, é claro que censura. E diante dos que contam a todos: não haver diferença entre não crer no mal e não o contar. E contam os que sofreram injustiça de nós, porque nos espreitam, e os maldizentes: pois, se caluniam os inocentes, quanto mais os culpados. E diante dos que se ocupam dos defeitos alheios — os zombadores e os comediógrafos: são, de certo modo, maldizentes e contadores. E diante daqueles junto de quem nunca fracassamos: pois somos, para eles, como que objeto de admiração — por isso nos envergonhamos de recusar aos que pedem pela primeira vez, como quem ainda não perdeu crédito diante deles: tais são os que há pouco desejam ser nossos amigos (viram só o nosso melhor lado — daí ser boa a resposta de Eurípides aos siracusanos) e, dos antigos conhecidos, os que nada sabem em nosso desabono. E envergonhamo-nos não só das próprias coisas vergonhosas ditas, mas dos seus sinais: não só do ato, mas dos seus indícios; e não só de fazer, mas de dizer o vergonhoso. E igualmente nos envergonhamos não só diante dos mencionados, mas dos que lhes contarão — servos e amigos deles. Em geral, não nos envergonhamos diante daqueles cuja opinião, quanto à verdade, muito desprezamos — ninguém se envergonha diante de criancinhas e animais —, nem das mesmas coisas diante dos conhecidos e dos desconhecidos: diante dos conhecidos, das faltas que parecem verdadeiras; diante dos de fora, das convencionais.

E estamos dispostos a sentir vergonha nestas condições: primeiro, se estão presentes pessoas na relação que dissemos — os que admiramos, os que nos admiram, aqueles por quem queremos ser admirados, ou de quem precisamos de algum serviço que não obteremos se perdermos o seu bom conceito; e

quando esses nos veem (como dizia Cídias, no discurso sobre a partilha das terras de Samos: pedia aos atenienses que imaginassem os gregos de pé, em círculo, ao redor deles — vendo, e não apenas ouvindo depois, o que iam votar), ou estão perto, ou hão de saber. Por isso, na desgraça, não queremos ser vistos pelos que um dia nos invejaram: pois a inveja supõe admiração. E sentimos vergonha quando temos feitos e obras nossas que estamos desonrando — nossas, dos antepassados ou de outros com quem temos laço estreito. Em geral, envergonhamo-nos diante daqueles por quem também nos envergonharíamos — os já ditos, os que nos tomam por modelo, aqueles de quem fomos mestres ou conselheiros, e os nossos iguais e rivais: pois por vergonha diante deles fazemos e deixamos de fazer muitas coisas. E mais nos envergonhamos quando havemos de viver à vista dos que conhecem a nossa desonra. Por isso o poeta Antifonte, quando ia ser executado a pauladas por ordem de Dionísio e viu os companheiros de suplício cobrirem o rosto ao passar pelas portas, disse: “Por que cobris o rosto? É para que algum destes não vos veja amanhã?”

Sobre a vergonha, fica dito; sobre o desavergonhamento, é claro que o teremos pelos contrários.



Capítulo 7 — O favor

A quem se faz favor, em que coisas e em que disposição, ficará claro uma vez definido o favor. Seja o favor aquilo pelo qual quem o tem se diz prestá-lo a quem precisa: um socorro, não em troca de algo, nem para proveito de quem socorre, mas para o de quem é socorrido. E o favor é grande se presta a quem está em grande necessidade, ou necessitado de coisas grandes e

difíceis, ou em ocasião grande e difícil, ou se quem socorre é o único, ou o primeiro, ou o principal. Necessidades são os apetites, e dentre eles sobretudo os acompanhados de dor pelo que não se alcança: tais são os desejos, como o amor, e os que nascem nos maus-tratos do corpo e nos perigos — pois também no perigo e na dor há apetite. Por isso os que assistem alguém na pobreza ou no exílio, ainda que o serviço seja pequeno, fazem favor grande, pela grandeza da necessidade e da ocasião — como aquele que deu a esteira no Liceu. É forçoso, pois, que o socorro atenda de preferência a essas necessidades; se não a essas, a iguais ou maiores. De modo que, sendo evidente quando, em que coisas e em que disposição se dá o favor, é claro que daí se devem tirar os argumentos: mostrar que uns estão ou estiveram em tal dor e necessidade, e que outros prestaram ou prestam, em tal necessidade, tal serviço. É evidente também com que meios se pode desfazer o favor e mostrar ingratos os adversários: dizer que prestam ou prestaram o socorro por causa de si mesmos — e isso não é favor; ou que foi por acaso, ou por coação; ou que não deram, mas devolveram, sabendo-o ou não — pois nos dois casos é troca, e assim não é favor. E deve-se examinar em todas as categorias: o favor é favor ou porque é isto, ou por tamanho, ou por qualidade, ou por quando, ou por onde. E é sinal de que não há favor terem recusado serviço menor, ou terem prestado aos inimigos o mesmo, igual ou maior — pois fica claro que também o nosso não foi por nossa causa; ou se sabia que a coisa não valia nada: ninguém confessa precisar do que nada vale.



Capítulo 8 — A compaixão

Sobre o fazer e o não fazer favor, fica dito. Digamos agora que coisas movem a compaixão, de quem se tem piedade, e em que disposição. Seja a compaixão certa dor por um mal que aparece — destruidor ou penoso — em quem não o merece, mal que também nós, ou um dos nossos, poderíamos esperar sofrer, e sofrer em breve. Pois é evidente que quem há de sentir compaixão precisa julgar que ele mesmo, ou um dos seus, pode sofrer algum mal — um mal como o da definição, ou semelhante, ou quase igual. Por isso não sentem compaixão nem os totalmente arruinados — julgam que nada mais podem sofrer, pois já sofreram tudo — nem os que se creem no cume da felicidade: esses, antes, ultrajam — pois, se creem possuir todos os bens, é claro que creem possuir também o não poder sofrer mal algum, que é um desses bens. Julgam poder sofrer os que já sofreram e escaparam; os mais velhos, pela sensatez e pela experiência; os fracos, e os mais covardes; e os instruídos, pois calculam longe. E os que têm pais, filhos ou mulher: pois são parte de nós, e expostos aos males ditos. E os que não estão numa paixão de coragem — na ira ou na confiança, que não calculam o futuro — nem numa disposição de ultraje — pois os ultrajadores tampouco calculam que vão sofrer —, nem tampouco num medo extremo: os apavorados não sentem compaixão, ocupados que estão com a própria desgraça. E só sente compaixão quem crê que existem pessoas de bem: quem não julga bom ninguém, julgará que todos merecem o mal. Em geral, sente compaixão quem se lembra de que males assim aconteceram a si ou aos seus, ou espera que aconteçam.

Fica dito em que disposição se sente compaixão; e de que coisas, di-lo a definição: movem a compaixão todas as coisas dolorosas e penosas que destroem, e as aniquiladoras, e todos os males de certa grandeza de que o acaso é causa. Penosos e destruidores são: a morte nas suas formas, os maus-tratos do corpo, as aflições, a velhice, as doenças, a falta de alimento. Males de que o acaso é causa: a falta de amigos, a escassez deles (por isso é digno de piedade ser arrancado de amigos e companheiros), a deformidade, a fraqueza, a mutilação; o mal vindo de onde devia vir o bem; e a repetição de tais desgraças; e o bem que chega quando o pior já aconteceu — como os presentes do Grão-Rei, que chegaram para Diopites depois de morto; e não ter tido nenhum bem, ou tê-lo tido e não poder gozá-lo.

São essas, e semelhantes, as coisas que movem a compaixão. E temos piedade dos conhecidos, contanto que não sejam muito chegados — quanto a esses, sentimos como se nós mesmos estivéssemos para sofrer: por isso Amásis, dizem, não chorou ao ver o filho levado à morte, e chorou ao ver o amigo mendigando — isto era digno de piedade; aquilo, terrível: pois o terrível é diferente do lastimável — expulsa a compaixão, e muitas vezes serve ao contrário dela. E sentimos compaixão quando o mal está perto de nós. E dos semelhantes em idade, em caráter, em disposições, em posição, em linhagem: em todos esses casos, parece mais possível que aconteça também a nós. Em geral, deve-se supor aqui também que as coisas que tememos para nós movem a nossa piedade quando acontecem aos outros. E, como os sofrimentos comovem quando aparecem próximos, e os de dez mil anos atrás ou de dez mil anos adiante — que nem lembramos nem esperamos — não comovem, ou não do mesmo modo, é forçoso que sejam mais lastimáveis os

que se completam com gestos, vozes, vestes e a encenação em geral: pois fazem o mal parecer próximo, pondo-o diante dos olhos, como iminente ou recém-acontecido. E o recém-acontecido, ou prestes a acontecer, comove mais; e os sinais e as ações — as vestes dos que sofreram, e as palavras dos que estão sofrendo, como as dos que estão morrendo. E sobretudo move a compaixão que, nesses transes, as vítimas sejam homens de valor: pois tudo isso, por aparecer próximo, aumenta a piedade — e o mal parece imerecido, e visível aos nossos olhos.



Capítulo 9 — A indignação

À compaixão opõe-se, acima de tudo, o que chamam indignação: pois à dor pelas desgraças imerecidas opõe-se, de certo modo, e nasce do mesmo caráter, a dor pelas prosperidades imerecidas. E ambas as paixões são de caráter honesto: cumpre condoer-se dos que sofrem sem merecer, e ter-lhes piedade, e indignar-se com os que prosperam sem merecer — pois é injusto o que acontece contra o mérito; por isso atribuímos a indignação até aos deuses.

Poderia parecer que também a inveja se opõe do mesmo modo à compaixão, como vizinha e quase idêntica à indignação; mas é outra coisa. A inveja também é dor perturbadora diante de uma prosperidade — porém não a do que não merece, e sim a dos iguais e semelhantes. E o comum às duas é que a dor não venha de esperarmos algum mal para nós, mas apenas por causa do próximo: pois deixaria de ser inveja num caso e indignação no outro, e seria temor, se a dor e a perturbação viessem de que da prosperidade do outro há de resultar mal

para nós. E é evidente que essas paixões trazem consigo as contrárias: quem se dói das desgraças imerecidas alegra-se, ou ao menos não se dói, com as merecidas — nenhum homem de bem se doeria ao ver punidos parricidas e assassinos: com essas coisas cumpre alegrar-se, como com a prosperidade dos que merecem; ambas são justas, e alegram o homem honesto, que forçosamente espera que aconteça a si o que aconteceu ao seu semelhante. E todas essas paixões são do mesmo caráter, e as contrárias, do contrário: pois o mesmo homem que se alegra com o mal alheio é o que inveja o bem alheio — quem se dói com a existência de uma coisa forçosamente se alegra com a sua inexistência ou destruição. Por isso todas essas paixões impedem a compaixão — embora difiram entre si, pelas razões ditas —, de modo que todas servem igualmente para desarmá-la.

Falemos primeiro da indignação — de quem, por quê, em que disposição —, e depois das outras. O que se disse já o deixa claro: a indignação é dor por uma prosperidade que aparece imerecida. Primeiro, é evidente que não cabe indignar-se com todos os bens: se alguém é justo ou corajoso, ou adquire virtude, ninguém se indignará com isso — como também não há compaixão pelos contrários. A indignação é pela riqueza, pelo poder e coisas assim: por tudo aquilo, em suma, de que são dignos os homens bons e os que possuem os bens de natureza — a boa linhagem, a beleza e os semelhantes. E, como o antigo parece vizinho do natural, forçosamente nos indignamos mais com os que têm o mesmo bem há pouco tempo, e por ele prosperam: os novos-ricos incomodam mais que os ricos antigos e por herança. E igualmente os que há pouco mandam, ou têm poder, ou muitos amigos, ou bons filhos, ou qualquer bem assim; e igualmente se, por meio desses bens, ganham

outro: pois também aí os novos-ricos que chegam ao poder pela riqueza incomodam mais que os ricos antigos. E assim nos demais casos. A razão é que uns parecem ter o que é seu; os outros, não: pois o que sempre pareceu ser de certo modo parece ser de verdade — de modo que os outros parecem ter o alheio. E, como cada bem não é digno de qualquer um, mas há certa proporção e conveniência — como as belas armas convêm ao corajoso, não ao justo, e os casamentos ilustres, aos bem-nascidos, não aos recém-chegados —, cabe indignar-se quando alguém, mesmo bom, obtém o que não lhe convém. E também quando o inferior disputa com o superior — sobretudo os que o são na mesma coisa; donde o verso:

*Só evitava a luta com Ájax Telamônio:
Zeus se iraria com ele, se lutasse com um melhor —*

mas, mesmo fora disso, quando o inferior em qualquer coisa disputa com o superior em qualquer coisa: o músico com o justo, por exemplo — pois a justiça é melhor que a música.

De quem e por que nos indignamos, fica claro: por essas coisas e semelhantes. E somos propensos à indignação se merecemos os maiores bens, e os possuímos: pois não é justo que os desiguais sejam julgados dignos dos mesmos bens que os iguais. Segundo, se somos de fato bons e honestos: pois então julgamos bem, e odiamos as injustiças. E se somos ambiciosos e desejosos de certos alvos, sobretudo se ambicionamos exatamente o que outros obtêm sem merecer. Em geral, os que se julgam dignos de coisas de que julgam indignos os outros são propensos a indignar-se com esses, e por essas coisas. Por isso os servis, os medíocres e os sem ambição não são propensos à indignação: nada há de que se creiam dignos.

Disso fica evidente com que homens — desgraçados, sofrendores ou fracassados — cumpre alegrar-se ou não se

condoer: pelos ditos, ficam claros os contrários. De modo que, se o discurso puser os juízes em tal disposição, e mostrar que os que pedem compaixão, e os motivos por que a pedem, são indignos de alcançá-la e dignos de não a alcançar, será impossível haver compaixão.



Capítulo 10 — A inveja

Fica claro também por que coisas, contra quem e em que disposição se sente inveja. A inveja é certa dor diante dos iguais, pela prosperidade que consiste nos bens mencionados — não para se obter algo, mas por causa dos outros, porque a têm. Sentirão inveja os que têm, ou creem ter, iguais; e chamo iguais em linhagem, em parentesco, em idade, em disposições, em reputação, em bens. E os que estão a pouco de ter tudo: por isso os que fazem grandes coisas e os prósperos são invejosos — julgam que todos lhes estão levando o que é seu. E os que são honrados de modo notável por alguma coisa, sobretudo pela sabedoria ou pela felicidade. E os ambiciosos são mais invejosos que os sem ambição. E os sábios de fachada: pois são ambiciosos de parecer sábios. Em geral, os ambiciosos de fama em qualquer coisa são invejosos quanto a ela. E os de alma pequena: pois tudo lhes parece grande.¹¹

Os bens que provocam inveja já foram ditos: as obras e as posses que dão fama e honra e despertam o desejo de glória, e os dons da fortuna — quase todos são matéria de inveja; sobretudo os que nós mesmos desejamos, ou julgamos merecer, ou aqueles cuja posse nos deixa um pouco acima, ou cuja falta um pouco abaixo. E é evidente a quem se inveja — pois ficou

dito junto: invejamos os próximos no tempo, no lugar, na idade, na reputação; donde:

Até o parente sabe invejar o parente.

E os nossos competidores — que são os ditos; pois ninguém compete com os homens de dez mil anos atrás, nem com os que hão de nascer, nem com os mortos, nem com os que vivem junto às Colunas de Hércules, nem com aqueles de quem nos julgamos, ou os outros nos julgam, muito abaixo ou muito acima; e igualmente com as coisas assim. E, como competimos com os rivais — no esporte, no amor, em tudo o que se disputa igual —, é forçoso invejar sobretudo a esses; donde o dito:

Oleiro contra oleiro.

E invejamos aqueles cuja posse ou cujo êxito é censura para nós — e esses são os vizinhos e os iguais: pois fica claro que é por nossa culpa que não alcançamos o bem, e isso dói e faz inveja. E os que têm ou obtiveram o que nos convinha, ou o que nós tivemos um dia: por isso os velhos invejam os moços; e os que gastaram muito invejam, na mesma coisa, os que gastaram pouco. E os que a custo obtiveram algo, ou não obtiveram, invejam os que o obtiveram depressa. E é evidente também com que se alegram os invejosos, e com quem, e em que disposição: pois, como estão dispostos quando sofrem, assim estarão, com as coisas contrárias, quando se alegram. De modo que, se dispusermos os juízes desse modo, e mostrarmos que os que pedem compaixão, ou algum bem, são tais como se disse, é evidente que não alcançarão piedade dos que decidem.



Capítulo 11 — A emulação

Em que disposição se sente emulação, por que coisas e de quem, ficará claro pelo que segue. Seja a emulação certa dor pela presença manifesta, em pessoas de natureza semelhante à nossa, de bens honrosos e possíveis de alcançar por nós — dor sentida não porque o outro os tem, mas porque nós não os temos. Por isso a emulação é coisa boa e de gente boa, e a inveja, coisa vil e de gente vil: um, pela emulação, prepara-se para alcançar os bens; o outro, pela inveja, para que o próximo não os tenha. Forçoso é, pois, que sejam propensos à emulação os que se julgam dignos de bens que não têm — possíveis de obter, pois ninguém aspira ao que parece impossível. Por isso os jovens e os de alma grande são propensos a ela. E os que possuem bens dignos dos homens honrados: a riqueza, a abundância de amigos, os cargos e as coisas assim — pois, supondo que lhes cabe ser bons, emulam tais bens, porque cabem aos que são bons. E aqueles que os outros julgam dignos. E somos propensos à emulação nas coisas por que os antepassados, os parentes, os familiares, a nação ou a cidade são honrados — pois as julgamos nossas, e dignos delas a nós. E, como são matéria de emulação os bens honrosos, forçosamente o são as virtudes, e as coisas úteis e benéficas aos demais: pois honram-se os benfeitores e os bons; e os bens de que os próximos podem gozar, como a riqueza e a beleza, mais que a saúde.

E é evidente também quem são os emulados: os que possuem esses bens e os semelhantes — os mencionados: a coragem, a sabedoria, o mando; pois os que mandam podem fazer bem a muitos — os gerais, os oradores, todos os que têm

tal poder. E aqueles a quem muitos querem assemelhar-se, ou muitos conhecem, ou muitos são amigos; e os que muitos admiram, ou nós admiramos; e os que são louvados e celebrados por poetas ou prosadores. Os contrários, desprezamo-los: pois o desprezo é o contrário da emulação, e desprezar, o contrário de emular. E os que estão em condição de emular ou ser emulados são forçosamente propensos a desprezar aqueles — e por aquilo — que têm os males contrários aos bens emulados. Por isso muitas vezes desprezamos os afortunados, quando a fortuna lhes vem sem os bens honrosos.

Fica dito, pois, por que meios as paixões se produzem e se desfazem — de onde se tiram as provas que lhes dizem respeito.



Capítulo 12 — Os caracteres: a juventude

Passemos agora aos caracteres dos homens: o que são conforme as paixões, os hábitos, as idades e as fortunas. Chamo paixões a ira, o desejo e as semelhantes, de que já falamos; hábitos, as virtudes e os vícios — também já tratados, bem como o que cada tipo de homem tende a escolher e a praticar. Idades são a juventude, a madureza e a velhice. Fortuna são a boa linhagem, a riqueza, o poder e os seus contrários — em suma, a boa e a má fortuna.¹²

Os jovens são, por caráter, cheios de desejos, e inclinados a fazer o que desejam. Dos desejos do corpo, seguem sobretudo os do amor, e neles não têm domínio. São volúveis e enjoados nos desejos: desejam com violência e cessam depressa — as suas vontades são agudas, mas não grandes, como a fome e a sede dos doentes. São ardentes, coléricos e prontos a seguir o

impulso. E são escravos da ira: pois, por amor da honra, não suportam ser desprezados, e indignam-se quando se julgam injustiçados. Amam a honra, mas amam mais a vitória: a juventude quer superioridade, e a vitória é uma superioridade. Amam essas duas coisas mais que o dinheiro — a que quase não amam, por não terem ainda experimentado a falta dele: é o dito de Pítaco sobre Anfiarau. E não são maliciosos, mas cândidos, por ainda não terem contemplado muitas maldades. E são confiantes, por ainda não terem sido muitas vezes enganados. E são esperançosos: pois o vinho aquece os jovens como a natureza os aquece — e, além disso, ainda não fracassaram muitas vezes. E vivem, na maior parte, de esperança: a esperança é do futuro, a lembrança do passado, e para os jovens o futuro é longo e o passado curto — no primeiro dia da vida não há nada para lembrar, e tudo para esperar. E são fáceis de enganar, pelo que se disse: esperam com facilidade. E são mais corajosos: pois são cheios de ira e de esperança, e a ira não deixa temer, e a esperança dá confiança — ninguém teme enquanto está irado, e esperar um bem dá coragem. E são envergonhados: pois ainda não concebem outras coisas belas, mas foram educados só pela convenção. E são magnânimos: ainda não foram humilhados pela vida, e são inexperientes das necessidades; e julgar-se digno de grandes coisas é magnanimidade — coisa de quem espera. E preferem as ações nobres às úteis: vivem mais pelo caráter que pelo cálculo — o cálculo visa ao útil, a virtude ao nobre. E amam os amigos e os companheiros mais que as outras idades, porque gostam do convívio e ainda não julgam nada pelo proveito — nem mesmo os amigos. E todos os seus erros são para o mais e para o excessivo, contra a máxima de Quílon: tudo fazem em demasia — amam demais, odeiam demais, e assim tudo o mais. E julgam

saber tudo, e afirmam com força: essa é a causa do excesso em tudo. E as injustiças que cometem são de ultraje, não de malícia. E são compassivos, porque julgam todos honestos, ou melhores do que são: medem o próximo pela própria inocência, e por isso julgam que ele sofre sem merecer. E amam o riso — por isso amam o gracejo: o gracejo é ultraje bem-educado.



Capítulo 13 — Os caracteres: a velhice

Tal é o caráter dos jovens. Os velhos — os que passaram da maturidade — têm caracteres feitos, quase todos, dos contrários desses. Por terem vivido muitos anos, terem sido enganados mais vezes, terem errado mais vezes, e porque a maior parte das coisas humanas sai mal, não têm certeza de nada, e fazem tudo aquém do que deviam. E “acham”, mas nunca “sabem”; e, na sua hesitação, acrescentam sempre um “talvez” e um “quem sabe”, e falam tudo assim, e nada com firmeza. E são maliciosos: pois malícia é supor de tudo o pior. E são desconfiados, pela incredulidade, e incrédulos, pela experiência. E por isso nem amam com força nem odeiam com força, mas, segundo o preceito de Bias, amam como quem há de odiar e odeiam como quem há de amar. E são de alma pequena, porque a vida os humilhou: não desejam nada grande nem extraordinário, mas o que serve para viver. E são apegados ao dinheiro, porque sabem como é difícil ganhá-lo e como é fácil perdê-lo. E são covardes, e temem tudo de antemão: pois estão na disposição contrária à dos jovens — são frios, e os jovens quentes; a velhice abre caminho à covardia, pois o medo é um resfriamento. E amam a vida, sobretudo no último dia: pois o desejo é do que falta, e o que mais falta é o que mais se deseja. E são amantes de si mais

do que convém: também isso é pequenez de alma. E vivem para o útil, não para o nobre, mais do que convém, porque são amantes de si: o útil é bem para si; o nobre, bem em absoluto. E são mais desavergonhados que envergonhados: como não fazem igual caso do nobre e do útil, desprezam a opinião. E são de pouca esperança: pela experiência — pois a maior parte das coisas é ruim, e quase tudo sai pior — e pela covardia. E vivem de lembrança mais que de esperança: pois o que lhes resta de vida é pouco, e o que passou é muito — e a esperança é do futuro, a lembrança do passado. Essa é também a causa da sua tagarelice: falam sem parar do que passou, porque gozam em recordar. E as suas iras são agudas, mas fracas; e os desejos, uns os abandonaram, outros enfraqueceram: de modo que não são nem desejosos nem ativos conforme os desejos, mas conforme o ganho. Por isso os desta idade parecem temperantes: os desejos afrouxaram, e eles são escravos do ganho. E vivem mais pelo cálculo que pelo caráter: o cálculo é do útil, o caráter da virtude. E as injustiças que cometem são de malícia, não de ultraje. E os velhos também são compassivos, mas não pelo mesmo motivo que os jovens: estes, por humanidade; aqueles, por fraqueza — pois julgam que tudo está perto de lhes acontecer, e isso movia a compaixão. Por isso são queixosos, e não são graciosos nem amigos do riso: pois o queixume é o contrário do amor ao riso.

Tais são os caracteres dos jovens e dos velhos. E, como todos acolhem bem os discursos afinados com o próprio caráter e os que se lhes assemelham, já se vê como usar os discursos para que eles, e nós, pareçamos tais.



Capítulo 14 — Os caracteres: a madureza

Os homens maduros estarão, é evidente, entre uns e outros no caráter, tirando o excesso de cada lado: nem confiantes demais — pois isso é temeridade — nem temerosos demais, mas bem com ambos; nem confiando em todos nem desconfiando de todos, mas julgando segundo a verdade. E vivendo não só para o nobre nem só para o útil, mas para ambos; nem para a parcimônia nem para o desperdício, mas para a justa medida. E igualmente quanto à ira e ao desejo. E são temperantes com coragem e corajosos com temperança. Nos jovens e nos velhos essas coisas andam separadas: os jovens são corajosos e intemperantes; os velhos, temperantes e covardes. Em geral, tudo o que a juventude e a velhice repartem de proveitoso, a madureza o reúne; e tudo o que elas têm de excesso ou de falta, ela o tem com medida e conveniência. O corpo está na plenitude dos trinta aos trinta e cinco anos; a alma, por volta dos quarenta e nove.



Capítulo 15 — A boa linhagem

Fica dito o que são a juventude, a velhice e a madureza. Quanto aos bens da fortuna, falemos dos que fazem os caracteres dos homens. É caráter da boa linhagem ser quem a tem mais ambicioso: todos os que possuem algo costumam acumular sobre isso, e a boa linhagem é honra de antepassados. E é propenso a desprezar até os iguais aos seus antepassados, porque as mesmas coisas, ao longe, são mais honrosas que de perto, e mais fáceis de gabar. “Bem-nascido” refere-se à

excelência da estirpe; “nobre de caráter”, ao não degenerar da natureza — o que, na maior parte, não acontece aos bem-nascidos, que são, em geral, gente medíocre. Pois há nas gerações dos homens uma colheita como nas dos campos: às vezes, se a estirpe é boa, nascem dela por um tempo homens extraordinários, e depois decaem. As estirpes de talento degeneram em caracteres loucos — como os descendentes de Alcibíades e de Dionísio, o Velho; as estáveis, em caracteres tolos e apáticos — como os descendentes de Címon, de Péricles e de Sócrates.



Capítulo 16 — A riqueza

Os caracteres que acompanham a riqueza estão à vista de todos. Os ricos são ultrajadores e arrogantes, afetados que são pela posse da riqueza: dispõem-se como quem possui todos os bens — pois a riqueza é como uma medida do valor das outras coisas, e por isso tudo lhes parece comprável com ela. E são luxuosos e exibidos: luxuosos, pelo regalo e pela ostentação da prosperidade; exibidos e grosseiros, porque todos costumam ocupar-se com o que amam e admiram, e porque julgam que os outros ambicionam o mesmo que eles. E é natural que assim se sintam: pois muitos são os que precisam dos que têm. Daí o dito de Simônides sobre os sábios e os ricos, à mulher de Hierão, que perguntava o que era melhor: fazer-se rico ou sábio. “Rico”, respondeu, “pois vejo os sábios passando os dias à porta dos ricos.” E julgam-se dignos de mandar: pois julgam ter aquilo que torna digno do mando. Em suma: o caráter da riqueza é o de um tolo próspero. Diferem, porém, os ricos novos dos antigos: os novos-ricos têm todos os vícios em grau maior e pior — ser

novo-rico é, por assim dizer, não ter educação na riqueza. E as injustiças que cometem não são de malícia, mas umas de ultraje, outras de intemperança — as que levam à agressão e ao adultério.



Capítulo 17 — O poder e a boa fortuna

Também quanto ao poder, quase todos os caracteres são evidentes. Em parte, o poder tem os mesmos da riqueza; em parte, melhores: os poderosos são mais ambiciosos e mais viris no caráter que os ricos, porque aspiram às obras que o seu poder lhes permite realizar. E são mais sérios, porque estão em responsabilidade, forçados a olhar pelo que toca ao seu poder. E são mais dignos que pesados: a posição os faz mais visíveis, e por isso guardam a medida — a dignidade é uma arrogância suave e decorosa. E, se cometem injustiça, não é em pequeno, mas em grande.

A boa fortuna, nas suas partes, produz os caracteres ditos — pois as que parecem maiores fortunas tendem para eles —, e ainda dispõe a mais vantagens quanto a filhos e aos bens do corpo. Os homens tornam-se mais soberbos e mais irrefletidos pela boa fortuna; mas um excelente caráter a acompanha: são amigos dos deuses e têm certa confiança na divindade, por causa dos bens vindos do acaso. Fica dito o que são os caracteres conforme a idade e a fortuna: os contrários dos ditos — o do pobre, o do desafortunado, o do sem poder — são evidentes pelos contrários.



Capítulo 18 — Os lugares-comuns a todos os discursos

O uso do discurso persuasivo ordena-se a uma decisão — pois sobre o que sabemos e já decidimos não há mais que falar. E há decisão mesmo quando se fala a um só, exortando ou dissuadindo — como fazem os que repreendem ou aconselham: esse um só é juiz do mesmo modo, pois juiz é, em suma, aquele a quem é preciso persuadir. E o mesmo vale se falamos contra um adversário ou contra uma tese: é preciso usar o discurso e derrubar os argumentos contrários — contra os quais se fala como contra um adversário. Igualmente nos discursos de aparato: o discurso compõe-se para o espectador como para um juiz. Em sentido estrito, porém, juiz é só quem decide uma controvérsia pública: pois nos processos e nas deliberações há questões a decidir. E sobre os caracteres das formas de governo já se falou na parte da oratória política — de modo que fica determinado como e com que meios se devem tornar os discursos portadores de caráter.

E, como cada gênero de discurso tinha um fim próprio, e sobre todos eles ficaram colhidas as opiniões e as premissas de que tiram as suas provas o deliberativo, o epidíctico e o forense, e ficou determinado com que meios dar caráter aos discursos, resta-nos percorrer os lugares comuns. Pois todos os oradores são forçados a usar, nos discursos, também o lugar do possível e do impossível; e a tentar mostrar, uns, que algo será, outros, que algo foi. E o lugar da grandeza é comum a todos: todos usam o a pequenar e o engrandecer — ao deliberar, ao louvar ou censurar, ao acusar ou defender. Determinadas essas coisas,

tentemos dizer o que houver sobre os entimemas em geral e sobre os exemplos, para que, acrescentando o que falta, cumpramos o propósito inicial. Dos lugares comuns, o da amplificação é o mais próprio dos epidícticos, como se disse; o do passado, dos forenses — pois a decisão é sobre o passado; o do possível e do futuro, dos deliberativos.



Capítulo 19 — O possível e o impossível; o que foi e o que será; a grandeza

Falemos primeiro do possível e do impossível. Pode-se argumentar assim: se, de dois contrários, um pode ser ou acontecer, também o outro parece possível — se um homem pode sarar, pode adoecer: pois a potência dos contrários, enquanto contrários, é a mesma. E, se de duas coisas semelhantes uma é possível, a outra também. E, se o mais difícil é possível, também o mais fácil. E, se algo pode vir a ser bom e belo, pode vir a ser em geral: é mais difícil haver uma bela casa que uma casa. E, se o princípio pode acontecer, também o fim: pois nada de impossível acontece nem começa a acontecer — a comensurabilidade da diagonal com o lado nem começa nem pode começar. E, se o fim é possível, também o princípio: pois tudo vem do princípio. E, se o posterior na essência ou na geração pode vir a ser, também o anterior: se um homem pode vir a ser, também um menino — pois o menino vem antes —, e, se um menino, também um homem — pois o menino é um começo. E é possível aquilo de que o amor ou o desejo é natural: pois ninguém, na maior parte, ama ou deseja impossíveis. E as coisas de que há ciência e arte são possíveis e existem ou vêm a existir. E é possível tudo aquilo cujo princípio de produção está

em coisas que podemos compelir ou persuadir — naquilo em que somos mais fortes, ou senhores, ou amigos. E, onde as partes são possíveis, o todo; e, onde o todo, também as partes, na maior parte: se a gáspea, o bico e o cano podem ser feitos, os sapatos podem ser feitos; e, se os sapatos, também as partes. E, se o gênero é das coisas possíveis, também a espécie; e, se a espécie, o gênero: se pode haver embarcação, pode haver trirreme; e, se trirreme, embarcação. E, de duas coisas que dependem uma da outra por natureza, se uma é possível, a outra também: se o dobro, a metade; se a metade, o dobro. E, se algo pode ser produzido sem arte e sem preparo, mais ainda com arte e diligência. Daí o dito de Agatão:

*Um as coisas por arte havemos de alcançar;
outras nos chegam por destino ou sorte.*

E, se algo é possível aos piores, aos mais fracos e aos mais tolos, mais ainda aos contrários — como disse Isócrates: seria estranho que ele não conseguisse descobrir o que Êtino aprendeu. Quanto ao impossível, é claro que se tira dos contrários do que se disse.

Se algo aconteceu, deve-se examinar assim: primeiro, se aconteceu o menos propenso a acontecer, também o mais propenso terá acontecido. E, se aconteceu o que costuma vir depois, aconteceu também o que vem antes: se um homem esqueceu algo, é porque um dia o aprendeu. E, se alguém podia e queria, fez: pois todos, quando querem e podem, agem — nada os detém. E ainda: se queria e nada externo o impedia; se podia e estava irado; se podia e desejava — pois, na maior parte, os homens fazem o que anseiam quando podem: os maus, por falta de domínio; os bons, porque desejam o bem. E, se algo “estava para acontecer”, aconteceu: pois é verossímil que quem estava para fazer também tenha feito. E, se aconteceu o que por

natureza vem antes de algo, ou em vista dele, também esse algo aconteceu: se relampejou, trovejou; se tentou, fez. E, se aconteceu o que por natureza vem depois, ou aquilo em vista do qual algo se faz, também o anterior aconteceu: se trovejou, relampejou; se fez, tentou. De todas essas sequências, umas são necessárias, outras apenas frequentes. Quanto ao não ter acontecido, é evidente que se tira dos contrários.

Sobre o futuro, fica claro pelo mesmo caminho: será aquilo que está no poder e na vontade de alguém; e o que está no desejo, na ira e no cálculo, junto com o poder — por isso, se o agente está no impulso ou na intenção de fazer, a coisa será: pois, na maior parte, acontece mais o que se pretende do que o que não se pretende. E, se aconteceu antes o que por natureza vem antes: se está nublando, é provável que chova. E, se aconteceu o que é em vista do fim, é provável que o fim aconteça: se há alicerce, haverá casa.

Sobre a grandeza e a pequenez das coisas, o maior e o menor, e em geral o grande e o pequeno, fica claro pelo que dissemos: pois na oratória deliberativa falamos da grandeza dos bens e do maior e menor em geral. E, como em cada gênero de discurso o fim proposto é um bem — o conveniente, o nobre ou o justo —, é evidente que é por aí que todos devem tomar os materiais da amplificação. Buscar além disso leis abstratas da grandeza e da superioridade é falar no vazio: para a prática, os fatos particulares valem mais que as generalidades. Sobre o possível e o impossível, sobre se algo aconteceu ou não, será ou não, e sobre a grandeza e a pequenez das coisas, fica dito o bastante.



Capítulo 20 — O exemplo

Restam as provas comuns aos dois gêneros, já tratadas as específicas. As provas comuns são duas em espécie: o exemplo e o entimema — pois a máxima é parte de um entimema.

Falemos primeiro do exemplo: o exemplo assemelha-se à indução, e a indução é o princípio do raciocínio. Há duas espécies de exemplos: uma consiste em referir fatos que aconteceram; outra, em inventá-los. Desta, uma parte é a parábola, outra as fábulas — como as de Esopo e as líbicas. Referir fatos é, por exemplo, dizer: cumpre preparar-se contra o rei da Pérsia e não deixá-lo submeter o Egito; pois também Dario não atravessou o mar antes de tomar o Egito, mas, tomando-o, atravessou; e Xerxes não nos atacou antes de tomá-lo, mas, tomando-o, atravessou; logo, se este rei tomar o Egito, atravessará — portanto, não se deve permitir. A parábola é o modo socrático: por exemplo, dizer que os magistrados não devem ser sorteados — pois é como sortear atletas, não os capazes de competir, mas quem calhar; ou sortear, dentre os marinheiros, quem deve pilotar, como se devesse pilotar o sorteado, e não o que sabe.

Fábula é, por exemplo, a de Estesícoro sobre Fálaris e a de Esopo em defesa do demagogo. Quando os himerenses escolheram Fálaris general com plenos poderes e iam dar-lhe guarda pessoal, Estesícoro, depois de muitos argumentos, contou-lhes uma fábula: um cavalo tinha um prado só para si; veio um cervo e pôs-se a estragar-lhe o pasto; o cavalo, querendo vingar-se do cervo, perguntou a um homem se poderia ajudá-lo; o homem disse que sim, se ele aceitasse o freio e o deixasse montar com os dardos na mão. O cavalo consentiu,

o homem montou — e, em vez de vingar-se, o cavalo virou escravo do homem. “Assim também vós”, disse, “cuidai para que, querendo vingar-vos dos inimigos, não vos aconteça o mesmo que ao cavalo. O freio, já o tendes, pois escolhesteis um general com plenos poderes; se lhe derdes guarda e o deixardes montar, sereis, desde logo, escravos de Fálaris.” E Esopo, em Samos, defendendo um demagogo que era julgado por crime capital, contou: uma raposa, atravessando um rio, foi arrastada para uma fenda das rochas; sem poder sair, penou longamente, coberta de carrapatos. Um ouriço que vagava por ali viu-a, compadeceu-se e perguntou se podia tirar-lhe os carrapatos. Ela não deixou; e, perguntada por quê: “Estes já estão fartos de mim e chupam pouco sangue; se os tirares, virão outros, famintos, e beberão o sangue que me resta.” “Assim também a vós, samianos: este já não vos fará mal, pois é rico; mas, se o matardes, virão outros, pobres, que roubarão e esvaziarão o vosso tesouro.”

As fábulas convêm às assembleias populares, e têm esta vantagem: achar fatos passados semelhantes é difícil; fábulas, é mais fácil — pois inventam-se como as parábolas, contanto que se saiba ver a semelhança, o que a formação filosófica facilita. Mais fácil, pois, é o material das fábulas; mais útil para deliberar é o dos fatos: pois o futuro, na maior parte, assemelha-se ao passado. E deve-se usar os exemplos como demonstração quando não se têm entimemas — pois a convicção se produz por eles —; quando se têm, como testemunhos, usando-os como epílogo dos entimemas: pois, se vêm antes, parecem indução, e a indução não convém aos discursos senão em poucos casos; se vêm no fim, parecem testemunhos — e a testemunha convence sempre. Por isso, quem os põe no começo precisa de muitos; para quem os põe no fim, basta um: pois até uma só testemunha,

sendo boa, serve. Fica dito quantas espécies de exemplos há, e como e quando usá-los.



Capítulo 21 — A máxima

Quanto ao uso das máximas — sobre que assuntos, em que ocasiões e por quem convém usá-las nos discursos —, ficará claro uma vez dito o que é a máxima. A máxima é uma afirmação — não sobre particulares, como que homem é Ifícrates, mas geral; e não sobre qualquer coisa (como “o reto é contrário ao curvo”), mas sobre aquilo a que se referem as ações: o que se deve escolher ou evitar no agir. E, como o entimema é o silogismo dessas matérias, as conclusões e as premissas dos entimemas, tirado o silogismo, são máximas. Por exemplo:

*Jamais um homem de são juízo deveria
fazer dos filhos sábios em demasia —*

isso é máxima; acrescentada a causa e o porquê, o todo é um entimema:

*pois, além do ócio que aprendem,
colhem a inveja hostil dos concidadãos.*

E:

Não há homem que em tudo seja feliz —

e:

Não há entre os homens quem seja livre —

são máximas; esta última, com o que segue, é entimema:

pois todo homem é escravo do dinheiro ou da sorte.

Se a máxima é o que se disse, há quatro espécies de máximas: com suplemento ou sem ele. Precisam de demonstração as que dizem algo paradoxal ou controverso; as que nada têm de paradoxal, vão sem suplemento. Destas, umas dispensam-no por já serem conhecidas, como:

O maior dos bens é a saúde do homem — assim me parece

pois assim parece à maioria; outras, porque, mal são ditas, ficam claras a quem as olha, como:

Não é amante quem não ama sempre.

Das máximas com suplemento, umas são parte de entimema, como “jamais um homem de são juízo...”; outras têm caráter de entimema sem ser parte de entimema — e essas são as mais apreciadas: aquelas em que a causa do que se diz vem implícita, como:

Sendo mortal, não guardes ira imortal —

pois dizer que não se deve guardar ira imortal é máxima, e o acréscimo “sendo mortal” é o porquê. E igualmente:

Ao mortal convêm pensamentos mortais, não imortais.

Fica claro, pois, quantas espécies de máxima há e a que assunto convém cada uma. Nas matérias controversas ou paradoxais, não vão sem suplemento: ou se põe o suplemento antes e a conclusão como máxima — por exemplo: “eu, por mim, já que não convém colher inveja nem ser ocioso, afirmo que não convém educar-se” —, ou se diz isto primeiro e aquilo depois. Nas matérias não paradoxais, mas obscuras, acrescente-se o porquê do modo mais conciso. Convêm nesses casos também os ditos lacônicos e enigmáticos, como o que disse Estesícoro aos

locrenses: que não convém ser insolente, para que as cigarras não cantem do chão.

O uso de máximas convém, quanto à idade, aos mais velhos, e sobre matérias de que se tem experiência: pois proferir máximas sem ter a idade é impróprio como contar histórias; e sobre o que não se conhece, é tolice e falta de educação. Sinal suficiente: os camponeses são os mais dados a cunhar máximas e os mais prontos a exibi-las.

Falar em termos universais do que não é universal convém sobretudo na lamentação e na amplificação — no começo delas, ou depois da demonstração. E devem-se usar até as máximas batidas e comuns, se servem: por serem comuns, como que admitidas por todos, parecem certas. Por exemplo, exortando a arriscar a batalha sem sacrifícios favoráveis:

Um só presságio é o melhor: lutar pela pátria —

e a atacar sendo mais fracos:

Ares é imparcial —

e a eliminar os filhos dos inimigos, mesmo inocentes:

Insensato quem, matando o pai, deixa os filhos.

E alguns provérbios são também máximas — por exemplo: “vizinho ático”. E cabe proferir máximas até contra os ditos que se tornaram públicos (digo o “conhece-te a ti mesmo” e o “nada em excesso”), quando o caráter há de parecer melhor, ou quando a máxima é dita com paixão. Com paixão, por exemplo: se alguém, irado, dissesse que é mentira que se deva conhecer a si mesmo — “este, se se conhecesse, jamais se teria julgado digno do comando”. E o caráter parece melhor dizendo que não convém, como dizem, amar como quem há de odiar: melhor é odiar como quem há de amar. E deve-se tornar visível a intenção

moral na própria escolha das palavras; se não, acrescentar a causa — por exemplo, dizendo: “cumpre amar não como dizem, mas como quem há de amar sempre, pois o outro modo é de traidor”; ou assim: “não me agrada o dito; o amigo de verdade deve amar como quem há de amar sempre”; ou: “tampouco o ‘nada em excesso’: os maus devem-se odiar em excesso”.

As máximas prestam grande socorro aos discursos, primeiro pela vaidade dos ouvintes: alegram-se quando alguém, falando em geral, acerta com as opiniões que eles têm no particular. Explico o que digo, e ao mesmo tempo como caçá-las. A máxima, como se disse, é afirmação geral, e os ouvintes gozam de ouvir dito em geral o que já opinam no particular: quem tem vizinhos ruins ou filhos ruins acolherá quem disser que nada é mais penoso que a vizinhança, ou que nada é mais tolo que gerar filhos. De modo que se deve adivinhar quais opiniões os ouvintes já trazem, e então falar em geral sobre elas. Essa é uma utilidade das máximas; e há outra maior: dão caráter ao discurso. Têm caráter os discursos em que a escolha moral é visível; e todas as máximas produzem isso, porque quem profere uma máxima declara, em geral, as suas preferências morais — de modo que, se as máximas são honestas, mostram homem honesto quem as diz. Sobre a máxima — o que é, quantas espécies tem, como usá-la e que proveito traz — fica dito o bastante.



Capítulo 22 — Os entimemas

Falemos dos entimemas em geral: de que modo devem ser buscados, e depois dos seus lugares — pois são coisas de espécie diferente. Já se disse que o entimema é um silogismo, e

em que sentido, e em que difere dos silogismos dialéticos: não se deve concluir de longe, nem passando por todos os passos — aquilo, pela extensão, gera obscuridade; isto é palavrório, por dizer o evidente. É por essa causa que os sem instrução são, diante da multidão, mais persuasivos que os instruídos — como dizem os poetas, os sem instrução *encantam mais finamente o ouvido do povo*: os instruídos falam dos princípios gerais, e os sem instrução falam do que sabem e concluem do que está perto. De modo que não se deve falar a partir de todas as opiniões, mas de opiniões determinadas — as dos juízes, ou as de quem eles aprovam —, e sendo claro, a todos ou à maioria, que assim opinam. E concluir não só do necessário, mas também do que vale na maior parte das vezes.

Primeiro, pois, cumpre entender que, sobre aquilo de que se deve falar e raciocinar, é necessário possuir os fatos — todos ou alguns: sem nenhum, não haveria de quê concluir. Digo, por exemplo: como poderíamos aconselhar os atenienses sobre guerrear ou não, sem saber qual é a sua força — se naval, terrestre ou ambas, e quanta —, e as rendas, os amigos e os inimigos, e ainda que guerras travaram e como, e o mais assim? Ou como louvá-los, se não tivéssemos a batalha de Salamina, ou a de Maratona, ou os feitos pelos Heraclidas, ou outra coisa do gênero? Pois todos louvam a partir das coisas belas — reais ou aparentes — que existem. Do mesmo modo censuram a partir das contrárias, olhando o que de vil lhes cabe ou parece caber — por exemplo, terem submetido os gregos, e escravizado os eginetas e potideatas, que com eles combateram os bárbaros com bravura, e tudo assim. Igualmente na acusação e na defesa: acusa-se e defende-se olhando os fatos do caso. E tanto faz que seja sobre atenienses ou lacedemônios, sobre homem ou deus: o procedimento é o mesmo. Aconselhando Aquiles, louvando-o

ou censurando-o, acusando-o ou defendendo-o, é preciso tomar os fatos reais ou aparentes, para deles falar — o belo ou o vergonhoso, se louvamos ou censuramos; o justo ou o injusto, se acusamos ou defendemos; o conveniente ou o nocivo, se aconselhamos. E o mesmo em qualquer matéria: por exemplo, sobre a justiça — se é bem ou não —, a partir do que cabe à justiça e ao bem.

De modo que, como todos demonstram assim — quer concluam com rigor, quer frouxamente (pois não tiram as premissas de tudo, mas do que toca cada assunto), e é evidente que de outro modo é impossível demonstrar pelo discurso —, é claramente necessário, como nos *Tópicos*, ter primeiro, sobre cada matéria, uma seleção das premissas sobre o possível e o mais oportuno; e, quanto às que surgem de improviso, buscá-las pelo mesmo caminho: olhando não para o indeterminado, mas para os fatos de que trata o discurso, e cercando o maior número possível dos que estão mais próximos do assunto. Pois, quanto mais fatos se têm, mais fácil é demonstrar; e, quanto mais próximos, mais próprios são e menos comuns. Chamo comuns louvar Aquiles porque é homem, ou porque é um dos semideuses, ou porque foi à guerra de Troia: isso cabe a muitos outros, e assim tal elogio não louva Aquiles mais que Diomedes. Próprios são os fatos que a ninguém aconteceram senão a Aquiles: ter matado Heitor, o mais valente dos troianos, e Cicno, o invulnerável, que impediu o desembarque de todos; e ter ido à guerra sendo o mais jovem e sem estar preso por juramento; e o mais assim.

Este é, pois, um primeiro modo de seleção, o dos lugares; falemos agora dos elementos dos entimemas (chamo elemento e lugar do entimema a mesma coisa). Primeiro, digamos o que é preciso dizer primeiro: há duas espécies de entimemas — uns

demonstram que algo é ou não é; outros refutam; e diferem como, na dialética, a refutação e o silogismo. O entimema demonstrativo conclui de premissas em acordo; o refutativo, de premissas em desacordo.

E temos já, pouco mais ou menos, os lugares de cada uma das espécies úteis e necessárias: pois as premissas de cada matéria foram selecionadas, de modo que já estão achados os lugares de que se devem tirar os entimemas sobre o bem e o mal, o nobre e o vergonhoso, o justo e o injusto, e igualmente sobre os caracteres, as paixões e os hábitos. Tomemos agora, de outro modo e sobre o conjunto, os lugares dos entimemas, indicando de passagem os refutativos e os demonstrativos, e os dos entimemas aparentes — que não são entimemas, pois tampouco são silogismos. Esclarecido isso, trataremos das objeções e das refutações: de onde se devem tirar contra os entimemas.



Capítulo 23 — Os lugares dos entimemas

1. Um lugar dos entimemas demonstrativos tira-se dos contrários: deve-se examinar se do contrário se diz o contrário — refutando, se não se diz; confirmando, se se diz. Por exemplo: ser temperante é bom, pois ser devasso é nocivo. Ou, como no discurso messênico: se a guerra é a causa dos males presentes, com a paz cumpre corrigi-los. Ou:

*Pois, se não é justo irar-se contra os que
fizeram o mal sem querer, tampouco se deve
gratidão a quem fez o bem forçado.*

Ou:

*Se entre os mortais a mentira convence,
admite o inverso: muita verdade
se diz aos homens — e não é crida.*

2. Outro, das flexões da mesma palavra: pois o que se pode dizer de uma deve poder dizer-se da outra, e o que não, não. Por exemplo: que o justo nem sempre é bom — pois então “justamente” seria sempre “bem”; ora, morrer justamente não é desejável.

3. Outro, dos termos correlativos: se de um cabe dizer que agiu bem ou justamente, do outro cabe que sofreu bem ou justamente; e, se cabia mandar, cabia obedecer. Como disse Diomedonte, o coletor, sobre os impostos: “se para vós não é vergonha vendê-los, para nós não é vergonha comprá-los”. E, se “bem” ou “justamente” cabe a quem sofreu, cabe a quem fez. Mas aqui é possível concluir mal: pode ser justo que alguém sofra algo, mas não que o sofra de ti. Por isso é preciso examinar em separado se quem sofreu merecia sofrer e se quem fez podia fazer, e usar então o que couber — pois às vezes as respostas discordam, como no *Alcméon* de Teodectes:

E a tua mãe, ninguém a odiava? —

ao que Alcméon responde:

É preciso examinar a coisa em duas partes —

e, perguntando Alfesibeia como, retruca:

A ela julgaram digna de morrer; a mim, não de matá-la.

E o processo sobre Demóstenes e os que mataram Nicanor: como se julgou que o mataram justamente, pareceu que ele morreu justamente. E o caso do morto em Tebas: pediu-se ao júri que decidisse se o morto merecia morrer — pois então não seria injusto ter matado quem merecia a morte.

4. Outro, do mais e do menos. Por exemplo: se nem os deuses sabem tudo, muito menos os homens — pois o princípio é: se algo não está onde estaria mais, é claro que não está onde estaria menos. E: quem bate no pai também bate no vizinho — pois vale que, se existe o menos provável, existe o mais provável: bate-se menos no pai que no vizinho. Ou assim: se algo não está onde é mais provável, não está onde é menos; ou: se está onde é menos, está onde é mais — conforme se deva mostrar que está ou que não está. E também quando não há mais nem menos; donde os versos:

*O teu pai é digno de pena, que perdeu os filhos;
e Eneu não o é, que perdeu um filho ilustre? —*

e: se Teseu não cometeu injustiça, tampouco Páris; e: se os Tindáridas não, tampouco Páris; e: se Heitor fez bem em matar Pátroclo, Páris fez bem em matar Aquiles; e: se os outros profissionais não são desprezíveis, tampouco os filósofos; e: se os generais não são desprezíveis por serem muitas vezes condenados à morte, tampouco os sofistas; e: “se cada um de vós deve cuidar da fama da própria cidade, todos deveis cuidar da fama da Grécia”.

5. Outro, da consideração do tempo. Como disse Ifícrates no caso de Harmódio: “se, antes de fazer o feito, eu tivesse exigido a estátua caso o fizesse, teríeis concedido; e agora que o fiz, não a concedereis? Não prometais quando esperais, para negar quando recebestes.” E, para que Filipe atravessasse por Tebas rumo à Ática: “se ele o tivesse exigido antes de socorrê-los

contra os focídios, teriam prometido; é absurdo, pois, que, por ter aberto mão então e confiado, não o deixem passar agora”.

6. Outro, virar contra quem fala o que foi dito contra nós — modo excelente, como no *Teucro*. Usou-o Ifícrates contra Aristofonte: perguntou se ele trairia a frota por dinheiro; e, dizendo Aristofonte que não: “Pois bem: tu, Aristofonte, não trairias; e eu, Ifícrates, trairia?” Mas é preciso que o adversário pareça mais capaz do crime; do contrário, o efeito é ridículo — não é contra um Aristides que se diz isso, mas para desacreditar o acusador: pois, em regra, o acusador quer parecer melhor que o réu — e isso é o que se deve desfazer. Em geral, é ridículo censurar nos outros o que se faz ou se faria, ou exortá-los ao que não se faz nem se faria.

7. Outro, da definição. Por exemplo: que é o daimônio? Um deus, ou obra de um deus. Ora, quem crê que existe obra de um deus forçosamente crê que existem deuses. E como Ifícrates: que o mais nobre é o melhor — pois em Harmódio e Aristogíton nada havia de nobre antes de fazerem algo nobre; e que ele próprio era mais aparentado a eles: “as minhas obras são mais parentes das de Harmódio e Aristogíton que as tuas”. E como no *Alexandre*: que todos concordarão em que os desgraçados são os que não se contentam com o gozo de um só amor. E o motivo por que Sócrates recusou ir à corte de Arquelaus: disse que é ultraje tanto não poder retribuir benefícios quanto não poder retribuir males. Todos esses definem e apanham a essência, e então concluem sobre o assunto.

8. Outro, dos vários sentidos de uma palavra — como se falou nos *Tópicos* sobre o uso correto de “retamente”.

9. Outro, da divisão. Por exemplo: “todos cometem injustiça por três motivos: por isto, por isto ou por isto; ora, dois são

impossíveis no meu caso, e o terceiro nem os acusadores o alegam”.

10. Outro, da indução. Por exemplo, do caso da mulher de Pepareto: que as mulheres, em toda parte, sabem a verdade sobre os próprios filhos. Assim em Atenas, no litígio entre o orador Mantias e o filho, a mãe revelou a verdade; e em Tebas, na disputa entre Ismêneas e Estílbon, Dodônias provou que o pai de Tetalisco era Ismêneas — e por tal foi sempre tido. E da *Lei* de Teodectes: “se não confiamos os nossos cavalos aos que maltrataram cavalos alheios, nem os navios aos que naufragaram navios alheios — e se assim é em tudo —, não se devem usar, para a nossa salvação, os que guardaram mal a salvação alheia”. E como Alcídamas: que todos honram os sábios — “os pários honraram Arquíloco, apesar da língua ferina; os quiotas, Homero, que não era concidadão; os mitilênios, Safo, embora mulher; os lacedemônios, os menos letrados dos homens, fizeram de Quílon senador; os gregos da Itália, Pitágoras; os de Lâmpsaco sepultaram Anaxágoras, estrangeiro, e o honram até hoje”. E que os povos que tomaram filósofos por legisladores prosperaram: Atenas com as leis de Sólon, a Lacedemônia com as de Licurgo; e em Tebas, mal os chefes se fizeram filósofos, a cidade prosperou.

11. Outro, de uma decisão anterior — sobre o mesmo, ou semelhante, ou contrário; sobretudo se todos julgaram assim, e sempre; se não, a maioria, ou os sábios — todos ou a maior parte —, ou os bons; ou os próprios juízes de agora, ou aqueles que eles aprovam, ou aqueles a quem não se pode contradizer — os que mandam —, ou aqueles a quem não é decoroso contradizer: os deuses, o pai, os mestres. Como disse Autocles contra Mixidêmides: seria bonito as Deusas Terríveis aceitarem julgamento no Areópago, e Mixidêmides não. Ou Safo: que a

morte é um mal — assim julgaram os deuses, pois do contrário morreriam. Ou Aristipo a Platão, quando este falou, a seu ver, com demasiada segurança: “o nosso amigo” — referia-se a Sócrates — “nunca falou assim”. E Hegesipo, depois de consultar Zeus em Olímpia, perguntou a Apolo em Delfos se a sua opinião era a mesma do pai — sugerindo ser vergonhoso contradizê-lo. E Isócrates: que Helena foi virtuosa, pois Teseu assim a julgou; e Páris, bom, pois as deusas o escolheram; e Evágoras, virtuoso — pois Cônon, na desgraça, deixou todos os demais e foi ter com ele.

12. Outro, da enumeração das partes — como nos *Tópicos*: que espécie de movimento é a alma? Esta ou aquela. E o exemplo do *Sócrates* de Teodectes: “que templo profanou? Que deuses da cidade deixou de honrar?”

13. Outro: como, na maior parte dos casos, a mesma coisa traz consequências boas e más, argumentar da consequência para exortar ou dissuadir, acusar ou defender, louvar ou censurar. Por exemplo: a educação traz a inveja, que é mal, e a sabedoria, que é bem; logo, ou “não convém educar-se, pois não convém ser invejado”, ou “convém educar-se, pois convém ser sábio”. A *Arte retórica* de Calipo é este lugar, mais o do possível e os demais que se disseram.

14. Outro, quando é preciso exortar ou dissuadir sobre duas coisas opostas, aplicando às duas o modo anterior. A diferença é que ali se contrapõem coisas quaisquer; aqui, opostos. Por exemplo: uma sacerdotisa não deixava o filho falar em público: “se disseres o justo, os homens te odiarão; se o injusto, os deuses”. Mas cabe responder: “deves falar em público: se disseres o justo, os deuses te amarão; se o injusto, os homens”. É o mesmo que o provérbio: comprar o brejo com o sal. E

chama-se retorsão isto: quando cada um dos opostos traz consequência boa e má, opostas entre si.

15. Outro: como os homens não louvam às claras o que louvam em segredo — às claras louvam sobretudo o justo e o nobre; no íntimo, preferem o proveito —, tentar concluir, do que o adversário disse, o outro lado: este é o mais eficaz dos lugares paradoxais.

16. Outro, da proporção. Como Ifícrates, quando queriam obrigar o filho, ainda menor de idade, aos serviços públicos por ser alto: “se contaís como homens os meninos grandes, votareis que os homens pequenos são meninos”. E Teodectes, na *Lei*: “fazeis cidadãos os mercenários como Estrábax e Caridemo, pela sua honradez; e não fareis exilados aqueles, dentre os cidadãos, que fizeram entre os mercenários males irreparáveis?”

17. Outro: se a consequência é a mesma, os antecedentes são os mesmos. Como Xenófanes: quem diz que os deuses nasceram é tão ímpio quanto quem diz que morrem — pois de ambos resulta que houve um tempo em que os deuses não existiam. Em geral: tomar a consequência de cada coisa como sempre a mesma: “ides decidir não sobre Isócrates, mas sobre a filosofia — se se deve filosofar”; e que dar “terra e água” é ser escravo; e que participar da paz comum é obedecer a ordens. Toma-se um dos lados, o que servir.

18. Outro: como os homens nem sempre escolhem o mesmo depois e antes, mas ao inverso, este entimema: “se, exilados, lutávamos para voltar, voltados, havemos de nos exilar para não lutar?” — ora escolheram ficar ao preço da luta, ora não lutar ao preço de não ficar.

19. Outro: afirmar que aquilo por causa do qual algo poderia ser ou ter sido é aquilo por causa do qual é ou foi. Por exemplo:

se alguém desse algo para causar dor tirando-o depois. Donde os versos:

*A muitos a divindade concede grandes fortunas,
não por querer-lhes bem, mas para que a ruína
que hão de colher seja mais visível —*

e o passo do *Meleagro* de Antifonte:

*não para matar a fera, mas para que fossem
testemunhas, ante a Grécia, do valor de Meleagro —*

e o argumento do *Ájax* de Teodectes: que Diomedes escolheu Odisseu não para honrá-lo, mas para que o companheiro fosse menor que ele — pois é possível que o tenha feito por isso.

20. Outro, comum ao forense e ao deliberativo: examinar o que move e o que afasta, aquilo por causa do qual se age e se evita agir: pois são as condições que, presentes, mandam agir, e, contrárias, não agir — se é possível, fácil e útil a si ou aos amigos, ou danoso e custoso aos inimigos, ou se a pena é menor que o ganho. Por aí se exorta, e pelos contrários se dissuade. Dos mesmos lugares se acusa e se defende: dos que afastam, a defesa; dos que movem, a acusação. Este lugar é toda a *Arte* de Pânfilo e a de Calipo.

21. Outro, das coisas que se creem ter acontecido, mas são incríveis: que não seriam cridas se não fossem reais ou quase reais; e até que são mais certas por isso — pois o que se crê, ou é fato, ou é verossímil: se é incrível e não verossímil, será verdadeiro, pois não é por verossímil e crível que se crê. Como disse Androcles de Pito, na sua famosa acusação da lei, quando o vaiaram por dizer “as leis precisam de uma lei que as corrija”: “também os peixes precisam de sal — embora não seja verossímil nem crível que criaturas criadas na salmoura

precisem de sal —, e o bagaço de azeitona precisa de azeite, por incrível que seja que aquilo de que nasce o azeite precise de azeite”.

22. Outro, refutativo: examinar as contradições — de datas, atos e palavras —, separadamente quanto ao adversário (“diz que vos ama, e conjurou com os Trinta”), quanto a nós (“diz que sou dado a litígios, e não pode provar que eu tenha movido um só processo”) e quanto a nós e ao adversário juntos (“este nunca emprestou nada; eu resgatei muitos de vós”).

23. Outro, para homens e causas caluniados de fato ou na aparência: dizer a razão do engano — pois há um motivo pelo qual a coisa pareceu o que não é. Por exemplo: uma mulher que dera o filho a criar por outra parecia, por abraçá-lo, ser amante do rapaz; explicado o motivo, desfez-se a calúnia. E como no *Ájax* de Teodectes, Odisseu diz a Ájax por que, sendo mais corajoso que Ájax, não o parece.

24. Outro, da causa: se a causa existe, o efeito existe; se não existe, não existe — pois a causa e aquilo de que é causa andam juntos, e sem causa nada há. Como Leodamante, quando Trasíbulo o acusou de ter tido o nome inscrito na estela da Acrópole e de tê-lo raspado no tempo dos Trinta: “impossível — pois os Trinta confiariam mais em mim se o meu ódio ao povo estivesse gravado na pedra”.

25. Outro: examinar se havia ou há um caminho melhor que o que se aconselha, se faz ou se fez. Pois é evidente que, se não o tomou, não o fez: ninguém escolhe de propósito e conscientemente o pior. Mas isso é falaz: muitas vezes só depois fica claro como se poderia ter feito melhor — antes, era obscuro.

26. Outro: quando algo que se vai fazer contradiz algo já feito, examiná-los juntos. Como Xenófanes, quando os eleatas perguntaram se deviam sacrificar a Leucótea e prantear-lhe a

morte: aconselhou que, se a tinham por deusa, não a pranteassem; se por mulher, não lhe sacrificassem.

27. Outro: acusar ou defender a partir dos erros cometidos. Por exemplo, na *Medeia* de Carcino, uns acusam Medeia de ter matado os filhos — “ao menos, não aparecem” (pois Medeia errara ao mandá-los embora); e ela se defende dizendo que teria matado não os filhos, mas Jasão — pois teria sido erro seu não o fazer, se tivesse feito o outro. Este lugar e esta espécie de entimema são toda a arte anterior a Teodoro.

28. Outro, do sentido dos nomes. Como diz Sófocles:

És ferro no coração, como no nome —

e como se costuma nos louvores dos deuses; e como Cônon chamava Trasíbulo “temerário nos conselhos”, e Heródico dizia a Trasímaco “és sempre bravo na luta”, e a Polo “és sempre um potro”, e do legislador Drácon, que as suas leis não eram de homem, mas de dragão — tão duras eram. E, em Eurípides, diz Hécuba de Afrodite:

O nome da deusa bem começa como “desatino” —

e Querêmon:

Penteu — nome prenúncio da desgraça que vem.

Os entimemas refutativos são mais apreciados que os demonstrativos, porque o entimema refutativo é uma reunião de contrários em pouco espaço, e as coisas postas lado a lado ficam mais claras ao ouvinte. E, de todos os silogismos, refutativos ou demonstrativos, aplaudem-se sobretudo aqueles cujo desfecho se prevê desde o começo — sem que sejam rasos (pois parte do prazer é o ouvinte antecipar por si) — e aqueles que só se alcançam no instante em que a última palavra é dita.



Capítulo 24 — Os entimemas aparentes

Como é possível haver silogismos verdadeiros e silogismos que parecem verdadeiros sem o ser, também quanto aos entimemas há, necessariamente, os verdadeiros e os que parecem e não são — pois o entimema é um silogismo.

1. Dos lugares dos entimemas aparentes, o primeiro é o da expressão. Uma parte dele consiste em, como na dialética, enunciar a frase final em tom de conclusão sem ter concluído nada — “logo, isto não é assim”, “logo, aquilo é necessário”: também nos discursos, o dizer compacto e em antíteses parece entimema, pois tal expressão é o território próprio do entimema; a ilusão vem, ao que parece, da forma da frase. Para dar à expressão o ar de raciocínio, é útil enunciar os resumos de muitos raciocínios: “a uns salvou, a outros vingou, aos gregos libertou” — cada uma dessas coisas foi provada antes por outras, mas, juntas, parecem gerar uma conclusão nova. Outra parte é a homonímia: dizer, por exemplo, que o rato é criatura ilustre, pois dele vem o nome do mais augusto dos ritos — os Mistérios; ou, ao louvar o cão, invocar o Cão do céu, ou Pã, porque Píndaro disse:

*Ó bem-aventurado, a quem os olímpicos chamam
cão multiforme da grande Mãe —*

ou dizer que, como é grande desonra não haver cão numa casa, é honroso ser cão. E que Hermes é o mais sociável dos deuses, pois só dele se diz “Hermes comum”. E que a palavra é a coisa mais excelente, porque os homens de bem são dignos não de dinheiro, mas de estima — pois “digno de estima” também quer dizer “digno de palavra”.

2. Outro: afirmar do todo o que vale das partes, ou das partes o que vale do todo. O todo e as partes parecem o mesmo, e muitas vezes não são. Deve-se adotar o que servir. Assim argumenta Eutidemo: que alguém sabe que há uma trirreme no Pireu, pois sabe cada uma das duas coisas separadas. E: quem sabe as letras sabe a palavra, pois a palavra é as suas letras. E: se o dobro de certa porção faz mal, tampouco a porção simples pode chamar-se sadia — pois seria absurdo que dois bens fizessem um mal. Posto assim, o entimema é refutativo; assim, demonstrativo: “um bem não pode ser feito de dois males”. Todo o lugar é falaz. E o dito de Polícrates sobre Trasíbulo: que depôs trinta tiranos — pois soma-os um a um. E o do *Orestes* de Teodectes, que vai da parte ao todo:

É justo que morra a mulher que mata o marido —

e que o filho vingue o pai; ora, foi isso que Orestes fez. Mas talvez as duas coisas, juntas, já não sejam justas. E pode ser também falácia de omissão: cala-se *por mão de quem* deve morrer a assassina.

3. Outro: amplificar com indignação, para confirmar ou destruir. É o que se faz quando se pinta o caso com cores fortes sem ter provado que aconteceu: se o réu o faz, dá impressão de inocência; se o acusador se inflama, de culpa. Não há aí entimema: o ouvinte conclui a culpa ou a inocência sem que nada tenha sido demonstrado.

4. Outro: argumentar do sinal — o que tampouco conclui. Por exemplo: os apaixonados são úteis às cidades, pois o amor de Harmódio e Aristogítón derrubou o tirano Hiparco. Ou: Dionísio é ladrão, pois é um homem vicioso. Não há conclusão: nem todo vicioso é ladrão — mas todo ladrão é vicioso.

5. Outro: pelo acidente. Como o que diz Polícrates dos ratos: que “vieram em socorro” ao roer as cordas dos arcos. Ou dizer que ser convidado para jantar é a maior das honras: pois foi por não ser convidado que Aquiles se irou com os aqueus em Tênedos — quando, na verdade, se irou pela desonra; e foi acidente que ela tomasse a forma do não-convite.

6. Outro: pela consequência. No *Alexandre*, por exemplo: que Páris era de alma grande, pois, desprezando a companhia dos muitos, vivia sozinho no Ida — como os magnânimos são assim, também ele pareceria magnânimo. E: se alguém se enfeita e vagueia de noite, é devasso — pois assim fazem os devassos. Semelhante: que os mendigos cantam e dançam nos templos, e que os exilados podem morar onde quiserem; e, como essas coisas cabem aos que parecem felizes, quem as tem pareceria feliz. Mas a diferença está no como — por isso também isto cai na omissão.

7. Outro: tomar por causa o que não é causa — por ter acontecido junto ou depois: toma-se o “depois disto” como “por causa disto”. Sobretudo os políticos: como Demades dizia que a política de Demóstenes era a causa de todos os males — “pois depois dela veio a guerra”.

8. Outro: a omissão do quando e do como. Por exemplo: que Páris tomou Helena com justiça, pois o pai lhe dera a livre escolha. Mas a liberdade, presumivelmente, não era para sempre — só para a primeira escolha: até aí ia a autoridade do pai. Ou dizer que bater num homem livre é ultraje: não em todo caso — só quando se começa a agressão.

9. Outro: como nas discussões erísticas, o silogismo aparente nasce de confundir o absoluto com o não absoluto e particular. Como, na dialética, que o não-ser é, pois o não-ser é não-ser; e que o desconhecido se conhece, pois se conhece dele

que é desconhecido — assim também na retórica há entimema aparente quando o verossímil não é absoluto, mas particular. E esse não é universal, como diz Agatão:

*Talvez se possa dizer que isto é verossímil:
que aos mortais acontece muito inverossímil —*

pois o que é contra o verossímil acontece; logo, é verossímil também o inverossímil. E, se assim é, o inverossímil será verossímil. Mas não em absoluto: assim como na erística a fraude vem de omitir o em relação a quê, e diante de quê, e como — aqui vem de o verossímil não ser absoluto, mas particular. Deste lugar compõe-se a *Arte* de Córax: se o acusado não é suscetível da acusação — um fraco, por exemplo, julgado por agressão —, a defesa é que não era verossímil; e, se é suscetível — um forte —, a defesa é que tampouco era verossímil, exatamente porque haveria de parecer verossímil. E igualmente nos demais casos: pois alguém é suscetível ou não é da acusação; ambos os casos parecem verossímeis — mas um o é, e o outro não em absoluto, e sim do modo que se disse. E isto é o “fazer do argumento mais fraco o mais forte”. Por isso os homens se indignaram, com razão, com a promessa de Protágoras: é fraude, e verossimilhança falsa e não verdadeira, que não tem lugar em arte nenhuma senão na retórica e na erística.



Capítulo 25 — As refutações

Ficam ditos os entimemas verdadeiros e os aparentes; segue-se falar da refutação. Refuta-se ou por um silogismo contrário, ou trazendo uma objeção. Quanto ao silogismo

contrário, é claro que se constrói dos mesmos lugares: pois os silogismos partem das opiniões comuns, e muitas opiniões são contrárias entre si. As objeções, como nos *Tópicos*, trazem-se de quatro modos: da própria afirmação do adversário, do semelhante, do contrário, e das decisões já dadas.

Da própria afirmação: se o entimema do adversário afirma que o amor é bom, a objeção é dupla — ou em geral, dizendo que toda carência é um mal; ou em particular, que não sealaria em “amor cáunio” se não houvesse também amores maus.

Do contrário: se o entimema conclui que o homem bom faz bem a todos os amigos, objetar: “e o mau não faz mal a todos os seus”.

Do semelhante: se o entimema mostra que os maltratados odeiam sempre quem os maltratou, objetar: “mas os bem-tratados nem sempre amam quem os tratou bem”.

Das decisões: as dos homens conhecidos. Por exemplo, se o entimema conclui que se deve perdoar aos ébrios, pois erram sem saber, a objeção: “então Pítaco não merece louvor — pois não teria prescrito penas maiores para quem erra embriagado”.

Os entimemas partem de quatro coisas: verossimilhanças, exemplos, provas concludentes, sinais. Os que partem de verossimilhanças concluem do que é ou parece ser na maior parte das vezes; os que partem de exemplos, por indução de um ou mais casos semelhantes, tomam o universal e concluem depois o particular; os que partem de prova concludente, do necessário e invariável; os que partem de sinais, de universais ou particulares, verdadeiros ou não. E, como o verossímil é o que acontece na maior parte, mas não sempre, é claro que os entimemas de verossimilhança se refutam sempre trazendo objeção — mas a refutação é aparente, e nem sempre verdadeira: pois quem objeta refuta não que a coisa não seja

verossímil, mas que não seja necessária. Por isso, com esse paralogismo, é sempre o réu que leva vantagem sobre o acusador: o acusador demonstra por verossimilhanças, e não é o mesmo refutar como não verossímil e refutar como não necessário — e o que vale na maior parte das vezes está sempre sujeito a objeção (do contrário não seria verossímil, mas sempre e necessário); mas o juiz, se a refutação se faz desse modo, julga ou que não é verossímil, ou que não lhe cabe decidir — paralogismo, como dissemos: pois deve julgar não só pelo necessário, mas também pelo verossímil — é isso o “decidir segundo o melhor parecer”. Não basta, pois, refutar que a coisa não é necessária: é preciso refutar que não é verossímil. E isso se consegue se a objeção for, ela mesma, mais frequente — de dois modos: pelo tempo ou pelos fatos; e com mais força, pelos dois: pois, se algo é mais vezes assim, é mais verossímil.

Os sinais, e os entimemas de sinal, refutam-se mesmo quando o fato é real, como se disse no começo: pois que nenhum sinal forma silogismo, é claro pelos *Analíticos*. Quanto aos entimemas de exemplo, refutam-se como as verossimilhanças: se temos um caso contrário, está refutado — quanto a não ser necessário —, mesmo que os casos favoráveis sejam mais e mais frequentes; se os casos são mais numerosos e frequentes, é preciso sustentar que o presente não é semelhante, ou não se dá do mesmo modo, ou difere em algo. As provas concludentes, e os entimemas delas, não podem refutar-se como não concludentes — isso também é claro pelos *Analíticos* —; resta mostrar que o fato alegado não existe. Se é evidente que existe e que é prova concludente, a refutação torna-se impossível: pois é já uma demonstração evidente em tudo.



Capítulo 26 — Amplificar e apequenar; conclusão da matéria

Amplificar e apequenar não é um elemento de entimema (chamo elemento e lugar a mesma coisa: elemento e lugar é aquilo sob o qual caem muitos entimemas). Amplificar e apequenar são entimemas para mostrar que algo é grande ou pequeno, como outros o são para mostrar que é bom ou mau, justo ou injusto, ou qualquer outra coisa. Tudo isso são as matérias dos silogismos e dos entimemas; nenhuma delas é lugar de entimema — logo, tampouco a amplificação. Nem os refutativos são espécie diferente dos afirmativos: pois é claro que se refuta ou demonstrando, ou objetando; e, com a demonstração, demonstra-se o oposto — se o adversário mostrou que aconteceu, mostra-se que não aconteceu; se mostrou que não, mostra-se que sim. De modo que a diferença não seria essa: ambos usam os mesmos meios, trazendo entimemas de que a coisa é ou não é. E a objeção não é entimema, mas, como nos *Tópicos*, é dizer uma opinião da qual fique claro que o adversário não concluiu bem, ou tomou premissa falsa.

Três são as coisas de que cumpre tratar acerca do discurso; sobre os exemplos, as máximas, os entimemas e, em geral, sobre o pensamento — de onde tirar os argumentos e como refutá-los —, fique-nos dito o bastante. Resta percorrer o estilo e a disposição.

LIVRO III



Capítulo 1 — O estilo e a ação oratória

Três são as coisas que cumpre estudar acerca do discurso: primeira, de onde virão as provas; segunda, o estilo; terceira, como se devem dispor as partes do discurso. Das provas já se falou: quantas são — três —, quais são, e por que só essas: pois todos se persuadem ou por alguma afecção que sofrem eles mesmos, os julgadores, ou por suporem os oradores de certo caráter, ou pela demonstração. E dos entimemas também se disse de onde se devem prover — pois há as formas específicas e os lugares.

Segue-se falar do estilo: não basta saber o que dizer — é preciso dizer como se deve, e isso contribui muito para que o discurso pareça de certa qualidade. Primeiro buscou-se o que por natureza vem primeiro: as próprias coisas de que vem a persuasão; segundo, dispô-las pelo estilo; terceiro — coisa de enorme força, e ainda não tratada —, o que toca a ação. Pois também na tragédia e na recitação dos rapsodos ela demorou a entrar: no começo, os próprios poetas representavam as suas tragédias. É claro que há algo assim na retórica, como na poética — do que trataram alguns, entre eles Glauco de Teos. A ação está na voz: como usá-la para cada paixão — quando alta, quando baixa, quando média —, e como usar os tons — agudo,

grave, médio —, e que ritmos para cada assunto. Três são, pois, as coisas que se observam: o volume, a harmonia, o ritmo. São os que as dominam que levam quase todos os prêmios dos certames; e, assim como lá os atores hoje podem mais que os poetas, o mesmo acontece nos certames públicos, pelo vício das nossas instituições. Mas arte sobre isso ainda não se compôs — pois até o estudo do estilo tardou a avançar —, e a coisa, bem pensada, parece vulgar. Como, porém, todo o negócio da retórica olha para a opinião, deve-se cuidar da ação não como coisa justa, mas como necessária: pois o justo seria não buscar no discurso nada além de não causar dor nem prazer — o justo é combater com os próprios fatos, de modo que tudo o que está fora da demonstração é supérfluo; mas, pelo vício do ouvinte, a ação pode muito, como se disse. O estilo, ainda assim, tem alguma pequena e real importância em todo ensino: dizer assim ou assado faz alguma diferença para a clareza — não tanta, porém: tudo isso é aparência e existe para o ouvinte. Por isso ninguém ensina geometria com palavras bonitas.

Quando a ação entrar em uso, fará o mesmo que a arte dos atores. Alguns tentaram falar dela um pouco, como Trasímaco, nos seus *Apelos à compaixão*. O dom dramático é coisa da natureza e alheia à arte; o estilo, esse pertence à arte. Por isso também os que o dominam levam prêmios, como os oradores de boa ação: pois os discursos escritos valem mais pelo estilo que pelo pensamento.

Foram os poetas, naturalmente, os primeiros a dar o impulso: as palavras são imitações, e a voz — o mais imitativo dos nossos órgãos — estava à disposição; assim se constituíram as artes: a rapsódia, a atuação e outras. E, como os poetas, dizendo coisas simples, pareciam ganhar fama pelo estilo, o primeiro estilo da prosa fez-se poético — como o de Górgias.

Ainda hoje, a maior parte dos sem instrução julga que esses discursos são os mais belos. Não é assim: um é o estilo da prosa, outro o da poesia. E o mostram os fatos: os próprios autores de tragédias já não usam o mesmo modo — assim como passaram do tetrâmetro ao jambo, por ser o metro mais parecido com a prosa, abandonaram todas as palavras alheias à conversa comum com que os primeiros enfeitavam o drama, e que ainda usam os que escrevem em hexâmetros. Por isso é ridículo imitar uma maneira que os seus próprios criadores abandonaram. Fica claro, pois, que não precisamos tratar em pormenor de todo o estilo, mas só do estilo de que falamos; do outro falou-se na *Poética*.



Capítulo 2 — A clareza e a metáfora

Fique aquilo, pois, considerado, e defina-se a virtude do estilo: ser claro. Sinal disso: se o discurso não torna a coisa manifesta, não cumprirá a sua função. E que não seja rasteiro nem acima da dignidade do assunto, mas conveniente: o estilo poético não é rasteiro, mas não convém à prosa. Dos nomes e verbos, tornam claro o estilo os correntes e próprios; não rasteiro, e sim ornado, tornam-no as demais palavras de que se falou na *Poética*: pois desviar-se do habitual faz o dizer parecer mais solene. Os homens sentem com o estilo o mesmo que sentem com os estrangeiros e os concidadãos: por isso convém dar à língua um ar forasteiro — pois admiramos o que vem de longe, e o que se admira é agradável. Nos versos, muitas coisas produzem isso e ali convêm, pois os assuntos e as pessoas ficam mais longe do comum; na prosa, muito menos, porque o assunto é menor — até na poesia seria impróprio o falar bonito na boca

de um escravo ou de um homem muito jovem, ou sobre coisas muito miúdas; também ali o decoro está em encolher e alçar conforme o caso. Por isso é preciso disfarçar a arte, e parecer falar com naturalidade, não artificialmente: o natural persuade, o artificial não — pois o ouvinte se arma contra quem trama, como contra os vinhos batizados. A diferença é a da voz de Teodoro para a dos outros atores: a dele parece a voz de quem fala; as outras, alheias. E o disfarce sai bem se se compõe escolhendo as palavras da fala corrente — como faz Eurípides, que foi o primeiro a mostrar o caminho.¹⁴

O discurso compõe-se de nomes e verbos. As espécies de nomes ficaram examinadas na *Poética*; deles, as palavras raras, os compostos e os termos cunhados devem-se usar poucas vezes e em poucos lugares (onde, diremos adiante; o porquê já se disse: o desvio passa da medida). A palavra própria e corrente e a metáfora são as únicas úteis no estilo da prosa. Sinal: são as únicas de que todos se servem — pois todos conversam com metáforas e com as palavras próprias e correntes. É claro, pois, que, se alguém compõe bem, haverá um ar forasteiro, a arte poderá passar despercebida, e haverá clareza — e essa era a virtude do discurso retórico. As palavras ambíguas são o material do sofista — com elas faz as suas trapaças —; os sinônimos, o do poeta: chamo sinônimos as palavras correntes de mesmo sentido, como “ir” e “caminhar”.

O que é cada uma dessas espécies, e quantas espécies há de metáfora, e que a metáfora pode muitíssimo tanto na poesia quanto na prosa, ficou dito, como referimos, na *Poética*. Na prosa cumpre esmerar-se tanto mais nela quanto a prosa dispõe de menos recursos que o verso. E é a metáfora que possui, como nada mais, o claro, o agradável e o ar forasteiro; e não se pode aprendê-la de outrem. E devem-se dizer os epítetos e as

metáforas convenientes — o que se obtém pela proporção; do contrário, a impropriedade salta aos olhos, pois é lado a lado que os contrários mais se mostram. Cumpre perguntar: assim como um manto escarlate cai bem ao jovem, o que cai bem ao velho? Pois a mesma veste não convém. E, querendo ornar, deve-se tirar a metáfora do que há de melhor no mesmo gênero; querendo censurar, do pior. Digo, por exemplo — já que os opostos estão no mesmo gênero —: dizer de quem mendiga que “roga”, e de quem roga que “mendiga”, por serem ambos pedidos, é fazer o que se disse. Assim Ifícrates chamou Cálias “sacerdote mendicante” em vez de “porta-tocha”; e Cálias respondeu que ele devia ser não iniciado — do contrário o chamaria porta-tocha: ambos os títulos são religiosos, mas um é honroso, o outro não. E há quem chame os atores “aduladores de Dioniso” — eles a si mesmos se chamam “artistas”: ambos são metáforas, uma para sujar, outra para dignificar. E os piratas hoje se chamam “fornecedores”. Por isso cabe dizer que quem cometeu um crime “errou”, e que quem errou “cometeu um crime”; e que o ladrão “tomou”, ou que “saqueou”. Já o dizer do *Télefo* de Eurípides —

senhor do remo, desembarcado na Mísia —

é impróprio: “senhor” excede a dignidade do assunto, e a arte não se esconde. Há erro também nas próprias sílabas, quando não são sinais de voz agradável — como Dionísio, o Brônzeo, chama nas elegias a poesia “grito de Calíope”, porque ambos são vozes: metáfora ruim, pelos sons sem sentido. Além disso, ao nomear o que não tem nome, a metáfora não se deve tirar de longe, mas do aparentado e do semelhante, de modo que, dita, a parentela se veja logo — como no enigma famoso:

Vi um homem que, com fogo, colava bronze a outro homem

a operação não tem nome, mas ambas são uma aplicação: por isso chamou “colar” a aplicação da ventosa. Em geral, dos bons enigmas podem-se tirar boas metáforas: as metáforas são enigmas em miniatura — de modo que o enigma bem feito é, claramente, metáfora bem trazida. E deve-se tirá-la de coisas belas: a beleza da palavra, como diz Licímnio, está nos sons ou no significado — e a feiura igualmente. E há uma terceira consideração, que desfaz o argumento sofístico de Bríson: que não existe fala feia, se o mesmo é o que se significa com esta ou aquela palavra. Isso é falso: uma palavra é mais própria que outra, mais semelhante, mais apta a pôr a coisa diante dos olhos. E, além disso, palavras diferentes mostram a coisa em disposições diferentes — de modo que, também por aí, uma é mais bela ou mais feia que a outra: ambas significam o belo ou o feio, mas não enquanto belo ou enquanto feio, ou, se sim, em graus diversos. As metáforas devem-se tirar, pois, do belo pelo som, ou pelo sentido, ou para os olhos ou outro sentido. Faz diferença dizer “a aurora de dedos róseos” a dizer “de dedos púrpura” — ou, pior ainda, “de dedos vermelhos”. E nos epítetos: podem-se tirar do pior e do vergonhoso — como “o matricida” — ou do melhor — como “o vingador do pai”. E Simônides, quando o vencedor da corrida de mulas lhe ofereceu pouco, não quis compor, alegando desgosto de cantar “meio-asnos”; pago o bastante, escreveu:

Salve, filhas dos corcéis de pés de tempestade! —

e, no entanto, eram também filhas dos asnos. E o mesmo se consegue com os diminutivos: o diminutivo faz menor o mal e o bem — como zomba Aristófanes nos *Babilônios*: “ourinho” por

ouro, “mantinho” por manto, “escarninho” por escárnio, “pestezinha”. Mas cautela, e medida em ambos — no epíteto e no diminutivo.



Capítulo 3 — A frieza do estilo

O mau gosto no estilo mostra-se em quatro coisas. Primeira, nos compostos: como Licofron, com o “céu multifacetado” sobre a “terra de crista gigante” e a “praia de senda estreita”; e Górgias, com o “adulador poeta-mendigo” e os “perjuros e bem-jurados”; e Alcídamas, com “a alma enchendo-se de ira e o rosto fazendo-se cor de fogo”, e “julgou que o zelo deles seria prenhe-de-desfecho”, e “prenhe-de-desfecho fez a persuasão das palavras”, e “sombrio o chão do mar” — pois tudo isso parece poético, pela composição. Essa é uma causa; outra é o uso de palavras raras: como Licofron chama Xerxes “homem-prodígio” e Círon “varão espoliador”; e Alcídamas, “brinquedo para a poesia” e “o desatino da natureza”, e “aguçado pela ira sem mistura do espírito”. Terceira: o uso de epítetos longos, inoportunos ou amontoados. Na poesia convém dizer “leite branco”; na prosa, uns são impróprios, e outros, em excesso, denunciam e mostram que é poesia — pois algum epíteto é preciso usar: afasta o habitual e dá ao estilo ar forasteiro; mas cumpre buscar a medida, porque o excesso faz pior mal do que falar ao acaso: ali falta o bem; aqui há o mal. Por isso as coisas de Alcídamas parecem frias: usa os epítetos não como tempero, mas como prato — tão amontoados, inchados e enormes são. Não “suor”, mas “o úmido suor”; não “aos Jogos Ístmicos”, mas “à assembleia mundial dos Jogos Ístmicos”; não “as leis”, mas “as leis, rainhas das cidades”; não “correndo”, mas “com o impulso

da alma a pé ligeiro”; não “escola das Musas”, mas “tendo herdado a escola das Musas da natureza”; e “a preocupação de cenho fechado da alma”; e “artífice” não “do favor”, mas “do favor de todos”; e “dispensador do prazer dos ouvintes”; e “escondeu” não “com ramos”, mas “com os ramos da floresta”; e “cobriu” não “o corpo”, mas “a vergonha do corpo”; e “contra-imitativo o desejo da alma” (isto, ao mesmo tempo composto e epíteto, de modo que vira poema); e “tão desmedido o excesso da maldade”. Daí, pelo poético impróprio, o ridículo e a frieza; e, do palavrório, a obscuridade: quando alguém acumula palavras sobre quem já entendeu, destrói a clareza com a escuridão. Os compostos usam-se quando a coisa não tem nome e a palavra é fácil de compor — como “passatempo”; mas, se há muitos, é coisa de poeta. Por isso o estilo composto é utilíssimo aos ditirambógrafos, que são sonoros; as palavras raras, aos poetas épicos, pois têm solenidade e arrogância; a metáfora, ao jambo — que é o que hoje se usa, como se disse.

A quarta frieza está nas metáforas: também há metáforas impróprias — umas pelo ridículo (pois também os comediógrafos usam metáforas), outras por solenes demais e trágicas; e obscuras, quando tiradas de longe. Como Górgias: “negócios verdes e cheios de seiva”, “semeaste com vergonha e colheste com desgraça” — poético demais; e Alcídamas chama a filosofia “fortaleza armada contra as leis”, e a *Odisseia* “belo espelho da vida humana”, e “não trazendo tal brinquedo à poesia” — tudo isso, pelas razões ditas, não persuade. E o dito de Górgias à andorinha, quando, voando, deixou cair sobre ele os excrementos, é do melhor gosto trágico: “que vergonha, Filomela” — pois para uma ave o ato não é vergonhoso, para uma donzela sim; censurou-a bem chamando-a pelo que foi, não pelo que é.



Capítulo 4 — A comparação

Também a comparação é uma metáfora: difere pouco. Quando se diz de Aquiles:

saltou sobre o inimigo como um leão —

é comparação; quando “o leão saltou”, é metáfora: por serem ambos corajosos, chamou Aquiles leão por transferência. A comparação é útil também na prosa, mas poucas vezes: tem ar de poesia. E devem-se trazer como as metáforas: pois são metáforas, com a diferença dita.

São comparações, por exemplo: o que Androtion disse de Idrieu — que era como os cachorros soltos da corrente: pois estes mordem quem passa, e Idrieu, solto das cadeias, era feroz. E como Teodamas comparava Arquidamo a um Êuxeno que não soubesse geometria — por proporção: pois Êuxeno será um Arquidamo que sabe geometria. E a da *República* de Platão: que os que despojam os mortos são como os cães, que mordem as pedras sem tocar em quem as atira; e a do povo: que é semelhante a um capitão de navio forte, mas meio surdo; e a dos versos dos poetas: que são como os rostos sem beleza, mas em flor — pois estes, quando a flor passa, e os versos, quando desfeitos do metro, já não parecem os mesmos. E a de Péricles sobre os sâmios: que são como as crianças que aceitam a papa, mas chorando; e sobre os beócios: que são como as azinheiras — pois as azinheiras se derrubam umas às outras, e assim os beócios, guerreando entre si. E a de Demóstenes sobre o povo: que é como os enjoados a bordo. E a de Demades: que os oradores são como as amas que engolem o bocado e untam com a saliva os lábios das crianças. E a de Antístenes sobre o magro

Cefisódoto: que era como o incenso, que dá prazer ao consumir-se. Todas essas se podem dizer como comparações e como metáforas; as que agradam ditas como metáforas serão, evidentemente, boas comparações; e as comparações, tirada a explicação, são metáforas. E a metáfora por proporção deve poder devolver-se ao termo correlato: se a taça é o escudo de Dioniso, também cabe chamar o escudo taça de Ares.



Capítulo 5 — A correção da língua

O discurso compõe-se, pois, dessas coisas. O fundamento do estilo é falar corretamente a língua — o que está em cinco pontos. Primeiro, nos conectivos: dispô-los na sequência natural que alguns pedem entre si — como “por um lado” pede “por outro lado”. E o correspondente deve vir enquanto o primeiro ainda está na memória, sem grande intervalo, e sem que outro conectivo se intrometa antes do necessário — pois raramente convém. “Eu, porém, assim que ele me falou — pois Cléon tinha vindo rogando e exigindo —, parti, levando-os comigo”: aí muitos conectivos se acumulam diante do que devia vir; e, se o intervalo até “parti” é longo, a frase fica obscura. A primeira virtude, pois, está nos conectivos. Segunda: dizer as coisas pelos nomes próprios, e não pelos genéricos. Terceira: evitar as ambiguidades — a não ser que se busque o contrário, como fazem os que nada têm a dizer e fingem dizer algo: esses o dizem em verso, como Empédocles. Pois o rodeio longo ilude, e os ouvintes ficam como a maioria diante dos adivinhos: quando falam por ambiguidades, todos assentem —

Creso, cruzando o Hális, destruirá um grande império —

e é por ser menor o risco de errar que os adivinhos falam do assunto por generalidades: no par-ou-ímpar acerta-se mais dizendo “par” ou “ímpar” do que dizendo o número, e mais dizendo que algo será do que dizendo quando — por isso os oráculos não definem a data. Tudo isso é semelhante; evite-se, pois, salvo por tal motivo. Quarta: distinguir, como Protágoras, os gêneros dos nomes — masculinos, femininos e neutros: também isso deve concordar — “ela, tendo chegado e falado, foi-se embora”. Quinta: nomear corretamente o muitos, o poucos e o um: “eles, tendo chegado, bateram-me”.

Em geral, o que se escreve deve ser fácil de ler e fácil de proferir — que é o mesmo. Não têm isso os muitos conectivos, nem as frases difíceis de pontuar, como as de Heráclito. Pontuar Heráclito é trabalho, porque não se sabe a que pertence cada palavra — à anterior ou à seguinte; como no começo do seu tratado, onde diz: “desta razão que existe sempre os homens não têm entendimento” — e não se sabe a que se deve juntar, pela pontuação, o “sempre”. Além disso, comete-se solecismo quando, a dois termos, se anexa um terceiro que não convém a ambos: para “som” e “cor”, “ver” não serve aos dois; “perceber” serve. E fica obscuro quem não diz logo o que pretende, e vai enfiando muitas coisas no meio: por exemplo, “eu pretendia, depois de lhe falar disto, daquilo e de mais aquilo, partir” — em vez de: “eu pretendia partir depois de lhe falar; e então aconteceu isto, aquilo e mais aquilo”.



Capítulo 6 — A amplidão do estilo

Para a amplidão do estilo contribui isto: usar a definição em vez do nome — não “círculo”, mas “a superfície plana que dista

igualmente do centro em todas as direções”; para a concisão, o contrário: o nome em vez da definição. E, se algo é feio ou indecoroso: se a feiura está na definição, diga-se o nome; se está no nome, a definição. E manifestar as coisas por metáforas e epítetos, guardando-se do poético. E fazer do um muitos, como fazem os poetas: havendo um só porto, dizem

rumo aos portos aqueus —

e:

eis as dobras multifoliadas da carta.

E não juntar duas palavras sob um artigo, mas dar um a cada uma; para a concisão, o contrário. E dizer com conectivo; para a concisão, sem conectivo, mas sem desconexão: “tendo ido e tendo falado” — ou “tendo ido, falei”. E é útil o expediente de Antímaco: descrever pelo que a coisa não tem, como faz com o Teumesso:

há uma pequena colina batida pelos ventos... —

pois assim se amplifica ao infinito. E isso cabe ao bom e ao mau, pelo que não tem — conforme sirva. Daí tiram os poetas o canto “sem cordas” e “sem lira”: aplicam epítetos de negação — o que agrada nas metáforas por proporção, como dizer que o som da trombeta é um canto sem lira.



Capítulo 7 — A conveniência do estilo

O estilo terá conveniência se exprimir paixão e caráter, e for proporcionado ao assunto. A proporção existe quando não se fala com desleixo do que é grave, nem com solenidade do que é banal, nem se pendura ornamento em palavra simples; do

contrário, o efeito é cômico — como em Cleofonte, que dizia coisas como “ó figueira soberana”. A paixão exprime-se, sendo o caso um ultraje, com o estilo de quem está irado; sendo coisas ímpias e vergonhosas, com o de quem se indigna e reluta até em dizê-las; sendo coisas louváveis, com admiração; lastimáveis, com humildade; e assim nos demais casos.

O estilo apropriado torna o caso crível: a alma do ouvinte conclui, falsamente, que o orador diz a verdade — porque, em tais situações, os homens são assim; e então julga que as coisas são como ele diz, mesmo que não sejam, e o ouvinte sente junto com quem fala com paixão, ainda que ele nada diga. Por isso muitos afogam os ouvintes em barulho.

E a demonstração pelos sinais exprime também o caráter: pois a cada gênero e a cada disposição segue o estilo que lhe convém. Chamo gênero a idade — menino, homem, velho —, o sexo — mulher ou homem —, a nação — lacônio ou tessálio; disposições, aquilo que faz a vida de cada um ser de certo tipo: não é qualquer disposição que o faz. Se, pois, alguém diz as palavras próprias da disposição, fará o caráter: o rústico e o instruído não diriam as mesmas coisas, nem do mesmo modo. E age sobre os ouvintes também aquele recurso de que os escrevedores de discursos abusam até a náusea: “quem não sabe?”, “todos sabem” — o ouvinte, com vergonha de não saber, concorda, para participar do que todos os outros sabem.

Todas essas formas do estilo podem-se usar a tempo ou fora de tempo. E o remédio para todo exagero é o já conhecido: o orador deve censurar-se a si mesmo de antemão — pois então a coisa parece certa, já que ele sabe o que faz. E é melhor não usar todas as correspondências juntas — assim o ouvinte é enganado. Digo, por exemplo: se as palavras são duras, não ir com elas até a voz e o rosto e tudo o mais; do contrário, cada

detalhe se mostra artificial. Se se usa um recurso e não outro, a arte passa despercebida, embora seja a mesma. (Se, porém, coisas suaves se dizem em tom duro, e duras em tom suave, perde-se a credibilidade.) Os compostos, os epítetos em boa quantidade e as palavras raras convêm sobretudo a quem fala com paixão: a um homem irado perdoa-se chamar o mal “alto como o céu” ou “colossal”; e também quando o orador já tem os ouvintes nas mãos e os inflamou com louvor, censura, ira ou afeto — como faz Isócrates no fim do *Panegírico*: “fama e memória”, e “os que ousaram”. Pois assim falam os inflamados, e assim os ouvintes, inflamados, o aceitam. Por isso tal linguagem cabe também à poesia: a poesia é coisa inspirada. Use-se, pois, ou assim, ou com ironia — como fazia Górgias, e como nas passagens do *Fedro*.



Capítulo 8 — O ritmo

A forma do estilo não deve ser métrica, nem sem ritmo. O métrico não convence, pois parece fabricado, e ao mesmo tempo distrai: faz o ouvinte esperar a volta do mesmo — como as crianças se antecipam ao chamado do arauto: “quem escolhe o liberto por advogado?” — “Cléon!”. O sem ritmo é o ilimitado; e é preciso limite, embora não o do metro: pois o ilimitado é desagradável e incognoscível. Ora, tudo se limita pelo número; e o número da forma do estilo é o ritmo, de que os metros são seções. Por isso o discurso deve ter ritmo, não metro — seria um poema; e ritmo não exato: o que se consegue se for ritmado só até certo ponto.

Dos ritmos, o heroico é solene e carece do tom da conversa; o jambo é a própria fala do povo — por isso, de todos os metros,

é o que mais sai na conversa; mas o discurso pede solenidade e arrebatamento. O troqueu é dançarino demais: veem-no os tetrâmetros, que são ritmo saltitante. Resta o péan, que se usou a partir de Trasímaco, sem que então soubessem nomeá-lo. O péan é o terceiro ritmo, vizinho dos ditos: está na razão de três para dois, enquanto aqueles estão na de um para um e na de dois para um — e entre essas duas razões está a de um e meio, que é o péan. Os outros ritmos devem-se deixar de lado, pelas razões ditas e por serem métricos; o péan deve-se adotar: é o único dos ritmos ditos de que não se faz metro, e por isso o que mais passa despercebido. Hoje usa-se um mesmo péan no começo e no fim; mas o fim deve diferir do começo. Há dois péans opostos entre si: um convém ao começo — como de fato se usa: o que começa pela longa e acaba em três breves —

Nascido-em-Delos — ou na Lícia... —

e:

Áurea-comada Hécate, filha de Zeus —

o outro, ao contrário, começa por três breves e acaba na longa:

...depois das águas, o oceano fez sumir a noite.

Este faz um fecho de verdade: a sílaba breve, por incompleta, deixa o ritmo como que mutilado. O corte deve vir com a longa: o fim deve ser mostrado não pelo copista, nem pelo sinal à margem, mas pelo próprio ritmo. Fica dito, pois, que o estilo deve ter ritmo, e quais ritmos, e como dispostos.



Capítulo 9 — O período

O estilo é, forçosamente, ou corrido — unido só pelos conectivos, como os prelúdios dos ditirambos — ou compacto — como as antístrofes dos velhos poetas. O corrido é o antigo (“De Heródoto de Túrio é esta exposição da pesquisa”): antes todos o usavam; hoje, poucos. Chamo corrido o que não tem fim em si mesmo, senão quando acaba o assunto. E é desagradável, pelo ilimitado: todos querem avistar o fim. Por isso é só na meta que os corredores perdem o fôlego e as forças: enquanto veem o término adiante, não desfalecem. Este é, pois, o estilo corrido; o compacto é o feito de períodos. Chamo período uma frase que tem, em si mesma, começo e fim, e uma extensão que se abarca de um olhar. Tal estilo é agradável e fácil de aprender: agradável, por ser o contrário do ilimitado, e porque o ouvinte julga estar sempre segurando algo — algo que se conclui para ele; ao passo que nada prever e a nada chegar é desagradável. É fácil de aprender, porque fácil de memorizar; e isso porque o estilo em períodos tem número — a coisa mais fácil de memorizar. Por isso todos memorizam os versos mais que a prosa solta: têm número que os mede. E o período deve completar-se junto com o sentido, e não cortar-se como os jambos de Sófocles:

Esta é Calidon, do solo de Pélops... —

pois a divisão errada pode fazer entender o contrário — como aí, que Calidon fica no Peloponeso.

O período ou tem membros, ou é simples. O de membros é uma frase completa, dividida, e fácil de proferir num fôlego — inteira, não pela divisão, como o período dito acima. Membro é

uma das suas duas partes; chamo simples o de um só membro. E nem os membros nem os períodos devem ser curtos nem longos. O muito curto faz o ouvinte tropeçar: pois, se ele está ainda em movimento para a medida cujo limite tem em si, e é puxado para trás pelo silêncio do orador, dá-se uma espécie de tropeço, pelo repuxão. Os longos deixam-no para trás — como os que, passeando, dobram além da linha combinada: deixam para trás os companheiros de caminhada. E igualmente os períodos longos viram discurso, ou coisa de prelúdio de ditirambo — e dá-se o que zombava Demócrito de Quios contra Melanípides, que compôs prelúdios em vez de antístrofes:

*O mal que urde a outrem, urde-o a si o homem,
e o longo prelúdio é o pior para o autor —*

pois o mesmo cabe dizer contra os oradores de membros longos. E os de membros curtos demais não fazem período: e arrastam o ouvinte de cabeça.

O estilo de membros ou é dividido — como “muitas vezes admirei os que convocaram as assembleias gerais e os que instituíram os jogos atléticos” — ou oposto: aquele em que, em cada um dos dois membros, um contrário se emparelha a outro contrário, ou uma mesma palavra ata os dois contrários. Por exemplo: “socorreram a ambos — aos que ficaram e aos que partiram: a estes conquistaram terra maior que a de casa, àqueles deixaram em casa terra bastante” — contrários: ficar e partir, bastante e maior. E: “tanto aos que precisam de bens quanto aos que desejam gozá-los” — o gozo opõe-se à aquisição. E: “acontece muitas vezes, nessas empresas, fracassarem os sensatos e vencerem os tolos”; e “logo receberam o prêmio da bravura, e não muito depois tomaram o comando do mar”; e “navegar pelo continente e marchar pelo mar, ponteando o Helesponto e cortando o Atos”; e “sendo cidadãos por natureza,

por lei foram privados da cidade”; e “uns pereceram na miséria, outros salvaram-se na vergonha”; e “servir-se, em particular, de bárbaros como criados, e, em público, consentir que tantos aliados vivam escravos”; e “possuir em vida ou legar na morte”. E o que alguém disse no tribunal sobre Pitolau e Licofron: “estes, em casa, vos vendiam; chegados aqui, compraram-vos”. Tudo isso faz o que se disse. Tal estilo é agradável porque os contrários são o que há de mais fácil de conhecer — e, lado a lado, mais ainda —, e porque se parece com um silogismo: pois a refutação é a reunião dos opostos.

A antítese é, pois, isso. Parírose é terem os membros igual comprimento; paromeose, serem semelhantes as extremidades de cada membro — no começo ou no fim. No começo, a semelhança é sempre de palavras inteiras; no fim, das sílabas finais, ou das flexões da mesma palavra, ou da mesma palavra repetida. No começo, por exemplo: *agrón gar élaben argón par’ autoû* — “recebeu dele um campo inculto” — e *dōretoí t’ epélonto parárretoí t’ epéessin* — “acessíveis a presentes e demovíveis por palavras”. No fim: “julgaram que ele não *gerara* o menino, mas que dele *era o autor*”; e “em muitíssimos cuidados e em pouquíssimas esperanças”. Flexões da mesma palavra: “digno de uma estátua de bronze, não valendo um bronze”. A mesma palavra: “tu, em vida, falavas mal dele; agora, escreves mal dele”. De uma sílaba: “que terias sofrido de terrível, se visses um homem ocioso?” E pode a mesma frase ter tudo junto: antítese, parírose e homeoteleuto. (Os começos dos períodos estão quase todos enumerados nas *Teodecteias*.) E há antíteses falsas, como a que fazia Epicarmo:

Ora eu estava em casa deles, ora eles em minha casa.



Capítulo 10 — Os ditos brilhantes e o pôr diante dos olhos

Resolvidos esses pontos, digamos de onde vêm os ditos elegantes e apreciados. Fazê-los é de quem tem talento ou treino; mostrar o que são, cabe a este estudo. Digamo-los, pois, e enumeremo-los; e o princípio seja este: aprender com facilidade é, por natureza, agradável a todos; as palavras significam algo — de modo que as mais agradáveis são as que nos fazem aprender. As palavras raras são incompreensíveis; as correntes, já as sabemos; é a metáfora que mais produz esse efeito: quando o poeta chama a velhice “restolho”, ensina e dá a conhecer por meio do gênero — pois ambos são coisas que murcharam. As comparações dos poetas fazem o mesmo; por isso, quando boas, parecem brilhantes. Pois a comparação, como se disse, é uma metáfora que difere só pela forma; agrada menos, por ser mais longa, e porque não diz que “isto é aquilo” — e assim a alma do ouvinte nem o busca. Necessariamente, pois, são elegantes o estilo e os entimemas que nos fazem aprender depressa. Por isso não são apreciados nem os entimemas superficiais (chamo superficiais os claros para todos, que não pedem busca alguma) nem os que, ditos, ficam incompreensíveis — mas aqueles que, mal são ditos, trazem o conhecimento, mesmo que não o houvesse antes, ou aqueles de que o entendimento fica só um pouco atrás: pois nestes há uma espécie de aprendizado; naqueles, nem logo nem depois.

Quanto ao pensamento do que se diz, são esses os entimemas apreciados; quanto ao estilo, pela forma, os ditos em antítese — por exemplo: “considerando a paz comum a todos

uma guerra contra os seus interesses privados”: guerra opõe-se a paz; e, pelas palavras, os que têm metáfora — e metáfora nem estranha, que é difícil de abarcar, nem superficial, que não afeta nada —, e ainda os que põem a coisa diante dos olhos: pois deve-se ver a coisa sendo feita, mais que por fazer. Três são, pois, os alvos: a metáfora, a antítese, a atualidade.

Das quatro espécies de metáfora, as mais apreciadas são as por proporção. Como Péricles: que a juventude morta na guerra sumira da cidade *como se alguém tirasse do ano a primavera*. E Leptines, sobre os lacedemônios: que não deixassem a Grécia *ficar caolha*. E Cefisódoto, quando Cares insistia em prestar contas da guerra Olíntia, indignava-se: que ele queria prestar contas *com os dedos apertando a garganta do povo*. E, exortando os atenienses a partir para a Eubeia, disse que deviam marchar *tendo por provisões o decreto de Milcíades*. E Ifícrates, indignado com a trégua dos atenienses com Epidauro e o litoral, disse que eles se tinham despojado *do dinheiro de viagem da guerra*. E Pitolau chamou a galera do Estado *o porrete do povo*, e Sesto, *a tulha do Pireu*. E Péricles mandou remover Egina, *a remela do Pireu*. E Mérocles disse que não era mais velhaco que certo cidadão respeitável que nomeou: *pois a velhacaria daquele rendia trinta por cento ao ano, e a sua, dez*. E o jambo de Anaxândrides sobre as filhas que tardavam a casar:

As minhas filhas estão em mora com o casamento.

E Polieucto, sobre o paralítico Speusipo: que não sabia ficar quieto, *embora a fortuna o tivesse atado ao pelourinho da doença*. E Cefisódoto chamava as trirremes *moinhos pintados*; e Diógenes, o Cão, as tavernas, *os refeitórios públicos da Ática*. E Êsion: que tinham *despejado* a cidade na Sicília — metáfora, e

diante dos olhos; e “de modo que a Grécia inteira gritou” — de certo modo metáfora, e diante dos olhos. E Cefisódoto: que os atenienses cuidassem de não fazer tantas *procissões* — e Isócrates usou a mesma palavra para os que *desfilam* nas festas. E, no *Discurso fúnebre*: que era justo a Grécia cortar os cabelos junto ao túmulo dos mortos de Salamina, *pois com a bravura deles se sepultava a sua liberdade* — se tivesse dito apenas que era justo chorar, sepultando-se a bravura, seria metáfora e coisa diante dos olhos; mas o “com a bravura, a liberdade” traz certa antítese. E Ifícrates: “o caminho das minhas palavras passa pelo meio das obras de Cares” — metáfora por proporção, e o “pelo meio” põe diante dos olhos. E dizer “chamar os perigos em socorro dos perigos” é metáfora visível. E Licoleon, defendendo Cábrias: “nem sequer respeitaram a súplica da sua estátua de bronze” — metáfora do momento, não de sempre, mas diante dos olhos: com ele em perigo, a estátua suplica — a coisa sem vida ganha vida, o memorial das obras da cidade. E “exercitando-se de todos os modos na pequenez de espírito” — pois exercitar é aumentar. E “a razão, Deus a acendeu como luz na alma”: ambas revelam algo. E “não pomos fim às guerras: adiamo-las” — ambos são futuros, o adiamento e essa paz. E dizer que o tratado é *um troféu muito mais belo que os das batalhas: estes celebram coisas pequenas e um só lance; aquele, a guerra inteira* — ambos são sinais de vitória. E “as cidades pagam pesada conta na censura dos homens” — pois a conta é um dano de justiça.



Capítulo 11 — A vividez: a metáfora em ato, a surpresa, a hipérbole

Fica dito, pois, que os ditos elegantes vêm da metáfora por proporção e do pôr diante dos olhos. Cumpre dizer o que chamamos “diante dos olhos”, e o que se faz para consegui-lo. Chamo pôr diante dos olhos as expressões que mostram as coisas em ato. Por exemplo: dizer que o homem bom é “quadrado” é metáfora — ambos são perfeitos —, mas não significa ato; já “na flor do seu vigor” é ato, e “a ti, como um animal solto do sacrifício” é ato, e

os helenos, então, erguendo-se de um salto —

o “de um salto” é ato e metáfora: pois significa rapidez. E como Homero usou em muitos lugares: fazer, pela metáfora, o inanimado animado. Em tudo, o apreço vem de produzir o ato, como nestes passos:

rolava de novo à planície a pedra sem-vergonha —

e:

voou a flecha (amarga) —

e:

voando, ávida —

e:

cravaram-se na terra, famintas de carne —

e:

a ponta da lança, fremente, varou-lhe o peito.

Em todos esses, as coisas parecem vivas por estarem em ato: ser sem-vergonha, fremer e o mais são atos. E o poeta os aplicou pela metáfora por proporção: como a pedra está para Sísifo, o sem-vergonha está para a sua vítima. E o mesmo faz, nas suas comparações célebres, com as coisas inanimadas:

recurvadas, de crista branca, umas na frente, e atrás outras e outras —

pois mostra tudo movendo-se e vivendo, e o ato é movimento.

E as metáforas devem-se tirar, como se disse, de coisas aparentadas, mas não evidentes — como também na filosofia é de espírito certo ver o semelhante em coisas muito distantes. Como Árquitas disse que o árbitro e o altar são o mesmo: em ambos se refugia quem sofre injustiça. Ou se alguém dissesse que a âncora e o gancho de pendurar são o mesmo: ambos são o mesmo, mas diferem pelo de-cima e pelo de-baixo. E dizer que as cidades foram “niveladas” é igualar coisas muito distantes: a igualdade da superfície e a dos poderes.

O apreço vem também, na maior parte, da surpresa por engano: pois fica mais claro que se aprendeu algo pelo contrário do que se esperava, e a alma parece dizer “é verdade — e eu errava”. E o apreço dos apotegmas vem de não dizerem o que dizem — como o de Estesícoro: que as cigarras cantarão para si mesmas do chão. E pelo mesmo motivo agradam os enigmas bem feitos: há aprendizado e há metáfora. E o que Teodoro chama “dizer coisas novas”: isso acontece quando o pensamento é paradoxal e não conforme, como diz ele, à opinião anterior — como, nas comédias, as palavras trocadas. E fazem-no também as brincadeiras de letras: enganam. E nos versos: o verso não acaba como o ouvinte supunha —

e vinha marchando, tendo sob os pés — frieiras —

quando se esperava “sandálias”. Mas esse tipo deve ficar claro no instante em que se diz. As brincadeiras de letras fazem com que não se diga o que se diz, mas o que a palavra torcida diz — como o dito de Teodoro a Nícon, o citarista, “*Thrátt’ ei sy̓*” [“és uma escrava trácia”]: finge dizer “*thrátteis sy̓*” [“tu tanges”], e engana — pois diz outra coisa. Por isso agrada a quem entende; pois, se não se sabe que Nícon é trácio, não parecerá elegante. E “*boulei autón persai*” [que tanto soa “queres arruiná-lo” como “queres fazê-lo persa”]. Ambas devem ser ditas a propósito. E igualmente os ditos elegantes, como dizer que, para os atenienses, o império do mar não foi o *princípio* dos males — pois lucraram com ele; ou, como Isócrates, que o *império* foi para a cidade o *princípio* dos males: nos dois casos, diz-se o que não se esperava, e reconhece-se que é verdade. Pois dizer que o império é império não teria graça alguma — mas não é isso que ele diz: usa a palavra em outro sentido; e o primeiro não nega o que disse, mas nega-o em outro sentido. Em todos esses casos, o acerto está em trazer a palavra bem — por homonímia ou por metáfora. Por exemplo, “Anásquetos não é para se aguentar” [*ouk anaschetós*]: nega-se por homonímia — e a propósito, se o homem é desagradável. E:

Não sejas, entre estranhos, mais estranho do que deves —

o mesmo que dizer: o estrangeiro não deve ser sempre estranho — também aí palavra de dois sentidos. Do mesmo tipo é o louvado verso de Anaxândrides:

Belo é morrer antes de fazer algo digno de morte —

o mesmo que dizer: é digno morrer quando não se é digno de morrer, quando não se fez nada digno de morte. O gênero do estilo desses ditos é o mesmo; mas, quanto mais concisos e antitéticos, tanto mais apreciados: a antítese faz aprender mais,

e a concisão, mais depressa. E deve haver sempre ou aplicação pessoal ou correção da expressão, para que o dito seja verdadeiro e não raso — pois nem sempre as duas coisas andam juntas: “deve-se morrer sem ter errado” é verdadeiro, mas sem graça; “o digno deve casar com a digna”, verdadeiro e sem graça. O elegante é ter as duas coisas: “é digno morrer não sendo digno de morrer”. Quanto mais dessas qualidades tiver, mais elegante parecerá — por exemplo, se as palavras forem metáfora, e metáfora do bom tipo, e antítese e parítese, e tiverem ato.

E as comparações bem-sucedidas, como se disse acima, são de certo modo metáforas: pois se dizem sempre de dois termos, como a metáfora por proporção. Por exemplo: o escudo, dizemos, é a taça de Ares, e o arco, uma lira sem cordas. Assim dito, não é simples; chamar o arco lira, ou o escudo taça, é simples. E comparam assim: o flautista a um macaco; o míope, a uma lamparina borrifada — ambos piscam. O bom está em quando há metáfora: pois é possível comparar o escudo à taça de Ares, e a ruína ao farrapo de uma casa; e dizer que Nicérato é um Filoctetes mordido por Prátis — a comparação que fez Trasímaco vendo Nicérato, vencido por Prátis na recitação, ainda cabeludo e sujo. É nisso que os poetas mais caem, quando caem, e mais aplaudidos são, quando acertam — digo, quando emparelham bem:

ele traz as pernas tortas como salsa —

e:

como Filamon lutando com o saco de areia.

Tudo isso são comparações, e as comparações são metáforas — já se disse muitas vezes. E os provérbios são metáforas de espécie a espécie: se alguém mete-se em algo esperando lucrar e sai perdendo, diz “é o cárpato com a lebre” — pois ambos

passaram pelo dito. Fica explicado, pois, de onde vêm os ditos elegantes, e por quê.

E as hipérboles bem-sucedidas são metáforas — como a do olho roxo: “vós o tomaríeis por um cesto de amoras” — pois o roxo do olho é cor de amora, mas a quantidade exagera. E o “como isto e aquilo” pode ser hipérbole em forma de comparação:

como Filamon lutando com o saco de areia —

é “vós o tomaríeis por Filamon lutando com o saco”; e “as pernas tortas como salsa” é “as pernas tão tortas que as tomaríeis não por pernas, mas por salsa”. As hipérboles são coisa de moço: mostram veemência; por isso os irados as dizem mais que ninguém:

*Nem que me desse tanto quanto a areia e o pó..
Mas a filha de Agamêmnon, filho de Atreu, não desposarei,
nem que rivalize em beleza com a áurea Afrodite,
e em obras com Atena...*

(Os oradores áticos gostam particularmente desse modo.)
Por isso não convém a quem já é velho dizê-las.



Capítulo 12 — O estilo de cada gênero

Não se deve esquecer que a cada gênero convém um estilo diferente. Não é o mesmo o escrito e o do debate; nem o da assembleia e o do tribunal. E é preciso conhecer os dois: um é saber falar bom grego; o outro é não ser forçado a calar o que se quer comunicar aos demais — o que acontece a quem não sabe escrever. O estilo escrito é o mais preciso; o do debate, o que mais admite a ação — dele há dois tipos: o do caráter e o da

paixão. Por isso os atores buscam essas peças, e os poetas, esses atores. Mas também os poetas para leitura circulam nas mãos — como Querêmon, preciso como um escrevedor de discursos, e Licímnio entre os ditirambógrafos. E, comparados, os discursos dos escritores parecem magros nos debates reais; e os dos oradores, bem ditos, parecem amadorísticos nas mãos do leitor. A causa é que convêm ao debate; por isso os discursos feitos para a ação, tirada a ação, não fazem o seu trabalho e parecem tolos. Por exemplo: as frases sem conectivos e as repetições são com razão condenadas no estilo escrito; no do debate, não — e os oradores as usam, pois são teatrais. Na repetição é preciso variar o tom, abrindo caminho, por assim dizer, à ação: “este é o ladrão dentre vós, este o enganador, este o que por fim quis trair-vos” — como fazia o ator Filémon na *Loucura dos velhos* de Anaxândrides, ao dizer “Radamanto e Palamedes”, e no prólogo dos *Devotos*, ao dizer “eu”. Pois, se alguém não representa essas coisas, vira “o homem que engoliu a vara”. E igualmente as frases sem conectivos: “vim, encontrei-o, supliquei” — é preciso atuá-las, e não dizê-las com o mesmo tom e caráter, como quem diz uma coisa só. E o assíndeto tem mais isto: parece que em igual tempo se disseram muitas coisas — pois o conectivo faz de muitas uma, e, tirado ele, a uma faz-se muitas. Serve, pois, para amplificar: “vim, falei, roguei” — parece muito — “e ele desprezou tudo o que eu disse”. É o que Homero quer fazer no passo:

Nireu, de Sime...

Nireu, filho de Aglaia...

Nireu, o mais belo...

Pois de quem se diz muito, muitas vezes se há de dizer o nome; então, se o nome se diz muitas vezes, parece que muito se disse — de modo que, por esse paralogismo, o poeta

engrandeceu Nireu, mencionando-o uma única vez, e o fez lembrado, sem nunca mais falar dele.

O estilo da assembleia parece-se em tudo com a pintura de cenário: quanto maior a multidão, mais longe está a vista — por isso, num e noutro, o acabamento fino é supérfluo e fica até pior. O forense é mais preciso; e mais ainda o dirigido a um só juiz: é onde menos cabe a retórica, pois se abarca melhor o que pertence ao assunto e o que lhe é alheio, e não há disputa, de modo que o julgamento é limpo. Por isso não são os mesmos oradores que brilham em todos esses estilos: onde há mais ação, ali há menos precisão — onde é preciso voz, e sobretudo voz grande. O estilo epidíctico é o mais próprio da escrita: a sua função é a leitura; e, em segundo lugar, o forense.

Ir além na análise do estilo — que deve ser agradável e magnífico — é supérfluo: por que isso, e não temperante, liberal, ou qualquer outra virtude do caráter? Que as qualidades ditas o farão agradável é evidente, se a virtude do estilo ficou bem definida: pois para que deve ser claro, e não rasteiro, mas conveniente? Se palra, não é claro; nem se é curto demais. É claro que o meio convém. E o agradável, fá-lo-ão as coisas ditas, se bem misturadas: o corrente e o forasteiro, o ritmo, e a persuasão que vem da conveniência. Fica dito o que toca ao estilo — em geral, para todos os gêneros, e em particular, para cada um. Resta falar da disposição.



Capítulo 13 — As partes do discurso

O discurso tem duas partes: é preciso enunciar o assunto e demonstrá-lo. Não se pode enunciar sem demonstrar, nem demonstrar sem ter enunciado: quem demonstra, demonstra

algo, e quem enuncia, enuncia em vista da demonstração. Dessas duas partes, a primeira é a exposição; a segunda, a prova — como quem distinguisse problema e demonstração. A divisão que hoje corre é ridícula: a “narração” pertence só ao discurso forense; no epidíctico e no deliberativo, como haverá narração no sentido técnico, ou réplica ao adversário, ou epílogo nos discursos demonstrativos? E o exórdio, o confronto de argumentos e a recapitulação só aparecem nos discursos políticos quando há disputa entre duas políticas — pois também a acusação e a defesa lá aparecem muitas vezes, mas não enquanto deliberação. E nem os forenses precisam sempre de epílogo — por exemplo, o discurso curto, ou o de fatos fáceis de lembrar: pois o efeito do epílogo é encurtar a extensão aparente. As partes necessárias, portanto, são a exposição e a prova. Essas são as próprias; no máximo, exórdio, exposição, prova, epílogo. A refutação do adversário pertence às provas; e o confronto é amplificação das nossas — logo, parte das provas: quem o faz, demonstra algo; não o exórdio, nem o epílogo, que apenas relembra. Se formos distinguindo mais, faremos como Teodoro e os seus: a “narração” separada da “pós-narração” e da “pré-narração”, e a “refutação” da “refutação final”. Só se deve introduzir um nome quando indica uma espécie real e uma diferença; do contrário, vira coisa vazia e tola, como os nomes que Licímnio inventava na sua *Arte*: “impulsão”, “divagação”, “ramificação”.



Capítulo 14 — O exórdio

O exórdio é o começo do discurso — o que na poesia é o prólogo e na música de flauta, o prelúdio: todos são começos, e

como que abertura de caminho para o que segue. O prelúdio assemelha-se ao exórdio dos epidícticos: os flautistas tocam primeiro o que sabem tocar de brilhante e o emendam na nota de abertura da peça; assim se deve escrever nos discursos epidícticos: dizer logo o que agrada, entoar o tema e emendá-lo — como todos fazem. Exemplo: o exórdio da *Helena* de Isócrates — nada há de comum entre os erísticos e Helena. E aqui, mesmo que se saia do assunto, convém: melhor que a mesmice no discurso inteiro.

Os exórdios dos epidícticos tiram-se de louvor ou censura — como Górgias, no *Discurso Olímpico*: “sois dignos da admiração de muitos, ó gregos”, louvando os fundadores das assembleias festivas; e Isócrates os censura: por terem honrado com prêmios as excelências do corpo, e nada terem dado aos inteligentes. Ou de um conselho: que se devem honrar os bons — por isso ele próprio louva Aristides —, ou honrar os que não são nem reputados nem maus, mas que, sendo bons, ficam na sombra — como Alexandre, filho de Príamo: isso é aconselhar. Ou dos exórdios forenses, isto é, dos apelos ao ouvinte — se o assunto é paradoxal, ou difícil, ou já batido, pedir indulgência, como Quérilo:

Agora, quando tudo já foi repartido...

Os exórdios epidícticos vêm, pois, de louvor, censura, exortação, dissuasão, apelos ao ouvinte; e o mote pode ser ligado ou alheio ao discurso. Quanto aos forenses, cumpre entender que valem o mesmo que os prólogos dos dramas e os exórdios das epopeias (os dos ditirambos parecem-se com os epidícticos:

por ti, e teus presentes, e teus despojos...).

No discurso forense e na epopeia, dá-se logo uma amostra do assunto, para que se saiba de que trata e o pensamento não fique suspenso — pois o indefinido dispersa; quem entrega ao ouvinte o começo, como que na mão, faz com que ele siga o fio. Por isso:

Canta, ó deusa, a ira...

Dize-me, ó Musa, o varão...

*Conduze-me a contar como da terra da Ásia
veio à Europa grande guerra.*

E os trágicos dão a conhecer o assunto do drama — se não logo, como Eurípides, ao menos em algum ponto do prólogo, como Sófocles:

Meu pai foi Pólibo... —

e a comédia igualmente. A função mais necessária do exórdio, e que lhe é própria, é esta: mostrar qual é o fim do discurso. Por isso, se o assunto é claro e curto, não se deve usar exórdio.

As demais espécies de exórdio são remédios, e comuns a todos os gêneros. Tiram-se do orador, do ouvinte, do assunto e do adversário. Do orador e do adversário: tudo o que serve para desfazer ou lançar uma acusação ao caráter. Mas não do mesmo modo: o réu trata disso no começo; o acusador, no epílogo. O porquê é claro: o réu, ao entrar em cena, precisa remover os obstáculos — logo, desfaz primeiro a má impressão; o que a lança deve lançá-la no fim, para que os juízes a guardem melhor. Do ouvinte: fazer-lhe a benevolência e irritá-lo, e às vezes prender-lhe a atenção, ou o contrário: pois nem sempre convém torná-lo atento — por isso muitos tentam fazê-lo rir. Para a docilidade, tudo serve — inclusive parecer honesto: pois nisso se presta mais atenção. E atento se está ao que é grande, ao que

é próprio, ao admirável, ao agradável; por isso se deve sugerir que o discurso é sobre coisas assim. Para desatentar: que o assunto é pequeno, que nada tem com o ouvinte, que é penoso. Mas não se esqueça que tudo isso está fora do discurso: dirija-se a um ouvinte fraco, que ouve o que está fora do assunto — pois, se ele não for assim, não há necessidade de exórdio, senão para dizer o assunto em resumo, como uma cabeça no corpo. E o prender a atenção, quando preciso, cabe em qualquer parte igualmente — até porque é no começo que menos se afrouxa: é ridículo, pois, pô-lo no começo, quando todos ouvem com máxima atenção. De modo que, onde couber, diga-se: “e prestai-me atenção: a coisa não me toca mais que a vós” — e:

*direi a vós coisa tal que jamais ouvistes
de tão terrível, ou de tão admirável.*

Isso é, como dizia Pródico, “enfiar um pedaço da conferência de cinquenta dracmas quando os ouvintes cochilam”. E é claro que tais exórdios não se dirigem ao ouvinte ideal: todos lançam ou desfazem acusações nos exórdios —

Senhor, não direi que com pressa... —

e:

Por que tantos rodeios? —

e fazem exórdio os que têm, ou parecem ter, causa fraca: melhor demorar-se em qualquer coisa que na causa. Por isso os escravos não respondem às perguntas, mas dão voltas e preambulam. De onde tirar a benevolência, ficou dito, e cada uma das disposições assim. E, como se diz belamente:

concede que eu chegue aos feácios digno de amizade e de piedade —

são esses dois os alvos. Nos epidícticos, deve-se fazer o ouvinte crer que o elogio o inclui — a ele, à sua família, ao seu modo de vida ou a algo assim: pois é verdade o que diz Sócrates no discurso fúnebre — que não é difícil louvar atenienses no meio de atenienses, mas no meio de lacedemônios.

Os exórdios do discurso deliberativo tiram-se dos do forense; mas, por natureza, são raríssimos: o assunto é conhecido, e a causa não precisa de exórdio — senão por causa do orador ou dos adversários, ou se os presentes dão ao caso mais ou menos peso do que se quer; então é preciso lançar ou desfazer acusação, e engrandecer ou apequenar. Para isso serve o exórdio — ou ainda para ornato, pois sem ele o discurso parece improvisado, como o elogio dos eleus por Górgias: sem nenhum floreio prévio, começa de chofre — “Élis, cidade feliz!”



Capítulo 15 — Como desfazer as acusações

Quanto às acusações contra o caráter, um meio é usar aquilo com que se desfaz uma suposição desfavorável — pois tanto faz que tenha sido dita ou não: isto vale em geral. Outro meio é enfrentar os pontos em disputa: ou negar o fato; ou dizer que não causou dano, ou não àquele, ou não tanto; ou que não cometeu injustiça, ou não grande; ou nada vergonhoso, ou nada de monta — pois a disputa é sempre sobre coisas assim. Como Ifícrates a Nausícrates: admitiu o fato e o dano, mas não a injustiça. Ou compensar, cometida a injustiça: que foi doloroso, mas honroso; triste, mas proveitoso — ou algo assim. Outro: que foi erro, ou infortúnio, ou necessidade — como Sófocles disse que não tremia, como dizia o caluniador, para parecer velho, mas por necessidade: não era por gosto que tinha oitenta

anos. E trocar o “por causa de quê”: que não quis causar dano, mas fazer tal coisa — “não aquilo de que sou caluniado: o dano foi acidente; eu mereceria o vosso ódio se tivesse agido para isso”. Outro: se o caluniador — ele agora, ou antes, ou um dos seus — está sujeito à mesma suspeita. Outro: se outros estão sujeitos à mesma suspeita e são reconhecidamente inocentes: “então, se fulano é adúltero por andar limpo, também sicrano o é”. Outro: se o mesmo homem, ou outro, caluniou outros, ou se outros, sem calúnia, foram suspeitos como eu agora — e se mostraram inocentes. Outro: devolver a calúnia ao caluniador: “seria absurdo crer nas palavras de quem não merece crédito”. Outro: se já houve julgamento — como Eurípides a Higiênnon, que, no processo de troca de bens, o acusou de impiedade por ter escrito o verso que exorta ao perjúrio:

A língua jurou; o coração ficou sem juramento —

respondeu que o outro é que cometia injustiça, trazendo ao tribunal causas já julgadas nos certames de Dioniso: “lá prestei contas dessas palavras — ou prestarei, se quiseres acusar-me lá”. Outro: acusar a calúnia mesma: que enormidade é, que cria processos alheios à causa, que desconfia dos fatos. Outro, comum a ambos, é o dos indícios — como no *Teucro*, Odisseu diz que Teucro é chegado a Príamo, pois a mãe, Hesíone, era irmã dele; e Teucro responde que o pai, Télamon, era inimigo de Príamo, e que ele próprio não delatou os espíões. Outro, próprio do caluniador: louvar longamente uma miudeza e censurar concisamente uma coisa grave; ou, enfileirados muitos méritos, censurar aquele único que pesa na causa. Esses são os mais artificiosos e os mais desleais: querem ferir com os próprios méritos do homem, misturando-os ao mal. E outro, comum ao caluniador e ao defensor: como o mesmo ato pode ter muitos

motivos, o caluniador deve depreciá-lo, tomando-o pelo pior lado, e o defensor, pelo melhor. Por exemplo: que Diomedes escolheu Odisseu por julgá-lo o melhor — ou, ao contrário, por ser o único tão medíocre que não lhe fazia sombra.



Capítulo 16 — A narração

Sobre a calúnia, fique isso dito. A narração, nos epidícticos, não é seguida, mas por partes: cumpre percorrer as ações de que o discurso trata. Pois o discurso compõe-se de uma parte sem arte — o orador não é autor das ações — e de outra que vem da arte: mostrar que o fato é, se for incrível, ou que é de tal qualidade, ou de tal tamanho, ou tudo junto. E é por isso que às vezes não se deve narrar tudo de seguida: tal demonstração é difícil de reter. De umas ações mostra-se que o herói é corajoso; de outras, que é sábio ou justo. E assim o discurso é mais simples; do outro modo, matizado e sem singeleza. As ações conhecidas, basta lembrá-las — por isso muitas não precisam de narração: se queres louvar Aquiles, todos conhecem os feitos — basta usá-los; mas, se a Crítias, é preciso narrar, pois não são muitos que os sabem...

Hoje dizem, ridiculamente, que a narração deve ser rápida. Mas, como respondeu aquele ao padeiro que perguntava se amassava o pão duro ou mole: “e fazê-lo bom, é impossível?” — o mesmo aqui. Não se deve narrar longamente, como não se deve fazer longos exórdios nem longas provas: o certo não é a rapidez nem a concisão, mas a medida — dizer o quanto torne o fato claro, ou o quanto faça supor que aconteceu, ou que houve dano, ou injustiça, ou que as coisas têm o tamanho que queres; e, para o adversário, o contrário. E convém ir narrando de

permeio o que abona a tua virtude (“eu o aconselhava sempre ao que era justo: não abandonar os filhos”) ou a maldade do outro (“mas ele me respondia que, onde estivesse, arranjaria outros filhos” — a resposta que Heródoto conta dos egípcios amotinados), ou o que agrada aos juízes. Ao réu cabe narração mais curta: sustenta que o fato não aconteceu, ou não causou dano, ou não foi injusto, ou não tão grande — de modo que não deve perder tempo no que está admitido, salvo se algo concorre para a sua tese: que aconteceu, mas não foi injusto. E deve-se falar do passado como passado, salvo o que, encenado como presente, traz piedade ou indignação. Exemplo: o relato a Alcínoo, repetido a Penélope em sessenta versos; e o modo como Faílo tratou o Ciclo, e o prólogo do *Eneu*.

E a narração deve pintar o caráter. Isso se consegue sabendo o que o pinta. Um meio é mostrar a escolha: qual o caráter, mostra-o a qualidade da escolha; e qual a escolha, mostra-o o fim. Por isso os discursos matemáticos não têm caráter — não têm escolha (não têm o “em vista de quê”) —, mas os socráticos têm: falam de coisas morais. Outro meio: os traços que acompanham cada caráter — “falava e ia andando ao mesmo tempo”: mostra o insolente e o rude. E falar não como quem calcula, à moda de hoje, mas como quem escolhe: “eu quis assim; foi essa a minha escolha; não lucrei nada, mas antes assim” — pois aquilo é do prudente, isto do bom: o prudente persegue o útil; o bom, o nobre. E, se a coisa parece incrível, acrescentar logo a causa — como faz Sófocles, quando Antígona diz que cuidava mais do irmão que de marido ou filhos: pois estes, perdidos, poderiam vir outros,

*mas, com minha mãe e meu pai no Hades,
não há irmão que possa nascer-me.*

E, se não tens causa, dizer que sabes que ninguém acreditará, mas que és assim por natureza: pois não se crê que alguém faça de bom grado senão o que lhe convém. E falar também a partir das paixões: narrando o que as acompanha e o que todos conhecem, e o que é próprio de ti ou do adversário: “ele partiu olhando-me de esguelha”; e como Ésquines disse de Crátilo: “silvando de fúria e sacudindo os punhos” — pois persuadem: as coisas que o ouvinte conhece tornam-se sinais das que não conhece. E muitos exemplos há em Homero:

Assim falou; e a velha cobriu o rosto com as mãos —

verdadeiro: quem começa a chorar leva as mãos aos olhos. E apresenta-te desde logo com certo caráter, para que te olhem como tal — e ao adversário; mas sem dar na vista. Que é fácil, vê-se pelos mensageiros: ainda nada sabemos da notícia, e já pressentimos algo só de olhá-los. E deve haver narração em muitos pontos do discurso — e, às vezes, nenhuma no começo.

No discurso deliberativo, a narração tem pouquíssimo lugar: ninguém narra o que há de vir; se houver narração, será do passado, para que, lembrando-o, se delibere melhor sobre o futuro — ou para caluniar, ou para louvar; mas então não se faz o trabalho de quem aconselha. E, se algo é incrível, prometer dizer a causa de imediato e submetê-lo ao que os ouvintes quiserem — como a Jocasta de Carcino, no *Édipo*, promete sem parar, às perguntas de quem busca o filho; e igualmente o Hêmon de Sófocles.



Capítulo 17 — As provas

Às provas cabe tentar a demonstração; e a demonstração deve visar diretamente ao ponto em disputa, que cai sob uma de quatro cabeças. Se sustentas que o fato não aconteceu, a tua tarefa no tribunal é demonstrá-lo; se que não causou dano, demonstra isso; se que foi menor do que se alega, ou que foi justo, demonstra igualmente. E note-se: só quando a disputa é sobre o próprio fato é forçoso que uma das partes seja desonesta — aí não cabe alegar ignorância, como caberia se a disputa fosse sobre a justiça do ato; de modo que esse argumento se usa nesse caso, e não nos outros.

Nos epidícticos, a maior parte é amplificação: que os fatos são nobres e proveitosos — pois os fatos tomam-se de confiança: raras vezes se trazem provas deles, quando são incríveis ou atribuídos a outro. Nos deliberativos, pode-se sustentar que a proposta é impraticável; ou que é praticável, mas injusta, ou inútil, ou menor do que diz quem a propõe. E deve-se olhar se ele mente em algo fora do assunto: pois parecem provas de que também mente no resto. Os exemplos convêm sobretudo ao deliberativo, e os entimemas ao forense: aquele trata do futuro — de modo que é preciso citar exemplos do passado; este, do que é ou não é, onde há mais demonstração e necessidade: pois o já acontecido tem necessidade. E não se devem dizer os entimemas em fileira, mas misturados; do contrário, prejudicam-se uns aos outros. Há limite de quantidade —

Amigo, já que disseste quanto diria um homem sensato —

quanto, diz Homero, não *o quê*. E não se busquem entimemas sobre tudo; senão farás o que fazem alguns filósofos: concluem, por silogismo, coisas mais conhecidas e mais críveis que as premissas. E, quando quiseses mover a paixão, não digas entimema: ou expulsará a paixão, ou terá sido dito em vão — pois os movimentos simultâneos expulsam-se mutuamente, e ou se anulam ou se enfraquecem. Nem quando o discurso pinta o caráter se deve buscar entimema ao mesmo tempo: a demonstração não tem caráter nem escolha. Máximas, sim, devem-se usar na narração e nas provas: pois têm caráter — “eu dei, mesmo sabendo que não se deve confiar em ninguém”; e, se com paixão: “não me arrependo, embora lesado: dele é o lucro, minha é a justiça”.

Falar ao povo é mais difícil que falar em juízo — e com razão: é sobre o futuro, e lá sobre o passado, que até os adivinhos já conhecem, como dizia Epimênides de Creta (pois ele não adivinhava o que viria, mas o passado obscuro). E, no forense, a lei é o ponto de partida — e, tendo princípio, é mais fácil achar demonstração. E o deliberativo não tem muitas demoras — ataques ao adversário, falar de si, mover as paixões: menos que qualquer outro, salvo se se sai do assunto. Em aperto, pois, deve-se fazer o que fazem os oradores de Atenas, e Isócrates: acusar no meio do conselho — como ele, aos lacedemônios no *Panegírico* e a Cares no discurso das alianças. Nos epidícticos, entremear o discurso de elogios episódicos, como faz Isócrates, que sempre traz alguém para louvar. E era isso o que dizia Górgias — que nunca lhe faltava assunto: se fala de Aquiles, louva Peleu, depois Éaco, depois o deus; e igualmente a coragem, dizendo o que faz e como é.

Quem tem demonstrações deve falar com caráter e com demonstração; quem não tem entimemas, com caráter — e mais

convém ao homem de bem parecer honesto que parecer arguto. Dos entimemas, os refutativos agradam mais que os demonstrativos: pois, em tudo o que refuta, o silogismo fica mais evidente — os contrários, lado a lado, conhecem-se melhor.

A resposta ao adversário não é uma parte distinta: pertence às provas desfazer o caso dele, por objeção ou por silogismo. Tanto no conselho quanto no tribunal, quem fala primeiro deve dizer primeiro as suas provas, e depois enfrentar as do outro lado, desfazendo-as e despedaçando-as de antemão. Mas, se a parte contrária tem muitos argumentos, comece-se por eles — como fez Calístrato na assembleia messênia: destruiu primeiro o que iriam dizer, e só então disse o seu. Quem fala depois deve primeiro voltar-se contra o discurso adversário, desfazendo-o e contra-argumentando — sobretudo se agradou: pois, assim como a alma não acolhe um homem previamente acusado, tampouco acolhe um discurso, se o adversário pareceu falar bem. Cumpre, pois, abrir espaço no ouvinte para o discurso que vem — e o meio é derrubar o do outro: por isso, combatendo primeiro tudo, ou o principal, ou o que teve êxito, ou o vulnerável, ganhe-se crédito para o que se vai dizer —

Primeiro serei defensor das deusas...

pois eu não creio que Hera... —

onde o poeta tocou primeiro no argumento mais tolo.

Quanto ao caráter: como certas coisas, ditas de nós mesmos, causam inveja, ou tédio, ou contradição, e, ditas de outrem, parecem insulto ou grosseria, cumpre pô-las na boca de um terceiro — como faz Isócrates no *Filipe* e na *Antídose*, e como censura Arquíloco: pois ele põe o pai a falar da filha, no jambo:

Nada é impossível de esperar, nada se deve jurar... —

e o carpinteiro Cáron, no jambo que começa:

Não me importa o ouro de Giges... —

e como Sófocles põe Hêmon, diante do pai, a falar por Antígona como se fossem outros a dizê-lo. E às vezes se devem trocar os entimemas em máximas — por exemplo: “os sensatos devem reconciliar-se na hora do êxito: assim ganham mais”; em forma de entimema: “se devemos reconciliar-nos quando a reconciliação é mais proveitosa e vantajosa, devemos reconciliar-nos no êxito”.



Capítulo 18 — A interrogação

Quanto à interrogação, o momento oportuno de usá-la é, primeiro, quando o adversário já disse uma coisa tal que, com mais uma pergunta, cai no absurdo. Como Péricles interrogou Lampão sobre a iniciação nos ritos da Deusa Salvadora: dizendo ele que não era possível ouvi-los sem ser iniciado, perguntou-lhe se ele os conhecia; e, dizendo que sim — “e como, se não és iniciado?” Segundo: quando uma premissa é evidente e é claro que o adversário dirá “sim” à outra, se perguntada. Obtida a resposta, não se pergunte a evidente: enuncie-se logo a conclusão — como Sócrates, quando Meleto negava que ele cresse nos deuses, mas admitia que falava de um daimônio: perguntou se os daimônios não são filhos de deuses ou algo divino; e, dizendo o outro que sim — “então existe quem creia em filhos de deuses e não creia em deuses?” Terceiro: quando se vai mostrar que ele se contradiz, ou contradiz o que todos creem. Quarto: quando ele só pode responder com evasiva — “é

e não é”, “em parte sim, em parte não”, “num sentido sim, noutro não”: diante disso, o público aplaude a sua atrapalhão. Fora desses casos, não se tente: pois, se ele opõe uma objeção, parece que vencemos — não é possível encadear muitas perguntas, pela fraqueza do ouvinte; e por isso também os entimemas devem ser os mais compactos possíveis.

Nas respostas, às perguntas ambíguas deve-se responder distinguindo, com palavras, e não em seco; às que parecem meter-nos em contradição, dando logo a explicação na própria resposta, antes que o outro faça a pergunta seguinte ou tire a conclusão — pois não é difícil prever aonde vai o argumento. Isto, porém, e os modos de refutar, sejam-nos conhecidos pelos *Tópicos*. E, se o adversário tira a conclusão em forma de pergunta, deve-se justificar a resposta. Como Sófocles, perguntado por Pisandro se votara, como os demais conselheiros, pela instalação dos Quatrocentos: “Sim.” — “E então? Não te parecia uma iniquidade?” — “Sim.” — “Então cometeste essa iniquidade?” — “Sim”, disse, “pois não havia nada melhor.” E o lacedemônio que, prestando contas do eforado, foi perguntado se lhe parecia justa a morte dos colegas: “Sim.” — “E não propuseste tu as mesmas medidas?” — “Sim.” — “Então não seria justo que também tu morresses?” — “De modo algum: eles o fizeram por dinheiro; eu, por convicção.” Por isso não se deve perguntar mais nada depois da conclusão, nem pôr a conclusão em pergunta — salvo se a verdade sobra do nosso lado.

Quanto às zombarias: parecem ter algum uso nos debates, e Górgias dizia — e dizia bem — que se deve destruir a seriedade dos adversários com o riso, e o riso com a seriedade. Quantas espécies de zombaria há, disse-se na *Poética*: umas convêm ao homem livre, outras não — cada um escolha a que lhe convém.

A ironia é mais digna do homem livre que a bufonaria: o irônico graceja para si; o bufão, para os outros.



Capítulo 19 — O epílogo

O epílogo compõe-se de quatro coisas: dispor o ouvinte bem para conosco e mal para o adversário; amplificar e apequenar; pôr o ouvinte nas paixões; lembrar.

Pois, uma vez mostrado que nós somos verazes e o adversário falso, o natural é louvar-nos, censurá-lo e rematar. Deve-se visar a uma de duas coisas: mostrar que somos bons — ou em absoluto, ou para com eles — e que ele é mau — ou em absoluto, ou para com eles. Os lugares com que se apresentam os homens como bons ou maus já ficaram ditos. Depois disso, demonstradas as coisas, o natural é amplificá-las ou apequená-las: pois é preciso que os fatos estejam admitidos para se lhes discutir o tamanho — assim como o crescimento do corpo vem do que já existe. Os lugares da amplificação e do apequenamento ficaram expostos antes. Em seguida, claros os fatos e o seu tamanho, conduzir o ouvinte às paixões: a compaixão, a indignação, a ira, o ódio, a inveja, a emulação, a combatividade. Também esses lugares ficaram ditos. Resta, enfim, lembrar o que se disse. Aqui cabe fazer o que alguns mandam — erradamente — fazer no exórdio: repetir muitas vezes, para que se acompanhe bem. Pois no exórdio deve-se enunciar o assunto, para que não se ignore o que se julga; no epílogo, dizer em resumo com que ficou demonstrado. O ponto de partida é ter cumprido o prometido: dizer, pois, o que se disse e por quê. E fala-se também pelo confronto com o adversário — comparando o que ambos disseram sobre o

mesmo ponto, ou de lado: “ele disse isto sobre este ponto; eu, isto — e por estas razões”; ou com ironia: “ele disse isto, e eu isto; e que faria ele, se tivesse provado isto, e não aquilo?”; ou por pergunta: “o que ficou sem demonstração?” ou “o que demonstrou ele?”. Ou assim, pelo confronto, ou na ordem natural do que foi dito — primeiro o nosso, e depois, se se quiser, em separado, o do adversário. E ao fim do discurso convém o estilo sem conectivos, para que seja epílogo, e não discurso:

“Disse. Ouvistes. Tendes os fatos. Julgai.”

Posfácio — para ler depois do livro



Na introdução, prometi contar o que a posteridade fez com este manual de oratória. É uma das histórias mais curiosas da filosofia: um livro escrito para advogados e políticos de Atenas acabou fornecendo, dezesseis séculos depois, o material de uma das maiores doutrinas da alma humana que já se construíram. Agora que o leitor percorreu os três livros, pode-se contar a história inteira — e com os nomes.

O caminho de um livro

A *Retórica* nasceu das aulas de Aristóteles no Liceu, entre 350 e 335 antes de Cristo, e nunca mais saiu de circulação. Cícero a leu e a saqueou com a elegância de quem confessa a dívida; Quintiliano, o grande professor de Roma, construiu sobre ela a educação do orador que formaria o Ocidente por séculos. Quando o Império caiu e as escolas romanas se apagaram, a retórica sobreviveu como uma das sete artes liberais — ao lado da gramática e da lógica, no chamado *trivium* —, e todo estudante medieval passava por ela antes de tocar em filosofia ou teologia. O texto grego completo, porém, só voltou às mãos do Ocidente por volta de 1270, quando o frade flamengo Guilherme de Moerbeke o traduziu para o latim, palavra por palavra, dentro do grande projeto de verter todo o Aristóteles — projeto animado pelo homem que mais precisava dessas traduções e melhor uso lhes deu.

Esse homem, o leitor da introdução já o conhece de retrato: o frade do século XIII que chamava Aristóteles simplesmente “o Filósofo”. É hora de dizer o nome: São Tomás de Aquino.



O que Tomás de Aquino fez com este livro

Tomás não escreveu um comentário à *Retórica*, como escreveu à *Ética*, à *Política* e à *Física* (o comentário ficou para o seu discípulo Egídio Romano, que o fez com aplicação). Fez coisa mais interessante: desmontou o livro e usou as peças na construção do seu próprio edifício. Quem abre a *Suma Teológica* na parte que trata das paixões da alma — são vinte e sete questões inteiras, o maior tratado sobre o assunto jamais escrito — encontra a cada página a mesma referência: “como diz o Filósofo, no segundo livro da *Retórica*”. A definição da ira como “desejo de vingança acompanhado de dor”, que o leitor encontrou no capítulo 2 do Livro II, está lá. A do temor como perturbação nascida da “imagem de um mal futuro, destruidor, iminente”, do capítulo 5, está lá. A da compaixão — dor pelo mal alheio imerecido, que também nós poderíamos sofrer —, do capítulo 8, está lá. A vergonha, o favor, a inveja, a emulação: tudo está lá, examinado, aproveitado, posto em ordem.

E aqui vale a pena parar um instante, porque “posto em ordem” é a expressão exata. Aristóteles descreveu as paixões como um anatomista: uma por uma, cada qual com sua definição, seus alvos, suas circunstâncias — mas a serviço do orador, que precisa conhecê-las para movê-las. Tomás pegou essa anatomia e perguntou o que Aristóteles não tinha perguntado ali: de onde nascem, como se encadeiam, para que existem. Organizou-as em pares — amor e ódio, desejo e fuga,

alegria e tristeza, esperança e desespero, temor e audácia, e a ira, que é sozinha —, mostrou que umas nascem das outras como os afluentes de um rio, e concluiu o que já estava implícito no grego: que as paixões não são doenças da alma, mas movimentos naturais dela — matéria-prima da virtude quando a razão as ordena, do vício quando as deixa soltas. Quem sente ira diante da injustiça não peca: está funcionando. O que se faz com a ira, isso é que decide tudo. A serenidade diante do mal nem sempre é virtude; às vezes é o defeito que o próprio Aristóteles apontou ao dizer que suportar ultrajes com indiferença é coisa de escravo — e Tomás, citando-o, concorda com o essencial: a mansidão verdadeira não é ausência de ira, é ira medida pela razão.

O leitor atento notará que essa doutrina inteira estava dobrada dentro do Livro II como a planta dentro da semente. Foi preciso um teólogo para desdobrá-la — mas a semente era esta.

E não foi só o tratado das paixões. A página do Livro I sobre a lei não escrita — aquela que a Antígona invoca: “não é de hoje nem de ontem: vive sempre” — alimentou diretamente a doutrina da lei natural: a ideia de que existe um justo e um injusto que nenhum decreto fabrica e nenhum decreto revoga, porque estão inscritos na natureza do homem. E a doutrina da equidade, do capítulo 13 — o justo que corrige a lei escrita ali onde a letra, por ser geral, falharia no caso particular —, entrou na *Suma* praticamente como Aristóteles a deixou: a equidade como a forma superior da justiça, o olhar que vai da letra à intenção do legislador. São duas das ideias mais civilizadoras que a humanidade já produziu, e o leitor as encontrou aqui, num manual de tribunal, ditas de passagem, como quem ensina um advogado a ganhar causas.



Por que um manual de persuasão rendeu tanto

A resposta é simples e vale a pena dizê-la sem rodeio: porque Aristóteles descreveu o homem como ele é. Não o homem que os sistemas gostariam que existisse — o calculador de interesses, a máquina de reflexos, o anjo caído em corpo por engano —, mas o animal que pensa e sente ao mesmo tempo, que se ira quando desprezado e se acalma quando o outro se humilha, que teme o mal próximo e esquece o distante, que inveja os iguais e emula os melhores, que ama demais aos vinte anos e desconfia de tudo aos setenta. Cada página do Livro II foi conferida contra a experiência de vinte e três séculos, e a experiência assinou embaixo. Doutrina que se constrói sobre observação assim não envelhece, porque o seu objeto não muda.

E há a segunda razão, que a introdução anunciou: este livro subordina a técnica à verdade. A persuasão que Aristóteles ensina é a que conduz a inteligência, não a que a droga. Por isso um santo pôde usá-lo sem lavar as mãos: não há nada a desinfetar num livro que abre condenando quem entorta a régua.



A régua, hoje

Fica a pergunta que o leitor moderno tem o direito de fazer: e a mim, que não vou discursar na assembleia nem advogar no tribunal, o que este livro dá?

Dá o mapa. O leitor acaba de percorrer, capítulo por capítulo, o inventário completo dos meios pelos quais um homem move outro homem: o caráter exibido, as paixões tocadas, os atalhos

do raciocínio, as palavras que põem as coisas “diante dos olhos”, o ritmo que embala, a máxima que lisonjeia o ouvinte devolvendo-lhe a própria opinião com ar de sabedoria. Pois bem: tudo isso está sendo aplicado sobre o leitor, neste exato momento da história, com uma intensidade que Aristóteles não sonhou — por profissionais que leram os manuais derivados do dele, dispondo de instrumentos que medem o efeito de cada palavra sobre milhões de almas ao mesmo tempo. A diferença é uma só: o orador antigo subia à tribuna e era visto; os persuasores de agora trabalham invisíveis, e o seu discurso não parece discurso — parece entretenimento, notícia, opinião espontânea, desejo nosso.

Contra isso, a velha educação tinha um remédio, e era exatamente este livro e os seus irmãos: ensinar a anatomia da persuasão a quem ia ser persuadido. Chamava-se formar o juízo — endireitar a régua e aprender a guardá-la reta. O leitor que chegou até aqui acaba de fazer, sozinho, uma parte considerável desse caminho. Os antigos o faziam aos dezessete anos, em grego, com professor. Nós o fazemos como se pode. Mas o que importa é fazê-lo — porque a alternativa, hoje como em Atenas, não é ficar neutro: é ficar indefeso.

Disse. Ouvistes. Tendes os fatos. Julgai.

Notas do tradutor



1. O texto-base. Traduzi a versão inglesa clássica de W. Rhys Roberts (1924), a mais respeitada e literária das versões da *Retórica* em língua inglesa, cotejando o vocabulário técnico com as formas consagradas em português. A obra divide-se em três livros: o I com 15 capítulos, o II com 26, o III com 19. No arquivo que serviu de base faltavam alguns cabeçalhos de capítulo (I.9; II.5; II.19), que restaurei conforme a divisão tradicional. Cito sempre por livro e capítulo (por exemplo: II.4), como é costume universal, e não por página.
2. Os títulos dos capítulos. O original não traz títulos: apenas números. Os títulos desta edição (“A ira”, “A equidade”, “Os lugares dos entimemas”) são meus, postos como corrimão para o leitor — resumem o conteúdo, sem acrescentar nada à doutrina.
3. Entimema. Mantive o termo técnico, que fez fortuna: o entimema é o silogismo do orador — um raciocínio encurtado, em que se cala a premissa que o ouvinte supre por conta própria (“venceu em Olímpia, logo é campeão coroadado” — ninguém precisa ouvir que em Olímpia o prêmio é uma coroa). Santo Tomás o define exatamente assim, como *sylogismus truncatus*, o silogismo abreviado próprio das matérias contingentes. A palavra grega vem de *en thymô*, “no coração, no espírito”: o argumento que se completa dentro do ouvinte.
4. A régua entortada (I.1). A imagem que dei por emblema do livro na introdução: mover o juiz à ira ou à compaixão alheias à causa é “o mesmo que entortar a régua antes de usá-la”. O grego fala do

kanôn, a régua do construtor — a mesma palavra que deu “cânon”. Toda a doutrina clássica da retidão do juízo, e da prudência como “razão reta”, está nessa imagem de carpinteiro.

5. As três provas (I.2). A tradição chama as três provas pelos nomes gregos: *ethos* (o caráter do orador), *pathos* (a disposição do ouvinte) e *logos* (a demonstração). Preferi traduzi-los no corpo do texto, mas o leitor os encontrará em qualquer estudo moderno de comunicação — quase sempre sem o aviso, que Aristóteles faz questão de dar, de que as três devem servir à verdade, e de que o *ethos* deve nascer do discurso, e não da fama prévia.
6. O catálogo da felicidade (I.5–7). O leitor que conheça a *Ética a Nicômaco* estranhará ver aqui a felicidade definida como “prosperidade unida à virtude” e desdobrada em boa linhagem, riqueza, amigos, saúde, boa velhice. Não há contradição: na *Ética*, Aristóteles diz o que a felicidade *é* (a atividade da alma conforme a virtude); aqui, ele cataloga o que *todos pensam* dela — pois o orador argumenta a partir das opiniões comuns, as *endoxa*. É um inventário do senso comum grego, não a doutrina final do autor. Santo Tomás, ao aproveitar esses capítulos, faz exatamente essa distinção: os bens exteriores servem à felicidade como instrumentos, não como essência.
7. A lei não escrita (I.13 e I.15). Página capital. “Existe, de fato, algo que todos de algum modo adivinham: um justo e um injusto por natureza, comuns a todos os homens, mesmo aos que não têm entre si comunidade nem pacto” — e a prova poética é a Antígona de Sófocles, recusando-se a deixar o irmão insepulto por decreto de tirano. É uma das primeiras formulações claras da lei natural, que a Suma Teológica desenvolveria em doutrina completa: a lei escrita muda de cidade em cidade e de século em século; a lei natural, “ninguém sabe quando apareceu”, porque nasceu com o homem. Note o leitor a honestidade do manual: Aristóteles ensina a invocar a lei não escrita quando a escrita nos é contrária — mas

isso não desmente a doutrina; apenas mostra que também as verdades servem de argumento.

8. A equidade (I.13). *Epieikeia*, no grego. A lei fala em termos gerais; a vida apresenta casos que o legislador não pôde prever; a equidade é o justo que corrige a letra ali onde aplicá-la ao pé seria trair a intenção de quem a fez. O exemplo do anel é perfeito: a lei pune quem fere “com objeto de ferro”; um homem que ergue a mão com um anel no dedo cai na letra — e não no crime. Santo Tomás dedicou à *epieikeia* uma questão inteira da *Suma*, chamando-a a mais alta forma da justiça legal; e o arrazoado aristotélico — olhar o legislador e não a lei, a intenção e não a letra, o todo e não a parte — passou aos tribunais de todo o Ocidente, onde vive até hoje.
9. O tratado das paixões (II.1–11). É a mina de ouro da obra, e a razão de ela ter posteridade filosófica e não apenas técnica. Cada paixão é examinada pelo mesmo método em três perguntas — em que disposição se sente, contra quem, por quais motivos —, e as definições são de uma exatidão que a psicologia nunca aposentou. O tratado das paixões da *Suma Teológica* (a *Prima Secundae*, questões 22 a 48) cita este Livro II dezenas de vezes, sempre como “o Filósofo, no II da *Retórica*”: dele tomou as definições da ira, do temor, da compaixão, da vergonha e da inveja. A diferença de propósito faz sorrir: Aristóteles ensina o orador a *mover* as paixões; Tomás ensina o homem a *ordená-las*. Mas o mapa é o mesmo — e quem quiser dominar-se precisa, tanto quanto quem quer persuadir, de conhecer o terreno.
10. A ira não é o ódio (II.2–4). A distinção mais fina do tratado: a ira é contra o indivíduo, vem com dor, quer que o ofensor *sinta* o castigo, e é curável — pelo tempo, pela vingança, pelo arrependimento do outro; o ódio pode ser contra classes inteiras, não dói, quer que o odiado simplesmente *deixe de existir*; e não se cura. E a ira, nascendo do desprezo imerecido, traz dentro um juízo de justiça — por isso não é má em si: é matéria que a razão pode

ordenar (a velha doutrina de que a paixão vira virtude ou vício conforme o uso). Já o ódio frio, sem dor e sem medida, é o mais parecido que há com o mal puro. Quem quiser entender o século das ideologias encontrará nesses três capítulos mais luz que em muita biblioteca.

11. Inveja e emulação (II.10–11). Outra distinção de ouro: as duas doem pelo bem alheio, mas a emulação diz “quero aquilo também” e trabalha para alcançá-lo; a inveja diz “não quero que ele tenha” e trabalha para destruí-lo. “Uma é coisa boa e de gente boa; a outra, coisa vil e de gente vil.” A tradição cristã pôs a inveja entre os sete pecados capitais precisamente por isto que Aristóteles notou: é a única paixão que não busca bem nenhum — nem falso.
12. Os retratos das idades (II.12–14). O jovem, o velho e o maduro são as páginas mais imitadas do livro: Horácio as versificou na *Arte Poética*, e todo criador de personagens as usa até hoje, sabendo ou não de onde vêm. Note-se a equanimidade do velho Aristóteles: nenhuma das três idades escapa sem defeitos, e a madureza não é louvada por entusiasmo, mas por medida — nela “o corpo está na plenitude dos trinta aos trinta e cinco anos; a alma, por volta dos quarenta e nove”.
13. As sombras do tempo. O leitor cruzará com escravos contados entre os bens (I.5), com a sentença de que a mulher vale menos que o homem (I.9), com “bárbaros” tratados por natureza inferiores. Traduza tudo sem maquiagem: o documento é do século IV antes de Cristo, e corrigi-lo seria falsificá-lo. Vale registrar, porém, o detalhe que os censores apressados não leem: é o próprio Aristóteles quem escreve (I.5) que, onde a condição das mulheres é ruim, “quase metade da vida humana se estraga” — juízo que a sua época não lhe pedia.
14. A metáfora (III.2, 10–11). O coração do Livro III: a metáfora ensina — “aprender com facilidade é, por natureza, agradável a todos”, e

a boa metáfora é um aprendizado relâmpago; por isso é ela, e não o enfeite, que dá ao estilo “o claro, o agradável e o ar forasteiro”. E a única coisa que não se aprende de outrem: “é sinal de talento natural, pois metaforizar bem é ver o semelhante”. Nos jogos de palavras intraduzíveis do capítulo 11 (os trocadilhos gregos com *Thrátt’ ei sý, anaschetós, arché*), mantive o grego transliterado com a explicação entre colchetes — solução que rouba a graça, mas salva a doutrina.

15. Escolhas desta tradução. Verti os muitos versos citados (Homero, Sófocles, Eurípides, Simônides e outros) em linhas ritmadas sem metro fixo, como convém a citações dentro de prosa. Mantive os termos técnicos consagrados — entimema, tópico ou lugar (*topos*), máxima, exórdio, epílogo, péan, paríose, homeoteleuto — explicando cada um na primeira ocorrência. “Pôr diante dos olhos” (III.10–11) traduz literalmente a expressão grega *pro ommátôn poiein*, que preferi não modernizar: é dela que descende todo o “mostre, não conte” dos manuais de escrita de hoje — mais uma dívida que o presente tem com este livro e raramente confessa.

R E T Ó R I C A

Aristóteles

Tradução e notas: Paulo Cesar

Introdução e posfácio: Anderson Abreu

R E G I S T R O



A P D - 2 0 2 6 - 0 0 0 0 6 - 3

archivepublicdomain.com/registry

Aponte a câmera do celular para conferir esta ficha.

B A I X E L I V R O S · 2 0 2 6

baixelivros.com.br

A *Retórica* desmistifica a ideia moderna de que “retórica” é sinônimo de discurso vazio, mentira ou manipulação. Aristóteles escreveu esta obra para resgatar a arte da palavra das mãos dos sofistas, que a usavam como instrumento de engano, e devolvê-la ao seu propósito legítimo: a defesa da verdade.

Para Aristóteles, a verdade e a justiça são naturalmente mais fortes. Se uma causa justa perde, a culpa não é da justiça da causa, mas da incompetência de quem a defende. Como o ser humano é o animal que pensa, usar a razão e a palavra para se defender é mais essencial do que usar os braços. Persuadir não é manipular ou fabricar opiniões, mas conduzir a inteligência do ouvinte até a verdade. Apelar de forma desonesta apenas às emoções é como entortar a régua antes de medir: o orador honesto conhece as paixões humanas para guiar à verdade; o manipulador, para desviar dela.

Nos dois primeiros livros, Aristóteles apresenta a estrutura e os fundamentos da arte de bem falar e bem persuadir. No Livro I, ele define a retórica como a capacidade de enxergar os meios de persuasão em qualquer situação e divide o discurso em três gêneros práticos: político, que trata do futuro e das decisões em assembleias; forense, que julga o passado nos tribunais; e de aparato ou cerimonial, que louva ou censura o presente.

No Livro II, o filósofo mergulha na psicologia humana: mapeia as paixões — como ira, amor, medo, compaixão — e os diferentes tipos de caráter — o jovem, o velho, o rico, o poderoso. Sua lição é clara: é impossível guiar o homem sem antes compreender profundamente o seu coração e a sua mente.

Mais do que um manual de técnicas, a *Retórica* é um convite à formação de oradores íntegros, que usam o poder da palavra não para dominar, mas para servir à verdade e ao bem comum.