



Universidade do Estado do Rio de Janeiro
Centro de Ciências Sociais
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

Pedro Durão Duprat Pereira

**Mobilidade discursiva: considerações sobre a leitura heideggeriana
da *Retórica* de Aristóteles**

Rio de Janeiro
2022

Pedro Durão Duprat Pereira

Mobilidade discursiva: considerações sobre a leitura heideggeriana da *Retórica* de Aristóteles



Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

Orientador: Prof. Dr. Paulo Cesar Gil Ferreira Junior

Rio de Janeiro

2022

CATALOGAÇÃO NA FONTE
UERJ / REDE SIRIUS / BIBLIOTECA CCS/A

P436 Pereira, Pedro Durão Duprat.
Mobilidade discursiva: considerações sobre a leitura heideggeriana da Retórica de Aristóteles / Pedro Durão Duprat Pereira. – 2022.
215 f.

Orientador: Paulo Cesar Gil Ferreira Junior.
Dissertação (Mestrado) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Retórica – Teses. 2. Discurso – Teses. 3. Hermenêutica – Teses. I. Ferreira Junior, Paulo Cesar Gil. II. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

CDU 82.085

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta dissertação, desde que citada a fonte.

Assinatura

Data

Pedro Durão Duprat Pereira

**Mobilidade discursiva: considerações sobre a leitura heideggeriana da *Retórica* de
Aristóteles**

Dissertação apresentada como requisito parcial para
obtenção do título de Mestre, ao programa de pós-
graduação em Filosofia, da Universidade do Estado do Rio
de Janeiro.

Aprovada em 31 de Março de 2022.

Banca examinadora:

Prof. Dr. Paulo Cesar Gil Ferreira Junior (Orientador)
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas - UERJ

Prof. Dr. Tito Marques Palmeiro
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas - UERJ

Prof. Dr. Sandro Márcio Moura de Sena
Universidade Federal de Pernambuco

Rio de Janeiro

2022

DEDICATÓRIA

A minha avó,
Lucília Duprat Pereira (*in memoriam*).

AGRADECIMENTOS

Ao professor Paulo Gil Ferreira Júnior, pelo exemplo demonstrado com o comprometimento à pesquisa e à atividade docente.

Aos professores Sandro Márcio Moura de Sena e Tito Marques Palmeiro, pela presteza em participar da banca.

Ao meu pai, pelo suporte dado aos estudos.

À minha mãe, companhia de todas as horas.

À Érikinha, cuja escuta atenciosa dá folego aos meus pensamentos e cujo sorriso acompanha a atmosfera do alegre saber.

Às vezes, a minha alma se eleva com a magnitude do pensamento, torna-se ávida por palavras e aspira às alturas. Assim, o discurso já não é mais meu. Esquecido das normas e dos critérios rigorosos, elevo-me e falo com uma boca que não é mais minha.

Sereno

RESUMO

DURÃO, Pedro D. *Mobilidade discursiva: considerações sobre a leitura heideggeriana da Retórica de Aristóteles*. 2022. 215 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2022.

Este trabalho trata de dois modos de interpretação distintos da *Retórica* de Aristóteles. Uma das leituras investigada parte dos estudos do filósofo Martin Heidegger, centrando-se em sua preleção de 1924, que posteriormente foi publicada pelo nome de *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie* (Os conceitos fundamentais da filosofia de Aristóteles). O autor traz contribuições relevantes e originais sobre o assunto, levando à temática da retórica a uma descrição ontológica divergente da apropriação conceitual dada pela tradição. A retórica é mostrada como pertencente ao *logos*; os conceitos fundamentais dessa atividade são investigados à luz da transparência dos modos de ser pelos quais o dizer se anuncia. O discurso é descrito por Heidegger pela precedência de um horizonte hermenêutico que transcende o orador, constituído por opiniões prévias que sustentam o desdobramento do dito. Uma situação de discurso específica, em meio à qual o orador diz algo para um público determinado é sempre radicada por um sentido de ser compartilhado. Esse horizonte compreensivo deve ser cultivado pelo orador para que a atividade da retórica ganhe mobilidade, justamente no apelo às opiniões que o porvir discursivo é encaminhado. O destaque à *dynamis* na leitura de Heidegger dá acento às possibilidades do dizer retórico, pautada na mobilização das opiniões que sustentam uma situação específica. A atenção adequada do orador à compreensão do que o circunda é a condição de possibilidade para o encontro do porvir discursivo.

Outro tipo de interpretação parte do comprometimento que a retórica tem com a *techne*. Desse modo, a explicação do que é a *techne* é necessária para justificar como os respectivos recursos argumentativos descritos na *Retórica* estão articulados. Aristóteles indica que a retórica pode ser mediada por meio de um método através do qual os meios de persuasão podem ser encadeados. As provas calcadas no *logos*, *pathos* e *ethos* são investigadas enquanto meios direcionados aos fins, que devem ser estudadas pelo orador para que os meios sejam dispostos de forma adequada. Enquanto um tipo de conhecimento que tem por vista o discurso retórico, a *techne* é fundamentada a partir da noção metafísica de Aristóteles das quatro causas. Tais explicações causais colaboram para uma elucidação do conceito da *techne*. As indicações contingentes do ser da retórica são articuladas pela justificação metafísica que dá integralidade epistêmica a essa atividade.

Apesar de esses dois tipos de interpretação da retórica serem antagônicos em muitos pontos, não devem ser excludentes; a ontologia retórica descrita por Heidegger é apontada enquanto primária à teorização do discurso baseada numa fundamentação metafísica da *techne*. O pertencimento da retórica ao discurso habitual é investigado por Heidegger enquanto a prova primária e mais evidente na qual tal fenômeno transcorre. Apenas de forma derivada, marcada por um distanciamento teórico do acontecimento do discurso, a retórica pode ser interpretada pela *techne*. Tanto a recontextualização de suas condições de emergência quanto a colocação de seus fundamentos são a chave para uma compreensão mais abrangente da retórica.

Palavras-chave: Retórica. Discurso. Hermenêutica. *Techne*.

ABSTRACT

DURÃO, Pedro D. *Discursive mobility: considerations on the Heideggerian reading of Aristotle's Rhetoric*. 2021. 215 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2022.

This work deals with two distinct modes of interpretation of Aristotle's *Rhetoric*. One of the readings investigated starts from the studies of the philosopher Martin Heidegger, focusing on his 1924 lecture, which was later published under the name *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie* (The fundamental concepts of Aristotle's philosophy). The author brings relevant and original contributions on the subject, taking the theme of rhetoric to a divergent ontological description of the conceptual appropriation given by tradition. Rhetoric is shown as belonging to *logos*, the fundamental concepts of this activity are investigated in the light of the transparency of the ways of being through which saying is announced. Discourse is described by Heidegger as the precedence of a hermeneutic horizon that transcends the speaker, consisting of previous opinions that support the unfolding of what is said. A specific speech situation, in which the speaker says something to a specific audience, is always rooted in a sense of being shared. This comprehensive horizon must be cultivated by the speaker so that the activity of rhetoric gains mobility, precisely in the appeal to opinions that the discursive future is forwarded. The emphasis on *dynamis* in Heidegger's reading emphasizes the possibilities of rhetorical saying, based on the mobilization of opinions that support a specific situation. The adequate attention of the speaker and the understanding of his surroundings is the condition of possibility for the encounter of the incoming discourse. Another type of interpretation starts from the commitment that rhetoric has with *techne*. Thus, the explanation of “what *techne* is” is necessary to justify how the respective argumentative resources described in *Rhetoric* are articulated. Aristotle indicates that rhetoric can be mediated through a method through which the means of persuasion can be chained together. The evidence based on *logos*, *pathos* and *ethos* is investigated as means directed to ends, which must be studied by the speaker so that the means are properly arranged. As a type of knowledge aimed at rhetorical discourse, *techne* is founded on Aristotle's metaphysical notion of the four causes. Such causal explanations corroborate an elucidation of the concept of *techne*. The contingent indications of the being of rhetoric are articulated by the metaphysical justification that gives epistemic integrality to this activity. Although these two types of interpretation of rhetoric are antagonistic in many points, they should not be mutually exclusive; a rhetorical ontology applied by Heidegger is pointed out as primary to the theorizing of discourse based on a metaphysical foundation of *techne*. The belonging of rhetoric to habitual discourse is investigated by Heidegger as the primary and most evident proof in which this phenomenon takes place. Only in a derivative way, marked by a theoretical detachment from the event of discourse, that rhetoric can be interpreted by *techne*. Both the recontextualization of its emergency conditions and the laying of its foundations are the key to a more embracing understanding of rhetoric.

Keywords: Rhetoric. Discourse. Hermeneutics. *Techne*.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	9
1 CONTEXTUALIZAÇÃO HISTÓRICA	23
2 O PROCEDIMENTO CRÍTICO À TRADIÇÃO FILOSÓFICA EM HEIDEGGER	31
3 O FUNDAMENTO SER-NO-MUNDO	42
3.1.1 <u>O em-o-mundo: tematização da mundidade enquanto condição de possibilidade do descobrimento</u>	43
3.1.2 <u>Ser-com: a pergunta pelo quem</u>	56
3.1.3 <u>Ser-em: abertura de mundo</u>	59
3.2 A tonalidade afetiva enquanto um modo de encontrar-se	65
3.2.1 <u>Projeção compreensiva</u>	70
3.2.2 <u>Articulação discursiva</u>	81
3.3 A mostração do logos	87
4 ENCAMINHAMENTO DISCURSIVO, O PERTENCIMENTO ORIGINÁRIO DA RETÓRICA À DYNAMIS	100
4.1 Apropriação das opiniões: a pistis e pisteuein	102
4.2 A dynamis na retórica, desvelamento discursivo	109
4.2.1 <u>O logos enquanto pistis da retórica</u>	117
4.2.2 <u>O ethos enquanto pistis da retórica</u>	124
4.2.3 <u>O pathos enquanto pistis da retórica</u>	128
5 A ESTRUTURAÇÃO DA TECHNE	141
5.1 A articulação da techne e o seu despontar	142
5.2 A primazia da forma na articulação entre meios e fins	146
5.3 O movimento da produção, as quatro causas metafísicas	156
6 A RETÓRICA E A TECHNE	163
6.1 A orientação de uma techne retórica à margem do discurso habitual	163
6.2 Os padrões da retórica enquanto meios de persuasão	170
6.3 A disposição dos meios da retórica	181
CONCLUSÃO	198
REFERÊNCIAS	212

INTRODUÇÃO

O presente trabalho procura tecer algumas considerações acerca de como a *Retórica* de Aristóteles pode ser fundamentada. Para tal intento, buscar-se-á duas leituras distintas sobre a obra: a interpretação de Heidegger sobre a retórica, calcada numa investigação ontológica do discurso e a justificação da retórica enquanto uma *techne*, pelo o que a própria obra de Aristóteles possibilita. Algumas perguntas que surgem a partir dessa tematização são: Qual é a relação entre o discurso e a retórica? Como os fundamentos existenciários do ser-aí (*Dasein*) são importantes para a descrição da retórica? Como os distintos métodos de abordagem interferem na própria compreensão do que é a retórica? A retórica é uma *techne* ou uma *dynamis*? De que modo tratar a relação entre essas distintas abordagens sobre a retórica? Seriam elas excludentes?

A presente introdução começará apresentando a leitura de Heidegger sobre Aristóteles. Centrada, em um primeiro momento, na questão sobre o sentido de ser existencial fomentada por Heidegger. O apontamento de tal sentido (*Sinn*) é importante na diretiva que busca uma fundamentação da retórica e, por extensão, do discurso. O sentido de ser já é articulado em todo discurso retórico, o ser sempre é compreendido na cotidianidade, mesmo que vaga e medianamente. A perscruta de uma clarificação pelo sentido de ser existencial, de como o ser-aí compreende a si e os outros entes na cotidianidade, é relevante para a caracterização da retórica. Em um segundo momento, indicar-se-á o método que pode servir de base para o fomento de uma retórica calcada em uma ontologia. Os principais conceitos da *Retórica* de Aristóteles não são entendidos a partir de uma abordagem tradicional, mas são descritos com base na mostraçã do fenômeno discursivo. Heidegger busca descrever os conceitos pela experiência básica, pertencente a um horizonte fático, na qual as principais noções podem ser reivindicadas. Após isso, a introdução apontará os fundamentos de uma retórica calcada na *techne*, buscando primeiramente a colocação do que ela é. Desse modo, poder-se-á delinear uma retórica que está circunscrita nesse domínio. A pergunta que impera nesse sentido é: de qual forma os principais conceitos da *Retórica* de Aristóteles podem ser prefigurados por uma *techne*?

A investigação de Heidegger desenvolvida no ano de 1924 em sua preleção que posteriormente foi nomeada de *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, traduzida aqui como *Os conceitos fundamentais da filosofia de Aristóteles*, traz importantes contribuições para uma descrição originária da retórica, que contrasta com a definição da *techne*. Heidegger

procurará mostrar que, a retórica pertence ao discurso ou ao *logos*, o que acaba por comprometer a própria essência dessa atividade. Como a retórica não pode ser dissociada do discurso (*Rede*), uma elucidação da constituição discursiva é fundamental para a compreensão de tal atividade. Uma maior clareza quanto os fundamentos do discurso, enraizados nas estruturas ontológicas do ser-aí, possibilita que sua descrição possa ser fomentada. É importante considerar a relevância dos modos de ser pertencentes à existência (*Existenz*) do ser-aí para a descrição do discurso. Seria trivial descrever o discurso apenas a uma análise reducionista da enunciação (*Aussage*) ou ao conteúdo expresso na proferição. Portanto, torna-se necessário considerar a constituição discursiva prévia à proferição, condição para todo dizer. Assim, a retórica deve ser considerada enquanto pertencente ao discurso, já que uma explicitação da extensão discursiva possibilita que os fundamentos da retórica possam ser clarificados.

Em prol de uma explicitação das condições ontológicas de possibilidade da expressão do discurso¹, vê-se como necessária a colocação sobre o sentido de ser existencial que apenas é elucidada em *Ser e tempo*. Em vista disso, a descrição sobre a retórica encontrada nos *Conceitos fundamentais da filosofia de Aristóteles* deverá ser articulada com a questão do ser em *Ser e tempo*. Para a investigação do discurso, torna-se necessário identificar o ente privilegiado que é o único que pode alcançar a possibilidade de ser discursante: o ser-aí. O discurso apenas é possível para o ser-aí, que compreende o seu próprio ser no modo de ser da existência. A fim de clarificar como o discurso é constituído, em suas estruturas ontológicas, deve-se ter em vista a indicação do sentido de ser que se dá pré-ontologicamente para o ser-aí, para que assim o discurso possa ser investigado em seus modos de ser.

A questão sobre o sentido existencial do ser que se estende sobre o *logos* apenas é clarificada em *Ser e tempo* (*Sein und Zeit*). Sua colocação é necessária para uma elucidação do fundamento ontológico articulado com o *logos* que sustenta a retórica. Ainda que não investigue filosoficamente o que é o ser, o ser-aí possui uma compreensão vaga e mediana do que significa ser e de como, ao relacionar-se com as possibilidades existenciais, o ser já se dá. É a partir dessa compreensão prévia do ser que a pergunta pelo seu sentido pode ser feita. Caso o ser não aparecesse não seria possível sequer investigá-lo. A pergunta filosófica pelo ser deve considerar

¹ A parte I de *Ser e tempo* concerne à descrição das condições hermenêuticas de possibilidade: a compreensão e interpretação como existenciários para a apropriação de algo enquanto algo. Heidegger define as condições hermenêuticas pela colocação da compreensão do ser como existir (HEIDEGGER, 2012B, p. 409). Esse tipo de fundamentação busca uma descrição apropriada de como o fenômeno condiciona o aparecimento de algo. Qualquer orientação ou conhecimento sobre as entidades deve envolver uma compreensão não tematizada sobre os significados. A explicitação da compreensão como um existenciário fundamental do ser-aí busca descrever ontologicamente como qualquer compreensão de ser se dá, e como os entes são significados desse modo (CARMAN, 2003, p. 26).

esse horizonte prévio de sentido no qual o ser já é compreendido, para que assim conquiste clareza na direção do olhar que vise a apreender conceitualmente o sentido do ser, elucidando o ente privilegiado para a conquista dessa questão.

Heidegger escreve: “A compreensão-do-ser é ela mesma uma determinidade-do-ser do ser-aí. O ôntico ser-assinalado do ser-aí reside em que ele é ontológico” (HEIDEGGER, 2012B, p. 59). A expressão determinidade-do-ser explicita que, por mais mal compreendido que o ser-aí possa ser onticamente, sobre o fundamento de seu próprio ser correlato a seu ente (ser-aí), o ser sempre está aberto para si. Toda interpretação ôntica só pode ser possível porque a compreensão de ser é constitutiva ao ser-aí.

Esse ente privilegiado, que possui uma compreensão de ser em toda relação ôntica, é nomeado por Heidegger enquanto um ser-ontológico; desse modo, o ser-aí oferece as condições de possibilidade para uma ontologia filosófica, podendo também ser caracterizado como um ser pré-ontológico. Essa caracterização explicita que toda relação ôntica do ser-aí é mantida por uma compreensão implícita do ser. Heidegger nota que para se tratar da questão do ser é preciso considerar um modo de acesso e interpretação que parta de como o ser-aí se mostra por si mesmo. A caracterização do sentido de ser pertencente à cotidianidade (*Alltäglichkeit*) é o acesso por meio do qual uma investigação ontológica pode ser fomentada. (HEIDEGGER, 2012B, p. 59).

O modo de ser explicitado por Heidegger que diz respeito a essa compreensão pré-ontológica do ser-aí é definido pela existência. Tal designação não possui o sentido tradicional de subsistência, que indica a existência de algo em um lugar, mas diz respeito ao modo de ser do ser-aí, que, em sua essência, é descrito enquanto um ente que tem de ser para ser. A investigação filosófica prelineada por Heidegger parte da existência do ser-aí para uma explicitação ontológica desse ente, visando a descrever as estruturas fundamentais que as constituem. Heidegger define que a conexão de tais estruturas deve ser entendida pela existencialidade (*Existenzialität*) (HEIDEGGER, 2012B, p. 61).

Em *Ser e tempo*, Heidegger procura investigar o ser-aí a partir de estruturas *a priori*² que fundamentem como a existência se dá. A descoberta da existência do ser-aí depende de uma multiplicidade de estruturas ontológicas, prévias ao aparecimento de entidades. Tais estruturas fundamentais, que descrevem o modo de ser no qual o ser-aí se comporta, são

² No prefácio à tradução portuguesa da *Critica da razão pura*, Alexandre Morujão cometa a influência kantiana em Heidegger: “(...) Considera-se o processo kantiano de fundamentação da metafísica profundamente inovador pela introdução do método transcendental e pela ‘função do a priori originário atribuído ao tempo como forma a priori da imaginação transcendental’. Heidegger pretende levar ao seu termo o discurso transcendental kantiano, mas procurando, ao arripio do idealismo alemão, que radicalizou a viragem copernicana iniciada por Kant, aprofundando-a no sentido da aprioridade subjetiva, encontrar fora do sujeito essa aprioridade, a saber, no interior da facticidade da tradição a explorar” (MORUJÃO, 2013, p. XXIII).

nomeadas enquanto existenciários (*existenzialen*) (CASANOVA, 2017, p. 45). Heidegger busca descrever quais são os existenciários que, com igual originariedade, determinam ontologicamente as possibilidades e os modos de ser do ser-aí. Pela caracterização fenomênica do ser-no-mundo, chega-se a estruturação das partes que compõem os momentos estruturais. A analítica existencial do ser-aí é caracterizada a partir do fenômeno unitário de mundo, pelas respectivas partes: o “em-o-mundo” (*in der Welt*), o ente que a cada vez é no modo de ser-em-o-mundo (*Das Seinde, das je in der Weise des In-der-Welt-seins*) e o ser-em (*In-Sein*) enquanto tal (HEIDEGGER, 2012B, p. 171).

Por “em-o-mundo”, Heidegger busca uma descrição fenomenológica que parte do modo-de-ser mais próximo do ser-aí, ou seja, o mundo-ambiente, designando a lida junta aos entes-no-interior-do-mundo, pela multiplicidade dos modos de ocupação (*Besorgen*). Em tal descrição, o autor reporta também a mundidade (*Weltlichkeit*), noção ontológica modificável nos respectivos mundos particulares. A investigação sobre o ente que a cada vez é no modo de ser-em-o-mundo tem como norte a pergunta pelo quem (*Wer*) do ser-aí. A resposta a essa pergunta leva em consideração como o ser-aí compreende a si mesmo na cotidianidade. Em tal designo, o sentido do ser do ser-aí é assinalado pelo ser-com (*Mitsein*): um existenciário que descreve o mundo pela partilha com os outros. (HEIDEGGER, 2012B, p. 343). Em articulação com o ser-com e o em-o-mundo, o ser-em concerne tanto à ocupação com o mundo ambiente, à preocupação com outros e ao sentido existencial de si. A constituição ontológica do ser-em concerne à abertura (*Erschlossenheit*) do ser-aí em seu direcionamento aos outros entes. O ser-em diz respeito a uma maneira de relação mundana que se difere do nexos entre entes subsistentes. O “em” descreve a indicação fenomenológica de ser para fora de si, o ser-aí junto aos outros entes. Nessa caracterização, o comportamento ser-aí frente a seu mundo é conquistado por um modo de familiaridade, de tal forma que o mundo já deve se mostrar de modo habitual para que os entes possam ser significados. As possibilidades existenciais do ser-aí, a ocupação com os utensílios e a preocupação-com dependem de uma já compreendida noção de como relacionar-se com os entes.

Pode-se apontar preliminarmente a noção de abertura como um modo de ser fundamental do ser-aí, condição na qual os entes do interior do mundo podem ser descobertos e o ser-aí pode ser conduzido ante o seu “aí” (HEIDEGGER, 2012B, p. 611). Além disso, a abertura descreve também o desvelamento (*Unverborgenheit*) da estruturação de ser concernente à existenciariedade. Toda descoberta (*Entdecktheit*) dos entes depende dos modos de ser, ao desvelamento do ser correlato aos entes (GORNER, 2017, p. 111). O ser-aí é primariamente caracterizado como um ser descobridor. Os existenciários que constituem os

modos nos quais o ser-aí pode descobrir compõem, *a priori*, antes de qualquer descoberta, a existencialidade do ser-aí. Encontrar-se (*Befindlichkeit*), compreensão (*Verstehen*) e discurso (*Rede*) são designados por Heidegger como os três existenciários fundamentais da abertura dos modos de ser necessários para a descoberta.

Na compreensão, a abertura é descrita a partir da projeção da existência sobre a facticidade (*Faktizität*). O compreender volta-se sempre para a significância mundana, horizonte constitutivo de significados sedimentados, que é uma das condições para a projeção de sentido do ser-aí. A significância (*Bedeutsamkeit*) fornece o plano de fundo pelo qual os distintos significados podem ser apropriados pelo ser-aí. Os significados não necessitam de uma apreensão teórica ou uma explicação linguística do que sejam, já que no simples comportamento cotidiano, o ser-aí significa. Dado o acento no ser-com, os significados dos entes possuem um enorme papel prescritivo sobre os comportamentos. Na lida com os utensílios, por exemplo, não é preciso nomear o que algo seja para significá-lo, na simples lida ocupacional com um utensílio (*Zeug*), os significados já são instituídos para o ser-aí. Em correspondência a noção de possibilidade constitutiva da compreensão, é necessário considerar o ser que já é compreendido medianamente na tematização da projeção. A atualização da compreensão, que visa à apropriação do que é compreendido é assinalada por Heidegger pela noção de interpretação (*Auslegung*). A interpretação não é uma estrutura que se difere da compreensão, designa um de seus momentos constitutivos, necessário para que a significação de algo possa ser desenvolvida na elaboração da possibilidade projetada. O projeto deve partir sempre da significância, levando em consideração a compreensão, o plano de fundo pré-linguístico e pré-interpretativo que só é posto em destaque na interpretação (HEIDEGGER, 2012B, p. 425).

Os significados são apropriados pelo ser-aí através das estruturas prévias da interpretação: visão prévia (*Vorsicht*), ter prévio (*Vorhabe*) e conceptualidade prévia (*Vorgriff*). Heidegger afirma que o desenvolvimento da compreensão parte da já compreendida totalidade da conjunção (ter prévio), condição na qual um aspecto de algo pode ser recortado pela visão prévia, e assim uma conceptualidade prévia pode ser posta em destaque (HEIDEGGER, 2012B, p. 425). Nesse sentido, toda expressão discursiva e, por extensão, todo comportamento que pode ser posto em relevo dependem das estruturas prévias da interpretação. O ser-aí precisa compreender previamente para que possa comportar-se de algum modo. Na expressão discursiva, o falante necessita ter uma conceptualidade prévia correlata a todo o dizer. O ser-aí interpreta frente à significância, pelo plano de fundo do ter prévio. Apenas a partir de uma totalidade de conjunção que uma conceptualidade prévia pode ser precedida para o fomento do discurso.

O discurso deve ser considerado a terceira estrutura fundamental da abertura, sendo definido como “articulação da compreensibilidade” (HEIDEGGER, 2012B, p. 455). A compreensão articulada deve ser entendida a partir da noção de significância, contexto no qual os respectivos significados são mantidos em conjunto. Assente na já articulada compreensão, o discurso concerne às junturas entre os significados. Essa colocação o coloca como prévio à interpretação e à enunciação, já que é a partir das significações que a atualização de uma possibilidade pode ser fomentada. Enquanto o articulado do articulável, a interpretação sobre algo depende do contexto da significância, no qual as respectivas significações correspondem-se em conjunto.

O discurso possui uma acepção extensa, não redutível apenas à linguagem (*Sprache*), abarca a articulação entre as significações que compõem a significância. A compreensão é mantida como o plano de fundo no qual o discurso ganha articulação. O nexos entre discurso e compreensão promove a articulação das significações do mundo. A linguagem não pode ser considerada dissociada de tal articulação, ela não deixa de pertencer aos nexos de significação, podendo ser entendida também como expressão discursiva. Na linguagem, a articulação entre as palavras possui uma correspondência direta com os significados do mundo. O dizer é uma possibilidade de abertura derivada da compreensão e do discurso, que possui enraizamento na estrutura unitária ser-no-mundo. O discurso expressa as significações que já são constitutivas do mundo, articulando-as através da mostraçã dos fenômenos.

Enquanto um fenômeno constitutivo da linguagem, a retórica deverá ser pensada a partir dessa tematização inicial sobre o discurso. Somente através de uma fundamentação da linguagem que os nexos ontológicos da retórica podem ser explicitados. O enraizamento entre discurso e mundo oferecem os princípios pelos quais uma descrição da retórica, pela expressão discursiva, pode ser fomentada. A significância de mundo e as estruturas prévias da interpretação que competem ao discurso são relevantes uma elucidação da retórica em sua abrangência. Dessa forma, a retórica deve ser explorada no como discursivo, no por em relevo de seu acontecimento discursivo, em vista das situações nas quais o discurso é cultivado. Os fundamentos da linguagem indicados em *Ser e tempo* são preservados no próprio transcorrer do discurso retórico. Essa obra capital de Heidegger serve de alicerce para a colocação da questão da retórica, colocada três anos antes, nos *Conceitos fundamentais da filosofia de Aristóteles*. A obra *Retórica* de Aristóteles é interpretada por Heidegger de uma maneira completamente divergente da tradição. O autor alemão busca ler os principais conceitos da obra de Aristóteles a partir de uma ontologia discursiva. A *Retórica* passa a ser resinificada enquanto uma interpretação do ser-aí. Os conceitos apontados na retórica de Aristóteles são descritos a

partir de uma abordagem fenomenológica, enraizados no ser discursivo, reivindicados com base no discurso cotidiano. À luz da articulação entre os fundamentos da linguagem expostos em *Ser e tempo* e a descrição do discurso nos *Conceitos fundamentais da filosofia de Aristóteles*, algumas perguntas entram em cena: Qual orientação que Heidegger toma para a leitura dessa obra? Como os principais conceitos da *Retórica* de Aristóteles são apropriados por Heidegger?

O método escolhido por Heidegger para a inquirição de uma retórica, não será mais o que se baseia em uma *techne*, mas um olhar para o próprio fenômeno no qual a linguagem se faz retórica. Heidegger toma orientação na experiência básica na qual as conceptualidades da retórica puderam ser fomentadas, atentando-se à tomada à conceptualidade no modo com o qual ela se dá, para que o ser discursivo transpareça na inquirição. Os conceitos da retórica de Aristóteles são interpretados por Heidegger junto à questionabilidade do sentido do ser existencial. Destarte, alguns dos principais conceitos da *Retórica* de Aristóteles, como os tipos de discurso (*logos*, *pathos* e *ethos*), são investigados por Heidegger enquanto modos de ser existenciais do ser-aí. Esses tipos discursivos descrevem os modos sob os quais o dito pode ser posto. Pelo *logos*, *pathos* e *ethos*, o porvir discursivo é encaminhado a partir de uma caracterização de ser. Para a mobilidade do discurso retórico não basta pronunciar informações relevantes, é necessário apresentar o conteúdo do discurso por modos que cativem os ouvintes. O autor explicita que a orientação filosófica voltada para as conceptualidades deve perscrutar a natividade grega na qual os conceitos da retórica puderam ser constituídos. Apenas assim a retórica deixa de ser considerada uma disciplina e pode se deter na articulação dos modos discursivos (*ethos*, *pathos* e *logos*) como *pistis*³ que caracterizam essa atividade enquanto um discurso direcionado às suas possibilidades indeterminadas: a retórica enquanto uma *dynamis*.

³ A palavra grega *pistis* pode ser traduzida em diferentes sentidos: prova, argumentação, convicção, crença, fé ou persuasão. Em muitos casos, a depender da passagem que Aristóteles tem em vista, a mesma palavra (*pistis*) pode se aproximar mais do sentido de prova, em outras, de crença ou persuasão. No escopo da *techne* procurar-se-á preservar com maior emprego a tradução de *pistis* por persuasão, embora, sob determinados contextos, o uso da palavra prova seja o mais adequado. Nessa diretiva, a tradução será baseada em Manuel Alexandre Júnior, cuja tradução da *Retórica* é alvo de estudo. Sob o prisma da leitura de Heidegger da retórica optou-se por manter a transliteração do grego antigo. O uso da palavra grega não traduzida possui fins filosóficos relevantes, que se perderiam, caso a tradução principal por persuasão fosse mantida. Como se verá no decorrer do texto, a *pistis* é um anúncio do dizer que se mostra sob um modo de ser em virtude a *pisteuein*, podendo também ser considerada um tipo de *alethes*. A conservação do termo persuasão levaria à perda do sentido do desvelamento discursivo que não se ampara a nenhum fim determinado, como se o discurso tivesse unicamente o fim de persuadir o público sobre algo. O discorrer retórico pode descobrir possibilidades que não estavam amparadas por um fim (antecipado enquanto objetivo do discurso), encontrando o cultivo discursivo na medida em que o anúncio do dizer é revelado. Heidegger condena o termo persuasão no cenário da retórica, argumentando que, diferentemente da sofística, tal atividade não possui o objetivo de convencer incondicionalmente. (HEIDEGGER, 2009, p.79-81).

A leitura de Heidegger sobre Aristóteles não se contenta apenas em retificar as principais assunções legadas pela tradição sobre a conceptualidade do autor. Os conceitos são investigados em seu modo de acesso, isto é, em vista do contexto em que vêm à tona, num retorno à natividade com a qual o sentido filosófico investigativo pôde ser conquistado. A leitura de Heidegger está interessada no acesso fenomenológico⁴ com o qual os conceitos da filosofia de Aristóteles puderam ser fomentados, estando orientada no sentido de ser existencial que acompanha a tarefa investigativa. Os conceitos necessitam ser tratados mais radicalmente do que a tradição entendera, devendo ser interpretados junto aos fenômenos. Heidegger busca aproximar a conceptualidade com a experiência básica na qual a inteligibilidade conceitual é fomentada (HEIDEGGER, 2009, p. 11-12).

O interesse de Heidegger pela *Retórica* de Aristóteles é encaminhado junto à tarefa de crítica à tradição aristotélica, discordância destinada principalmente às interpretações feitas no helenismo e na idade média, sob a qual a retórica fora considerada uma disciplina (HEIDEGGER, 2009, p. 75). Ao invés de atestar métodos eficazes de persuasão, o autor trata a retórica a partir de um retorno aos fenômenos originários, explicitando o sentido de ser existencial indicado no *logos*. Os conceitos da *Retórica* de Aristóteles são investigados por Heidegger a partir da facticidade grega em que a conceptualização da retórica foi possível. Heidegger pergunta pela retórica na medida em que transparece em meio a esse conceito o sentido compreensivo do ser. Os conceitos da obra de Aristóteles são assim investigados junto à mobilização do *logos* pertencente à facticidade grega, na qual o discurso era valorizado na vida cotidiana.

O *logos* é explicitado por uma investigação fenomenológica que procura descrever como o sentido de ser existencial se articula com o discurso. Quais as caracterizações essenciais que podem ser desveladas no intender para o fenômeno do *logos*? Heidegger pontua que todo discurso é discurso de algo, o discurso faz ver o ente, sua função primária é descrita enquanto um *apofainesthai*, uma mostração. Pertence à estrutura do discurso, como possibilidade existencial, o ser-com. O discurso em sentido primário diz respeito a um sentido compreensivo existencial mediano vinculado ao ser-no-mundo. Não é algo atribuído a um sujeito, como se a fundamentação do que é o discurso pudesse ser explicada por uma elaboração mental subjetiva. Há um horizonte comum sob o qual o dizer pode imperar, pelo ser-com o mundo já é sempre

⁴ Nesse sentido, nota-se a relevância da noção de indicação formal nas preleções de juventude de Heidegger, que serão apenas apontadas nesse rodapé e mais exploradas no desenvolvimento do trabalho. Numa abordagem fenomenológica, os conceitos de Aristóteles devem ser considerados em três aspectos: 1) na experiência básica; 2) na reivindicação orientadora e 3) na tendência em direção à inteligibilidade (HEIDEGGER, 2009, p. 12).

compartilhado com os outros. A comunicação é articulada pela precedência do ser-com-pertencente ao discurso e assim o dizer pode ser indicado no ser-um-com-o-outro (*Miteinandersein*). Nesse sentido, o discurso possui a caracterização de estar direcionado aos outros, o dizer a alguém ou a alguns preserva o sentido mediano da compreensibilidade. Isso não significa dizer que aquele que discursa não possua nenhuma importância para o que está sendo dito: no dizer a alguém o falante é o portador do discurso. Em sua execução, o discurso é indicado enquanto uma proferição; o dizer assinala aquele que diz, revela o ser do falante pelo comportamento assumido por ele (HEIDEGGER, 2009, p. 15-16).

A retórica não é dissociada do sentido de ser pertencente ao *logos*. Ela não apenas é algo subsidiário ao discurso, mas fornece a condição para que o *logos* possa ser investigado mais apuradamente. A retórica assinala para uma condição peculiar do discurso, na qual o dizer se mostra em determinada circunstância que abrange consigo o público, o orador, o horizonte compreensivo e as respectivas mudanças dos comportamentos dos envolvidos. A retórica apresenta um modo de ser discursivo diferente de uma exposição que tenha fins científicos ou de um texto filosófico. Ela pode mostrar a linguagem com maior integralidade do que um discurso científico. Como está intrinsecamente relacionada com a linguagem habitual, e toma amparo no modo pelo qual normalmente as pessoas costumam argumentar, explicitando a própria mobilidade indicada no fenômeno discursivo, a retórica é contributiva para a explicitação do *logos*.

O fenômeno da retórica, em sua expressividade, carrega o discurso em suas mais múltiplas aparições: nas paixões voltadas para o público, no arcabouço lógico ou verossímil do que é dito, em como o orador se apresenta, na apropriação dos assuntos, na organização da linguagem, no estilo do orador etc. As múltiplas formas nas quais o discurso aparece fornecem ricas indicações para que o fenômeno da retórica possa ser investigado em paralelo aos modos de ser existenciários que constituem o discurso.

Os conceitos encontrados na *Retórica* de Aristóteles são investigados por Heidegger na transparência do sentido de ser existencial, perscrutados e comentados na medida em que o próprio fenômeno do discurso pode se mostrar. Os conceitos da *pistis* (o *pathos*, *logos* e *ethos*) são investigados a partir da precedência ontológico existencial do ser-aí sobre os outros entes. Além da pura constatação do que é dito ou de como o discurso deve ser encadeado logicamente nesses tipos discursivos, a *pistis* evidencia o modo de ser de mobilização discursiva. Essa noção deve ser compreendida junto ao que não fora descoberto no discurso, o dizer que se adianta em meio às possibilidades vislumbradas pelo modo de ser que transparece junto ao dito, que não fora apropriado e nem articulado, um dizer latente em suas possibilidades, que pode ser

conquistado na indicação do dizer (HEIDEGGER, 2009, p. 82). Por mobilidade entende-se como o discurso já deve partir sempre do já compreendido, no cenário da retórica, de uma já admitida opinião (*pisteuein*), para o cultivo do dizer. É justamente por meio de uma conceptualidade prévia que a conquista das possibilidades do discurso podem ser apropriadas. A palavra mobilidade traduz esse movimento temporal do discurso: em meio à expressão discursiva apropriar-se do compreendido projetando-o sob uma possibilidade condutora. Enquanto *dynamis*, a preocupação de uma investigação da retórica está na possibilidade de ver o que pode ser descoberto do discurso. A retórica faz ver a emergência da discursividade, incide na situação discursiva, caracterizando-se por uma lida com discurso orientada pelas suas circunstâncias, que busca o que pode ser dito em meio a essa atenção a essas mesmas circunstâncias (HEIDEGGER, 2009, p. 81).

Além da leitura da *Retórica* protagonizada por Heidegger, também é deveras relevante considerar a interpretação de Aristóteles baseada no conceito da *techne*. Aristóteles oferece elementos derradeiros para uma investigação filosófica que busque uma justificação metafísica prelineada nessa direção. Quando, por exemplo, diz ser possível que o discurso habitual com o qual os homens alcançam a persuasão possa ser estudado em conformidade a uma *techne*: no questionamento, na sustentação dos argumentos ou na defesa e acusação (ARISTÓTELES, 2015, p. 57). Ou quando submete os entimemas enquanto provas de persuasão pertencentes a um método (ARISTÓTELES, 2015, p. 60). Ou na definição de que a retórica consiste num discernimento dos meios de persuasão, cujo conhecimento é análogo a outras *technai* (ARISTÓTELES, 2015, p. 61). Tais elementos oferecem justificativas teóricas para a demarcação de um fundamento metafísico que dirija a retórica pela *techne*.

A definição de *techne* exposta pelos gregos possui um escopo abrangente, que se refere a múltiplos tipos de atividades, desde uma *techne* da carpintaria, por exemplo, até a produção de esculturas. A *techne* pode ser definida como uma atividade que consiste numa produção que seja preconcebida sobre uma ação controlada e direcionada (COLLINGWOOD, 1958, p. 15). A definição da *techne* não é encontrada única e exclusivamente na *Retórica*, pode ser investigada com maior abrangência em outras obras de Aristóteles, como a *Metafísica* e a *Ética a Nicômaco*, que fornecem elementos pelos quais ela possa ser explicada em conformidade com a metafísica. Aristóteles descreve que a *techne* é um modo de saber-fazer, ela parte de uma capacidade raciocinada de produzir, em que o raciocínio antevê o que será produzido (ARISTÓTELES, 1973, p.343). O produtor que está envolvido na *techne* deve pôr em relevo a distinção entre meios e fins, tendo em vista o correto arranjo dos meios para concretização dos fins.

A consecução dos meios é anteposta pelo produtor a partir da forma (*eidōs*) do produto e mobiliza a realização da *technē*. Para que os meios de determinada *technē* possam ser articulados com os fins é necessário previamente que o artífice conceba a forma da produção. A forma é apontada primeiramente no pensamento do artífice, princípio determinativo que fornece as condições para o conhecimento de como os meios devem ser articulados com os fins. Desse modo, pode-se notar um planejamento na produção que antecede a execução, a própria forma impele que a produção seja direcionada de uma determinada maneira.

A partir de algumas noções preliminares sobre a *technē*, nota-se que tal conceito possui uma articulação intrínseca com a noção metafísica das causas. As causas podem contribuir para a explicação epistêmica do porquê de um produto ser feito de um determinado modo. A produção deve ser principiada pela forma universal do produto, um princípio determinativo assinala que o que será produzido é necessário para a consecução da obra. Além disso, toda produção deve tematizar o que é necessário ou conveniente para a feitura de determinados entes, qual tipo de material que pode ser empregado para que a consecução da feitura se adeque à forma. Dentro do escopo da produção, alguém deve desencadear a mobilização entre os meios para que os fins sejam cumpridos. Também é preciso perguntar sobre o porquê de algo, inquirindo assim às razões de sua existência. Na tematização da *technē*, há notórios tipos de causas que são fundamentais para o seu conceito: a articulação entre meios e fins só pode ser explicitada a partir da articulação entre as causas. Há de se pensar, no desenvolvimento do trabalho, como o conceito de *technē* é fomentado, de que modo a forma possui primazia para a articulação entre meios e fins e como as causas da metafísica de Aristóteles podem estar articuladas para o fomento da produção.

Pergunta-se, portanto, de que modo, a retórica pode ser considerada uma *technē*, como pode ser explicada a partir desse conceito? Logo no início da *Retórica*, Aristóteles aproxima a retórica com a dialética, apontando a clássica definição da retórica enquanto outra face da dialética. Essa colocação aponta o objeto em que a retórica se volta, a saber, os assuntos comuns: as opiniões da maioria, de alguns ou dos eminentes. A definição da retórica é logo direcionada a um horizonte familiar, os assuntos comuns, a maneira pela qual as pessoas costumeiramente participam das opiniões para sustentar um argumento, atacar ou defender. O autor reconhece que as pessoas, em sua maioria, argumentam ou pelo acaso (*tyche*) ou em virtude de um hábito (*hexis*). Visto que esses dois modos de argumentação são observáveis factualmente, Aristóteles admite como possível o estudo da retórica daqueles que são bem sucedidos, sendo persuasivos por hábito ou espontaneamente. A possibilidade de uma *technē* retórica surge dentro desse

cenário, a partir de um estudo, que promova um tipo de conhecimento de como as pessoas podem ser persuasivas habitualmente (ARISTÓTELES, 2015, p. 57).

Nesse cenário, Aristóteles desenvolve um método que se propõe expor discursivamente os motivos pelos quais a persuasão é possível habitualmente. Para tanto, o autor considera a crença dos ouvintes nos argumentos lógicos ou verossímeis, a confiança no discurso do orador e o apelo das paixões. Dado que factualmente os ouvintes são convencidos por oradores bem sucedidos, é possível explicitar as razões pelas quais a persuasão é produzida. Aristóteles expõe uma série de meios que prescrevem como o discurso deve ser delineado para que se adeque a uma *techne*. Uma *techne* retórica é fomentada pela tarefa de um estudo dos meios nos quais a persuasão é gerada. A multiplicidade dos meios envolve: o *logos*, através dos entimemas, definido por ser a mais decisiva das provas de demonstração; o *ethos*, maneira pela qual o caráter do orador é indicado; e o *pathos*, que interfere no modo pelo qual as opiniões são admitidas pelo público. Todos esses tipos de discurso devem ser articulados de modo devido. De tal forma que o orador saiba ordenar discurso em sua totalidade, dispondo-os de maneira correta.

Assente na *techne*, o modo de tratamento do discurso parte da conceptualidade de uma estruturação prévia da retórica que condicione o dizer. O discurso é investigado a partir de determinados paradigmas que justificam o dizer. Assim como uma obra artesanal, por exemplo, é pensada pela premência de uma *techne*, o discurso deve estar apoiado por estruturas que estejam compromissadas com a eficácia do dizer (persuasão). A colocação epistêmica da *techne*, que a define o ordenamento de meios para fins para alcançar à persuasão, deve ser premeditada antes mesmo de toda expressão discursiva. Em correspondência a tal caracterização da retórica, as quatro causas devem ser pensadas como fundamentos para os elementos constitutivos da obra de Aristóteles. As principais noções da *Retórica*, voltadas à definição de sua natureza, sua estruturação lógica, sua disposição, os gêneros que a constituem e às paixões precisam ser pensada à luz das causas metafísicas.

O cenário da retórica retrata dois modos de tratamento: um que está orientado sobre o modo de acesso no qual a retórica pode ser descrita, e outro que toma amparo na definição metafísica de tal atividade. Essa constatação não precisa ser tratada unicamente como uma dicotomia, em que uma das interpretações esteja correta e a outra tenha de estar errada. A tarefa de assumir que a retórica explicitada enquanto uma *dynamis* seja mais originária do que a explicação derivada da *techne* não exclui a possibilidade de a retórica poder ser amparada pela metafísica. Os conceitos admitidos pela precedência de uma *techne* não precisam ser negados na admissão de uma retórica calcada na *dynamis*. A descrição de Heidegger cabe como

originária em relação às demais assunções e diretivas que podem ser tomadas pela tarefa de fundamentar uma retórica. Toda justificação que pode ser dada a essa atividade tem de partir do próprio modo como o acontecimento discursivo pode ser explicitado. A assunção de uma *techne* é tomada como derivada ao ser comparada com a *dynamis*.

Outra possível maneira de lidar com a *Retórica* de Aristóteles é absolutizar a *techne* na leitura do texto, esquecendo-se de inquirir sobre a própria mobilização revelada no fenômeno da retórica, cuja retomada é a condição para a transparência do modo de ser discursivo. Poder-se-ia tomar a premissa dos indícios sustentados por Aristóteles a favor de uma *techne* para sustentar que uma retórica só pode ser descrita sob essa precedência. De maneira que os respectivos assuntos concernentes à obra de Aristóteles fossem remetidos a uma estruturação e subsumidos a uma visão interpretativa que os determinasse. Não é que uma diretiva que parta da assunção de uma *techne* não possa ser tomada: o importante é não deixar essa interpretação absolutizar a obra, como se apenas pudéssemos ler a *Retórica* dessa forma. Mesmo que outras leituras da *Retórica* apresentem diversas divergências em relação à exposição de Heidegger, a interpretação do autor é deveras relevante para o encaminhamento de outras leituras dessa obra. Heidegger não apenas fornece outro tipo de interpretação segmentado pela metafísica, mas assume a tarefa de interpretar fenomenologicamente o acontecimento discursivo como possibilidade existencial. Razão que colabora para que a interpretação de uma retórica enquanto *dynamis* não seja deixada de lado, devendo ser estimada para explicitação das outras interpretações da *Retórica*, dentre elas a que toma a *techne* como fundamento. Torna-se pertinente a ponderação sobre a relação entre uma retórica tomada enquanto *dynamis* e outra designada como *techne*. Adentrar nessa relação é procurar ter clareza quanto ao método de investigação de ambas as procedências.

Apesar do crescente interesse acerca da retórica, alavancada por nomes como Friedrich Solmsen, George Kennedy e Chaïm Perelman e do aumento nas investigações sobre a retórica em Heidegger, devido às contribuições feitas por pesquisadores notáveis como David L. Marshall, Theodore Kisiel e Daniel M. Gross, a articulação entre as noções de *pistis* e a *dynamis*, termos centrais para a abordagem de uma retórica fenomenológica, ainda não foram suficientemente considerados. O destaque dado às possibilidades do discurso na mobilidade da retórica reverbera na própria mostração fenomênica, ênfase que, apesar de não ter ampla discussão nas obras de Heidegger, pode ser um caminho oportuno a ser pesquisado, em razão da radicalidade descritiva dada pelo autor. A descrição do arranjo no qual a retórica assume sua condição de *dynamis* pode ser contributiva para que novas pesquisas sejam alavancadas, já que fornece um horizonte originário sob o qual novas considerações podem ser fomentadas.

A possibilidade de descrição de dois modos pelos quais a retórica pode ser interpretada fomenta uma lida mais abrangente com o texto. Os assuntos encontrados na *Retórica* podem ter seus alcances ampliados, visto que os temas são livres para serem lidos de outros modos. O contraste entre a *techne* e a *dynamis* é importante para a possibilidade de ver com maior clareza, a partir da leitura contrária, a constituição de um determinado tipo de interpretação. A pergunta sobre o que constitui a retórica e sobre como essa atividade é fomentada são diretivas essenciais para a elucidação da *Retórica*. Apesar da contrariedade entre essas duas diretivas, ambas dizem respeito à explicitação da retórica no texto de Aristóteles, a elucidação de cada uma das interpretações contribui para a explicitação da outra. A condição para que a retórica possa ser vista com maior abrangência leva em consideração a conquista de dois modos interpretativos pelos quais essa atividade pode ser compreendida. Apenas o pensar sobre a questão do fundamento põe em marcha as infindas possibilidades que podem ser alcançadas na consequente comparação entre as duas interpretações.

1 CONTEXTUALIZAÇÃO HISTÓRICA

A retórica foi, desde os tempos antigos, fundamental para a formação ética do homem. Na *Iliada* e na *Odisseia*, é possível perceber exemplos claros do discurso sendo usado para o convencimento, para inspirar guerreiros e aconselhar os outros. Na épica homérica, era comum o uso de exemplos de exortação, aconselhamento, advertência, admoestação, proibição nos diversos casos em que os personagens interagiam (JAEGER, 2018, p.67). É possível se destacar exemplos nos textos de Homero que dão relevo à capacidade que o discurso possuía para a persuasão. Homero representava uma diferença na dicção e na compostura dos personagens, o que revela uma preocupação com as finalidades discursivas. Menelau faz uso de poucas palavras e ainda assim preserva a fluidez em seu discurso. Já Odisseu preserva uma postura pouco atraente, todavia demonstrava destreza em seu discurso. Aquiles está sempre pronto para discursar, e Nestor é descrito por sua voz mais doce que o mel. Além das descrições dos personagens, também é possível observar exemplos narrativos de convencimento. Odisseu pontua quatro razões pelas quais Aquiles deveria retornar à guerra de Troia. O primeiro deles é caracterizado pelo apelo ético, que manifesta o sentido de urgência no retorno de Aquiles. O herói precisa retornar, senão se arrependerá mais tarde. A segunda razão dá vazão à autoridade, já que resgata os conselhos do pai de Aquiles. Odisseu também argumenta a favor dos prêmios que Aquiles poderia ganhar caso Troia fosse capturada. A última razão dá destaque a Heitor, que teria se gabado de que ninguém pudesse se igualar a ele, o que seria um desrespeito a Aquiles, o qual deveria retornar para matá-lo (KENNEDY, 1994, p.13).

A poesia de Homero servia como um modelo de educação, justamente na medida em que se baseava nos exemplos heroicos. Os personagens míticos mostravam, por meio de suas condutas, modelos universais de se viver. A poesia não era interpretada como uma obra unicamente fictícia, que não influenciasse na educação. O texto épico transmite para a cultura da Grécia antiga um ideal de glória e de louvor transmitidos pelos personagens de Homero (JAEGER, 2018, p. 67). Durante o período homérico, não existia um pensamento sistematizado que desse norma às condutas éticas: os exemplos eram as maiores demonstrações de educação (JAEGER, 2018, p. 56). A poesia homérica tinha um poder de conversão espiritual, que influenciou fortemente os estados da Grécia, contribuindo para a formação do povo. Os aspectos estéticos e éticos estavam engendrados nos poemas clássicos; o *ethos* exposto na *Iliada* e *Odisseia*, através das gloriosas cenas de guerra ou do drama entre os personagens, foi fundamental para conduzir as condutas humanas. Ainda que a retórica não tenha sido

inaugurada nessa época, a influência dos textos épicos foi tão grande que todas as principais manifestações escritas, como a tragédia, a comédia, o tratado filosófico, o diálogo e a oratória jurídica, são devedoras de Homero (JAEGER, 2018, p.67). Começava-se a se desenhar o cenário ético e estético para o despontar da retórica, que só pôde se originar séculos depois.

Um dos principais marcos para a efervescência da oratória só surgiria com Péricles, líder político responsável por promover um ambicioso projeto artístico e cultural em Atenas. Tucídides⁵ caracterizava-o como um grande orador, capaz de ter tal controle de seu discurso que não era influenciado pela animosidade das massas, sabendo comandar no tempo certo seu público. A figura de Péricles formada por Tucídides é de um homem símbolo do Estado, o político pleno, capaz de realizar grandes ações em prol de seu povo. Sua rara qualidade era saber conduzir a *polis* mesmo em uma época de crise, como a guerra do Peloponeso, em que os temores eram suficientes para desordenar a população (JAEGER, 2018, p. 464-465).

A condição para um ordenamento político que culminava no bom preparo para a guerra e para a admissão de políticas que serviam à arte e à cultura era o despontar da palavra que atingia o exército e o povo e apontava uma direção em meio ao abalo da crise que fazia até os discordantes consentirem. O discurso surge assim como um modo de captar o espírito de uma comunidade, ordenando por palavras uma forma de composição política, de harmonização das partes que antes estavam cindidas, de tal modo que o elevar-se da voz do orador enaltece o pertencimento à *polis*. A oratória de Péricles pode ser uma “arma” mais afiada do que as lanças e espadas de seus guerreiros, pois, ao mesmo tempo em que atingia seu público, não o aniquilava, mas convertia-o para seu fim. É possível ver no elogio à constituição de Atenas como Péricles não se coloca como um narrador à parte de seu público, mas possui uma função de liderança ao ter o reconhecimento do povo. Seu discurso ultrapassa os interesses pessoais e reverbera no próprio desígnio da *polis*. Péricles é caracterizado como alguém que tem o comando norteador, pois sabia coordenar a massa frente às dificuldades políticas que alcançavam o Estado de Atenas. O chefe de guerra cumpria a função de conduzir o povo, tendo um papel central nos desígnios da *polis* (JAEGER, 2018, p. 466).

5 Supõe-se que Tucídides tenha nascido entre 460 e 455 a.C. É nativo de Atenas, pertencente a uma família aristocrática. Sua descendência lhe deu condições a uma educação privilegiada. Tucídides foi um reconhecido partidário de Péricles, o qual lhe dedicou muitos elogios (JAGUARIBE, 1987, p. XXIV). É cabível dizer que Tucídides foi um marco na investigação histórica, sendo caracterizado por seu método objetivo e pelo cuidadoso juízo que faz sobre a realidade. Não enveredava muito para o apelo à história fabulosa e exótica, ofício dominante em seu tempo, mas buscava muito mais penetrar a essência dos fatos e os sentimentos dos personagens da época. Sua principal obra foi a *Guerra do Peloponeso*, que retrata a guerra que envolveu todas as *polis* helênicas nos anos de 431 a 404 a.C. O autor dá uma atenção especial às operações militares, descrevendo inclusive os preparativos de guerra. Nesse itinerário, Tucídides procura reproduzir com fidelidade os discursos dos políticos e militares da época (KURY, 1987, p. XLII- XLIV).

O poder de Péricles de encorajar, seduzir, instruir e advertir o público ateniense era preciso o suficiente, para encontrar com rigor, na atenção dada ao comportamento dos seus ouvintes, a projeção do discurso para a boa instrução. “Quando ele vê uma audácia excessiva, suas palavras são impulsionadas para a moderação, e quando, por outro lado, o medo é excessivo, ele restaura a confiança”⁶ (TUCÍDIDES, apud Yunis, 1991, p. 195, tradução nossa). A coordenação retórica protagonizada por Péricles têm o sentido instrutivo de adentar as paixões alheias, visando a restaurar a calma necessária para a boa deliberação. Os argumentos lógicos oferecidos pelo orador se articulam com as paixões e buscam restaurar as paixões do público. Tucídides se baseava na figura de Péricles para argumentar a favor da democracia, em que interesses políticos se desenvolviam devido ao bom modo de instrução do orador. O orador preparava seu público, restaurando as paixões alheias e oferecendo as informações necessárias para a deliberação (YUNIS, 1991, p. 195).

O cenário político oferecia as condições em que a retórica se assentava, nas quais era efetivada a relação de Péricles com o povo ateniense. Há uma distinção na habilidade de discursar de Péricles com os políticos demagogos, exemplificados por Tucídides, Cleon e Athenagoras. Péricles é classificado como um político capaz de transmitir um tipo de discurso que tem uma função instrutiva, que, de algum modo, capacita o público a tomar decisões responsáveis (YUNIS, 1991, p. 180). Não é a função do público ter a premência de formular as informações sobre a política: o político é que deve ser encarregado de esboçar propostas para os conselhos e assembleias. Mesmo assim, essa responsabilidade política não extingue a incumbência que o povo tem de tomar decisões a partir do que fora exposto pelo político. A correta decisão a ser tomada no discurso deliberativo precisa levar em consideração o bem comum, que não é o mesmo que o bem ligado aos interesses pessoais. Péricles é ilustrado como um político exemplo, que ajuda a instruir o povo a possuir as informações necessárias para deliberar bem. O público não é negligenciado por sua incapacidade, mas é levado pela instrução do orador a decidir, por compreensão própria, os meios políticos a ser tomados (YUNIS, 1991, p. 185).

Péricles é mostrado como um político que atende à *polis*, já que se põe à disposição para oferecer informações práticas sobre a situação militar e as condições financeiras, assuntos de suma importância para se tomar uma decisão. Diferentemente dos políticos demagogos, que informavam em busca de agradar a audiência, sem preocupação com a verdade das informações,

⁶ O texto em língua inglesa é: “When he saw that their boldness was outrageously excessive, his words would thrust them into apprehension, and when on the other hand their fears were unfounded, he would restore their confidence.”

Péricles não distorcia nem modificava qualquer informação para discursar com o povo. Tucídides cita Péricles, distinguindo sua honestidade em oposição à adulação dos demagogos. Enquanto Péricles “não diz nada para agradar (o demos) com o intuito de ganho por meios impróprios”, os outros políticos “são levados a atender a decisão do povo baseada nos prazeres”⁷ (TUCÍDIDES, apud YUNIS, 1991, p. 192, tradução nossa). A instrução do público deve ser acompanhada da absoluta honestidade por parte do orador. Uma decisão democrática sob o parâmetro da instrução, deve estar respaldada pela veracidade, que preserva uma relação de confiança com o público e que oferece as condições para que decisões inteligentes possam ser tomadas (YUNIS, 1991, p. 191).

Tucídides nos traz um elogio do político: “Grandes são as provas do nosso poderio, e nenhuma por documentar; seremos então admirados pelos presentes e pelas gerações futuras; não careceremos de um Homero como encomiasta (...)” (TUCÍDIDES, 1982, p. 297-298). Os feitos do Estado, que foram conquistados ao longo do tempo em meio às diversas circunstâncias como conflitos e crises, tiveram suporte no empenho de Péricles. Seus discursos contribuíram para que a *polis* tomasse consciência de si mesma e de seu valor, o que colaborou para que sua cultura fosse reconhecida na posteridade (JÚNIOR, 2015, p. 11). “Mas forçamos todo o mar e toda a terra a ser permeável à nossa audácia e erigimos em toda parte padrões eternos de derrotas, como de vitórias.” (TUCÍDIDES, 1982, p. 298).

O surgimento da retórica precisa ser delineado junto à valorização do discurso, que possui direta correspondência com o desenvolvimento da *polis*. O tratamento dado à palavra é vinculado à contextualização histórica, e o plano cultural caminha em uníssono com o papel da linguagem. Jean-Pierre Vernant⁸ descreve que na *polis* a palavra tinha uma pertinência absoluta, tornando-se um importante instrumento de decisão, sendo elementar para a organização política. A premência da palavra é um dos principais motivos para o sistema da *polis*, cujo exercício possibilitou a democratização do plano cultural. O poder do soberano, que possuía a incumbência regularizar as leis e dar rédea à economia do Estado, esvanece. O papel deliberativo e legislativo não encontra mais uma figura que coordene as diretivas políticas; o próprio exercício da palavra é valorizado no campo da *polis*: o *logos* ganha unificação com a política (VERNANT, 2002, p. 54).

⁷ O texto em língua inglesa é: “did not say anything to please [the demos] in an attempt to gain power by improper means.”

⁸ Jean-Pierre Vernant é um dos principais historiadores sobre a Grécia antiga, foi professor do *Collège de France*.

Entre política e o logos, há assim relação estreita, vínculo recíproco. Arte política é essencialmente exercício da linguagem; e o logos na origem, toma consciência de si mesmo, de suas regras, de sua eficácia, por intermédio de sua função política (VERNANT, 2002, p. 54).

Desse modo, o discurso que era preservado e justificado pelos ditos do rei tornou-se comum, apto a carregar pontos de vista distintos. Vernant descreve: “A palavra não é mais o termo ritual, a fórmula justa, mas o debate contraditório, a discussão, a argumentação” (VERNANT, 2002, p. 54). O poder político não é mais sustentado por quem diz, mas por como aquele que diz consegue persuadir os ouvintes. Nos discurso judicial, por exemplo, aquele que conseguia persuadir o juiz, pela composição do discurso e pela eficácia argumentativa, obtinha sucesso no asseguramento de suas pretensões. O cenário com o qual o exercício discursivo era fomentado possibilitava a contínua contradição entre os participantes de um debate, motivo significativo para o aperfeiçoamento de meios eficazes voltados à persuasão. Uma decisão deliberativa ou jurídica depende da formulação dos discursos, em uma confrontação em prol das questões relativas ao interesse geral⁹ (VERNANT, 2002, p. 54).

A lei na *polis* é assegurada por uma regra comum. Graças ao fomento da escrita, que forneceu cada vez mais uma divulgação pública de conhecimentos que antes eram reservados, as leis passaram a ter um escopo comunitário, e o direito foi cada vez mais universalizado. A escrita já não era mais reservada a apenas alguns escribas que detinham um saber especializado (como no século VII a.C.), mas passou a se propagada ao público. Se antes, no tempo de Hesíodo, a *dike* (justiça) era dividida entre céu e terra — o céu reservado às divindades soberanas e a terra à arbitrariedade dos reis — no desenvolvimento da *polis* a *dike* é constituída num plano humano. A lei imperava a partir de um sentido comum a todos, mas ainda assim não deixa de ser ideal, já que ainda preservava um caráter de sacralidade. A diferença no tempo da *polis* é que a justiça não era imposta aos outros através de um prestígio pessoal ou religioso de alguém, mas o seu exercício se realizava num plano comum, em que todos eram aptos a cooperar para a manutenção das leis (VERNANT, 2002, p. 56-58).

A cultura helênica, os valores e os conhecimentos foram democratizados no desenvolvimento da *polis*. As manifestações artísticas e intelectuais ganharam cada vez mais o caráter de publicidade. Ao invés dessas manifestações serem delegadas apenas à aristocracia guerreira e sacerdotal, os conhecimentos reservados a essas classes passaram a apresentar um

⁹ Vernant menciona que é pelo fomento da retórica e da sofística, circunscritas ao surgimento da *polis*, que Aristóteles dá procedência ao estudo da persuasão; pautada por uma lógica do verossímil, ao invés de uma lógica que preserva um saber teórico (VERNANT, 2002, p. 54).

carácter público. Um exemplo é a poesia de corte, cantada nos palácios da aristocracia, e depois transposta à poesia de festa, cabível no cenário público. Tal democratização do conhecimento e da cultura comum possibilitou que o direito ao saber não fosse atribuído unicamente à classe aristocrata e guerreira: o poder político ligado à palavra não era mais restrito a essas classes, mas o conhecimento e as manifestações culturais ganharam interpretações diversas, o que abriu espaço para o incentivo à argumentação, a discussão e a polêmica (VERNANT, 2002, p. 55-56).

O surgimento da retórica se deu na Sicília, em meados de 485 a.C. Os tiranos Gélon e Híeron comandaram Siracusa, distribuindo terras aos mercenários, o que causou um processo de deportação, expropriação e transferência da população local. Após isso, houve uma sublevação democrática que buscou reconstituir a ordem vigente, processo que deu vazão aos júris populares e fomentou um aprofundamento da capacidade de defesa e acusação pela oralidade. Devido a essas transformações políticas, os incentivos ao ensino de uma *techne* que corroborasse o uso persuasivo do discurso cresceram. O que proporcionou o surgimento dos primeiros professores comprometidos com uma *techne* discursiva, culminado no surgimento da retórica (JÚNIOR, 2015, p. 11). Dentro desse cenário político na Sicília, Córax e Tísias¹⁰ foram considerados como os inventores da retórica, pois foram os primeiros a escrever preceitos gerais que ensinavam a discursar de forma persuasiva de acordo com um método.

Os principais fomentadores da retórica foram os sofistas, professores que procuravam ensinar o discurso público, a defesa de ideias nos tribunais e os demais assuntos políticos. Nomes como Górgias, Protágoras, Hípias, Pródico e Trasímaco se destacam entre as principais figuras na sofística (ROMILLY, 2017, p. 52-54). Como o povo possuía um poder de decisão crescente nas políticas do Estado, era cada vez mais fundamental saber falar bem em público. O poder da palavra assumia também uma função política, na medida em que servia como um meio de ação eficaz de convencimento do público. Os fomentadores da retórica no século V a.C. tinham uma enorme influência política, desempenhando muitas vezes um papel de aconselhamento público. Encarregavam-se, sobretudo, do exercício e da investigação retórica. O discurso retórico deve sua emergência às finalidades políticas. Dessa maneira, os sofistas buscavam modos de ensino que auxiliavam os educados a ter uma melhor participação nas

¹⁰ A história sobre a sublevação democrática contra Gélon e Híeron foi apontada por Cícero e repetida por outros (KENNEDY, 1994, p. 11). Há uma suposição de que Córax e Tísias sejam as mesmas pessoas, Cole sugere que Córax seja um apelido que significa corvo, usado para designar Tísias. Tal leitura pode ajudar a explicar porque o mesmo argumento de probabilidade foi atribuído à Córax por Aristóteles e a Tísias por Platão, e por que alguns autores romanos designavam Tísias como inventor da retórica e outros, Córax (KENNEDY, 1994, p.34).

decisões públicas (ROMILLY, 2017, p. 113). O ensino da retórica era caro e direcionado somente aos que tinham boas condições financeiras. Assim, muitos aristocratas buscavam o serviço dos sofistas (ROMILLY, 2017, p. 298).

Górgias, em seu *Elogio de Helena*, compara o discurso a um grande senhor, que pode moldar as paixões, transformando o medo e dor em alegria e compaixão. Nota-se a força política que o discurso possuía e a enorme influência que podia causar em seu público, pois fazia parecer pequenas coisas que eram grandes, ou boas coisas que eram ruins:

O discurso é um grande e soberano senhor, o qual, com um corpo pequeníssimo e invisibilíssimo, diviníssimas ações opera. É possível, pois, pelas palavras, tanto o medo acalmar e a dor afastar, quanto a alegria engendrar e a compaixão intensificar. Que assim são essas coisas, mostrarei. (GÓRGIAS, 2009, p. 205).

É interessante pensar o poder do discurso de mudar as crenças alheias, até mesmo se elas estão atreladas a uma paixão tão forte como o medo. Górgias dizia que era possível enfeitiçar o ouvinte por meio da harmonia da palavra para que a emoção fosse suspensa. Aparentemente o discurso se apresenta inofensivo como um menor e inaparente corpo, mas, devido ao seu enorme poder de suscitar paixões nos ouvintes, o pequeno corpo tem um poder divino. O orador hábil é assim comparado a um mágico, que pode dispor do apelo discursivo para enfeitiçar seu público. “Com efeito, os encantamentos inspirados pelos deuses por meio dos discursos tornam-se introdutórios de prazer, desvios de dor. Pois, encontrando com a opinião da alma, o poder do encantamento enfeitiça, persuade e altera a alma por sortilégio” (GÓRGIAS, 2009, p. 4). Nota-se a função apaziguadora do discurso por meio do desvio da dor pelo prazer, que demonstra que toda relutância de alguém obstinado pode ser abrandada, tal como um feitiço que tivesse uma capacidade sedativa. O discurso de Górgias visava a um poder de moldar os sentimentos da audiência. O modo pelo qual o discurso é expresso possui grande significância para os efeitos buscados: não basta unicamente expor o assunto, também é preciso coordenar a maneira pela qual ele será construído. O ritmo e a harmonia são fundamentais para tornar as passagens memoráveis, assim como o constante uso de metáforas, que têm um papel ornamental no conjunto discursivo (WOODRUFF, 1999, p. 299).

Assim, junto ao incremento da política devido ao surgimento da democracia, os sofistas tinham um grande público e um amplo cenário político para impor suas práticas. Werner Jaeger aponta que, diferentemente de um cidadão comum, o sofista não podia se limitar a obedecer às leis e cumprir as antigas normas cívicas: era preciso que tivesse uma influência ativa nas

políticas de Estado. Devido às suas capacidades retóricas, os sofistas possuíam as ferramentas necessárias para atuar com propósito no âmago das leis (JAEGER, 2018, p.339). E, mesmo que, em certos casos, não interviessem diretamente no plano político (aconselhando os políticos ou participando na criação de leis), os sofistas eram os grandes responsáveis pelo fomento da educação na época. Não existia um incentivo à retórica, dialética e gramática antes deles (JAEGER, 2018, p. 366). A forma jurídica, que antes era demasiadamente marcada pela presença de confissões sob tortura e juramentos, era substituída pelo *agon*, que parecia ser uma disputa entre dois combatentes que, em vez de armas, equipavam-se do discurso. (JAEGER, 2018, p. 367) A influência da sofística era tão ampla que ela modificou radicalmente o cenário político da época, visto que não só contribuiu para modificar as macro-estruturas do estado, como também transformou os modos de ensino e as práticas cotidianas.

Estava aberto o cenário, em meio ao desenvolvimento de uma arte discursiva, pelo qual Aristóteles pôde se deter em uma investigação sobre a retórica. Logo no início do livro, Aristóteles considera que uma das formas de estudo da retórica é por meio da observação (ARISTÓTELES, 2015, p. 57). O tratado de retórica feito pelo autor não pode ser descolado do cenário histórico que incide sobre o valor que a palavra tinha sobre a vida pública, de modo que grande parte das considerações apontadas por Aristóteles se enraíza numa natividade histórica pela qual os conceitos da retórica puderam emergir. O filósofo alemão Martin Heidegger traz importantes contribuições em sua leitura sobre Aristóteles, que permite olhar por outro viés as conceptualizações tratadas na *Retórica*. Sua abordagem não deixa de estar preocupada com o enraizamento histórico das concepções, sem que com isso se restrinja a uma descrição do conhecimento histórico. Torna-se premente pensar os temas da retórica apontados por Aristóteles a partir da leitura de Heidegger.

2 O PROCEDIMENTO CRÍTICO À TRADIÇÃO FILOSÓFICA EM HEIDEGGER

A interpretação de Heidegger sobre Aristóteles é desenvolvida por um trabalho de crítica à própria história da filosofia e ao que a tradição legou. Todo acesso à filosofia não pode se eximir de discutir com a história. Toda inquirição e articulação da filosofia precisa levar em consideração o pensamento dos filósofos anteriores que mobilizaram o acesso às questões. Não há como ter a pretensão de estudar ou fazer filosofia sem pressupostos históricos. O problema é que uma simples retomada das pressuposições históricas sem um trabalho de crítica acarreta uma contínua repetição das posições legadas pela tradição. Ao se seguir essas posições, perde-se de vista o horizonte sobre o qual elas são desdobradas, chegando somente a um conjunto de posições estaques. O diálogo com a tradição seria somente de uma modulação seus pressupostos, e a filosofia se reduziria a um exercício de erudição (CASANOVA, 2017, p. 12-14). A crítica à história da filosofia e o retorno a Aristóteles levam em consideração a apropriação feita pela tradição da filosofia grega, e confrontam a ocultação do horizonte histórico. Não se pode esperar uma retomada estrutural que se comprometa apenas em explicar as conceptualidades e que se satisfaça com como a tradição compreendeu os principais termos aristotélicos. Grande parte dos termos traduzidos para o latim e conceptualizados pela tradição como substância, potencialidade e atualidade, acidente, essência, e matéria e forma escondem a possibilidade de um endereçamento apropriado à questão do ser (BROGAN, 2005, p. 5). Torna-se premente na lida com a leitura de Heidegger sobre Aristóteles a volta à filosofia na crítica à historicidade, que perscruta um acesso adequado às questões.

Na preleção realizada em 1924 e publicada posteriormente com o nome de *Conceitos fundamentais da filosofia aristotélica*, Heidegger diz ser necessário se voltar para o solo nos quais os conceitos foram elaborados, resgatando o modo com o qual eles foram pensados. O filósofo diz que precisamos nos perguntar: “(...) como os assuntos em si significam o conceito básico em que são vistos, em que contexto eles são remetidos, de que modo particular são determinados”¹¹ (HEIDEGGER, 2009, p. 4, tradução nossa). Mais do que pensar os conceitos filosóficos a partir de sua determinação já consolidada, é preciso se orientar para os conceitos sobre o plano de vista fundamental em que se consolidaram as exigências investigativas. Posteriormente, é dito sobre as definições que a tradição cunhou sobre Aristóteles que: “eram meros pensamentos técnicos do que outrora fora uma possibilidade básica do discurso

¹¹ O texto em língua inglesa é: “how the matters themselves meant by these basic concepts are viewed, in what context they are addressed in which particular mode they are determined.”

humano.”¹² (HEIDEGGER, 2009, p. 11, tradução nossa). Heidegger alerta para o risco de se partir de conceitos prévios que sejam conceptualizados e definidos pela tradição, como se fossem subsistentes e não tivessem nenhuma relação com o modo de acesso a eles.

Em seguida, Heidegger nos dá o exemplo do movimento (*kinesis*), como uma conceptualidade que pode ser resguardada de sua definição tradicional, mas pensa que é completamente cabível se ater a qualquer outro conceito. Há de se perguntar assim, levando em consideração o pensar de Aristóteles no tratamento dessa questão, o que a experiência concreta nos mostra sobre o conceito. Quais possíveis fenômenos o filósofo tinha em vista antes de se lançar em seus escritos? Qual seria o sentido de ser correlato às suas definições filosóficas? Como as outras teorias predecessoras puderam ajudar Aristóteles a pensar os fenômenos? De que modo o fenômeno intencional corresponde às determinações filosóficas (devendo a essa pergunta um olhar para como os fenômenos podem ser revelados a depender das conceptibilidades mobilizadas por ele)? Dessa forma recaímos sobre a originalidade da questão, isto é, se ela efetivamente concerne aos fenômenos originários. Heidegger resume sua metodologia da leitura aristotélica:

Os três aspectos apontados pela conceptualidade, sem esgotá-los, (1) portanto a experiência básica em que eu torno o carácter concreto acessível para mim. Essa experiência básica é primária e não teórica, mas ao invés disso repousa na negociação da vida com seu mundo (2) a reivindicação orientadora, e (3) o carácter específico de inteligibilidade, a tendência específica em direção à inteligibilidade. (HEIDEGGER, 2009, p. 12, tradução nossa)¹³.

Na preleção de 1922, que posteriormente foi nomeada *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles* (Interpretações fenomenológicas sobre Aristóteles), Heidegger procura preparar o terreno a partir da contextualização da vida fática sob o qual uma interpretação de Aristóteles pode ser fomentada. O autor tem o objetivo de fomentar nessa preleção uma introdução para um trabalho mais amplo em Aristóteles, tarefa que seria abandonada no futuro ¹⁴.

¹² O texto em língua inglesa é: “(...) a mere thought technique that was once the *basic possibility of human speech*.”

¹³ O texto em língua inglesa é: “These three aspects *point to* conceptuality without exhausting it, (1) therefore the *basic experience* in which I make the *concrete character* accessible to myself. This basic experience is primarily not theoretical, but instead lies in the commerce of life with its world, (2) the *guiding claim*, and (3) the specific character of intelligibility, the specific *tendency toward intelligibility*.”

¹⁴ Cf. Rojewicz, 2001, p. xiv.

Em 1922, Heidegger já começa a problematizar a história da filosofia: “A história da filosofia sempre foi vista e pesquisada em uma e a partir de uma determinada consciência de formação. O que vigora hoje é uma história do espírito tipologizante, (‘tipologias’ - formada em conformidade com o quê?)” (HEIDEGGER, 2011, p. 9). O que está em crítica para Heidegger é a visão tradicional que reduz os pressupostos filosóficos a fatos, sem que haja uma adequada exposição à proveniência dos conteúdos objetivos. Nessa visada objetificante se perde o acesso à originariedade da filosofia. Os conteúdos filosóficos não devem se limitar apenas aos pressupostos da tradição, como se fossem tomados como fatos consolidados e justificados. No parágrafo sexto de *Ser e tempo*, dá-se sequência à crítica à tradição e ao velamento às fontes originárias. Nesse parágrafo critica-se também a objetividade histórica, que designa os tipos e correntes da filosofia como um conjunto de interesses distintos que distanciam o ser-aí de uma relação positiva com seu passado. É dito que:

A tradição que assim se faz dominante, em vez de tornar acessível de pronto e no mais das vezes o que ela ‘transmite’, ao contrário, encobre-o. Ela transmuda o que a tradição legou em um-poder-ser-entendido-por-si-mesmo, obstruindo o acesso às ‘fontes’ originárias nas quais as categorias e os conceitos transmitidos foram hauridos em parte de modo autêntico. A tradição faz mesmo que essa origem seja até esquecida. Faz que se entenda dificilmente a necessidade de um tal retorno. A tradição erradica do ser-aí tão amplamente sua historicidade que ele já se move somente no interesse pela multiplicidade de possíveis tipos, correntes e pontos-de-vista do filosofar, em culturas as mais distantes e as mais estranhas e, com esse interesse, procura encobrir sua falta de solo próprio. Do que se segue que o ser-aí, em todo esse interesse pelo conhecimento-histórico e todo o zelo por uma interpretação filologicamente ‘objetiva’, já não entende as condições mais elementares que possibilitam unicamente um retorno positivo ao passado, no sentido de sua apropriação positiva. (HEIDEGGER, 2012 B, p. 85).¹⁵

A destruição (*Destruktion*) descrita por Heidegger não tem um sentido unicamente negativo, de acabar com o passado para assim poder filosofar sem pressupostos, mas implica uma retomada da dimensão autêntica dos fenômenos que a tradição tende a desconsiderar. A hermenêutica desenvolvida por Heidegger busca lidar de maneira adequada com a tradição, numa inserção autêntica que revele o que a tradição tende a velar, evitando seguir meramente

¹⁵ No intuito de manter uma correspondência com os termos apresentados no presente trabalho algumas das citações tiveram algumas palavras alteradas da tradução. À guisa de exemplo, o termo *Dasein* foi trocado por ser-aí, o vocábulo instrumento por utensílio, a palavra entender por compreensão e conceito significatividade por significância.

seus pressupostos. O duplo movimento de destruir e retomar a história não deve ser tratado como duas etapas distintas uma da outra, mas a destruição das sedimentações da história da filosofia implica já uma abertura às fontes originárias. (BROGAN, 2005, p. 6). Uma leitura de Aristóteles, que se dê numa apropriação positiva, precisa explicitar anteriormente o horizonte sob o qual as suas conceptualidades se mostraram. Os pressupostos filosóficos definidos como um-poder-ser-entendido-por-si-mesmo precisam ser desobstruídos a fim de que o próprio horizonte de questionabilidade emergja. Os textos de Aristóteles não devem ser compreendidos apenas por conceitos bem encerrados, como se o exercício de filosofar fosse unicamente um trabalho erudito de verificação do conhecimento tomado em sua objetividade. A apreensão da filosofia aristotélica deve resgatar o próprio endereçamento e a questionabilidade tomadas por Aristóteles em sua situação. A formulação, que leva em consideração a situação e o horizonte fático em que a filosofia desponta, é o que torna possível a articulação dos conceitos (BROGAN, 2005, p. 7). A tarefa pensada por Heidegger de destruição da história da ontologia se confunde com uma hermenêutica da facticidade.

Nas *Interpretações fenomenológicas sobre Aristóteles* já é desenvolvida uma abordagem filosófica que trata da questão da indicação formal, na qual a apreensão conceitual é problematizada. Heidegger argumenta que os conceitos filosóficos devem ser visados de modo indicativo; para tanto, é importante levar em consideração a apreensão e a situação que possibilitam a definição. A definição filosófica possui um sentido formal que diz respeito ao modo pelo qual ela é tomada:

O sentido formal de definição, portanto é: determinar o objeto em seu ser-o-que-como; determinar adequado à situação e à apreensão prévia, que lança mão da experiência fundamental a ser conquistada, interpelando o objeto. (HEIDEGGER, 2011, p. 27).

Heidegger defende a necessidade de um retorno à realização da compreensão, que precede a definição. Não é suficiente para uma radical inquirição filosófica partir da conceptualidade do objeto pela determinação definitória. A definição, entendida em sua acepção tradicional, apela para o sentido universal da determinação, ela impõe o princípio determinativo de investigação filosófica. A filosofia fica assim dependente das conceptualizações universais, suas respectivas disciplinas recorrem às determinações como um amparo para suas atividades. A tomada da filosofia enquanto uma universalização do princípio não atenta para a apreensão principal do objeto. (HEIDEGGER, 2011, p.30). O conceito precisa ser interpretado em sua interpelação, a experiência existenciária que precede à

conceptualização é decisiva para a definição. Mais do que tomar como asseguradas as definições canônicas da história da filosofia, é pertinente considerar o modo como o objeto se torna acessível originariamente. (HEIDEGGER, 2011, p. 28).

Na preleção dada no ano de 1920, que posteriormente foi publicada com o nome *Phänomenologie des religiösen Lebens* (Fenomenologia da vida religiosa), Heidegger oferece contribuições importantes para um estudo fenomenológico da proveniência dos conceitos. O autor compreende que a indicação formal (*formale Anzeige*) seja uma maneira preliminar de apontar para o fenômeno em questão, que leva em consideração a experiência enquanto um modo de acesso à conceptualidade. O objeto de investigação não pode perder de vista o sentido pelo qual vem a ser como é, sendo necessária a descrição de como se dá a experiência, condição pela qual o objeto se torna acessível. Heidegger prefere usar locuções como ter, apreender ou comportar-se para descrever a relação pré-teórica que o ser-aí tem com os entes (DAHLSTROM, 2011, p. 780-781). Como é apontado nas *Interpretações fenomenológicas sobre Aristóteles*: “Nesses respectivos modos, que devem ser assinalados formalmente como os modos do ter (o perder é um certo como do ter), a cada vez de acordo com o caráter do modo do ter ou do ser-o-que-como do objeto (do ser) (...)” (HEIDEGGER, 2011, p. 26). O apontamento da proveniência dos conceitos contraria a tendência determinativa da definição conceitual, já que a indicação assinala apenas o principal e aponta a direção de algo a ser preenchido.

Nas *Interpretações fenomenológicas sobre Aristóteles*, Heidegger argumenta que a definição dos objetos filosóficos não pode perder de vista o sentido de sua proveniência, ou seja, a indicação principal que torna explícito como o objeto é apreendido. O conteúdo definitório deve ser compreendido em sua indicação. Em vez da partida pela definição universal bem consolidada, a apreensão do objeto deve perseguir a direção de sentido, levando em consideração a acessibilidade pela qual o ser-como faz a função de princípio. Do ponto de vista existencial, além de explicitar o que é um objeto filosófico, é necessário inquirir sobre o ser-como da definição, objeto deve ser descrito em sua apreensão pelo sentido de ser-o-que-como (*Was-Wie-Sein*) (HEIDEGGER, 2011, p. 31).

Na *Fenomenologia da vida religiosa*, Heidegger descreve que o fenômeno somente pode ser indicado formalmente, sendo descrito por três acepções principais: 1ª, o que é experienciado pelo sentido de fenômeno na indicação formal — essa acepção se refere ao conteúdo indicado antecipadamente —; 2ª, como se dá a relação daquele que experimenta com o que é experimentado; e 3ª, como o sentido relacional é reivindicado (HEIDEGGER, 2004, p. 43). O que é experienciado é apenas indicado em seu modo de acesso, sem que haja qualquer determinação classificatória que não se atenha à relação da experiência e à reivindicação do

sentido relacional. A experiência (*Erfahrung*) deve ser compreendida no experimentar, ou seja, no que é experimentado a partir de uma atividade. O si mesmo que experimenta não pode ser dissociado daquilo que experimenta; nesse sentido, aquele que experimenta não possui unicamente um sentido ativo, mas é experimentado na medida em que participa do fenômeno (HEIDEGGER, 2004, p. 7). Tal experiência não parte da distinção epistemológica entre sujeito e objeto, mas se volta para o fenômeno em questão. O sentido relacional não pode ser garantido por meio de uma teoria que determine objetivamente o fenômeno. Há, portanto, uma pendência da relação, sob a qual o fenômeno precisa se manter aberto. A descrição dessa pendência correlata ao conteúdo que é indicado atesta o sentido preliminar da indicação, que, em prol de uma reivindicação do fenômeno, não pode ser reduzido à determinação teórica (HEIDEGGER, 2004, p. 44). Em contraposição a uma visão teórica reducionista da experiência, Heidegger descreve que a indicação do fenômeno, deve levar em consideração o mundo correlato à experiência, de tal modo que, na indicação para o conteúdo, transpareça o sentido fático de mundo pela significância (HEIDEGGER, 2004, p. 9).

Os conceitos filosóficos tomados em seu modo de acesso partem da prerrogativa dos comportamentos fáticos. Heidegger aponta que, na vida fática, os conceitos e proposições partem de um domínio compreensivo pré-teórico pertencente aos significados mundanos. Na *Fenomenologia da vida religiosa*, o mundo não pode ser confundido com um objeto, já que não se trata de deduzir teoricamente o que ele é, mas de apreender a maneira pela qual é experienciado: pela indicação formal o mundo é descrito no como da experiência. O autor aponta preliminarmente três sentidos de mundo: o mundo diz respeito ao que é articulado formalmente enquanto mundo circundante, não redutível apenas aos entes materiais, abrangendo também idealidades como as artes, ciências etc. Tal acepção é articulada com o mundo comum, que possui um papel prescritivo sobre a caracterização dos seres humanos, estabelecendo os papéis sociais mundanos. O mundo do si mesmo correlato ao sentido relacional da experiência deve ser tratado em conjunto com os mundos descritos acima. A experiência de si mesmo sobre algo leva em consideração as idealidades e a caracterização fática dos seres humanos. O mundo próprio não pode ser entendido pelo primado subjetivo do eu, diz respeito a um modo de encontro no mundo, pelo qual o ser-af se experimenta em meio aos outros mundos. Na medida em que a experiência é correlata aos sentidos de mundo, a indicação formal incide também sobre a significância mundana, imprescindível para o conteúdo da experiência (HEIDEGGER, 2004, p. 8-9).

A leitura de Aristóteles é problematizada com a toda história da filosofia e o aristotelismo posto em crítica em prol da experiência fundamental do filosofar. Em meio a isso

se toma caminho na questão do ser e do seu modo de acesso. Visto sob o paradigma da filosofia tradicional, o ser é esquecido¹⁶, pois, pelo primado da subsistência, o ser é confundido pelo ente e entificado. Heidegger não busca conceptualizar mais uma definição de ser, assim como tantas outras expostas na história da filosofia. O que está em pauta na hermenêutica da facticidade é uma experiência de ser que se realiza em um domínio pré-teórico. Não é necessário que alguém precise entender o que é o conceito de ser para que tenha uma compreensão de seu sentido. A compreensão existencial de ser se dá na familiaridade com os entes, nas atividades habituais e nos comportamentos, sem que seja preciso uma abordagem filosófica para explicá-lo. O sentido do ser se perfaz mediante uma compreensão prévia dos entes sob os quais o ser-aí está envolvido em seu contexto histórico. A abordagem da facticidade revela a compreensão prévia necessária para o desvelamento da estrutura de ser e é a condição *sine qua non* à explicação teórica (KISIEL, 2010, p. 19).

É insuficiente tratar o comportamento do ser-aí em sua particularidade, como uma atitude abstraída de sua contextualização histórica. Todo comportamento pode ser descrito a partir de um horizonte de constituição. O trato com um conceito teórico não pode prescindir de um horizonte compreensivo, que precede os esforços dedutivos da filosofia tradicional. A indicação conceitual na contextualização histórica leva a uma tematização ontológica que trata da apreensão em seu como (CASANOVA, 2017, p. 20). Como exposto nas *Interpretações fenomenológicas sobre Aristóteles*, “Se um objeto deve ser apreendido principialmente, se a tarefa é dar uma definição principial de si mesmo, então seu ser-o-que-como (Was-Wie-Sein) tem de chegar precisamente na perspectiva que se encaminha à determinação” (HEIDEGGER, 2011, p. 31). O acesso a esse horizonte não é encaminhado por determinações regionais da filosofia, pois assim ainda se estaria nos encrostamentos da tradição. O ser é buscado em seu como, em seu acesso originário que abre as possibilidades de apreensão do ente. O ser prelineado por Heidegger não se reduz a nenhuma definição objetiva, mas sinaliza o seu sentido no próprio comportamento fático que se dá através de um horizonte de sedimentação histórica. O que Heidegger procura realizar em últimas consequências é uma ontologia histórica do ser, que articula todos os comportamentos, inclusive o teórico. Há um destaque à indicação no comportamento do ser-aí, que, em sua realização, possui *a priori* uma compreensão do ser dos entes e precisa ser descrita a partir de uma adequada relação com a ontologia (CASANOVA, 2017, p. 21-22).

16 Para mais informações ver o capítulo intitulado *A aporia em Ser e Tempo* em *O Ser e Tempo de Heidegger* de Reiner Schürmann. (SCHÜRMAN, 2016, p.110).

Heidegger compreende por mundo em *Ser e tempo* o horizonte sobre o qual os comportamentos do ser-aí se dão. “O mundo, embora de modo não-temático, já é previamente descoberto como tudo que venha de encontro” (HEIDEGGER, 2012B, p. 249). O mundo oferece as condições de possibilidade para os comportamentos gerais do ser-aí. Toda ocupação com um ente, tanto por via teórica quanto prática, não pode prescindir de uma compreensão de mundo.

O mundo não é ele mesmo um ente do-interior-do-mundo e, no entanto, o mundo determina de tal modo o ente do interior-do-mundo que este só pode vir-de-encontro e o ente descoberto só pode se mostrar em seu ser na medida em que ‘se dá’ mundo. (HEIDEGGER, 2012B, p. 221).

Como todo comportamento se dá por essa estrutura ontológica, não é crível tratar dos comportamentos como se fossem algo particular, mas já se referem a todo momento a um horizonte de constituição de sentido. Esse horizonte prévio é o que possibilita a compreensão do ente em seu ser. O ser-aí se compreende a todo momento, mesmo que de modo vago e mediano. E, como já se comporta sempre por um sentido do ser, toda lida com o ente reside fundamentalmente na caracterização ontológica do ser-aí (HEIDEGGER, 2012B, p. 59).

Na lida com a filosofia de Aristóteles, Heidegger tem em vista o horizonte de sentido e a compreensão de ser disposta sobre a estrutura de mundo que, em última análise, possibilita a apreensão conceitual. A tradição filosófica transmite seus conceitos sem se ater às estruturas fundamentais que interrogam a precedência do ser sobre o ente. Como em toda investigação teórica é possível assinalar os comportamentos mundanos em sua estrutura ontológica, os conceitos fundamentais da filosofia aristotélica devem ser tratados sob a transparência da questão-do-ser. Isso significa um retorno ao horizonte fático pelo qual os conceitos se instauraram. A tematização de Aristóteles é levada às experiências originárias de ser que precisam levar em consideração o horizonte fático (HEIDEGGER, 2012B, p. 87).

No parágrafo 4 de *Ser e Tempo*, Heidegger trata sobre a determinação dos domínios de coisa, que podem ser compreendidos como conceitos legados pela tradição, que, assegurados pelo encobrimento histórico, não são revistos em seus nódulos ontológicos. Tais domínios de coisa são objetos assegurados por uma compreensão prévia do ser dos entes, que promovem também determinados comportamentos em relação à ciência. A ciência não pode se perguntar sobre a prevalência ontológica em relação ao ente, para ela é impossível fundamentar seus domínios pela inquirição sobre o ser. Também a filosofia, caso não se atenha a uma investigação

ontológica que repercute na problematização do sentido do ser, não terá um questionamento radical sob a fundamentação de seus conceitos¹⁷. Aristóteles não é compreendido por Heidegger em uma estrutura sistemática ligada à tradição, mas no acesso fenomenológico ao ser, que permite uma apropriação positiva de sua filosofia. Os conceitos aristotélicos são tratados na questão do acesso ao ente sobre a problematização de seu ser. Heidegger evoca a importância de um perguntar ontológico que deve preceder o comportamento científico:

Mas tal perguntar – ontologia tomada no sentido mais amplo e que não se apoia em orientações e tendências ontológicas – ainda requer ele mesmo um fio-condutor. O perguntar ontológico é, sem dúvida, mais originário do que o perguntar ôntico das ciências positivas. Ele permanece, todavia, ingênuo e não transparente, se suas pesquisas pelo ser do ente deixam de discutir o sentido de ser em geral. E, precisamente, a tarefa ontológica de uma genealogia dos diversos possíveis modos de ser que não seja construída dedutivamente requer um prévio-entendimento de ‘o que significamos propriamente com essa expressão ‘ser’. (HEIDEGGER, 2012B, p. 57).

Os conceitos aristotélicos não são tomados por Heidegger pura e simplesmente como um objeto. São resgatados em sua apropriação, o que significa uma elucidação das estruturas fundamentais da compreensão. A pergunta pelo sentido do ser que se apresenta em *Ser e tempo* coincide com a retomada da historicidade da filosofia. “Se se deve obter para a questão-do-ser ela mesma a transparência de sua própria história, então é preciso dar fluidez à tradição empedernida e remover os encobrimentos que dela resultaram” (HEIDEGGER, 2012B, p. 87). Os textos aristotélicos são tomados por Heidegger a partir da liberação do horizonte hermenêutico pelo qual os conceitos são desencadeados, tendo em vista a situação fática dos gregos, o que também significa uma transparência ao ser na historicidade. (BROGAN, 2005, p. 7).

A destruição da história da filosofia torna possível a abertura às novas possibilidades e caminhos, liberados através da crítica à tradição com alcance nas estruturas de ser que mobilizam a inquirição filosófica. Aristóteles é lido por Heidegger a partir das possibilidades interpretativas que o próprio filósofo grego proporciona. Esse é o desdobramento positivo da destruição: levar adiante a tarefa da filosofia em meio à abertura ao sentido do ser, para que na confrontação com os conceitos sejam liberadas ricas possibilidades de interpretação (BROGAN, 2005, p. 7). Aristóteles abre a possibilidade para pensar até o que não foi escrito por ele. A

17 Para mais informações ver Reiner Schürmann em *O Ser e Tempo de Heidegger*. Capítulo: *O transcendentalismo de Ser e Tempo*. (SCHÜRMAN, 2016, p. 134).

retomada feita por Heidegger tem um sentido apropriador, pois resignifica as possibilidades do dizer filosófico. O texto de Aristóteles é explorado por aquilo que não é dito e que pode ser desvelado através de um adequado acesso às estruturas de ser. A conversação com a filosofia realizada por Heidegger busca se abrir para a escuta, atendendo às possibilidades inexpressas e não pensadas da história. A relação com os conceitos aristotélicos não é apenas uma repetição do que foi exposto, mas é voltada ao desvelamento das possibilidades de ser que são mobilizadas pela tarefa da destruição (BROGAN, 2005, p. 8).

Para se compreender melhor a retórica tratada por Heidegger é necessário ter em vista como são apropriados alguns dos principais termos da filosofia de Aristóteles. Tal apropriação integra a própria tarefa do desenvolvimento da filosofia de Heidegger. Na medida em que um termo é rememorado ou mesmo citado, há uma apropriação positiva que não é limitada em simplesmente comentar o que Aristóteles havia dito de maneira estrita, mas em partir do próprio horizonte fático em meio ao qual Aristóteles desenvolveu sua filosofia para assim encontrar as respectivas estruturas de ser. O discurso é a condição pela qual a retórica desponta. É a partir de uma descrição do ser do *logos* que a retórica é tratada por Heidegger. A tradição nos leva a tomar a retórica por um sentido prévio que parte da prerrogativa de que ela seja uma disciplina (um equívoco que não ocorreu somente na modernidade, mas que pode ser visto até mesmo nos tempos helenísticos e na Idade média), e assim encobre o acesso ao ser discursivo. O sentido original da retórica desapareceu desde que ela foi interpretada a partir do arcabouço lógico aristotélico. Para Heidegger, a retórica deve ser perscrutada pela precedência do ser-aí, levando em consideração como o discurso é encontrado em meio ao aí. “Retórica não é nada mais do que uma interpretação concreta do ser-aí, a hermenêutica do ser-aí em si mesma”¹⁸ (HEIDEGGER, 2009, p. 75, tradução nossa). A investigação de Heidegger sobre retórica se dá em concomitância com retorno aos seus principais conceitos (como *logos*, *energeia*, *ousia* e *physis*). Essa apropriação que busca articular fenomenologicamente os conceitos de Aristóteles é também o meio pelo qual Heidegger tece sua própria filosofia.

A retórica em Heidegger é trabalhada pela precedência do *logos*, que é um dos modos de encontrar as estruturas de ser mobilizadas no discurso da retórica. O livro de Aristóteles da *Retórica* é central para que Heidegger possa inquirir sobre o discurso, realizando sua tarefa da destruição da história da filosofia. Assim, o autor afirma que “*O documento concreto da originariedade da visão que os gregos tinham sobre o logos era a Retórica em sua inteireza*”

¹⁸ O texto em língua inglesa é: “Rhetoric is nothing other than the interpretation of concrete being-there, the hermeneutic of being-there itself.”

(HEIDEGGER, 2009, p. 43, tradução nossa)¹⁹. Vemos aqui como a retórica é colocada sob o horizonte fático dos gregos, disposta como um modo de realização discursivo. Muito além de uma disciplina, a investigação pensada por Heidegger busca descrever as estruturas do ser do discurso que foram mobilizadas na Grécia antiga. Pode-se dizer que a retórica faz ver o discurso em suas estruturas fundamentais, já que leva em consideração o plano de fundo da vida fática sobre os quais se costumava discursar. As situações nas quais a enunciação desponta são partes integrantes da estrutura discursiva que pode ser melhor compreendida num retorno à retórica. O dizer que ocorria nas praças públicas, na corte, nas ocasiões de celebração é tratado a partir das estruturas fundamentais do ser discursivo, no modo discursivo do ser-aí.

Heidegger escreve que Aristóteles possuía a visão concreta e uma cultivada conceptualidade do *legein* (dizer) (HEIDEGGER, 2009, p. 78). Ainda lembra que não foi Aristóteles que inventou a retórica: há muito ela já imperava, ou seja, encontrava-se em uma situação fática que possibilitou os escritos do filósofo. Sua obra é vista por Heidegger como um modo de encontro com o ser discursivo que também leva em consideração aquilo sobre o que se discursa e o horizonte no qual o dizer se dá. A história não é restringida unicamente ao historiológico, reduzida às constatações dos fatos ou às informações sobre a Grécia antiga, mas é perscrutada pelo sentido de ser existencial.

¹⁹ O texto em língua inglesa é: “The concrete document for the originality of the Greek view is the entire *Rhetoric*.”

3 O FUNDAMENTO SER-NO-MUNDO

Com objetivo de apontar os fundamentos da linguagem, torna-se necessária uma exposição da tematização da compreensão em *Ser e tempo*. Apenas nessa obra que Heidegger de fato articula a noção da compreensão e da interpretação com a questão da linguagem, promovendo uma fundamentação do discurso por uma análise existencial do ser-aí. O que foi apontado preliminarmente na introdução pelo sentido do ser, possui uma importância investigativa para o discurso. Todo discurso preserva um sentido que transparece: no que é discursado, com aqueles a quem se discursa e no discursante. O sentido pré-ontológico deve ser entendido como uma indicação fenomenológica central para a descrição dos fundamentos da linguagem.

Todo discurso expresso, independente dos múltiplos modos pelos quais pode se mostrar ou sobre quais assuntos pode tratar, está assentado nos existenciários fundamentais do ser-no-mundo: o encontrar-se, a compreensão e o discurso. No objetivo de apresentar as condições ontológicas pelas quais a expressão discursiva pode aparecer para o ser-aí, torna-se pertinente uma caracterização da estrutura unitária ser-no-mundo em sua descrição existenciária. Essa estrutura fundamental pode ser descrita a partir de uma multiplicidade de momentos estruturais constitutivos, que abarcam consigo os existenciários fundamentais para a mostraçã da expressão discursiva. O em-o-mundo, o ser-com e o ser-em, constitutivos para a composição da estrutura de mundo, devem ser explicitados em correlaçã aos existenciários que constituem a abertura do aí. O encontrar-se, a compreensão e o discurso são os existenciários que correspondem aos três respectivos momentos estruturais de mundo. A expressão do discurso não pode ser investigada ontologicamente sem uma explicitaçã desses caracteres hermenêuticos que compõem a estrutura ser-no-mundo.

Em *Ser e tempo*, a expressão composta ser-no-mundo é descrita como uma estrutura ontológica fundamental, que possibilita a descriçã dos entes do interior do mundo, em seus modos de ser. O mundo é a condiçã de manifestabilidade do ente enquanto ente. Tal expressã comporta um fenômeno unitário que, pode ser dividido em partes para fins descritivos. O que não significa que essa multiplicidade de momentos estruturais constitutivos possam ser desarticulados da expressã composta ser-no-mundo. Tal estrutura pode ser distinguida pelos seguintes caracteres de ser existenciários:

1. O ‘em-o-mundo: em relação a esse momento põe-se a tarefa de interrogar a estrutura ontológica de ‘mundo’ e determinar a ideia de mundidade como tal (cf. terceiro capítulo desta seção).

2. O ente que é cada vez no modo do ser-em-o-mundo. Com ele se busca o que é perguntado no ‘quem?’. Mostrando fenomenologicamente, deve-se chegar a determinar quem é no modo da mediana cotidianidade do ser-aí (quarto capítulo desta seção).

3. O ser-em como tal; a constituição ontológica do ser-em ele mesmo deve ser posta à mostra (cf. quinto capítulo desta seção). Todo pôr em relevo de um desses momentos constitutivos significa o pôr-em-relevo os outros, a saber: ter cada vez uma vista do todo do fenômeno (...)” (HEIDEGGER, 2012B, p. 171).

3.1.1 O em-o-mundo: tematização da mundidade enquanto condição de possibilidade do descobrimento

O em-o-mundo²⁰ é o constitutivo estrutural que concerne à estrutura ontológica de mundo e a noção de mundidade. Torna-se necessário explicitar os dois principais sentidos de mundo que estão em pauta em *Ser e tempo*. O autor aponta primeiramente o sentido ôntico existencial de mundo: “mundo pode ser entendido por sua vez em um sentido ôntico, mas agora não como o ente que não é por essência o ser-aí e que pode vir-de-encontro no interior-do-mundo, mas como ‘aquilo em que’ ‘vive’ um ser-aí factual como tal(...)” (HEIDEGGER, 2012B, p. 201). Essa noção de mundo tem como referência os mundos ônticos da existência fática, tais como: o mundo da criança, o mundo do trabalho, o mundo político etc. Os tipos de mundo ainda podem ser definidos de dois modos que englobam às múltiplas noções de mundo ônticas: o mundo público, descritos também como o mundo-do-nós e o mundo ambiente próprio. Tais designações de mundo fornecem o plano de fundo para que os respectivos comportamentos do ser-aí possam ser constituídos. O ser-aí compreende mundo pré-ontologicamente na lida com os entes, sem que tenha que explicar teoricamente o que o mundo é. Parte-se de uma compreensão pré-ontológica do mundo em que se está, de como ser é compreendido. (DREYFUS, 1995, p.90). Na medida em que o ser-aí compreende uma determinada noção de mundo, dirige-se aos entes a partir de como o mundo lhe diz que deve se guiar. Na acepção ôntica existencial, o mundo tem um enorme papel prescritivo para os respectivos comportamentos que podem ser fomentados. Mundo, enquanto ‘aquilo em que se vive’ ressalta um modo de compreender os entes a partir do ver-ao-redor.

O sentido seguinte de mundo apontado por Heidegger designa o conceito ontológico-existenciário da mundidade. Nessa acepção, o mundo preserva um significado ontológico,

²⁰ Fausto Castilho, tradutor de *Ser e tempo*, aponta que a tradução ser-no-mundo é uma forma simplificada de ser-em-o-mundo. Assim, o termo alemão *in-der-welt-sein* corresponde às duas traduções. (HEIDEGGER, 2012B, p.169).

noção *a priori* a todos os mundos particulares (HEIDEGGER, 2012B, p. 201). Pelo termo mundidade, o autor tem em vista um contexto remissivo ou uma rede de significados. Vale enfatizar que a abertura desse contexto depende sempre de uma abertura existencial²¹. Nesse quesito, o mundo é descrito por sua direta correspondência com os entes. A possibilidade de lidar com algo depende primeiramente de um contexto remissivo mundano. Mundidade é descrita enquanto um *a priori*, por ser a condição de possibilidade dos respectivos mundos apontados pela noção ôntica existencial. Independente de qual seja o mundo, ambiente ou público, o ser-aí já é sempre *a priori* em um mundo. As relações básicas da mundidade, descritas pelo contexto remissivo, devem ser encontradas em todas outras acepções de mundo (GORNERT, 2017, p.58). Heidegger afirma: “(...) A mundidade é ela mesma modificável nos respectivos todos estruturais a cada vez próprios dos distintos ‘mundos’ particulares, mas contém em si o *a priori* da mundidade em geral.” (HEIDEGGER, 2012B, p. 201). Apesar do fenômeno de mundo poder ser descrito pré-ontologicamente a partir de distintas possibilidades, todos esses modos nos quais o mundo é aberto, junto aos entes do interior de mundo, possuem uma caracterização fundamental: a identificação de tais fenômenos pela mundidade.

O conceito ontológico-existencial da mundidade deve ser investigado em correspondência ao sentido de mundo pré-ontológico mantido para o ser-aí. O autor afirma que, acerca da exposição do fenômeno do mundo, deve-se considerar o horizonte mediano no qual o mundo cotidianamente se dá para o ser-aí, o mundo mais próximo aberto em todo modo da ocupação. Como apontado, a mundidade concerne a todos os mundos particulares, encontra-se nos distintos todos estruturais que se apresentam enquanto possíveis para o ser-aí, não é um conceito desarticulado do mundo público e do mundo ambiente. Desse modo, a partir de mundo mais próximo, uma interpretação da noção de mundidade deve ser desvelada no decorrer da tematização. A descrição do mundo ambiente, o mais próximo para o ser-aí, é a pedra de toque para o alcance da noção de mundidade (HEIDEGGER, 2012B, p. 205).

O mundo ambiente (*Umweltlichen*) é derivado da acepção mais extensiva de mundidade, não concerne à determinação mais originária de mundo. Nesse tipo de descrição, o mundo aparece como aquilo que envolve o ser-aí e o circunda. Enquanto plano de fundo geral através do qual o ser-aí pode assumir distintos comportamentos e se remeter aos entes do interior do mundo. Absorvido no mundo, o ser-aí deixa-se levar pelo espaço periférico, por essa noção da

²¹ “Quando nos perguntamos pelo ‘mundo’, de modo algum abandonamos o campo temático da analítica do ser-aí. ‘Mundo’ não é ontologicamente uma determinação do ente que em sua essência o ser-aí não é, mas um caráter do ser-aí ele mesmo” (HEIDEGGER, 2012B, p.201).

compreensão geral de ambiente, complexas orientações possibilitadas pelo ambiente podem ser seguidas (CASANOVA, 2017, p. 66).

O ente se manifesta em seu ser pelo ser no modo de lida no mundo, sendo pré-tematizado na descrição do ser. A descrição fenomenológica deve ater-se primeiramente ao modo de ser em que o ente se dá, para que assim, a partir da explicação do ser, o ente possa ser pré-tematizado. Dessa maneira, a investigação não estaria restrita à primazia substancial de uma entidade, que, em sua procedência conceptual, não atentaria para o fenômeno em sua incipiência. O modo pelo qual algo é mostrado em seu ser deve ser considerado como a tematização principal, já que é a partir de como o ente se mostra em seu ser que a descrição do ente pode ser efetivada em seu enraizamento ontológico. (HEIDEGGER, 2012B, p. 207).

Nesse modo de ser no qual o ente se manifesta de maneira pré-temática, a lida pode ser descrita na multiplicidade dos modos da ocupação que se dão no mundo ambiente. Um ente utensiliar se mostra sempre a partir do modo de ser da ocupação, deve ser descrito na medida em que vem ao encontro para o ser-aí. Heidegger descreve alguns exemplos concernentes à ocupação, que contribuem para a explicação desse modo de ser do em-um-mundo: “ ter de se haver com algo, produzir algo, e cuidar de algo, empregar algo, abandonar algo, ou deixar que algo se perca, empreender, levar a cabo, averiguar, interrogar, considerar, discutir, determinar (...)” (HEIDEGGER, 2012b, p. 179). Em todos esses exemplos, pode-se notar que o algo não é abstraído do modo de ocupação do ser-aí, o algo é mostrado em um comportamento específico, vem a ser algo na medida em que o ser-aí se direciona a um utensílio e o interpreta na produção, no emprego, no abandono etc. O acesso primário no qual algo vem a ser não pode ser conceptualizado pela subsistência de um utensílio, e pela conseqüente investigação que parte do primado de um ente determinado, mas como o ser é mostrado enquanto algo se dá para o ser-aí.

O termo em alemão *Besorgen* (ocupação), em sentido pré-científico, preserva uma multiplicidade de significados, que podem ser bem diferentes, como executar, terminar, o resolver algo etc. (HEIDEGGER, 2012B, p. 179). Heidegger não desconsidera a acepção comum do termo, porém, procura apontar um conceito mais extensivo de ocupação, que diz respeito ao modo básico de ser do ser-aí, sob uma acepção ontológica. Em uma acepção geral, o termo ocupação, designa as possibilidades de ser que podem ser abertas junto à estrutura ser-no-mundo. A ocupação deve ser entendida como um modo fundamental no qual o ser-aí se comporta no mundo, como projeta seu ser em vista da significância. No parágrafo 15 de *Ser e tempo*, a ocupação é descrita como um modo no qual os utensílios podem ser descobertos a

partir do contexto remissivo. (HEIDEGGER, 2012B, p. 215). Os respectivos modos, como o lidar com algo, produzir algo, deixar algo para trás, são derivados da ocupação.

A explicitação da tematização de ser que precede o ente em toda ocupação indica caracterizações relevantes sobre a mundidade. A evidência da experiência pré-ontológica na qual o ser transparece pela ocupação pode ser contributiva para uma descrição ontológica do mundo. O modo no qual nos comportamos, mostrado no ser do ente que vem ao encontro, não pode ser explicado única e exclusivamente pela primazia de um ente que está abstraído do mundo. No modo da ocupação o mundo já se dá, ainda que não seja explicitado ontologicamente. Heidegger explicita: “O mundo não é ele mesmo um ente do-interior-do-mundo e, no entanto, o mundo determina de tal modo o ente do-interior-do-mundo que este só pode vir-de-encontro e o ente descoberto só pode mostrar em seu ser, na medida em que ‘se dá’ mundo.” (HEIDEGGER, 2012B, p.221). O ente do interior-do-mundo não é primeiramente tematizado, para que assim, por uma espécie de síntese, o mundo possa ser caracterizado. O mundo não pode ser confundido com um ente, nem como a totalidade dos entes (GORNER, 2017, p. 56). A tematização de ser que antecede a pré-tematização do ente deve conter *a priori* uma compreensão de mundo que possibilita os modos de ser pelos quais os entes podem vir ao encontro no interior do mundo. Os modos de ocupação só podem se mostrar pré-ontologicamente para o ser-aí por serem pertencentes ao fenômeno de mundo. O ente só é na medida em que é compreendido na ocupação, em um modo de ser. Heidegger justifica: “Mas se o mundo pode de algum modo reluzir, ele já deve em geral estar aberto.” (HEIDEGGER, 2012B, p. 231). Como o mundo já é *a priori* o fundamento de todo o comportamento, os respectivos modos da ocupação são mostrados com base em um mundo ambiente ou público.

Para uma descrição fenomenológica do mundo ambiente, é necessária uma explicitação de como os entes vem ao encontro no mundo, a partir da lida utensiliar. Os utensílios devem, portanto, ser mostrados no modo de ser da ocupação. A primeira afirmação de Heidegger sobre essa descrição do mundo ambiente assinala que um utensílio nunca se dá em isolado, o seu ser pertence sempre a um todo-utensiliar. Em sentido oposto a tradição filosófica, que parte de uma prévia caracterização do ser pelo primado do ente como *res*²², cuja definição de algo não tem a devida consideração ao horizonte circunvisivo no qual algo aparece, Heidegger busca desde o princípio acentuar o modo de ser utensiliar, correlato ao mundo ambiente. A própria descoberta do que é um utensílio só é possível pelo modo de ser no qual um utensílio aparece, sempre

²² A tradição aqui mencionada tem raízes na compreensão do pensamento platônico, e possui grande enfoque na filosofia de Aristóteles. A noção grega clássica de *auto kath'auto* (a coisa segundo ela mesma) procura investigar o que uma coisa é abstraída de quaisquer relações (CASANOVA, 2017, p.67).

imerso em uma rede remissiva, leva em consideração o todo-utensiliar. Em seguida Heidegger escreve:

Utensílio é por essência ‘algo para...’. Os diversos modos do ‘para algo’, tais como usuabilidade, aptidão a contribuir, empregabilidade, maneabilidade, constituem uma totalidade utensiliar. Na estrutura do ‘para algo’ reside uma remissão de algo para algo. (HEIDEGGER, 2012B, p. 211).

Todo utensílio tem por essência o caráter fenomenológico de ‘algo para’ (*Um-zu*). No modo de ser utensiliar, condição na qual um utensílio pode aparecer para o ser-aí, o utensílio mostra-se sempre em seu ser para. Como um utensílio aparece sempre a partir de um todo utensiliar, sua caracterização de ‘algo para’ deve também sempre remeter a outro utensílio que aparece integrado. Um martelo, por exemplo, pode possuir o seu “algo para” no pregar, modo de ocupação no qual esse utensílio é remetido ao prego.

No “algo para” o utensílio é sempre remetido a outros. Um utensílio nunca é por si mesmo²³. A descoberta de um utensílio preserva a remissão na qual o seu modo de ser é descrito pelo “para algo”. Esse “para algo” por sua vez, não está circunscrito unicamente a dois utensílios. A possibilidade de remissão constitutiva de um utensílio em seu “para algo” depende fundamentalmente do todo-utensiliar, caracterização na qual uma rede remissiva pode ser descrita. Um mesmo utensílio que é para algo na ocupação também pode ser remetido ao para algo de outro utensílio. Isso porque o para algo somente é possível a partir de uma rede remissiva na qual pode ser indicado pelo modo da ocupação.

Os utensílios sempre são descritos a partir de outros. A totalidade utensiliar comporta uma abrangente rede remissiva na qual as respectivas remissões entre os utensílios estão assentadas. O para algo, no qual um utensílio é descoberto junto a outro, depende tanto da remissão entre eles, como, ainda mais fundamentalmente, da totalidade utensiliar que comporta uma rede de remissões. Fenomenologicamente, o que primeiramente vem ao encontro é o todo utensiliar, que comporta as múltiplas remissões dos utensílios. Heidegger oferece o exemplo de um quarto que é primeiramente apreendido enquanto utensílio-de-moradia, mais especificamente, como mundo-ambiente, para que então, na mostraçã da totalidade, sejam descobertos os respectivos utensílios. (HEIDEGGER, 2012B, p.211).

Essa familiaridade assumida com a totalidade do mundo ambiente é importante para as ocupações que podem ser empreendidas para o ser-aí. Heidegger recorre ao termo

²³ “Em termos rigorosos, um utensílio nunca ‘é’ isolado.” (HEIDEGGER, 2012B, p. 211).

*Zuhandenheit*²⁴ para designar os utensílios que estão à mão, que vem ao encontro pelo modo como o ser-aí se envolve numa rede remissiva. “O modo-de-ser do utensílio, em que ele se manifesta em si e a partir de si mesmo, nós o denominamos acessibilidade (*Zuhandenheit*).” (HEIDEGGER, 2012B, p. 213). O ser-aí está apto a ocupar-se com os utensílios por ter em consideração o todo utensiliar no qual os utensílios “individuais” vêm ao encontro. A possibilidade, por exemplo, de sentar numa cadeira ou de evita-la depende da familiaridade do todo utensiliar, condição para que esteja à mão, no modo de ser da acessibilidade. (DREYFUS, 1995, p. 103).

Como um utensílio é descoberto em seu para algo? Unicamente a partir da lida que as remissões utensiliares podem ser descobertas, no modo no qual um utensílio é empregado para o ser-aí. Um utensílio só pode ter suas possibilidades descobertas na medida em que é apropriado pelo ser-aí, somente na lida de emprego que as possibilidades constitutivas de um utensílio, concernentes a uma rede remissiva, podem se mostrar. Um escultor, por exemplo, conhece melhor o cinzel para cortar a madeira na medida em que se envolve no processo artesanal. A maneabilidade de tal utensílio, a afinação, e as respectivas possibilidades de uso são descobertas no emprego. De igual modo, a madeira que vem ao encontro no para algo utensiliar é descoberta na ocupação: as figuras que podem ser criadas no manuseio, o relevo dos cortes, a maneabilidade da madeira são descobertos em conformidade ao esculpir. As remissões dos utensílios correlatos à ocupação que encontradas no para algo na medida em que o artesão descobre a madeira. Uma trena, uma lixa, uma faca, outros modelos de cinzel vem ao encontro no envolvimento do ser-aí, frente à lida utensiliar, na apropriação das possibilidades constitutivas do cinzel.

Na lida utensiliar, a remissão é descoberta a partir de um modo próprio de ver, que não pode ser confundido com o ver teórico. Heidegger afirma: “A lida com utensílio se subordina à multiplicidade-de-remissão do “para algo”. O ver de um tal juntar é o ver-ao-redor.” (HEIDEGGER, 2012B, p. 213). Esse tipo de visão não se detém em nenhum ponto específico, isto é, não se trata de uma análise teórica de um ente particular, ao invés disso, o ver-ao-redor atenta à totalidade utensiliar circundante (CASANOVA, 2017, p. 77). O ver-ao-redor só é possível pela caracterização do mundo ambiente, no qual a totalidade utensiliar é constituída por

²⁴ Em uma tradução literal a partícula *zu* poderia ser traduzida em muitos contextos pela preposição “para” do português, indicando a ideia de orientação ou direção de sentido. *Hand* significa mão. Já o *heit* é um termo que pode se corresponder ao sufixo “dade” do português, podendo designar qualidade, modo de ser ou propriedade. No presente contexto, a palavra *Zuhandenheit* expressa o modo de ser de direcionamento do à mão, que preserva um sentido extensivo: o comportamento do ser-aí frente aos entes que lhe são acessíveis. Como uma maneira de se aproximar do sentido da palavra em alemão, o termo escolhido para tradução será acessibilidade.

uma multiplicidade de relações remissiva. Desse modo, o “para algo” só pode ser descoberto na ocupação pelo ver-ao-redor, já que o olhar depende do todo utensiliar para a acessibilidade de um utensílio. Pela abertura do todo instrumental que um artesão pode descobrir que a escultura requer um tipo de cinzel mais fino na lida de emprego, por exemplo. Tal possibilidade depende do mundo ambiente no qual as remissões utensiliares podem ser desveladas pelo ser-aí.

Fenomenologicamente, o que vem ao encontro é uma totalidade utensiliar, um utensílio sempre se mostra na remissão aos outros entes. Assim, a mesa de suporte remete para o caderno, que possui uma remissão com o lápis, que, por sua vez, preserva uma remissão com a borracha, por exemplo. A apropriação de um utensílio é vista sempre por um para-quê (*Wozu*), que indica a finalidade imediata da empregabilidade. No para-algo, no qual os utensílios são remetidos uns aos outros, a acessibilidade frente a determinado utensílio. Nessa estrutura remissiva, os utensílios devem ser apropriados sob uma finalidade. Os modos do algo para, sob os quais os utensílios podem se mostrar para o ser-aí, indicam também uma finalidade decorrente da totalidade utensiliar: o para algo assinala sempre a um para-quê. Esse para-quê designa o propósito da empregabilidade. Nas palavras de Heidegger: “O sapato produzido é para ser calçado (utensílio de calçar), o relógio pronto é para ver-o-tempo.” (HEIDEGGER, 2012B, p. 215). O para-quê com o qual ser-aí se deixa conjuntar com os utensílios não pode ser caracterizado como uma propriedade, como se tais entes tivessem por si uma determinação inerente que os compelissem a terem finalidades bem demarcadas. O para-quê se mostra em conformidade à abertura de um todo utensiliar, articulado a cada vez em que o ser-aí se deixa conjuntar numa rede de remissões.

O para quê utensiliar não pode ser categorizado como uma espécie de propriedade inerente a um utensílio particular. As possibilidades constitutivas de ocupação são abertas a partir de uma totalidade utensiliar, plano de fundo que antecede toda lida utensiliar. Primeiramente a abertura prévia se dá para que um utensílio possa ser apropriado enquanto um utensílio. Essa abertura do contexto utensiliar possui direta correspondência às referências que atravessam os utensílios. Sem essa noção mais abrangente de totalidade utensiliar, o para quê de um utensílio sequer poderia ser aberto, já que a interpretação depende da significância mundana. (CASANOVA, 2017, p.68).

No parágrafo 18 de *Ser e tempo*, Heidegger tem por base a caracterização da remissão apresentada no parágrafo 15 para a explicitação da mundidade do mundo. O autor se pergunta pelo significado da remissão, isto é, como a remissão pode se mostrar na medida em que o ser-aí utiliza os utensílios. Para tanto, surge a necessidade da tematização da conjunção

(*Bewandnis*)²⁵, condição na qual a remissão é desvelada na acessibilidade. O termo conjunção escolhido por Heidegger preserva dois sentidos: um ôntico e um ontológico. Ontologicamente a conjunção deve ser entendida pelo “deixar ser” utensiliário. O utensílio deixa-se descobrir pela prévia caracterização ontológica do deixa-ser. Na acessibilidade direcionada a um utensílio à mão, o ente do interior do mundo preserva a possibilidade de deixar ser descoberto. Por esse significado ontológico da conjunção um utensílio vai sendo descoberto em conformidade à ocupação, ao estar livre para deixar-se remeter. Heidegger escreve: “Conjunção é o ser do ente do-interior-do-mundo, em relação ao qual esse ente já é de pronto cada vez posto-em-liberdade.” (HEIDEGGER, 2012B, p. 251). Em sentido correspondente, a conjunção, em termos ônticos, designa aquilo em relação a que um utensílio é remetido. O deixar ser do utensílio, tematizado ontologicamente, é significado em seu ser assim ou assim, compreendido pelo algo em que ou para que o utensílio se conjuga. Nessa acepção, a conjuntura descobre a remissão de algo. O ser de um utensílio é tematizado pelo “com...junto...”, de modo que o deixar ser é descrito frente aquilo a que se conjuga. (HEIDEGGER, 2012B, p. 251-253).

No relevo dado à acepção ontológica, um utensílio já é caracterizado pelo ser junto a, ainda que não explicita aquilo a que se conjuga. A partir do posto-em-liberdade o ente deixa-se ser em “com...junto”. O “com...junto” é uma caracterização *a priori* correlata à conjunção, já assinalado antes mesmo que um utilizável venha ao encontro. Heidegger esclarece: “(...) junto é a determinação ontológica do ser desse ente e não um enunciado ôntico sobre em-quê da empregabilidade.” (HEIDEGGER, 2012B, p.251). Pelo junto a da conjunção, o para-quê da serventia e o em-quê (*Wofür*) da empregabilidade podem ser desvelados. No modo da ocupação, o utensílio deixa-se ser remetido a algo, preservando o para-quê e o em-quê que explicitam a remissão da acessibilidade. Por exemplo, o martelo deixa-se conjugar no martelar. Nessa ocupação, o martelo mostra o seu para-quê na descoberta do cinzel no qual se deixa conjugar.

Como um utensílio nunca é em isolado, de igual modo, a conjunção deve ser tratada a partir de uma totalidade, condição pela qual um utensílio pode estar livre para se conjugar. Heidegger assinala: “A totalidade-da-conjunção que, por exemplo, constitui a acessibilidade de um dado utilizável numa oficina ‘precede’ o utilizável individual, do mesmo modo que a de uma propriedade rural em relação a todos os seus apetrechos e instalações.” (HEIDEGGER,

²⁵ A palavra alemã *Bewandnis* é um termo de difícil tradução. Em *Ser e tempo*, a palavra podem apresentar distintos significados: tanto pode ser usada para expressar a noção de finalidade quanto de conjuntura (as remissões entre utensílios num contexto utensiliário, indicados pelo em-que e com-o-que). (GÖRNER, 2017, p. 95). Optou-se por manter a tradução “conjunção” do Fausto Castilho, já que o termo preserva a noção de junto a, da rede remissiva na qual algo aparece e de finalidade, pela direcionalidade para algo.

2012B, p. 251). O mundo ambiente é descrito numa rede plurissignificativa de remissões. Com efeito, essa exposição impossibilita que a conjunção seja tratada exclusivamente por um utensílio, já que um ente só pode ser a partir de uma rede remissiva. A condição ontológica de possibilidade de conjunção abre previamente as remissões utensiliares, antes que um utilizável seja compreendido em seu ser assim ou assim. Essa indeterminação ontológica constitui um tipo de descrição utensiliar que não pode ser tratado apenas na relação entre dois utensílios.

Ainda no parágrafo 18 de *Ser e tempo*, Heidegger faz uma correspondência necessária e intrigante do que foi apresentado no parágrafo 15: uma descrição concernente às remissões dos entes-do-interior do mundo frente à abertura de sentido do ser-aí. O para-quê da conjunção do utensílio foi descrito previamente pela possibilidade de concretização de uma remissão. O pregar do martelo, por exemplo, é um modo utensiliar que se deixa ser em meio à acessibilidade direcionada às remissões. No deixa-se conjuntar-se assim, numa acepção ôntica, o para-quê tem sempre em vista um utensílio para o qual é remetido (segundo o exemplo, o prego). Até mesmo um utensílio que vem ao encontro no para-quê de outro pode ter, por efeito de repercussão, o seu para-quê, descoberto no conjuntar-se. Seguindo o exemplo, o prego que serve de suporte para colocar um quadro. Com efeito, o para-quê utensiliar pode apresentar uma extensa cadeia de finalidades. Seria ela infinita? Não se pode perder de vista que toda descrição remissiva pertencente ao mundo ambiente diz respeito a alguém que lida com os utensílios, que os significa e compreende a si em conjunto à ocupação. Heidegger assinala que há um ultimo para-quê na descrição da ocupação que não remete mais a nenhum utensílio. Esse para-quê que, cuja remissão já não se volta mais a um utensílio particular é caracterizado pelo em-vista-de-quê (*Worum-willen*). (HEIDEGGER, 2012B, p. 251-253). O mundo só é aberto na medida em que o ser-aí significa a si mesmo sob a precedência da conjunção, no deixar ser remetido numa totalidade de conjunção. O desvelamento de mundo se dá em concomitância ao sentido que aparece para o ser-aí. O mundo ambiente só pode ser desvelado e descrito ontologicamente pela contextualização da remissão utensiliar. Na medida em que o ser-aí projeta as possibilidades de seu ser no deixar-se conjuntar, a significância é aberta existencialmente pelo em-vista-de-quê. O autor justifica: “(...) pois já não se trata de um ente do modo-de-ser do utilizável do interior de um mundo, mas de um ente cujo ser é determinado como ser-no-mundo, a cuja constituição-de-ser pertence a mundidade ela mesma.” (HEIDEGGER, 2012B, p.253).

Ao utilizarmos um martelo para pregar um prego e colocar um quadro na parede, por exemplo, não só temos em vista o para-quê remetido pelo martelo ou pelo prego. O quadro pregado na parede preserva um para-quê em uma acepção diferente desses outros utensílios.

Esse último para-quê é explicitado pelo em-vista-de-quê. Desse modo, a articulação da significância é aberta enquanto projeto de sentido para o ser-aí²⁶. O quadro não é simplesmente pregado sem que nenhum sentido sustente tal intento, coloca-se o quadro em um determinado lugar em virtude do preenchimento de um espaço vazio ou da beleza estética.

O mundo é aberto para o ser-aí pelo em-vista-de-quê. Os sentidos articulados correlatos aos comportamentos em relação ao que é descoberto no interior de mundo mostram o fenômeno de mundo. Como a abertura é arraigada na compreensão e o descobrimento dos entes do interior do mundo depende do mundo, a compreensão concerne fundamentalmente ao modo de ser do ser-no-mundo. O em-vista-de-quê que interpreta um utensílio por meio de sentido concerne a um mundo, no qual certos sentidos podem ser articulados aos significados. (HEIDEGGER, 2012, p. 257). O em-vista-de-quê correlato a uma chave de fenda, por exemplo, depende fundamentalmente do mundo de trabalho que articula as possibilidades do ser-aí. A relação que o ser-aí pode ter com os entes no interior de uma oficina e os respectivos modos nos quais os utensílios podem ser apropriados existencialmente têm raízes na articulação de sentido do mundo.

O fenômeno do mundo é aberto para o ser-aí a partir da compreensão que possibilita a abertura da conjunção dos entes do interior do mundo. Mundo já é compreendido na medida em que o ser-aí compreende ser pré-ontologicamente na remissão ao para-algo utensiliário, conjunção na qual o ser-aí interpreta o em-vista-de-quê. O para-quê em que a conjunção é experimentada para o ser-aí é compreendida enquanto um para-algo. Nessa acepção, o mundo é compreendido em sentido ôntico enquanto “‘aquilo em que’ ‘vive’ um ser-aí factual como tal” (HEIDEGGER, 2012B, p. 201). Ao martelar, por exemplo, o ser-aí já descobre o mundo ambiente no qual o martelo aparece para si, a saber, a oficina. Em outro caso, o mundo público do metrô é compreendido para o ser-aí ao entrar na roleta da estação. Não é necessária uma investigação filosófica de uma ontologia fundamental para que mundo dê para o ser-aí a partir da compreensibilidade de sentido. Mundo já está aí em toda empregabilidade, serventia e nocividade. No simples lida com os utensílios, o mundo apresenta-se de modo familiar. Em sentido pré-ontológico, não é preciso de uma investigação teórica para chegar-se a noção de mundo. (HEIDEGGER, 2012B, p.259). Assente no fenômeno de mundo e na compreensão, Heidegger expõe uma importante passagem no parágrafo 18 cuja consideração filosófica

²⁶ Os sentidos não surgem de sujeitos que estão desenraizados com o mundo. O mundo pode ser descrito não apenas pela totalidade de significados, mas também por uma multiplicidade de sentidos que articulam as possibilidades de ser do ser-aí (CASANOVA, 2017, p. 175).

articula a tematização da compreensão exposta mais pormenorizadamente nos parágrafos 31 e 32 de *Ser e tempo* com a análise do mundo ambiente:

A compreensão que será em seguida analisada mais a fundo (cf. §31) mantém as relações referidas numa abertura prévia. Ao se manter na familiaridade com a abertura das relações, a compreensão as põe diante de si como aquilo em que o remeter se move. A compreensão deixa-se remeter nessas relações e por elas mesmas. O caráter relacional dessas relações do remeter nós o aprendemos como *signi-ficar*. Na familiaridade com essas relações, o ser-aí “significa” a si mesmo, dá-se a compreender originariamente seu ser e poder-ser relativamente a seu ser-no-mundo. O em-vista-de-quê significa um para-algo, este significa um para-isto, este significa um junto-a do deixar-que-se-conjunte, este significa um com-quê do conjuntar-se. Essas relações são conexas entre si como numa totalidade originária; elas são o que são, como este significar, em que o ser-aí se dá previamente a compreender a si mesmo no ser-no-mundo. O todo-relacional desse significar, nós o denominamos de significância. Ela é o que constitui a estrutura do mundo, aquilo em que o ser-aí é cada vez como tal. O ser-aí, em sua familiaridade com a significância, é a condição ôntica da possibilidade de poder ser descoberto o ente que vem-ao-encontro em um mundo no modo-de-ser do conjuntar-se (acessibilidade) e que pode, assim, anunciar-se em seu em-si. O ser-aí é, como tal, cada vez ‘este’ e, com seu ser, fica já essencialmente descoberta uma conexão-de-utilizável – o ser-aí, na medida em que é, já se remeteu cada vez a um ‘mundo’ que vem-ao-encontro; a seu ser pertence essencialmente o ser-remetido (HEIDEGGER, 2012B, p. 261).

A presente passagem apresenta a curiosa relação entre o contexto remissivo utensiliar e o modo pelo qual os utensílios são compreendidos pelo ser-aí. A compreensão de si mesmo e das possibilidades existenciais estão articuladas fundamentalmente com a rede de relações remissivas da ocupação. A compreensão, que preserva o caráter de ser-possível do ser-aí, conquista a abertura de suas possibilidades a partir da abertura de mundo. A compreensão de si é aberta em correspondência a como, pré-ontologicamente, o ser-aí deixa-se remeter ao mundo, que se dá na lida utensiliar. A significância pode ser descrita como o plano de fundo no qual os utensílios podem ser interpretados com sentido. (DREYFUS, 1995, p.98). Pelo todo relacional que os significados podem ser apropriados, o ser-aí só pode significar algo pelo ver-ao-redor do mundo. Como Heidegger enuncia mais à frente: “A significância aberta, como constituição existenciária do ser-aí, do seu ser-no-mundo, é a condição ôntica de possibilidade de poder-ser-descoberta uma totalidade de conjunção.” (HEIDEGGER, 2012B, p.261). A significância designa a conexão-de-remissão dos utensílios intramundanos. Ela abre para o existente o todo utensiliar, de tal modo que, a compreensão da multiplicidade dos fenômenos de remissões possa ser posta em relevo para o ser-aí: a totalidade utensiliar, o ser remetido a, a conjunção e o para-quê. O ser-aí só pode deixar-se conjuntar-se sob tais ou tais utensílios, pela abertura prévia da significância; assim, conformando-se a algo, o ser-aí significa. No início e na maioria das vezes, os utensílios encontram-se associados por uma rede de relações remissivas que preservam uma normatividade. Em um escritório, por exemplo, as canetas e lápis estão

geralmente em um porta caneta/lápis, apropriado para tais utensílios. Cujas distância do papel não pode ser tão grande, o papel deve estar em um armário ou na mesa do escritório, que deve ser remetido ao abajur... Todos esses utensílios não estão por acaso em certos lugares normativos, visto que a rede remissiva só é mantida de certo modo porque dispõe de uma significação prévia do que é um utensílio, em sua disposição na totalidade utensiliar. Um lápis possui o significado normativo, de algo que serve para escrever, em articulação com a rede remissiva na qual um lápis geralmente aparece. Os respectivos significados dos utensílios particulares só podem ser interpretados pelo ser-aí a partir de um plano de fundo mais abrangente, designado pela significância.

Os utensílios são abertos na compreensão do ser-aí a partir do acontecimento de mundo. As respectivas possibilidades de ser abertas para o ser-aí têm raízes no horizonte de mundo. No que mundo se dá, o em-vista-de-quê desponta para o ser-aí. O utensílio aparece através da articulação entre a totalidade remissiva e o sentido. Um utensílio não é por si mesmo, tampouco seu ser depende de esquemas *a priori* pertencentes ao entendimento humano. Somente através da manifestabilidade da totalidade de conjunção que um utensílio pode aparecer como um utensílio, isto é, enquanto um ente visto em conjunto, remetido a algo, cuja ocupação se dá em vista de sentidos mundanos (CASANOVA, 2017, p. 92).

A possibilidade de significar o que um utensílio é, e com isso, da apropriação de algo em vista de um projeto existencial, depende fundamentalmente da estrutura de mundo. Até mesmo a apropriação significativa de um utensílio em vista de um projeto existencial tem raízes na significância de mundo. Um utensílio mostra-se sempre em vista de um mundo, no em-vista-de-quê algo é significado por meio dos sentidos mundanos (CASANOVA, 2017, P. 93). A mundidade do mundo é a condição de possibilidade para a aparição dos utensílios e para a conseqüente apropriação que o ser-aí pode ter junto a eles, no deixar ser remetido a algo. Com efeito, o significar existencial depende primeiramente da significância mundana, só é possível conquistar significados a partir da totalidade utensiliar na qual os sentidos tornam-se disponíveis. A apropriação dos significados dos entes, que desvela os modos de ser pelos quais o “aí” se adianta, concerne a uma determinação significativa de mundo, respondida pelo ser-aí. Enquanto totalidade referencial, mundo se confunde com a significância (CASANOVA, 2017, P.94).

O ser-aí significa na medida em que deixa-se remeter na respectiva rede de relações, a partir de uma abertura prévia. Na compreensão do todo utensiliar, as relações são apropriadas pelo ser-aí, pelo ser remetido junto a certas relações. Ao adentrar em determinadas relações constitutivas do todo utensiliar, o ser-aí significa algo. Uma cadeira, por exemplo, só pode ter

seu significado normativo de “sentar” quando o ser-aí adentra em determinadas relações e assim, significa esse utensílio, assente no mundo em que vem ao encontro (HEIDEGGER, 2012B, p. 261). O significado de algo é interpretado a partir de uma compreensão pré-ontológica do ser-aí, nos modos de ser nos quais algo pode vir ao encontro. O ser-aí significa na medida em que o ente aparece na conjunção no em-vista-de-quê. Na acessibilidade direcionada aos utensílios o sentido transparece para o ser-aí, de tal modo que, nessa mostraçã, algo é significado (CASANOVA, 2017, P. 94).

O significado dado a algo não pode ser de maneira alguma dissociado do sentido interpelado daquele que o interpreta. O que algo é só pode ser interpretado para o ser-aí a partir de um sentido conexo ao em-vista-de-quê. Sentido, por sua vez, dá-se em articulação à totalidade utensiliar, mais especificadamente, pela significância: condição na qual o ser-aí pode conjuntar-se a algo. O ser-aí significa algo pelo em vista-de-quê interpretado existencialmente, quando algo aparece provido de sentido. Só podemos compreender a cadeira enquanto cadeira, por exemplo, pelos múltiplos sentidos que transparecem nos modos de ser de acessibilidade desse utensílio: no sentar ou no subir, a cadeira é descoberta enquanto um utensílio importante para o estudo.

O ser-aí está a todo o momento significando, deixando-se remeter aos utensílios que lhe vem ao encontro, articulando múltiplos sentidos na abertura compreensiva. Para que a remissão com os utensílios e a descoberta de significados se dê, é preciso que o ser-aí se comporte em uma familiaridade com a significância. O mundo, em sua conexão-de-remissão aparece, no início e na maioria das vezes, sob uma assumida familiaridade. Antes mesmo que possa interpretar um utensílio, o ser-aí já deve ter compreendido o todo utensiliar. Ao entrar numa academia de ginástica, por exemplo, o mundo já lhe aparece enquanto familiar. O sentido articulado nesse ambiente, de beleza estética ou aprimoramento da saúde, assim como o modo pelo qual o ser-aí deve se portar com outros em uma academia, aparecem, desde o início, desse modo. Por isso que Heidegger explica que a familiaridade é a condição ôntica de possibilidade para a descoberta dos entes que vem ao encontro (HEIDEGGER, 2012B, p. 261). Primeiramente o ser-aí compreende o todo pela significância, na familiaridade, para que então possa descobrir os utensílios em um mundo ambiente e significá-los. Apenas se descobre que uma máquina dentro da academia serve para treinar o ombro, por exemplo, por uma familiaridade compreensiva de que máquinas que compõem a academia devem ser interpretadas por um sentido normativo atrelado à melhora estética ou o aprimoramento da saúde.

3.1.2 Ser-com: a pergunta pelo quem

A segunda acepção que compõe a estrutura unitária ser-no-mundo é descrita por Heidegger a partir da pergunta: quem o ser-aí é? O pressuposto conceitual legado pela tradição já indica como resposta a noção de subjetividade. O impessoal compreende o quem, no início e na maioria das vezes, pela evidência de que o ser-aí é um eu. Comumente falamos: “sou eu”, “eu tenho planos para o futuro”, “eu quero chocolate”, “eu estou muito abalado com esse caso” etc. Essa aparente obviedade que responde a pergunta do quem, possui uma clara transmissão com os conceitos herdados pela tradição. A filosofia moderna, em sentido geral, propicia com que essa resposta possa ser declarada na imersão na capa de preconceitos. Descartes, por exemplo, justifica o eu pela subsistência: “Mas o que sou então? Uma coisa que pensa. O que é uma coisa que pensa? Isso é uma coisa que duvida, que concebe, que afirma, que nega, que quer, que imagina também e que sente.” (DESCARTES, 2015, p. 57). De maneira geral, a tradição moderna responde a pergunta pelo quem do ser-aí a partir da subsistência. O que subjaz, apesar das mudanças e dos comportamentos é definido como o *subjectum*. Nesse sentido, o sujeito é interpretado pela tradição enquanto algo cuja o ser se conserva.

Com base em Descartes, parte da tradição moderna defende a autoconsciência subjetiva como alicerce epistemológico. A partir de tal pressuposto, o conhecimento dos outros e das mentes alheias é tratado como indireto, isto é, primeiro é necessário o conhecimento de si, para então chegar-se aos outros. O sujeito precisa, portanto, inferir, com base na aparência ou comportamento alheio, que a percepção possível que tenha de um objeto deva assemelhar-se a si. A consequente inferência tem base nessa relação de semelhança entre a consciência de si e o objeto externo. Assim, o sujeito pode inferir que existe uma mente ou consciência que está para além da percepção do objeto externo. O problema de tal inferência pela consciência de si é que a premissa de que a consciência está sempre associada a um corpo não pode ser generalizada para outros objetos, pois ela só é válida para a consciência da própria subjetividade (GORNER, 2017, p. 71).

A aparente obviedade da pergunta pelo quem, obscurecida na tematização tradicional, já que a resposta poderia ser suprida pela subsistência do eu, torna-se um problema em uma analítica ontológica do ser-aí. Heidegger elucidada: “Problemático permanece mesmo o fato de se o referido conteúdo ôntico da proposição reproduz adequadamente o que é fenomenicamente dado no ser-aí cotidiano.” (HEIDEGGER, 2012B, p. 335). O autor tem a pretensão de elucidar o sentido ontológico que pode transparecer nos enunciados ôntico-ontológicos. As respectivas

concepções prévias que oferecem respostas usuais para a pergunta do quem na cotidianidade são consideradas por Heidegger como uma tentação da própria facticidade. O autor busca tornar fenomenicamente visível na cotidianidade os modos de ser do ser-aí, explicitando ontologicamente o sentido de ser. A resposta pelo quem é elucidada por Heidegger a partir dos modos de ser nos quais o ser-aí se comporta na cotidianidade, tem por consideração o sentido de ser interpelado pelo ser-aí.

Heidegger compreende que, fenomenicamente, o ser que transparece em meio aos modos de ser do ser-aí é compreendido não apenas enquanto um sujeito isolado e abstraído do mundo. Pelo contrário, o ser que interpela o ser-aí possui raízes na estrutura ontológica ser-no-mundo. O quem do “o que sou?” não pode ser simplesmente respondido enquanto um eu abstraído do mundo. Nesse sentido, a premissa da tradição moderna de que existiria um sujeito encapsulado e contraposto aos objetos externos não é admitida por Heidegger²⁷. O sentido de ser de si mesmo só pode ser posto porque o ser-aí é fundamentalmente ser-no-mundo. A partir dessa estrutura ontológica o caráter de ser do “em-um-mundo”, que tematiza a rede remissiva utensiliar, articula-se com o ente que é a cada vez em um mundo (o ser-aí): pela ocupação a resposta do quem do ser-aí pode ser obtida.

Na lida com os utensílios em um mundo ambiente, a remissão da ocupação não tem unicamente como referencia outros utensílios na acessibilidade, a remissão também designa aqueles que, de um modo ou de outro, ocupam-se ou podem se ocupar dos utensílios. O quem transparece fenomenicamente com os utensílios. Como o ser-aí já está sempre junto aos utensílios, e os outros são remetidos na ocupação, a pergunta pelo quem do ser-aí é respondida por aqueles que transparecem em meio aos modos de ser do ser-aí na cotidianidade. Heidegger nos oferece o exemplo do mundo ambiente de trabalho do artesão: a produção tem em vista aqueles a quem a obra se destina. Na feitura de sapatos ou de bolsas os usuários já devem vir ao encontro, antes mesmo do fim da produção. Tais produtos devem ser feitos sob medida os consumidores. Sob outra perspectiva, o material entregue para a produção da obra remete a aqueles que o forneceram. Mas não é unicamente no mundo ambiente vinculado à produção que os outros vêm ao encontro. Em quaisquer outras ocupações os outros (*das Man*) já estão aí. Para que venham ao encontro, não é necessária uma representação mental ou uma nomeação de quem sejam. Na pura e simples ocupação e nos respectivos comportamentos que o ser-aí pode assumir, os outros já se encontram aí. Seguem exemplos: na preparação de uma aula os ouvintes são remetidos na lida utensiliar, na caminhada até o trem do metrô, o ser-aí se comporta

²⁷ Isso não significa que Heidegger esteja querendo negar a consciência, o autor apenas alerta que a consciência tem um papel secundário em relação à compreensão cotidiana (DREYFUS, 1995, p. 147).

como os outros; um jogo de futebol é visto, em um domingo à tarde, a partir do sentido de ser dos outros, etc.

O mundo do ser-aí põe-em-liberdade, por conseguinte, um ente que é não somente diverso do utensílio e das coisas em geral, mas, conforme o seu modo-de-ser como ser-aí, é ele mesmo ‘no’ mundo, no modo do ser-no-mundo, em que ele ao mesmo tempo vem-de-encontro no interior-do-mundo. Esse ente não é nem utilizável, nem subsistente, mas, assim como o ser-aí que ele mesmo põe-em-liberdade – é ele também e concomitantemente ‘aí’. Se se quisesse, pois, identificar o mundo em geral com o ente-do-interior-do-mundo, dever-se-ia dizer então: ‘mundo’ é também ser-aí (HEIDEGGER, 2012B, p. 343).

O mundo não é sustentado unicamente pelo modo de ser utensiliário, mas também com outros entes existentes, cujo fundamento de ser também tem amparo no ser-no-mundo. Dreyfus aponta: o ponto principal de Heidegger é que o plano de fundo no qual o ser-aí assume familiaridade com os utensílios não pode ser reduzido a uma pluralidade de crenças individuais, o que inclui crenças intersubjetivas. Ao invés disso, os modos de ser do ser-aí já partem sempre da socialização. O ser-aí, ao ser com outros, compartilha o mundo em comum, o em-vista-de-quê correlato à ocupação deve desvelar também um plano familiar. (DREYFUS, 1995, p.144-145). Como indicado anteriormente, a interpretação do significado de um ente não diz respeito somente a alguém, mas tem suporte na estrutura ser-no-mundo, que em sua unidade preserva a caracterização do ser-com. Heidegger resume: “O mundo do ser-aí é mundo-com. O ser-em é ser-com com outros. O ser-em-si do interior-do-mundo desses últimos é ser-‘aí-com.” (HEIDEGGER, 2012B, p. 345).

Nota-se que, não é necessário nenhum tipo de inferência entre um sujeito e objeto para que os outros se mostrem para o ser-aí. No que é jogado em seu mundo, o ser-aí sempre encontra os outros, ainda que não se ponha presencialmente diante de alguém. Os outros são mostrados pelo sentido de compartilhamento inerente ao ser-com que acompanha às ocupações. Tal caracterização não implica dizer que o ser-aí é o único de sua espécie e que há outros entre ele. Até mesmo se não existisse nenhum outro, caso uma hecatombe aniquilasse os demais ou alguém se perdesse em uma ilha deserta, o ser-aí continuaria sendo ser-com (GORNER, 2017, p. 74).

O significado “dos outros” em *Ser e tempo*, será descrito mais à frente no capítulo “a mostraçãõ do *logos*”. Por ora, procurou-se apresentar a segunda caracterização estrutural do ser-no-mundo. Nessa acepção, o mundo é descrito a partir dos outros que vem ao encontro em articulação com o mundo, no ver-ao-redor da ocupação. O termo ser-no-mundo tem como uma de suas designações o sentido de ser dos outros correlato ao ter-de-ser do ser-aí. Na medida em

que o ser-aí compreende o seu próprio ser a partir do utilizável ente-do-interior-de-mundo, a compreensão do ser-aí preserva o sentido dos outros, remetidos pela ocupação. Ser-no-mundo é a condição de possibilidade para que os outros venham de encontro no mundo ambiente.

Pela elucidação da estrutura ser-no-mundo, não pode haver um sujeito sem mundo. O quem do ser-aí só pode ser perscrutado na mostraçã fenomenológica, nos modos de ser do ser-aí. A resposta a essa pergunta transparece por como o ser-aí interpreta o seu ser na cotidianidade, pelos modos de ser nos quais o ser-aí se comporta. Na ocupação com o mundo ambiente, o ser-aí compreende o sentido de ser dos outros que vem ao encontro na remissão com os utensílios. O ser-aí sempre se compreende em seu quem pelos outros. Na medida em que tem de ser, decide-se, no início e na maioria das vezes, pelos modos de ser medianos dos outros.

3.1.3 Ser-em: abertura de mundo

A terceira caracterização de ser, nomeada pelo ser-em, preserva direta articulação com as constituições de ser mencionadas anteriormente. O ser-aí é ser-no-mundo pelo acento do ser-em, mundo se dá na medida em que o ser-aí descobre os entes em um mundo. De maneira correspondente, já que os outros se mostram em correlação ao modo familiar no qual os entes vêm ao encontro, o ser-em é ser-com. Apesar de apenas ser tematizado nesse momento, o ser-em não pode ser dissociado das considerações prévias sobre a ocupação utensiliar. Deve-se ter em vista o mundo descrito na questão da conjunção e significância para a colocação do ser-em.

Enquanto componente fundamental da estrutura ser-no-mundo, ser-em não é unicamente um caráter de ser restrito à ocupação com o mundo ambiente. Tal conceito deve ser compreendido em sua indeterminação (expressão existenciária formal), num sentido extensivo, portanto, em correlação à compreensão, mostrando: a ocupação com o mundo, a preocupação com e o poder-ser si mesmo do ser-aí. Uma caracterização do ser-em diz respeito à acessibilidade utensiliar, mais especificamente, aos distintos modos nos quais os utensílios podem vir ao encontro (ter de se haver com algo, empregar algo, considerar, etc.). O existenciário fundado no ser-em, que concerne ao mundo ambiente no contexto utensiliar, é apontado pela noção do “ser junto”, estrutura na qual o ser-aí se deixa absorver pelo mundo. Heidegger elucida que modos do ser-em não podem ser compreendidos enquanto categoriais. Em vez da acepção tradicional que parte da primazia da subsistência para entender o ser junto, pelo sentido espacial de algo que se encontra ao lado de outro, o ser junto a concerne existencialmente à necessária articulação que a compreensão precisa ter com a facticidade. O

junto a respeito a como os utensílios já devem vir ao encontro por uma familiaridade. Assente nos modos referentes à ocupação que os utensílios podem ser descobertos.

Em igual originariedade, o ser-em determina essencialmente o fenômeno indicado na pergunta de quem o ser-aí é na cotidianidade. Ao articular o fenômeno remissivo no qual os entes vêm encontro com os outros que transparecem em todo lida utensiliar, o existenciário ser-em confunde-se com o ser-com. O ser-com preserva igual originariedade ao ser-em, de tal modo que os utensílios descobertos na ocupação remetem imediatamente ao sentido de ser com outros. Ainda que o ser-aí esteja só e se sinta solitário, esse modo privativo de ser só é possível para um ser que é essencialmente ser-com. Desde o primeiro momento constitutivo da existência, o ser-aí se encontra em um mundo, junto aos utensílios e com outros.

Primeiramente, Heidegger faz questão de explicitar os possíveis maus entendidos que o termo ser-em poderia exprimir. O em não significa um ente subsistente que está espacialmente dentro de outro ente. É preciso ter precauções contra interpretações equivocadas, cujo modo de ser seria facilmente entendível por si mesmo, assente nos caracteres ontológicos categoriais. O em não pode ser entendido por uma relação de ser entre dois subsistentes, por exemplo: como o lápis está no estojo ou o café na xícara. (HEIDEGGER, 2012B, p. 171).

Uma das acepções do ser-em diz respeito à pertença do ser-aí em um mundo ou a lida com os entes no interior do mundo. A experiência fundamental pela qual o ser-aí está envolvido com seu mundo não é caracterizada primariamente por uma relação espacial²⁸, de um subsistente que se encontra dentro de um lugar. Pelo termo em, deve-se compreender a experiência originária na qual o ser-aí necessariamente é um ser para fora de si. Nesse fora ele já é sempre junto aos entes do interior do mundo. (CASANOVA, 2017, p. 51). Heidegger escreve:

O ser-em significa, ao contrário, uma constituição-do-ser do ser-aí e é um existenciário. Mas, com a expressão, não se pensa a subsistência de uma coisa corporal, o corpo próprio do ente humano “em” um subsistente. O ser-em não se refere a um espacial “ser-um-dentro-do-outro” de dois entes subsistentes, assim como o “em” não significa de modo algum, originariamente, uma relação espacial desse modo; em alemão, *in*, em, provém de *innan* = morar, *habitare*, demorar-se em; ‘*an*’ significa estou acostumado, familiarizado com, cuidado de algo, tendo a significação de colo, no sentido de *habito* e *diligo*. Esse ente ao qual pertence o ser-em entendido dessa maneira, nós já o caracterizamos como ente que sou a cada vez eu mesmo. Em alemão, *bin* (sou) é conexo a *bei*, de sorte que *ich bin* (eu sou) significa, por sua vez, moro, detenho-me em... o mundo como o familiar deste ou daquele modo. Ser, como infinitivo ‘eu sou’, isto é, como existenciário, significa morar junto a... ser familiarizado com... Ser-em é, por conseguinte, a expressão existenciária formal do

²⁸ Nos parágrafos 23 e 24 Heidegger realiza uma instigante descrição fenomenológica da espacialidade. Os parágrafos criticam certas considerações teóricas sobre o espaço, pautadas na modernidade. É interessante notar como Heidegger está em constante discussão com Kant nessa questão e como o conceito do *a priori* é ressignificado em tal abordagem.

ser do ser-aí, o qual tem a constituição essencial ser-no-mundo (HEIDEGGER, 2012B, p.173).

A preposição *in* não preserva unicamente o sentido espacial, algo que cabe dentro de algo, mas também designa o sentido existencial, de estar familiarizado, acostumado ou cuidando de algo. Por esses respectivos modos que o ser-aí conquista seu poder-ser. O projeto de sentido existencial deve ser sempre visto em correspondência ao horizonte fático. De tal modo que o ser-aí compreende suas possibilidades em relação no modo de acessibilidade constitutivo do mundo, o em-vista-de-quê é descoberto na absorção da significância. O modo no qual o ser-aí lida com seu mundo, tanto com os outros como junto aos utensílios que vem ao encontro, preserva uma caracterização de ser fundamental, nomeada por Heidegger pelo ser-em. O mundo é compreendido dessa forma pela familiaridade, através do modo habitual de comportamento frente aos entes. O ser-aí lida com seu mundo modo familiar de compreender os entes que vem ao encontro. A descoberta dos outros e dos utensílios preservam sempre um ter prévio, um ver prévio e conceptualidade prévia²⁹ que interferem na interpretação do ser-aí. No início e na maioria das vezes, o ser-aí interpreta sempre pelo que lhe é familiar, pelos significados normativos apresentados. De um modo ou de outro, o ser-aí precisa confiar que o solo no qual anda, por exemplo, não cairá de uma hora para outra, ou que outro homem não se transformará abruptamente em um rinoceronte. Tanto os utensílios como os outros remetidos no ser junto a vinculam-se à constituição ontológica do ser-em, no sentido de serem descobertos de um modo familiar.

Dreyfus realiza uma importante distinção entre o “em”, no sentido categorial e o ser-em existencial. As distintas preposições nas quais entende-se o “em”, como uma categoria, em acepção teórica, são contrapostas ao sentido existencial. A primeira distinção é apontada entre o sentido de inclusão categorial e envolvimento ou acessibilidade existencial. Pelo primado categorial o “em” inclusivo é descrito por algo que se encontra em um espaço extenso, como, por exemplo: “o gato está em casa”. Também pode indicar inclusão lógica, como: “ela esta em uma classe trabalhadora” (inclusa socioeconomicamente em tal classe). Em sentido existencial, o ser-em designa um modo de envolvimento, designando diversos modos de comportamento. Seguem exemplos: ele caiu em amor, ela está em bom humor, ele está em paz. O “em” do ser-em também pode ser tratado linguisticamente a partir da preposição ”no”. Em acepção categorial, o “em” pode designar o “no” com sentido de pertencimento espacial, como no exemplo: “ela está no trabalho”. Por um sentido existencial o no trabalho diz respeito ao modo

²⁹ Esses conceitos serão explorados mais à frente.

de ocupação com os utensílios. A preposição “perto de” também preserva direta correspondência com o “em”. Na proposição “Ele ficou ao lado de sua irmã”, temos tanto a acepção categorial, como a existencial. De acordo com a noção categorial, essa frase deve ser entendida pelo conceito de espaço extenso, “estar ao lado” no sentido de lugar (sob perspectiva teórica). Existencialmente “ao lado” caracteriza o modo no qual ela se encontra, indicando o tipo de postura. Por fim, o “em” é análogo ao “para” ou ao “à”. A frase “ela voltou à trás” pode tanto exprimir a ideia do movimento físico quanto indicar o sentido existencial, de ter se arrependido do que fez. (DREYFUS, 1995, p. 43).

Pela precedente passagem citada, nota-se uma articulação entre a ocupação e o ser-si-mesmo do ser-aí. O estar familiarizado com, prelineado no ser-em, diz respeito a como a compreensão do próprio ser do ser-aí é conexa aos outros entes intramundanos. Nesse sentido, o ser-aí sempre compreende seu próprio ser no ser junto a. A partir da estrutura ser-no-mundo, não há como pensar o ser-aí abstraído dos utensílios. O modo pelo qual o ser-aí ocupa seu mundo é também considerado uma compreensão projetiva que esse ente tem do seu próprio ser. “(...) A expressão ‘ocupar-se de algo’ é empregada na presente investigação como termo ontológico (existenciário) para a designação do ser de um possível ser-no-mundo.” (HEIDEGGER, 2012B, p. 179).

A investigação de Heidegger sobre o quem do ser-aí articula o ser-com com o ver-ao-redor da ocupação³⁰. Os distintos modos nos quais o ser-aí pode se comportar junto aos utensílios preserva sempre o sentido mediano dos outros. O ser-aí só pode apropriar-se de algo, significando-o, por uma significância articulada com os outros. Os entes vêm ao encontro na ocupação a partir de uma articulação entre os significados. Não é o sujeito que é instituidor do significado que pode ser dado a algo, mas a significância e a juntura dos significados compelem o ser-aí a interpretar os entes de um determinado modo. O ser-com é prévio a toda interpretação. Com efeito, qualquer significado que pode ser apropriado para o ser-aí necessita do sentido de ser dos outros. Não é um sujeito em isolado que determina como interpretar uma xícara de café, por exemplo, mas seu mundo diz como tal utensílio deve ser empregado. Em todos os modos de ocupação, pertencentes ao existenciário ser-em, o ser-com se mantém em igual originariedade.

O sentido de envolvimento existencial correlato ao em do ser-em também pode designar os outros, como ficou visível nos exemplos apontados acima. O estar envolvido junto a alguns utensílios do mundo ambiente de trabalho remete diretamente a aqueles que pertencem ao

³⁰ “O ‘com’ é um conforme-ao-ser-aí, que ‘também’ significa a igualdade do ser como um ser-no-mundo do ver-ao-redor-ocupado.” (HEIDEGGER, 2012B, p.343).

trabalho. O ser-aí também pode, pela precedência do ser-em, voltar-se para um outro, não no sentido categorial físico de virar a cabeça, mas de possivelmente precisar do outro ou de procurar ajuda-lo. O modo de ser-um-com-o-outro, de deixar-se envolver com outro, funda-se no existenciário ser-com. Dado o acento da familiaridade apresentado acima, o ser-em preserva tanto preserva o sentido de ocupação (referente ao ser junto a), como de preocupação-com, enraizado no ser-com.

A estrutura ser-no-mundo deve ser considerada o fundamento da linguagem expressa. Sua composição por partes não significa a prevalência de um momento constitutivo sobre outro, mas uma descrição do ser do fenômeno que assume a igual-originariedade de cada existenciário (ser-em-um-mundo, ser-com e ser-em). Ainda que uma descrição filosófica possa ter enfoque em um das partes que integram a estrutura ser-no-mundo, isso não significa que os outros caracteres de ser não tenham relevância para a descrição de um existenciário. Em vez de procurar um fundamento primordial pelo modo de ser da subsistência, Heidegger descreve o fundamento em estruturas que, sob igual originariedade, são o principiar para toda interpretação (HEIDEGGER, 2012B, p. 377).

A partir dessa constituição unitária de ser, o ser-aí está entregue as possibilidades de seu próprio ser. A caracterização da abertura já começa a ser delineada no parágrafo nono de *Ser e tempo*, pela definição: “A ‘essência’ desse ente reside em seu ter-de-ser”. (HEIDEGGER, 2012B, p.139). Mais adiante, no parágrafo 44 de *Ser e tempo*, o autor explicita: “A abertura é constituída pelo encontrar-se, pela compreensão e pelo discurso e concerne, de modo igualmente originário, ao mundo, ao ser-em e ao si-mesmo.” (HEIDEGGER, 2012B, p. 611). Nota-se, portanto, que as possibilidades de descoberta do ser-aí dependem fundamentalmente dos caracteres do ser, centrados na estrutura unitária ser-no-mundo. A abertura designa a precedência ontológica do ser que possibilita que o ser-aí seja o seu aí. Quaisquer descobertas ônticas que o ser-aí possa ter dependem fundamentalmente das condições ontológicas elucidadas por Heidegger e fundamentadas pelos existenciários. Tanto a descoberta dos entes do interior do mundo, dos outros e do si mesmo do ser-aí é aberta a partir da unidade estrutural de compreensão, encontrar-se e discurso.

Pela caracterização da abertura, os modos de ser existenciários abrem os entes que vem ao encontro para o ser-aí. A tematização do ser-aí só pode ser explicitada a partir da diferença ontológica entre ser e ente, o ente como cotemático ao ser, por depender de uma descrição ontológica. Mas não é por isso que a exposição sobre o ente deixa de ser relevante, o ser só pode ser descrito na pré-tematização do ente, portanto, a tematização, em sentido extensivo, deve concernir à correspondência entre ser e ente. No parágrafo 15 de *Ser e tempo*, Heidegger

afirma: “Na abertura e explicação do ser, o ente é cada vez pré-temático, cotemático, o tema sendo propriamente o ser.” (HEIDEGGER, 2012B, p. 207).

Em sentido primário, a abertura assinala o ser-aí como ser descobridor, ou seja, o ente privilegiado que possui o primado ôntico-ontológico da descoberta. Enquanto ser descobridor o ser-aí é através de seus modos de ser, tal caracterização deve ser entendida como condição de possibilidade de toda descoberta. Em segundo sentido, a abertura designa aquilo que vem ao encontro, têm em vista os entes que podem ser descobertos pelo ser-aí.³¹ Tudo aquilo que é pré-tematizado nos modos de ser existenciários só pode ser por partilharem da condição de ser descobridor do ser-aí (HEIDEGGER, 2012B, p. 611).

Essa caracterização primária da abertura indica consigo, como se trata dos modos de ser, os existenciários responsáveis por quaisquer descobertas. Heidegger define determinados modos de ser fundamentais constitutivos do ser-descobridor do ser-aí, existenciários que condicionam toda e qualquer descoberta. Uma explicitação ontológica fundamental sobre os entes deve por em relevo as condições fundamentais de toda descoberta. O encontrar-se sob uma tonalidade afetiva, a compreensão e o discurso são descritos como esses existenciários constitutivos da abertura.

O ser-aí é descrito como o ente privilegiado, por ser aquele que pode compreender ser em toda relação ôntica. “O ser-aí traz consigo de casa o seu ‘aí’; e privado dele não só seria factualmente, mas não poderia ser em geral o ente dessa essência. O ser-aí é sua abertura”. (HEIDEGGER, 2012B, p. 381). Claramente Heidegger não se reporta a casa em um sentido literal, casa em tal contexto revela muito mais o mundo familiar, no qual o ser-aí se direciona, em que se detém. O ser-em é caracterizado enquanto expressão formal do ser-aí, ser-em unifica o aí do ser-aí com o ser-no-mundo. No aí que é o seu, o ser-aí também é sua abertura. O ser desse ente só é no seu ter-de-ser ao direcionar-se aos outros entes.

A abertura, constitui o modo-de-ser fundamental do ser-aí. O ser-aí sempre é em sua abertura, por mais múltiplos que sejam os entes que lhe venham ao encontro ou os modos de ser assumidos. Nessa constituição de ser, o ser-aí deve ser entendido como um ser descobridor: sob a prerrogativa dos existenciários e dos modos de ser, os entes do interior do mundo podem ser descobertos. Em relação à investigação do ser, proposta como explicitação das condições de possibilidade para a descoberta, Heidegger define: “A abertura é constituída pelo encontrar-

³¹ “O descobrir é um modo-de-ser do ser-no-mundo. A ocupação que vê-ao-redor ou o ficar olhando fixamente descobrem o ente-do-interior-do-mundo. Este se torna o descoberto. Ele é ‘verdadeiro’ em segundo sentido. Primeiramente ‘verdadeiro’, isto é, descobridor é o ser-aí. Verdade, em um segundo sentido, não significa ser-descobridor (o descobrimento), mas ser-descoberto.” (HEIDEGGER, 2012B, p.611).

se, pela compreensão e pelo discurso e concerne, de modo igualmente originário, ao mundo, ao ser-em e ao si-mesmo.” (HEIDEGGER, 2012B, p. 611). Essa passagem revela a articulação entre o fenômeno unitário ser-no-mundo com os existenciários fundamentais do ser-aí. No ser-no-mundo e a partir do encontrar-se, da compreensão e do discurso, o ser-aí é em sua abertura. Os respectivos modos de ocupação e preocupação com, devem ser entendidos enquanto modos constitutivos da abertura, pertencentes aos existenciários e a estrutura de mundo. Tanto a ocupação que no ver-ao-redor, descobre os utensílios na conjunção, quanto à preocupação-com, que, assente no ser-com, volta-se ao outro, no ser-um-com-o-outro, são importantes modos pertencentes à abertura.

Entendida como uma constituição existenciária da abertura do ser-aí, a linguagem deve ser elucidada em conexão aos existenciários que compõem o descobrimento de mundo. O discurso expresso só pode ser fomentado a partir da já articulada compreensibilidade e sob uma abertura prévia do encontrar-se. O ser-em é a constituição de ser que carrega os existenciários fundamentais responsáveis pela abertura. As tematizações apontadas preliminarmente devem ser integradas de modo a descrever a estrutura do todo. O mundo ambiente, que em sua análise, concerne à tematização do ser em correspondência aos entes que vem ao encontro, foi antecipado numa descrição fenomenológica centrada na remissão utensiliar. Em correlação a essa tematização, os outros, os quais o ser-aí não se diferencia, também tiveram de ser antecipados, no destaque dado ao ser-com. Cada uma dessas perspectivas precisam estar integradas pelo fenômeno do ser-em para uma descrição ontológica da abertura do ser-aí.

3.2 A tonalidade afetiva enquanto um modo de encontrar-se

No parágrafo 29 de *Ser e tempo*, Heidegger designa que a expressão “encontrar-se” pode ser comparada à tonalidade afetiva cotidiana. O termo encontrar-se ou disposição são possíveis traduções para a palavra alemã *Befindlichkeit*. O significado costumeiro de *sich befinden* em alemão designa o encontro ou disposição de alguém que está sob alegria, felicidade, bom humor etc. A palavra também preserva a noção de *finden* traduzido no português por encontro. Sob uma *Befindlichkeit*, alguém se dispõe numa tonalidade afetiva em relação a uma situação específica. A palavra disposição procura preservar o sentido de se dispor para algo a partir de uma tonalidade afetiva, possuindo vínculo com expressões comuns, quando, por exemplo, alguém assume uma disposição adequada para praticar esporte.

O encontrar-se ou dispor-se são termos empregados para descrever as possibilidades abertas para o ser-aí. Todo o encontro do ser-aí tem como direção à facticidade, visto que a compreensão desse ente sempre depende de limites nos quais o ser-aí não pode se voltar contra.

O mundo preserva um papel determinante nas possibilidades que podem ser abertas para o ser-aí. Nesse sentido, o por onde anda e o para onde vai, ou seja, as possibilidades às quais o ser-aí está ou pode ir, são articuladas com a facticidade. No encontrar-se o ser-aí descrito pela dejeção, isto significa que sua existência sempre está vinculada à facticidade. Jogado no mundo o ser-aí está entregue à responsabilidade de seu ser.

Acredita-se que a palavra tonalidade afetiva seja a melhor tradução para *Stimmung*. O uso de estados de ânimo ou humor pode ser confundido com uma atribuição de um estado interno, o que aproximaria o sentido filosófico empregado por Heidegger de um subjetivismo. Um dos significados dessa palavra diz respeito ao compartilhamento dos afetos em um ambiente. Habitualmente pode-se dizer “*die Stimmung schlug plötzlich um*” (o clima mudou repentinamente), em referência a um determinado afeto que se imiscuiu em certas pessoas. *Stimmung* também pode significar a afinação de algum instrumento, calcado no ajuste das cordas de modo que as notas coincidam com uma escala. No contexto da filosofia de Heidegger, esses significados comuns do termo podem ser levados em consideração para tematizar o encontra-se do ser-aí, já que a alteração afetiva é marcada por uma tonalidade específica, que revela o mundo. O encontrar-se do ser-aí, que designa o sentido de ser existenciário, é aberto a partir de determinada tonalidade afetiva.

A abertura da tonalidade afetiva é caracterizada como um fenômeno de igual originariedade aos outros existenciários que compõem o ser-em, a saber: a compreensão e o discurso. Sob tal prerrogativa, também é parte constituinte da descrição do fenômeno de mundo, ao estruturar o ser-em, também está em articulação com o ser-com e o ser junto a. A tonalidade afetiva, como já foi indicado na conceptualização da abertura, vem à tona a partir da estrutura de mundo. Não pode ser explicada pela prerrogativa da subjetividade, que, sob um estado interno estaria apta a colorir as coisas do mundo objetivo. O imperar da tonalidade afetiva não depende nem de fatores exteriores tidos como reais ou naturais que atuariam como causa da mudança, nem do estado psíquico de alguém. O mundo sempre é aberto numa tonalidade afetiva. A transição de uma tonalidade para outra depende em última instância do ser-no-mundo. Enquanto uma abertura, o ser-aí é afinado a, o sentido de seu ser é descoberto na decadência fática³². (HEIDEGGER, 2012B, p. 391).

³² Essa colocação sobre as tonalidades afetivas é contrária à acepção tradicional que entende o afeto como algo meramente subjetivo. Parte da tradição admite a realidade objetos externos ao sujeito, que já são independentemente do modo como alguém os percebe. Os afetos ou sentimentos são entendidos assim enquanto pertencentes ao sujeito que os projeta para colorir as coisas de fora. (GORNERT, 2017, p. 90).

Enquanto pertencente à abertura de mundo a tonalidade afetiva acompanha todo direcionamento aos entes. Toda lida com os entes intramundanos e os outros é descoberta por uma tonalidade afetiva. Por mais que em situações cotidianas, na vida tarefeira ou até mesmo em uma pesquisa teórica o ser-aí possa não se dar conta de quais são suas tonalidades afetivas ou de como elas se alteram, parecendo que, em certos momentos, elas estejam suspensas, o ser-aí sempre está sob uma tonalidade afetiva. A mudança ou alteração entre tonalidades afetivas exprime a pertinência delas.

As tonalidades afetivas são descritas como um fardo (*Last*) para o ser-aí. Mas em que sentido deve-se interpretar esse sentido de fardo? Fardo seria tudo aquilo que é difícil de suportar ou o que causa sofrimento? Parece claro que existem certas tonalidades afetivas que não são pesadas e não nos causam consternação, como a alegria e a serenidade, por exemplo. Caso a colocação de fardo designasse apenas algo penoso para o ser-aí, seria apenas parcial e não suficiente para conceituar tal fenômeno. Fardo expressa fundamentalmente a abertura constitutiva da tonalidade afetiva. O “aí” do ser-aí está sempre entregue à responsabilidade da própria existência. Seu encontro impele a lida com o problema de seu ser, no ter-de-ser em meio ao fardo. O fardo aponta para a necessária responsabilidade do comportamento frente às possibilidades existenciárias. (GORNER, 2017, p. 88). Na existência, o ser-aí precisa conquistar-se onticamente pela sua negatividade ontológica. Até mesmo uma postura voltada radicalmente pela impessoalidade não pode desonerar esse fardo. Ao ser, o ser-aí compreende o seu ser no peso de sua existência (CASANOVA, 2017, p.156).

Heidegger argumenta que, no início e na maioria das vezes, o ser-aí não leva em plena consideração o fardo da existência: “Como ente entregue à responsabilidade de seu ser, ele é entregue também à responsabilidade de já ter sido sempre encontrado – encontrado em um encontrar-se que, ao invés de surgir de uma busca direta, surge de uma fuga.” (HEIDEGGER, 2012B, p. 387). O encontrar-se pode ser assinalado dessa forma como uma entrega da responsabilidade, mostrada numa fuga (*Fliehen*). Sob certa tonalidade afetiva, o ser-aí busca sentidos que desviam a tomada da responsabilidade. Os sentidos que concerne a si são dessa forma preenchimentos no desviar, surgem como subterfúgios que encobrem a indeterminação existenciária do ser-aí. No encontrar-se, o ser-aí costuma encerrar a existência pela fuga do fardo, que, em sentido estrito, não pode ser por completo fomentada, já que o ser-aí não pode negar o seu ter-de-ser (*Zu-sein*). A grande maioria das tonalidades afetivas não olha o fardo da existência enquanto um fardo, nesse desviar-se, o fardo não deixa de ser, por mais que o ser-aí busque encobri-lo nas múltiplas atividades cotidianas. Alguém que, por exemplo, resolva ver um filme de comédia para aliviar o estresse, não abdica por completo da responsabilidade de

seu próprio ser, por mais que busque fugir de sua negatividade constitutiva, não tem como renunciar o caráter do ser-cada-vez-meu e do ter-de-ser da existência. Quer buscando fugir de sua própria responsabilidade, quer se apropriando de sua existência, o ser-aí está sempre entregue à responsabilidade de seu ser. (HEIDEGGER, 2012B, p. 387).

A tonalidade afetiva mantém o caráter de fardo na abertura. Ao estar sob uma determinada tonalidade afetiva, o ser-aí é entregue à sua responsabilidade. A possibilidade de ser depende radicalmente dessa abertura. O ser-aí sempre se encontra na descoberta fática dos entes intramundanos, que se dá a partir da abertura de uma tonalidade afetiva. O dispor-se, visando tais e tais entes, invariavelmente é correlato a um comportar-se apropriado em meio à tonalidade afetiva.

Heidegger compara a abertura epistémica com a tonalidade afetiva: “(...) pois as possibilidades da abertura do conhecimento são demasiado limitadas, comparadas ao abrir originário das tonalidades afetivas em que o ser-aí é conduzido ante o seu ser como ‘aí’ ”(HEIDEGGER, 2012B, p. 385). A tonalidade afetiva comporta uma possibilidade da abertura. Possibilidade indica muito mais do que aquilo que é percebido ou mentalizado pelo ser-aí, não possui o sentido ôntico de um objetivo ou de como o ser-aí se sente. Na possibilidade aberta pela tonalidade afetiva, o de onde e o para onde não são conhecidos. O ser-aí sempre já está afinado por uma tonalidade afetiva, levado por ela a comportar-se de determinados modos. Todavia, nessa abertura, o ser-aí não sabe o sentido de ser que pode ser apropriado, assim como não tem ciência do que pode lhe vir ao encontro pela precedência de uma tonalidade afetiva³³. Sua possibilidade sempre o carrega em um para onde e a partir de onde, ainda que o reconhecimento dessa abertura seja bastante limitado. O como alguém se encontra, em relação aos limites fáticos que comportam o encontro, são insuficientes para um saber da totalidade de abertura na afinação.

Tal argumentação que privilegia a tonalidade afetiva em relação ao conhecimento poderia parecer absurda ou deveras questionável, sendo vista dessa forma como um elogio ao irracionalismo ou uma negação da escolha. Poder-se-ia dizer que, por mais que as paixões tenham um poder sobre o homem, a razão possui um papel decisivo de romper com suas imposições. O que está em pauta para Heidegger, não é uma negação da razão, mas a constatação de que a abertura do conhecimento é mais limitada do que a da tonalidade afetiva.

³³ Com isso, Heidegger não procura salienta a impossibilidade de uma reflexão sobre estado mentais correlatos a uma tonalidade afetiva. A questão é que a tonalidade afetiva não pode ser determinada por esta reflexão. Ao contrário, deve ser entendida como condição de possibilidade para quaisquer reflexões sobre o sentimento. Antes o ser-aí precisa estar sob uma tonalidade para que então possa refletir sobre ela de algum modo (GÖRNER, 2017, p. 90).

O autor afirma: “E, além disso, nunca nos assenhoreamos de uma tonalidade afetiva na ausência de uma tonalidade afetiva, mas sempre a partir de uma tonalidade afetiva oposta.” (HEIDEGGER, 2012B, p. 389). Mesmo em atividades que necessitem de um uso intenso da razão, a tonalidade afetiva não é dissipada. Pelo contrário, é preciso estar em uma tonalidade afetiva para que atividades que estejam compromissadas com a razão possam ser cumpridas. Em um exercício matemático, por exemplo, a tonalidade afetiva não está suprimida no comportamento do ser-aí: unicamente sob certas tonalidades afetivas que a condução calculista pode ser possível. E quando alguém decide renunciar um desejo sobre algo, isso não significa que a razão suprimiu uma tonalidade afetiva, mas que outra tonalidade, oposta àquela que visava esse desejo específico, predominara na abertura do ser-aí.

A tonalidade afetiva é assim descrita como uma abertura prévia à apreensão cognitiva, devendo ser compreendida como um modo fundamental do direcionar-se para... Em tal comportamento certos entes podem ser descobertos. Todavia, ao mesmo tempo em que abre, a abertura também é um fechamento. Ao estar em uma tonalidade afetiva, certas possibilidades existenciais sequer se mostram como possíveis. Heidegger nos dá o exemplo do mau humor. Nele, o mundo ambiente é encoberto, determinados entes que poderiam vir ao encontro em outras tonalidades afetivas não aparecem para o ser-aí. A possibilidade de abertura do ver ao redor nessa tonalidade afetiva encobre para o ser-aí determinados comportamentos direcionados aos entes, fechando a apropriação de certas significações (HEIDEGGER, 2012B, p. 391). No ser-um-com-o-outro, o outro é aquele que se prefere ver longe. É o que aparenta uma conversa no mau humor: não se quer saber sobre a vida alheia, interessar-se pelos problemas de outrem ou abrir-se para um demorado diálogo. Os respectivos comportamentos que o ser-aí pode assumir, modos de ser derivados da abertura dessa tonalidade afetiva, direcionam-se para tais e tais coisas. Já outros modos de comportamento, paralelos ao que pode vir ao encontro, não aparecem.

Ao se levar em conta algumas considerações prévias, a saber: a abertura de mundo pelo modo no qual o ser-aí é jogado na facticidade; nota-se a importância de descrever o ente que vem ao encontro numa afinação. Pelo ser-em, a abertura de mundo é correlata àquilo que vem ao encontro no interior de mundo. O ser-aí se encontra no mundo, pela constituição do ser-em, ao estar direcionado a algo ou a alguém, nos mais múltiplos modos de comportamento. Tomemos como exemplo o fenômeno do medo, sob essa tonalidade afetiva algo ou alguém se mostra sempre a partir de uma afinação. Um ente é descoberto no encontrar-se, em meio ao modo no qual o ser-aí está direcionado. Algo ou alguém só pode aparecer enquanto ameaçador a partir da afinação do medo. Sem tal afinação, no não ter medo, algo não pode se mostrar desse

modo. Por mais que digam que algo ou alguém seja ameaçador, não se mostrará como ameaçador se um existente não estiver afinado no medo. De maneira correspondente, alguém que esteja com medo pode ver coisas que não são consideradas ameaçadoras ou até julgadas como inexistentes para a maioria das pessoas (HEIDEGGER, 2012B, p. 393).

3.2.1 Projeção compreensiva

A compreensão é interpretada por Heidegger como um existenciário de igual originariedade ao encontrar-se, ambos esses modos de ser são estruturas nas quais o “aí” se mantém. Tais estruturas são fundamentos de qualquer interpretação, devendo estar articuladas em todo comportamento do ser-aí: “A compreensão é sempre uma compreensão em uma tonalidade afetiva.” (HEIDEGGER, 2012B, p. 407). Assim como as tonalidades afetivas não são redutíveis à reflexão de estados afetivos, a compreensão também não deve ser entendida como um fenômeno cognitivo (DREYFUS, 1995, p. 184).

O nosso uso normativo da palavra compreensão pode levar a mal-entendidos. Em uma acepção comum, tomamos a palavra compreensão por aquilo que podemos explicar. De tal forma que compreendemos o que é uma vacina, por exemplo, na explicação de como esse utensílio transfere para o corpo microrganismos mortos ou inativos, com o objetivo de preparar a memória imunológica do organismo. Nesse sentido, compreende-se o que é uma vacina na medida em que se pode explicar discursivamente sua finalidade, sua eficiência, etc. Heidegger aborda a noção de compreensão como primária em relação a qualquer fenômeno cognitivo, já que não é necessário que o ser-aí explique linguisticamente para que compreenda algo ou alguém.

Em *Ser e tempo*, Heidegger descreve a constituição da compreensão a partir da precedência existencial. Apenas para o ser-aí a compreensão é possível, devendo ser elucidada com uma caracterização existenciária, um modo de ser da existência. O ser-aí é descrito em seu poder-ser, compreende o ser a partir de suas possibilidades, o sentido de ser se dá nessa projeção. A compreensão diz respeito a como o ser-aí sabe pré-ontologicamente como ser, através de sua capacidade de ser. (GORNER, 2017, p. 94). Heidegger afirma: “O ser-aí não é um subsistente que possui além disso como dote adjetivo o poder de fazer algo, mas ele é primeiramente ser-possível.” (HEIDEGGER, 2012B p. 409). Não há como estabelecer nenhuma espécie de quididade prévia ou natureza fundamental que prescreveria ou determinaria as possibilidades do ser-aí, como se o poder-ser fosse secundário em relação à atualidade de um ente subsistente.

Heidegger não tem em vista a noção de possibilidade física disposta sobre outras entidades. A possibilidade existencial do ser-aí não pode ser identificada com a possibilidade de uma pedra de açúcar, por exemplo, ser solúvel em água. (GORNER, 2017, p.95). Tampouco a noção de possibilidade pode ser reduzida à aceção lógica³⁴. Segundo essa aceção, a definição de possível é o que não inclui contradição e não pode ser necessariamente falso. Como Leibniz aponta o conceito no exemplo dos mundos possíveis: “Quando vos digo que há uma infinidade de mundos possíveis, pressuponho que não impliquem contradições, assim como se pode escrever romances que nunca se realizarão, mas que são possíveis.” (ABBAGNANO, 2015, p.911 APUD. LEIBNIZ, 1712, p. 558). Por mais que numa aceção lógica seja possível alguém se envolver com certas coisas, existencialmente certas possibilidades sequer podem aparecer.

Em correlação a tal caracterização, as possibilidades existenciais do ser-aí são abertas pela compreensão em correspondência à facticidade do mundo. O ser-aí compreende suas possibilidades ao ser no aí do mundo, para fora de si, no ser-em, deixando-se remeter aos outros entes. Pela abertura do ser-no-mundo o sentido de ser existencial do ser-aí e a significância podem ser articulados. As possibilidades existenciais do ser-aí são apropriadas a partir da significância mundana, de tal modo que o sentido do ser de si mesmo, enquanto um ente pré-ontológico, transparece junto à abertura compreensiva do em-vista-de-quê no ser-no-mundo (HEIDEGGER, 2012B, p. 407).

Por essa caracterização originária, o sentido do ser é compreendido de possibilidade para possibilidade. O ser-aí pode tanto deixar que as possibilidades passem, encobrando o sentido de ser possível; como, ao invés disso, adentrar nas possibilidades que concernem à sua existência, compreendendo a si mesmo e os outros nesse aí. Tais possibilidades são mostradas em correlação à facticidade: o ser-aí, ao ser lançado junto às possibilidades, descobre o sentido de si a partir da estrutura de sentido e significância mundana. As possibilidades abertas para o ser-aí não são infindas, mas pertencem em última análise a campo mundano. (HEIDEGGER, 2012B, p. 409). Um estudante estadunidense, por exemplo, que não tenha terminado sua tarefa no prazo certo, possui a possibilidade de virar uma noite para terminar o dever, resolver assistir televisão, entre inúmeras outras, mas não poderia cometer *hara-kiri*. Essa ideia nem sequer apareceria para o estudante, por não ser uma possibilidade constitutiva de seu mundo (DREYFUS, 1995, p. 190).

³⁴ “As duas teses fundamentais dessa noção do possível são as seguintes: 1) redução do possível ao não-impossível; 2) inferência do possível a partir do necessário, no sentido de que o necessário deve ser possível. Trata-se de dois princípios estreitamente interligados.” (ABBAGNANO, 2015, p. 192).

Nesse sentido, Heidegger aponta a noção de projeto enquanto “constituição-de-ser do espaço-de-jogo do poder-ser factual” (Heidegger, 2012B, p. 413). A palavra projeto advém do termo *Entwurf* do alemão, que significa esboçar, desenhar ou projetar. A palavra preserva o sufixo *werfen*, verbo que pode ser traduzido por lançar ou jogar. (INWOOD, 1999, p. 151). Em *Ser e tempo*, tal indicação etimológica é relevante para compreensão desse conceito. A constituição de si ou do ser dos entes é projetada na compreensão com base na significância. Na medida em que é lançado na significância mundana, o ser-aí compreende o ser no projeto, compreendendo-se a partir do que o mundo torna possível (HEIDEGGER, 2012B, p. 413).

Os modos pelos quais o ser-aí se comporta só podem fazer sentido enquanto uma interpretação de si do ser-aí, o em-vista-de-quê que concerne à ocupação tem em vista o projeto de sentido daquele que se direciona a algo. O ser-aí não projeta unicamente por uma apreensão mental de um objetivo que possa ser relevante para si, mas, no ser-em, o existente já sempre está junto a, interpretando seu próprio ser em articulação com os utensílios. O ser-aí é o seu em-vista-de-quê, no sentido expresso de que seu ser transparece cooriginariamente ao mundo, no ser-com com outros (DREYFUS, 1995, p.188).

Pela indicação existenciária do projeto, o ser-aí pode lançar-se nas possibilidades, no espaço-de-jogo que deixa seu ser livre para se encaminhar nos mais múltiplos modos. Essa colocação não pode ser confundida com uma espécie de plano consciente concebido pelo ser-aí, que por meio de uma representação mental projetaria uma possibilidade. Heidegger adverte que essa tematização da possibilidade reduziria a radicalidade ontológica da possibilidade a um conteúdo pensado, e assim, perderia de vista as possibilidades veladas, desconsiderando o deixar-ser. O projeto é designado como um existenciário, sendo, portanto prévio a quaisquer desejos ou representações (HEIDEGGER, 2012B, p. 413).

Quando alguém afirma que compreende como dirigir um carro ou jogar futebol, por exemplo, indica que é capaz de realizar tais atividades. Essa capacidade, como compreender de algo que é afirmada onticamente, preserva o sentido ontológico de projeção. O compreender não é um quê, na acepção de um conhecimento sobre uma atividade, que necessitaria de uma exposição discursiva de propriedades ou regras que a perfazem. Assim sendo, alguém só compreende como dirigir ou jogar futebol, por exemplo, na medida em que conquista as possibilidades relativas a essas atividades. O compreender adentra na significância descobrindo o sentido projetivo do ser-aí: como alguém pode lidar com uma situação a partir da possibilidade que é aberta. (DAHLSTROM, 2013, p. 230).

Esse sentido projetivo da compreensão, que corresponde à significância na lida com os utensílios, distancia-se da ideia da compreensão como explicação ou dedução (HEIDEGGER,

2012B, p.407). A compreensão não é descrita pelo autor através de uma cognição, conceptualização ou por uma abordagem teórica; enquanto um existenciário, a compreensão projeta possibilidades, antes mesmo de qualquer proposta explicativa teórica. Assim, ao levarmos a compreensão em sua acepção expressa por Heidegger, compreender um martelo não significa saber as propriedades que lhe são inerentes, mas o saber lidar com ele em sua empregabilidade. Compreende-se o martelo na lida com esse utensílio, ao martelar e em seus possíveis usos. Tal como compreendemos a maçaneta de uma porta ao entrarmos em salas e lugares, sem que sequer tenhamos uma lida teórica com esse ente. (DREYFUS, 1995, p. 184-185). Ao se abrir a porta para entrar em um quarto não é preciso que se tente mover a maçaneta e nem se acreditar nisso, apenas se move esse utensílio, sem que o ser-aí tenha consciência desse ato ou lembre o que realizou. O ser-aí já sempre se encontra lidando com entes intramundanos, movendo-se no mundo e se comportando compreensivamente em relação aos entes de modo transparente; sem que seja preciso, na maioria das vezes, a exposição de uma relação teórica com os utensílios.

A noção de possibilidade existencial, entendida enquanto capacidade de ser articula distintos modos fundamentais de ser-no-mundo: “O ser-possível essencial do ser-aí concerne aos modos caracterizados da ocupação do ‘mundo’, da preocupação-com os outros e, em tudo isso e já sempre, o poder-ser em relação a si mesmo, em vista de si”. (HEIDDEGER, 2012B, p. 409). O enfoque descritivo na projeção constitutiva da ocupação ou na compreensão de si não anula os outros modos de ser que constituem o conceito de ser-possível. Nenhum desses caracteres é prioritário aos outros, ambos são constitutivos da capacidade de ser do ser-aí, correlata ao ser-no-mundo. A projeção existencial de um jogo de xadrez, por exemplo, envolve esses três modos fundamentais da possibilidade existencial. O ser-aí projeta o seu próprio ser na partida enquanto está ocupado junto às peças que lhe vem ao encontro. O sentido de seu ser é descoberto no transcorrer do jogo. Em um jogo importante, cada jogada pode ser decisiva, o ser jogador é interpretado nesse espaço de jogo em que a mesa encerra o horizonte fático do poder-ser. Evidentemente, essa atividade não poderia ser realizada sem o ser-com, já que a compreensão de como se projetar em uma partida de xadrez diz respeito à significância mundana, ao sentido de ser dos outros correlatos aos utensílios. No ser-com, o ser-aí joga a partida sempre com-um-outro. Para jogar bem, deve estar atento ao estilo de jogo de seu adversário, aos padrões nos quais as peças são movidas. De maneira geral, ao comportamento do oponente, no modo em que ele se envolve com o jogo (familiaridade).

Até um momento, a compreensão foi explicitada em sua noção projetiva. O conceito foi descrito pela abertura das possibilidades de ser do ser-aí. Como apontado, o poder-ser

existencial não possui uma liberdade indiferente para ser. Assente na estrutura ser-no-mundo, toda projeção depende sempre da significância prévia e dos sentidos. O em-vista-de-quê projeta a partir de certos pressupostos constitutivos do mundo, o sentido de ser de si mesmo não pode ser abstraído da facticidade. Além de projetiva, o conceito de compreensão considera os sentidos e significados prévios enraizados no mundo. O conceito de mundo possui, portanto um papel relevante na noção de compreensão, devendo ser entendido como o plano de fundo para toda apropriação de um ente, mundo enquanto condição da projeção. Mas como se deve entender essa noção de apropriação da compreensão? Qual é a articulação das estruturas prévias correlatas à compreensão para que algo seja apropriado? Como a noção essencial de possibilidade que aberta enquanto projeção mostra-se articulada à facticidade em toda ocupação? Como explicitar o que é compreendido? No intento de caminhar em tais perguntas, faz-se necessário uma colocação do conceito de interpretação em *Ser e tempo*.

A palavra da língua portuguesa “interpretação” possui, em alemão, três acepções distintas. A primeira delas é *Deuten*, o sentido de interpretação, nesse caso, indica um tipo de intuição, geralmente usado para coisas consideradas importantes ou sublimes. A segunda é *Interpretieren*, associada normalmente à interpretação de texto ou obras, palavra que é utilizada por Heidegger para designar uma interpretação ligada às correntes filosóficas ou científicas. Por fim, a que mais interessa no presente contexto, a palavra *Auslegen*, que comumente designa um tipo de interpretação voltado para o senso comum. Acepção que é apropriada por Heidegger em seu estudo sobre a hermenêutica da facticidade (INWOOD, 1999, p. 98). Enquanto derivada da compreensão, a interpretação não é cabível unicamente em uma análise textual, diz respeito fundamentalmente a como o ser-aí interpreta o seu mundo através da significância. A interpretação possui um sentido extensivo, prévia até mesmo a qualquer juízo linguístico que procure tecer considerações sobre algo. Nos simples comportamentos cotidianos, o ser-aí já está a todo o momento interpretando.

A interpretação é definida como um desenvolvimento da compreensão. Diz respeito a uma explicitação da compreensão, voltada à elucidação do plano de fundo em que a algo é tematizado. “Na interpretação, a compreensão, compreendendo, apropria-se do compreendido” (HEIDEGGER, 2012B, p. 421). Nesse sentido, o que é interpretado é explicitado na projeção interpretante. A interpretação diz respeito a como algo pode ser projetado e significado para o ser-aí. A apropriação significativa dá destaque ao que algo é, levando em consideração a projeção das possibilidades de ser do ser-aí. Não podemos abstrair a interpretação da compreensão, como se pudéssemos trata-la como algo distinto da projeção hermenêutica. Casanova afirma que a interpretação mostra uma possibilidade enquanto possibilidade, ela

concerne ao movimento de atualização de uma possibilidade, instituído por um projeto de sentido (CASANOVA, 2017, p. 182). A projeção na interpretação deve levar em consideração a significância pela qual algo pode ser apropriado para o ser-aí. De forma que, para uma explicitação do conceito de compreensão é necessária uma retomada ao mundo utensiliar apresentado anteriormente. A abertura de algo que mantenha sentido na compreensão deve levar em conta a tematização da totalidade de conjunção, orientação na qual as estruturas prévias devem ser entendidas como fundamento da interpretação. O que está em pauta na interpretação é a apropriação do plano de fundo no qual a compreensão é projetada: como a possibilidade e o projeto existencial dependem de estruturas prévias hermenêuticas.

Toda ocupação tem como ponto de partida a significância, apenas a partir do nexo de articulação entre os utensílios que algo pode ser interpretado. A interpretação se dá pelo ver-ao-redor que abrange a rede remissiva utensiliar na qual a apropriação de um utensílio é indicada. O para-algo do utensílio, visado na interpretação, abrange sempre o ver-ao-redor da conjuntura utensiliar. Quaisquer projeções compreensivas que articulem algo de certo modo em seu para-quê o interpretam em seu como isso ou aquilo. Heidegger descreve o fenômeno da interpretação pela estrutura do algo como algo. Em sua interpretação, isto é, no como quê apropriador, o utensílio significa, aparece como algo. Ele só pode ser algo assente na significância, horizonte constitutivo do para-quê utensiliar. Com base nessa caracterização de mundo, algo pode ser compreendido enquanto algo também em vista da projeção de sentido do ser-aí, que interpreta um utensílio sempre pela colocação do em-virtude-de-quê. (HEIDEGGER, 2012B, p. 423). Levar-se-á em nota o exemplo do martelo. Tal utensílio só pode ser interpretado enquanto um martelo, previamente a nomeação, a partir do mundo em que outros utensílios remetem a esse ente. O significado do martelo concerne à rede remissiva utensiliar na qual os significados dependem sempre de um contexto mais abrangente. Unicamente assente em um mundo ambiente que esse utensílio pode pôr-se-em-liberdade para a conjunção, condição em que pode ser posto junto a outros. A rede remissiva é a condição conforme ao ser de possibilidade para que o utensílio possa se determinar por aptidões. Nesse escopo, o ser-aí se volta ao utensílio na projeção, que projeta com a mesma originariedade o sentido de si do ser-aí no em-vista-de-quê frente o significado de um utensílio. O utensílio só é interpretado enquanto martelo quando o ser-aí apropria as suas possibilidades constitutivas. Apenas a partir de um horizonte de sentido daquele que interpreta e da rede remissiva da significância que tal utensílio pode ser descoberto enquanto martelo.

A compreensão designa a totalidade-de-conjunção na qual a interpretação de um utensílio é possível. Apenas pelas estruturas prévias da compreensão que o ser-aí pode projetar

sentido na interpretação. A descoberta do utensílio em sua possibilidade depende de uma compreensão prévia não destacada. Não há interpretação sem pressupostos impostos pela significância, toda apropriação utensiliar que interpreta algo como algo é enraizada no plano de fundo da compreensão. (HEIDEGGER, 2012B, p. 425). Tais pressuposições correlatas à compreensão são definidas por Heidegger como estruturas prévias da interpretação, e envolvem: o ter prévio, a visão prévia e a conceptualidade prévia.

O ter prévio designa a já compreendida totalidade-da-conjunção. Antes mesmo que o ser-aí se comporte com um utensílio específico, a totalidade-da-conjunção deve ser compreendida, para que assim haja interpretação. Os utensílios pertencentes ao todo-utensiliar são compreendidos dentro de limites históricos. A respectiva interpretação que o ser-aí tem sobre um utensílio depende da significância histórica na qual os utensílios são arranjados de um determinado modo (CASANOVA, 2017, p. 188). O ter prévio designa a estrutura da interpretação mais geral e obscura, já que se refere à totalidade da conjunção e não específica, por si mesma, um utensílio específico ou alguém a ser interpretado. Em uma sala de aula tradicional, por exemplo, as mesas devem preservar uma distância entre si, estando contrapostas ao quadro que, por sua vez, deve possuir um suporte para o giz em suas proximidades. O posicionamento desses entes oferece as condições para que o ser-aí possa interpretar. De forma que a projeção de um utensílio, no em-virtude-de-quê, depende dessa estrutura prévia da compreensão. O posicionamento dos utensílios influencia radicalmente nos respectivos comportamentos do ser-aí. O sentido da atividade docente surge da interpretação que depende do ter prévio. Não é simplesmente por acaso que um professor geralmente é a figura mais proeminente dentro de uma sala de aula, o modo no qual as cadeiras dos alunos são posicionadas, em oposição ao quadro, importa para a consequente interpretação do docente.

Sob o já assumido ter prévio, a interpretação se volta para um ponto de vista específico. Pelo ver prévio um aspecto do ter prévio destacado, o algo como algo da interpretação mostra-se em seu como isso a partir de uma visão prévia apropriadora. Nas palavras de Heidegger: “A interpretação se funda cada vez num ver-prévio que ‘recorta’ no ter-prévio aquilo que fica sujeito a uma determinada interpretação.” (HEIDEGGER, 2012b, p. 427). Como apontado, o ver prévio não pode estar dissociado do ter prévio, já que apenas sobre uma compreensão da totalidade-da-conjunção que um recorte de um utensílio pode ser feito. Na interpretação de um utensílio ou de alguém, o ente é apropriado em seu como isso, pela visão prévia algo ganha significado para o ser-aí. Desse modo, um aspecto é recortado do ter prévio em vista de um sentido. O autor aponta: “A apropriação do compreendido ainda encoberto desvenda sempre o encoberto sob a condução de um ponto-de-vista que fixa aquilo em relação a que o

compreendido deve ser interpretado.” (HEIDEGGER, 2012B, p. 425). Os entes que ainda estão encobertos na totalidade conformativa são movidos, desse modo, a partir do obscuro para o mais claro e particular, uma visão prévia é destacada do ter prévio. Interpreta-se a xícara de café, por exemplo, a partir de uma totalidade-da-conjunção, a xícara é um utensílio recortado e descoberto no ter prévio. Somente porque o ser-aí interpreta a partir de uma totalidade de conjunção que a xícara em particular pode ser apropriada em um determinado modo.

Assim como a visão prévia é dependente do ter prévio, não há conceptualidade prévia sem uma visão prévia. Pela conceptualidade prévia, também é extraída um determinado aspecto da significância mundana, destacado enquanto um conceito orientador. Nos comportamentos e juízos medianos parte-se sempre de uma conceptualização já decidida, que se impõe para o ser-aí (HEIDEGGER, 2012B, p. 427). A interpretação pressupõe uma conceptualização prévia na lida com os utensílios e na expressão discursiva. Mesmo que alguém não tenha clareza e nem chegue a investigar quais são as conceptualidades prévias que toma como amparo para os seus discursos ou comportamentos, os pressupostos conceptuais já são sempre admitidos. Alguém que interprete um livro de história da filosofia da idade média, por exemplo, ao tomá-lo da mesa, projeta conceitos correlatos ao cristianismo, como Deus, vontade, pecado, fé, religião, etc. O ver do livro já antecipa essas conceptualidades prévias antes mesmo que a leitura seja feita. Em outro exemplo, alguém que afirme estar livre para fazer o que bem entender depois de uma árdua semana de trabalho parte da pressuposição de que liberdade está associada com livre vontade, decisões sem restrições, capacidade de autodeterminação, etc. Esses possíveis significados dados à liberdade acabam recaindo na conceptualidade de livre-arbítrio cristã. Ainda que esse sujeito não tenha a clarificação do conteúdo teórico do que diz, sem possuir, em maior ou menor grau, um conhecimento do que enuncia, ou de como se comporta; há a pressuposição de uma conceptualização, imposta nos juízos ou comportamentos de alguém.

A compreensão existenciária designa fundamentalmente a compreensão do modo de ser do ser-aí pelo poder-ser. A compreensão de si mesmo, que é correlata à ocupação e a preocupação com outros, tem como caracterização a noção de possibilidade. O ser-aí já sempre adianta ser em virtude de suas possibilidades, ele é na medida em que se compreende em seu pode-ser. Tais possibilidades não precisam ser necessariamente apropriadas pelo ser-aí, certas possibilidades podem nem sequer se mostrar. De modo contrário, outras possibilidades podem ser mostradas na existência do ser-aí. Heidegger esclarece:

O ser-aí, como o que essencialmente pode ser encontrado, já entrou sempre em determinadas possibilidades e, como poder-ser que é, deixa que algumas

possibilidades passem, abrindo mão constantemente de possibilidades de seu ser, quer as apreenda, quer não (HEIDEGGER, 2012B, p. 409).

Os respectivos modos de ocupação com o mundo e a preocupação com outros são constitutivos da abertura que o ser-aí tem de seu próprio ser. Nesse sentido, as estruturas prévias da interpretação que concernem fundamentalmente aos caracteres que compõem o fenômeno ser-no-mundo, pertencem à noção de possibilidade descrita na compreensão. Visto que a interpretação é constituída pelas estruturas prévias da interpretação, como pensar a noção de possibilidade que norteia a compreensão através da interpretação? Heidegger oferece um ponto de apoio na busca de uma resposta: “A interpretação não consiste em tomar conhecimento do compreendido, mas elaborar possibilidades projetadas na compreensão.” (HEIDEGGER, 2012B, p.421). Toda interpretação corresponde à apreensão de uma possibilidade da compreensão. Na interpretação, o acento essencial do ser-aí, descrito pela noção de possibilidade, torna-se apropriado enquanto uma possibilidade: a possibilidade só transparece para o ser-aí na medida em que é projetada na interpretação. A condição ontológica de possibilidade para a interpretação é a estrutura ser-no-mundo, pela qual a significância pode ser aberta. Justamente na apropriação de uma compreensão que uma possibilidade é mostrada. O que permite que o ser-aí possa projetar o sentido de si, em concomitância a ocupação e a preocupação com outros. Pelo fato de o ser-aí já adiantar-se sempre, de possibilidades para possibilidades, deixando certas possibilidades veladas e, sobretudo, sendo a partir de possibilidades que não se mostram para si, que determinadas possibilidades podem ser apropriadas na compreensão.

A estrutura algo como algo da interpretação corresponde à elaboração das possibilidades da compreensão. O campo de possibilidade não aparece em sua inteireza para o ser-aí, determinadas possibilidades podem não ser projetadas na existência, a todo o momento o ser-aí abre mão das possibilidades de seu ser. Apenas pela interpretação que uma possibilidade pode ser atualizada para o ser-aí³⁵. Somente na projeção uma possibilidade se mostra enquanto possibilidade³⁶. Uma possibilidade passa a ser apropriada em correlação a abertura do campo de sentido. A projeção de sentido, que se dá em articulação com a significação, constitui a

³⁵ Nota-se no presente contexto uma leitura de Heidegger sobre Aristóteles, relacionada aos conceitos gregos de *dynamis* e *energeia*. Heidegger busca articular a relação entre ato e potência a partir da abertura prévia de sentido. Apenas desse modo, o ser-aí pode projetar possibilidades, atualizando o campo do possível. (CASANOVA, 2017, p. 183).

³⁶ “O projeto concerne sempre à abertura plena do ser-no-mundo; a compreensão como poder-ser, tem ela mesma possibilidades que são previamente delineadas pelo âmbito de tudo o que nela possa ser essencialmente aberto.” (HEIDEGGER, 2012B, p. 415).

atualização de uma possibilidade de ser. A interpretação concerne à atualização de uma possibilidade, em virtude da dação do projeto de sentido (CASANOVA, 2017, p. 183).

As estruturas prévias da interpretação correspondem sempre à facticidade mundana, na qual a projeção de uma possibilidade pode se dar. Isso pode ser demonstrado pela caracterização do ter prévio que diz respeito a uma totalidade conjuntural em meio a qual uma interpretação pode ser possível. Assente nessa totalidade conjuntural, o ser-aí pode partir do ver-ao-redor para a condução de um ponto de vista determinado, condição na qual uma determinada conceptualidade prévia é decidida.

Unicamente em correspondência a tais estruturas prévias da compreensão que as possibilidades existenciais podem ser desveladas. As estruturas prévias da interpretação fornecem as condições de acesso pelas quais os entes podem ser apropriados. Pelo ter prévio, ver prévio e pela conceptualidade prévia uma possibilidade pode ser aberta para o ser-aí. No projetar compreensivo, a possibilidade é aberta para o existente nos modos de ser. Os respectivos modos nos quais o ser-aí pode se comportar são oriundos da significância, cuja ocupação é descoberta quando o ser-aí se deixa remeter na rede remissiva utensiliar. Heidegger descreve que os modos, como: preparar, ordenar, consertar, melhorar ou completar são descobertos na medida em que o ser-aí deixa-se conjuntar na rede utensiliar, de maneira que o para-algo pode ser projetado no em-virtude-de-quê. (HEIDEGGER, 2012B, p. 423).

Um utensílio é interpretado a partir das estruturas prévias da compreensão em virtude da significância constitutiva da totalidade conjuntural. Nesse contexto, a projeção de um utensílio é compreendida a partir de um sentido existencial. Para que algo possa ser interpretado existencialmente para o ser-aí, é necessário que, em correspondência com a compreensão, seja preservado um sentido. O ser-aí compreende o ente a partir de um sentido projetado na significância. Toda possibilidade do ser-aí depende de um sentido correlato à compreensão. Seguem alguns exemplos: um jogador de futebol chuta a bola para o gol a partir de um sentido descoberto na apropriação desses utensílios, não chuta apenas por chutar, mas em virtude de um sentido correlato à ação; visando ajudar o time, ter uma melhor avaliação do técnico, trazer alegria para a torcida, etc. Em outro caso, alguém que precise trabalhar todos os dias como camelô, compreende seus produtos como uma forma de sustento. Em virtude do pagamento contínuo do aluguel e da alimentação para a família, faz sentido um trabalhador exibir os seus produtos incessantemente para venda.

Na medida em que é caracterizada pela estrutura algo enquanto algo, a interpretação articula o ente projetado na compreensão através do sentido. O sentido deve ser entendido como uma estrutura formal existencial que sustenta o processo de atualização da compreensão. A

significação de um ente é interpretada em seu como que, em correspondência a um sentido articulável na apropriação da compreensão. Heidegger define: “Sentido é aquilo-em-relação-a-quê do projeto, estruturado pelo ter-prévio, pelo ver-prévio e pelo conceito-prévio, a partir de que algo pode ser entendido como algo.” (HEIDEGGER, 2012b, p. 429). A partir de tal afirmação, pode-se entender a acepção de sentido enquanto constitutiva da estruturação da interpretação. Desse modo, o sentido projetado de um utensílio depende do ter prévio, do ver prévio e da conceptualidade prévia: o sentido articulado de um utensílio depende de quais são as estruturas prévias da interpretação que suportam a compreensão de alguém. O sentido projetado de uma igreja por um católico convicto inglês, por exemplo, não é o mesmo do que o interpretado por um aborígine do século XVIII.

O sentido é constitutivo da compreensão pré-ontológica do ser-aí, apenas para o ser-aí que os outros entes, que não possuem seu modo de ser, podem ser projetados com sentido. Toda possibilidade apropriada pela interpretação é sustentada por um sentido existencial. Para que uma possibilidade seja apreendida enquanto possibilidade é necessária à abertura de um determinado sentido (CASANOVA, 2017, p. 185). Heidegger faz a questão de elucidar que não há um sentido inerente aos entes não existentes, como se o sentido pudesse ser encontrado atrás desses entes, independentemente da compreensão do ser-aí (HEIDEGGER, 2012B, p. 429). Enquanto possuidor de um privilégio ôntico-ontológico, o ser-aí é o único ente capaz de uma compreensão de ser dos demais entes.

Não se pode perder de vista que o sentido que pode ser articulável para o ser-aí sempre é indicado em correspondência à significância mundana. A acessibilidade dos utensílios que vem ao encontro para o ser-aí preserva a conjunção da significância pela qual algo pode ser apropriado em seu em-vista-de-quê. O sentido só pode ser articulável em correspondência a essa totalidade conjuntural prévia. Para que a apropriação de um sentido seja articulada projetivamente sobre a significância, é necessário um sentido de base, ainda não interpretado pelo ser-aí. “Sentido é aquilo em que a compressibilidade de algo se mantém.” (HEIDEGGER, 2012B, p.186). O sentido mantém-se velado na já articulada compreensão³⁷. Não fosse assim, um determinado sentido não poderia sequer ser articulado, pois não haveria um horizonte prévio no qual a interpretação despontaria como possível. Heidegger acentua: “Só o ser-aí “tem” sentido, na medida em que a abertura pertence à compreensão.” (HEIDEGGER, 2012B, p.186). A abertura diz respeito tanto à possibilidade de descoberta dos entes do interior de mundo

³⁷ Dreyfus descreve que o sentido em *Ser e tempo* é uma estrutura de um plano de fundo geral, que não pode ser completamente objetificado, apenas ser incompletamente revelado na circularidade hermenêutica. (DREYFUS, 1995, p. 222).

quanto ao ser-aí, enquanto ser-descobridor. O ser-aí descobre pela precedência dos existenciários constitutivos da estrutura ser-no-mundo (encontrar-se, compreensão e discurso). O sentido velado na compreensão, correlato ao ser-com, precisa ser articulado na interpretação para que sustente a lida no ver-ao-redor. A abertura só pode descobrir algo a partir de um sentido de base que sustente o ente em seu ser.

3.2.2 Articulação discursiva

O discurso não é um existenciário distinto da compreensão, nem apenas é subsidiário a ela, mas deve ser apontado com igual originariedade à compreensão. Discurso possui uma acepção extensiva e não deve ser confundido com a linguagem ou expressão discursiva, embora seja o fundamento ontológico da linguagem. Vejamos uma das principais passagens sobre o discurso em *Ser e tempo*:

O discurso é existencialmente de igual originariedade que a compreensão. A compreensão já está sempre articulada, inclusive já antes da interpretação apropriadora. O discurso é a articulação da compreensibilidade. Por isso, o discurso fundamenta a interpretação e a enunciação. Ao que pode ser articulado na interpretação e mesmo mais originariamente, já no discurso, demos o nome de sentido. O articulado na articulação discursiva como tal denominamos de o-todo-da-significação e este pode ser decomposto em significações. As significações, como o articulado do articulável, são sempre providas-de-sentido. Se o discurso, como articulação da compreensibilidade do 'aí', é um existenciário originário da abertura, e esta, por sua vez, é primeiramente constituída pelo ser-no-mundo, o discurso deve ter essencialmente ele também um modo-de-ser específico de mundo. A compreensibilidade do encontrar-se do ser-no-mundo exprime-se como discurso. O todo-de-significação da compreensibilidade acede à palavra. Das significações nascem as palavras, e não são as palavras que, entendidas como coisas, se proveem de significações (HEIDEGGER, 2012B, p. 455).

O discurso não pode ser entendido como algo abstraído da compreensão. Assim como a compreensão comporta plano de fundo, a significância na qual toda interpretação pode ser atualizada; o discurso, enquanto articulação da compreensibilidade, também leva em consideração a significância, dando revelado às significações. Tanto a enunciação quanto a interpretação são atualizações de possibilidades concernentes à significância.

A palavra articulação é a tradução portuguesa para *Gliederung*, diz respeito às junturas das significações que comportam o-todo-da-significação (DREYFUS, 1995, p. 215). A partir do horizonte fático mundano, a compreensão está articulada, antes mesmo que o ser-aí possa interpretar um ente em determinado sentido. O algo só pode aparecer enquanto algo devido a uma articulação prévia condicionada pela compreensão. No discurso, o ser-aí parte da

articulação das estruturas prévias da compreensão, que condicionam a interpretação em um determinado contexto. Tal articulação das estruturas prévias do discurso deve corresponder aos significados mundanos constitutivos da significância.

Dreyfus sugere um exemplo que será complementado pelo arcabouço conceitual de Heidegger: o pegar um martelo para martelar só é possível a partir de uma significância, que comporta a juntura de significados. A ocupação com o martelo atualiza as possibilidades constitutivas da articulação entre os significados que antes não se mostravam. O martelar interpreta sempre a partir do que é possível interpretar pelo mundo. Os significados não são criados por uma subjetividade, mas dependem sempre de um campo fenomênico. O significado expresso do que é um martelo é atualizado no para-quê, no como-isso em que o martelo se conjuga ao prego. O significado do martelar, só pode ser atualizado de tal ou tal modo a partir da articulação ou juntura entre os significados, prévia a toda interpretação. O significado do martelo não é dado numa visão teórica deste utensílio *per se*, depende da articulação entre as significações. Nota-se, portanto, o plano de fundo mundano no qual toda interpretação, enquanto apropriação significativa pode ser elaborada (DREYFUS, 1995, p. 215).

Como o discurso não pode ser reduzido à linguagem, ele não é subsidiário à interpretação, mas, ao contrário, a interpretação que é apropriada com base no discurso. A interpretação concerne a uma conformação do campo de sentidos e significados constitutivos da facticidade. Não é a interpretação que concebe a significância e os significados constitutivos de mundo, sua apropriação deve conformar-se sempre aos limites fáticos previamente já delimitados. O articulável referente às significações discursivas não é determinado pela interpretação. Os significados devem ser encontrados previamente na base do discurso para que a interpretação possa apropriar algo a partir das juntas entre as significações (algo enquanto algo) (CASANOVA, 2017, p. 207).

As possibilidades existenciárias do ser-aí, que ainda não foram apropriadas, mantém sempre correspondência às possibilidades em que já se entrou ou as que se está. De tal modo que o campo do possível não pode ser nunca desarticulado da facticidade, de um horizonte constitutivo de sentidos e significados. “O ser-aí é um ser-possível entre à responsabilidade de si, mesmo; é, de ponta a ponta, uma possibilidade jogada” (HEIDEGGER, 2012B, p. 409). Como concerne à articulação dos significados, o discurso constitui também as possibilidades que podem ser apropriadas pelo ser-aí. A interpretação, ao corresponder-se sempre ao discurso, diz respeito a uma atualização das possibilidades de articulação. Apenas pelo horizonte de mundo, através da articulação entre os significados, que o campo de possibilidade pode ser adiantado para o ser-aí.

Os significados constitutivos da significância não são separados, como se tivessem um conceito prévio determinado em si, para que depois pudessem se relacionar com outros significados. Só são considerados significados na medida em que pertencem ao discurso, isto é, ao estarem articulados com outros significados constitutivos de mundo. A significância e os significados são ambivalentes, ambas essas instâncias dependem uma da outra: caso não houvesse articulação entre os significados não poderia haver significância e vice-versa. Com efeito, o discurso é co-originário à compreensão. Heidegger descreve o discurso enquanto uma articulação da compressibilidade. Não é outro existenciário dissociado da compreensão, mas a compreensão ela mesma, pormenorizada na juntura entre as significações. O plano de fundo mais abrangente da compreensão é tematizado, pelo discurso, na articulação da significância, mais especificamente, entre significados prévios a todo significar. Por pertencer à compreensão, o discurso é apontado como prévio à interpretação e a enunciação. Em meio à articulação entre significados que a interpretação pode atualizar uma possibilidade preservada no discurso.

O discurso também é descrito enquanto provido de sentido. Pela caracterização do ser-com, o sentido de base correspondente a toda descoberta é preservado na articulação entre os significados. Em igual originariedade ao ser dos entes, os sentidos são mantidos nas significações. O sentido de base que sustenta a interpretação de um martelo, por exemplo, corresponde à juntura entre as significações do martelo e do prego no mundo ambiente. A possibilidade de atualização do sentido correlato ao martelo não é arbitrária, não pode ser explicada por uma vontade subjetiva que tivesse um poder determinístico sobre o sentido, mas concerne à estruturação das significações sedimentadas no mundo. O apelo mediano de como os utensílios devem ser compreendidos possui direta correspondência às disposições dos utensílios. Os sentidos são velados ao encontro do espaço de disposição dos utensílios. Por exemplo, apenas porque o mundo possibilita um estilo estético popular que o sentido de pregar um quadro na parede no estilo *kitsch* se mostra como possível. No século XVIII essa possibilidade sequer se mostraria, pois o mundo, enquanto ser-com, não preservava esse sentido de base em sua noção de estética.

Pelas colocações apresentadas acima nota-se a importância do discurso para a linguagem. A compreensibilidade já articulada fornece o plano de fundo geral para a articulação do discurso. Nesse escopo, a interpretação pode atualizar uma possibilidade da compreensão e tornar articulado um sentido vinculado à significância. A enunciação não surge desarticulada à estrutura ser-no-mundo. A enunciação é sempre provida de sentido, tem bases em um contexto de significados mundanos. As palavras surgem em meio ao pertencimento do ser-aí no mundo, na abertura constitutiva de mundo.

A partir dessa contextualização, que descreve a relação entre o discurso e a compreensão, que a tematização da linguagem é prelineada por Heidegger. A linguagem é interpretada pelo autor como o ser-expresso do discurso. Por ser expresso, podemos entender as palavras que surgem a partir das significações. Enquanto articulação da compreensão, o discurso é a condição da interpretação e possibilita a proferição. O ser-aí parte de uma situação fática, que preserva significações mundanas pertencentes à estrutura do discurso; apenas sobre esse arcabouço fundamental que o discurso pode ser expresso por meio da linguagem.

A linguagem não é derivada do aparato cognitivo da subjetividade humana, tendo como suposta função a tradução do mundo exterior. Como corresponde diretamente à significância, a linguagem tem por fundamento a mundidade enquanto condição de possibilidade da manifestabilidade dos fenômenos. O dizer não pode ser explicado pela expressão linguística dos processos cognitivos, depende antes da articulação entre os existenciários constitutivos da estrutura ser-no-mundo. Por esses momentos constitutivos de mundo, o ser-aí pode articular a significância através do compartilhamento dos fenômenos com os outros (CASANOVA, 2017, p. 210).

O plano mais geral para a condução do dizer é a significância tematizada pela compreensão. O discurso estrutura a junção entre os significados que compõem a significância, de modo em que um sentido de base, ainda que não seja apropriado, corresponde à articulação. A interpretação se apropria de determinada significação, atualizando uma possibilidade constitutiva da facticidade para que um sentido possa ser aberto em correlação ao significado de algo. A linguagem ou o discurso expresso impera sempre a partir de uma interpretação apropriadora da compreensão de mundo. Como visto, a interpretação é definida pelo ter prévio, ver prévio e conceptualidade prévia, caracteriza-se por um recorte de um plano de fundo mais geral, que muitas vezes não chega sequer a ser aberto para o ser-aí. A linguagem, ao ser derivada da interpretação, também necessita das estruturas prévias para sua expressão. Todo dizer só pode ser cultivado com base em uma conceptualidade prévia correlata à visão prévia da significância.

Nesse escopo, Dreyfus relaciona a seleção e o apontamento enquanto dependentes da articulação da compreensibilidade. Como o plano de fundo do discurso e da interpretação, a significância precede a seleção e o apontamento. Para que algo seja apropriado na compreensão ou que o ser-aí aponte para um utensílio (com um gesto, por exemplo), primeiramente às significações devem estar articuladas. O contrário não é possível, não é pela seleção ou apontamento que as significações são criadas (DREYFUS, 1995, p. 216). Os significados são pertencentes à estrutura de mundo, eles apenas estão ocultos na maioria das vezes, ainda assim,

passíveis de serem descobertos na familiaridade. Dreyfus situa quatro níveis de dependência dos tipos de discurso:

1. A originalidade do discurso enquanto atividade de articular significações; 2. A seleção dos significados, em seus usos; 3. O apontamento das significações e 4. O discurso enquanto linguagem. A articulação associando palavras aos significados. (DREYFUS, 1995, p.217).³⁸

O discurso expresso tem por base os significados que compõem a estrutura ser-no-mundo. Um enunciado de atestação de que a água está quente, por exemplo, só pode surgir a partir da totalidade utensiliar, na qual a remissão é descrita no algo-para, cuja acessibilidade apropriadora apreende a chaleira junto ao fogão. Apenas a partir da significância e das junções entre os significados que o discurso pode ser atualizado em seu ser expresso. Somente num mundo em que água quente significa o que significa, pode-se dizer: a água tá quente! Em uma passagem seguinte, acima à última mencionada em *Ser e tempo*, Heidegger compara a expressão discursiva com um utilizável:

A linguagem é o ser-expresso do discurso. Essa totalidade-de-palavra, como aquilo em que o discurso tem um próprio ser ‘de-mundo’, como ente-do-interior-de-mundo, pode ser encontrada como um utilizável. A linguagem pode ser despedaçada em coisas-palavras subsistentes. O discurso é existencialmente linguagem, porque o ente cuja abertura ele articula conforme-a-significação tem o modo-de-ser do ser-no-mundo dejetado, remetido ao ‘mundo’ (HEIDEGGER, 2012B, p. 455).

Assim como um utilizável possui o modo de ser remetido ao mundo, a linguagem possui um modo de significação correlato à remissão utensiliar. Analogamente aos utensílios, a linguagem só pode significar por meio das palavras por estar enraizada na significância mundana. Primeiramente o ser-aí se volta ao contexto de significados para que então chegue a proferir. Na proferição não temos um processo que primeiro entende o que é uma palavra individual seguida de um processo estrutural sintético. Como se para a compreensão do sentido da preposição “essa rosa é bela”, primeiramente tivéssemos que entender o que “essa” significa, para, após isso, nos voltarmos a rosa e, por fim, termos um entendimento do que é bela. E assim, por meio de um processo sintético depurar o sentido da preposição. Como possui um fundamento na significância mundana, o discurso só é expresso a partir das juntas entre os

³⁸ O texto em língua inglesa é:

“1. Ordinary telling as the activity of articulating significations.

2. *Picking out* significations by using them.

3. *Pointing out* significations.

4. Telling as language. Articulation by attaching words to significations.”

significados. A interpretação da proposição que qualifica a beleza da rosa é compreendida diretamente, já sob a correspondente articulação da compreensibilidade. Desse modo, toda expressão discursiva atualiza um determinado sentido correlato à significância. Por isso que Heidegger corresponde o discurso expresso da acepção mais geral de discurso: a linguagem é pertencente ao discurso, impera por meio das significações. A articulação na qual o ser-aí interpreta os utensílios no modo da ocupação é a mesma em que o discurso é expresso, já que ambos têm o modo de ser do ser remetido ao mundo.

O significado despedaçado de uma palavra subsistente é tardio em relação ao campo de significância no qual as palavras são interpretadas. O significado que uma palavra tem em isolado é derivado em relação aos distintos contextos pelos quais as palavras podem aparecer. Cada palavra ganha sentido ao ser articulada, a depender da situação na qual se encadeia com outras palavras. O dicionário é um belo exemplo para justificar como as palavras em isolado são póstumas aos significados. As múltiplas acepções que uma palavra pode ter em um dicionário são constituídas primariamente em múltiplos contextos, em tempos distintos. Os nexos entre os significados de mundo preservam uma multiplicidade tão abrangente, que seria impossível reconstituir todos os contextos nos quais a acepção de uma nova palavra é normatizada em um dicionário.

O encontrar-se, a compreensão e a interpretação foram indicadas anteriormente com o objetivo de descrever as condições ontológicas que estão articuladas com o discurso. Nesse escopo, a enunciação deve ser entendida enquanto um modo derivado da interpretação. Heidegger explicita que a mostraçãõ da enunciação não pode ser desarticulada da estrutura de mundo, como se fosse uma espécie de comportamento abstraído da interpretação. Pelo contrário, o que a enunciação mostra depende das estruturas prévias da interpretação: a enunciação necessita em um ter prévio, ver prévio e de uma conceptualidade prévia. O enunciador só pode mostrar algo a partir das significações articuladas no ver-ao-redor. A situação na qual alguém se encontra é fundamental para a conseqüente enunciação. A partir da já compreendida totalidade-de-conjunção, o ser-aí pode recortar um aspecto determinado de algo a ser enunciado. O ver prévio recorta um aspecto do ter prévio e projeta uma enunciação. Tal recorte só é possível a partir de uma conceptualidade prévia, a possibilidade de enunciação necessita de um conceito prévio sobre o ente “recortado” na visão prévia. Ainda que, na maioria das vezes, o conceito prévio não seja explicitado teoricamente na apreensão de algo, a enunciação sempre necessita de um conceito para que seja determinada. Para que a enunciação “o martelo é pesado” seja determinada, primeiramente é preciso de um recorte de tal utensílio apropriado por meio da visão prévia. A partir da totalidade-da-conjunção e de uma conceptualidade

prévia sobre o que é considerado pesado, determinado martelo pode ser apropriado e o enunciado sobre esse ente pode ser formado.

3.3 A mostração do *logos*

Em *Os conceitos fundamentais da filosofia aristotélica*, Heidegger alega que o *logos* pensado pelos gregos revela o horizonte originário no qual se pode pensar o fenômeno do discurso. O *logos* possui uma importância primordial para se compreender a rela o que se tem com o mundo. O falar não   constituído de palavras soltas que podem ser abstraídas do mundo e tomadas enquanto coisas, mas o dizer faz ver e descobre o que   falado. Sua fun o primária   caracterizada como *apofainesthai*, compreendido por Heidegger como *trazer um algo   vista* (HEIDEGGER, 2009, p. 14).   possível notar uma aproxima o da no o fenomenológica de intencionalidade com o conceito grego de *logos*. Em latim, a palavra *intentionem* advém do particip o passado de *intendere*, que significa se voltar para algo. Em Husserl, o conceito de intencionalidade   fundamental para se compreender a consciência: o filósofo descreve que toda consciência precisa estar direcionada a algo. Todo julgar se refere a um julgado, o amor ao amado, o temer ao temido etc. As formas de consciência precisam ser descritas por sua *intendere*, no tender para o interior de seus objetos correlatos (ZAHAVI, 2015, p. 22). Em *Ser e tempo*, Heidegger preserva sua leitura do *logos* dos gregos nos *Conceitos Fundamentais da Filosofia Aristotélica*. Relembra o que fora apresentado em seu texto de 1924 ao dizer que o *logos torna manifesto aquilo acerca de que ‘se discorre no discurso’* (HEIDEGGER, 2012B, p.113). O autor ainda faz uma referência clara a Husserl ao aproximar a fenomenologia do horizonte dos gregos, dizendo que o método poderia ser formulado em grego como *legein ta fainomena*, que acaba dizendo o mesmo que a máxima da disciplina elaborada por Husserl: “ s coisas elas mesmas”. (HEIDEGGER, 2012B, p.119) Em *Ser e Tempo*, o filósofo ainda expõe que: “O *logos* pode ser descrito de diversas formas como razão, juízo, conceito, defini o, rela o” (HEIDEGGER, 2012B, p. 113). E após isso, pergunta: “Mas como ‘discurso’ deve se modificar de modo que *logos* venha a significar tudo o que foi enumerado e isso precisamente ainda no interior do emprego científico da linguagem?” (HEIDEGGER, 2012B, p. 113). Numa tentativa de responder brevemente a essa pergunta, compreende que as tradu oes que foram legadas da tradi o não estão completamente erradas, mas perdem de vista o sentido originário do *logos*, cunhado pelos gregos. A palavra pode ser colocada em diversos contextos e situa oes, podendo em certos casos desempenhar o papel de razão, juízo, propor o ou medida, mas nenhuma dessas tradu oes   suficiente para antevermos o sentido originário do *logos* que pode ser definido enquanto discurso. Essas breves caracteriza oes não são suficientes para

compreendermos o modo de ser do *logos*, apenas servem para que se tenha atenção aos significados derivados e que não dão conta de explicar seu sentido.

Em *Ser e tempo*, a enunciação é definida a partir do sentido originário do *logos* como mostração. Heidegger explicita que o que é mostrado é o próprio ente em seu modo de ser. Não se trata de uma representação de um ente significado mentalmente, como se o mostrado fosse redutível a uma ideia derivada do ente designado. O dizer faz ver o ente em si mesmo. De tal modo que a compreensão existencial do que algo é, deve ser entendida como uma descrição do ser correlato ao ente (HEIDEGGER, 2012B, p. 437). A predicação, que caracteriza a enunciação, preserva esse significado primário do discurso enquanto mostração. Na enunciação há algo enunciado que transcende a estrutura gramatical composta pelo sujeito e predicado. O juízo apofântico, identificado na relação entre sujeito e predicado, depende do significado primário do discurso enquanto mostração (HEIDEGGER, 2012B, p.437-438).

O *logos* também é descrito por Heidegger a partir da noção de *aletheia*, termo de suma importância para o autor, que trabalha com essa palavra até sua fase tardia. A palavra *aletheia* tem um prefixo de negação, *a*. O termo é derivado de *letheia* que é interpretado por Heidegger pela noção de velamento. Observa-se assim que, para que algo possa se desvelar é preciso antes que haja velamento. Nesse constante jogo do claro e escuro, o imperar da dissimulação do que se encontra obscuro pode ou não se resolver. Nota-se, portanto, que no desvelamento de algo temos um “*a*” privativo que limita aquilo que está em relação ao termo. Ao se “des-velar” vemos que o velamento é suspenso, cancelado ou banido³⁹ (HEIDEGGER, 2012A, p. 15). O velamento é sempre passível de ser cancelado, e o desvelar de ser obscurecido, estando assim em constante movimento. Em sua relação com o *logos*, o dito faz ver o que se diz, desvela o ente de seu velamento (HEIDEGGER, 2012A, p. 115). O *legein* revela o *logos* em seu ser, ou seja, o dito mostra fenomenologicamente o discurso em sua extensão, que inclui o ser que está para além da proferição, mas que possibilita o *legein*. O *logos* não é mostrado única e exclusivamente pelo dito ou aquilo que pode demonstrar, mas o discurso concerne ao ser da linguagem, estando implicado na vida do ser-aí e nos seus respectivos modos de ser. Heidegger dá primazia em sua leitura fenomenológica sobre o *logos* à possibilidade em relação à atualidade. O que não pode se mostrar em sua estrutura discursiva preserva a possibilidade de mostração pela indicação do dito. Frente ao que se diz esconde-se a possibilidade de inquirição

³⁹ A tematização da verdade, apenas fora brevemente indicada na prelação que posteriormente foi intitulada *Os conceitos fundamentais da filosofia de Aristóteles*, ganhando mais destaque em *Platão: o Sofista* e só foi desenvolvida em *Ser e Tempo*, obra na qual a tematização da *aletheia* conquistara maior riqueza descritiva. Em sua obra magna, Heidegger compreende a *aletheia* como ser-descobridor, enraizada numa análise dos comportamentos do ser-aí.

sobre o ser discursivo, que não pode ser unicamente reduzido a algo, mas é a condição para o dizer. O discurso é tratado em sua estrutura ontológica e é *a priori* a proferição e a nomeação (CAMPBELL, 2012, p. 142-146). O *legein* como *apofainesthai* retira o ente de seu velamento (HEIDEGGER, 2012B, p. 115).

O *logos*, em seu sentido genuíno, está enraizado na *aletheia* e possui uma importância direta para a mostraçã dos entes no *legein*. O discursar é descrito como um modo originário de desvelamento dos entes; nessa tomada o ser-aí se coloca como um ser descobridor, apto a perscrutar os caminhos sobre os quais o mundo pode ser aberto, podendo tematizar ontologicamente o ente e o ser⁴⁰. O modo de ser do ser-aí que se guia pelo *logos* compreende a tematização do que é próprio do homem na função do desvelamento. O ser-aí encontra o sentido do próprio ser no discursar. A mostraçã, que por meio do discurso, como um modo do ser-aí ir ao encontro dos entes, é apontada enquanto determinaçã fundamental do homem. A partir da mostraçã que acompanha o discurso, o homem deve ser compreendido enquanto *zoon logon echon* (HEIDEGGER, 2012A, p. 24-27).

O dizer constitutivo da mostraçã não apenas explicita um ente determinado, abstraído do próprio horizonte em meio ao qual vem a ser. Enquanto um modo de ser, o discurso também explicita aquele que diz aos outros entes nos quais o sentido do ser transparece. Mais do que unicamente o que uma coisa é, em sua tomada objetiva, o dizer é um modo de mostraçã com o qual o ser-aí se encontra. O dizer oferece o modo pelo qual o ser-aí pode compreender a si mesmo, ao ser em meio ao mundo. Através das possibilidades que podem ser abertas na via discursiva, o velamento do mundo pode ser paulatinamente cancelado (CAMPBELL, 2012, p. 147-148).

Também pertence ao *logos* a possibilidade de velamento. Na medida em que o que é dito não preserva uma apropriação positiva, na intencionalidade correlata ao dizer, e apenas se mantém na escuta do que é falado, a função originária do *logos* como *aletheia* não é preservada. O discurso acaba por recair no que é gasto, e encobre o dito em seu ser pelo caráter mediano da compreensão, ou seja, o ente sobre o qual se discursa. Em *Platão: o sofista*, Heidegger exemplifica: “Posso dizer ‘há alguns dias choveu’, sem atualizar para mim o choveu etc. Posso emitir e compreender proposições, sem ter uma relação originária com o ente sobre o qual falo” (HEIDEGGER, 2012A, p. 25). Desse modo, o dizer não possui mais uma relação direta com o

⁴⁰ A investigação de Heidegger dá prioridade ao sentido do discurso em relação aos nomes que referenciam os entes. O ter linguagem dos gregos é experienciado por meio do qual o modo em que o discurso é originado, que leva em consideração o acesso ao ser que pode ser explicitado no dizer e é anterior à nomeação. (CAMPBELL, 2012, p.147).

fenômeno, e o ser-aí passa a ter acesso aos entes a partir de um discurso abstraído, sendo que a voz da mediania articula o que deve ser visto a partir do que os outros dizem. Nos *Conceitos fundamentais da filosofia de Aristóteles*, Heidegger escreve que por uma comum inteligibilidade do que é dito, perde-se uma relação própria com o que se diz, tudo já se encontra usado e a mostraçãõ dos entes passa a ser um conteúdo facilmente compreensível. Esse sentido mediano que guia o comportamento do ser-aí é caracterizado pela mediania.⁴¹ (HEIDEGGER, 2009, p.45).

Heidegger indica que o *logos* não é uma posse dos homens, mas se dá no modo de ser do ser-com. É porque o homem já é no *logos* que a possibilidade básica de fala pode se manifestar: o falar sempre se dá com base no ser-com. Heidegger elucida: “Todo dizer no concreto ser-aí, em que alguém não existe sozinho, é um dizer a alguém ou com outros, com si mesmo, ou para si mesmo”⁴² (HEIDEGGER, 2009, p. 14, tradução nossa). O dizer já designa sempre algo que não se mostra única e exclusivamente a um indivíduo particular, no entanto pertence ao mundo, isto é, algo é descrito a partir de sua remissão com outros entes. A linguagem a ser articulada parte sempre de uma compreensão comum mundana, apresenta a possibilidade de desgaste, por mais inovador que um discurso possa ser, no sentido em que aquilo que é expresso se torna algo facilmente entendível, de não haver uma adequada apropriação com aquilo que é dito. O dizer pode derivar-se de diversos modos (para si mesmo, para alguém, com os outros, consigo mesmo), mas essas indicações dependem de como, *a priori*, o discurso se mostra para o ser-aí; partem sempre do ser-com. Não é determinante para a constituição de ser discursiva os diferentes modos pelos os quais o discurso pode encaminhar-se. Mesmo falando só, o dizer expõe sua estrutura ontológica de pertencimento aos outros, porquanto o que é dito para si atravessa uma compreensibilidade mundana. Na discursividade não temos uma precedência da fala sobre o dizer, mas a fala se constitui em meio ao horizonte discursivo (HEIDEGGER, 2009, p. 72).

Em *Ser e tempo*, a colocação existenciária do ser-com é apontada como a resposta pela pergunta do quem do ser-aí. No início e na maioria das vezes, o ser-aí compreende o sentido de seu próprio ser a partir da cotidianidade mediana, de tal modo que a interpretação de si parte sempre dos outros. O conceito “dos outros” designa uma indiferença entre o sentido de si

⁴¹ Posteriormente, esse tema, indicado nos *Conceitos fundamentais da filosofia de Aristóteles* e em *Platão: o sofista*, é desenvolvido em *Ser e Tempo*. Em *Ser e Tempo*, o discurso é caracterizado pela difusão e repetição do discorrido, por sua assunção autoritária que compele o ser-aí a já se direcionar aos entes sob um determinado modo (HEIDEGGER, 2012A, p. 473).

⁴² O texto em língua inglesa é: “Speaking is in concrete being-there, where one does not exist alone, speaking with others about something.”

mesmo com os demais. “Os outros” não são um determinado grupo alheio a mim, enquanto um somatório de pessoas subsistentes, por exemplo, nem como todos aqueles que o ser-aí se contrapõe, devem ser entendidos justamente como aqueles dentre os quais o ser-aí se confunde (HEIDEGGER, 2012B, p. 343).

Heidegger compreende o sentido de ser-com em articulação com o acento existencial do ser-em, isto é, a partir do mundo circundante. Não é necessário que o ser-aí tenha de estar fisicamente com outro para que seja indicado o sentido do ser-com. Na simples ocupação com os utensílios, o ser-aí já compreende seu próprio ser com outros. Na medida em que o mundo vem ao encontro os outros já estão aí. Como apontado, os outros não podem ser designados por pessoas ou grupos subsistentes, visto que tal sentido existencial ocorre até mesmo quando as pessoas não estão presentes. No mundo circundante do trabalho, da casa, dos lugares públicos, por exemplo, os outros vêm ao encontro na conexão com o ser-em. Quando o ser-aí se comporta num espaço público, ele já é absorvido por esse sentido mediano do ser-com: a maneira de andar, o tipo de orientação com aqueles que lhe circundam, a direção do olhar; todos esses comportamentos ônticos só são possíveis pelo caráter existencial prévio do ser-com. No parágrafo 27 de *Ser e tempo*, Heidegger trata da incontornável sujeição aos outros, constituinte do ser-com:

Mas nesse distanciamento inerente ao ser-com, o ser-aí como cotidiano ser-um-com-o-outro está na sujeição dos outros. Ele não é si-mesmo, os outros lhe retiram o ser. Os outros dispõem a seu bel-prazer sobre as cotidianas possibilidades de ser do ser-aí. Nisso esses outros não são outros *determinados*. Ao contrário, cada outro pode representa-los. Decisivo é somente o domínio dos outros, não surpreendente, despercebido e já assumido, que o ser-aí sofre como ser-com. O impessoal mesmo pertence aos outros e consolida o seu poder. ‘Os outros’, como impessoal os chama, para encobrir nossa própria pertinência a eles, são aqueles que no cotidiano ser-um-com-o-outro de pronto e no mais das vezes ‘são aí’. O quem não é este nem aquele, nem o impessoal mesmo, nem alguns, nem a soma de todos. O ‘quem’ é [em alemão] o neutro: impessoal (das man) (HEIDEGGER, 2012B, p. 263-365).

Pela sujeição dos outros o ser-aí compreende o sentido de seu próprio ser no impessoal. As suas possibilidades existenciais se confundem com o sentido dos outros: tanto na lida com os utensílios, quanto na proferição, a compreensão do ser-aí é encoberta pelos outros. As respectivas possibilidades ônticas que aparecem para o ser-aí, como por exemplo, ser pai, advogado, professor, torcedor de futebol; são prescritas pelo impessoal, isto é, por como o ser-aí sujeita o sentido de seu próprio ser aos outros. O ser-aí compreende como ser um advogado na medida em que deixa-se absorver pelo significado mediano de como se comportar nessa profissão. Nesse sentido, o tipo de conduta, a linguagem empregada, o jeito de se vestir são

possibilidades dispostas pelos outros. O projeto existencial do ser-aí parte da impessoalidade, a responsabilidade sobre o seu próprio ser é retirada. Assente nisso, a compreensão de como o ser-aí deve se comportar em seu ser tem em vista alguns que podem representar os outros. No ser-um-com-o-outro o ser-aí interpreta o si mesmo com aqueles que representam os outros e que, mais fundamentalmente, são pelo modo-de-ser dos outros.

Mesmo a preocupação de se diferenciar dos outros no ser-um-com-o-outro parte do acento existenciário do ser-com. No parágrafo 25, Heidegger afirma que a cotidianidade mediana tem a inevitável tendência de interpretar o ser de si mesmo a partir da subjetividade. Sujeito entendido como um subsistente que se mantém idêntico em uma região fechada apesar da mudança dos comportamentos e das vivências. O autor argumenta que até mesmo essa constante preocupação de se diferenciar dos outros ainda é um caráter pertencente aos outros. A diferenciação de si pelo primado à subjetividade com outros que são abstraídos da subsistência que resguarda o eu só é possível pelo carácter existenciário do impessoal, nomeado por Heidegger como distanciamento. Unicamente pela precedência existenciária do ser-com que o ser-aí, ao ser-um-com-o-outro, pode procurar se distanciar dos outros. (HEIDEGGER, 2012b, p. 363).

O impessoal é descrito também por sua tendência de encobrir as possibilidades de ser do ser-aí pela mediania. Nas palavras do autor: “Por isso, o impessoal se mantém factualmente na mediania do que vai indo, do que é considerado válido ou não, daquilo a que o impessoal concede ou nega êxito.” (HEIDEGGER, 2012b, p. 365). Conforme o impessoal, as possibilidades abertas para o ser-aí precisam conformar-se a uma mediania, tendo em vista o sentido mediano pelo qual geralmente se lida com uma possibilidade. A compreensão mediana do que significa ser um vendedor, por exemplo, prescreve um determinado comportamento para o ofício do comerciante, que implica um saber de quais práticas são consideradas válidas.

Justamente nessa mediania, há um nivelamento de todas as possibilidades. Qualquer originalidade precisa se tornar algo banal ou familiar. Os outros impõem que as ações e os conceitos sobre os entes precisem se conformar a uma mediania marcada por uma recusa de tudo o que destoia do impessoal. Desse modo, Heidegger afirma: “Tudo o que seja original é desbastado em algo de há muito conhecido. Tudo o que foi conquistado na luta passa a ser manuseado. Todo segredo perde sua força.” (HEIDEGGER, 2012B, p. 365).

Por o ser-aí compreender a si mesmo no ser-com, a comunicação pode ser partilhada. Em *Ser e tempo*, a comunicação é descrita enquanto um tipo de discurso que faz ver o mostrado na partilha com os outros. A condição para a proferição é o ser-com, que deve ser compreendida como uma comunicação do discurso na partilha. Por meio desse acento, sob o qual o ser-aí parte

do domínio dos outros, o discurso pode ser expresso para outro, na caracterização do ser-um-com-o-outro. A mostraçã discursiva está associada ao mundo pelo qual o discurso pode tornar transparente ao outro o que é comunicado (HEIDEGGER, 2012B, p. 439). Não se trata de um transporte de vivências de um sujeito que tenha as suas opiniões e desejos para outro. O autor esclarece: “O ser-com se torna ‘expressamente’ partilhado no discurso, isto é, ele já o é de antemão, só que não partilhado e não assumido como não apropriado” (HEIDEGGER, 2012B, p. 457).

A terceira acepção da enunciação é definida por Heidegger pelo significado de comunicação ou proferição. Essa acepção possui uma articulação direta com as duas outras acepções, de tal modo que o enunciado pode ser compreendido em seu sentido extensivo pelo “fazer-que-se-veja-juntamente o mostrado no modo do determinar” (HEIDEGGER, 2012B, p. 439). Pelo ser-um-com-o-outro, a mostraçã do discurso é comunicada na partilha. Tal compartilhamento do mostrado só é possível porque o discurso pertence à estrutura ontológica ser-no-mundo. O discurso é expresso no ser-um-com-o-outro por o ser-aí já compreender o sentido do ser-com, ao comportar-se, no início e na maioria das vezes, pelo modo de ser da mediania.

Heidegger utiliza o termo falatório (*Gerede*) para tratar da exposição mediana sobre a linguagem expressa na comunicação. De modo precipitado poder-se-ia pensar que o falatório significa um tipo de dizer contínuo que no fundo não possui conteúdo algum, uma espécie de discurso sem nenhuma importância. O autor não tem em vista esse sentido popular pejorativo na acepção do termo. Pelo contrário, o falatório deve ser interpretado como um derivado do discurso, articulado a partir da compreensão existencial do ser-aí. Deve ser tratado como um aspecto positivo, no sentido de compor a constituição dos modos-de-ser da interpretação e da compreensão da cotidianidade. É impossível que o ser-aí rejeite por completo esse modo de interpretação. No início e na maioria das vezes, o ser-aí compreende, interpreta-se e comunica pelo falatório, a partir dele que a compreensão de si, dos outros e dos utensílios é alcançada. Não é possível a existência de um ser-aí que não compreenda pelo falatório, que poderia se eximir desse ser-do-interpretado e ver os entes unicamente de modo originário. (HEIDEGGER, 2012B, p. 477). Em toda expressão discursiva há um ser-do-interpretado que se conforma ao ser-aí. Na apropriação da linguagem o ser-aí já possui uma compreensão prévia correlata ao dizer, ou seja, todo dizer sobre os entes já é apropriado a partir de uma mediania.

No falatório, o discurso é comunicado em conformidade a compreensão mediana sem que os ouvintes possuam uma compreensão originária sobre o que é discorrido. A descoberta dos entes aberta por meio do discurso depende desse tipo de compreensão. Todo o dizer é

expresso por uma mediania das ocorrências e daquilo que é conveniente ou prejudicial; o impessoal normatiza quais assuntos devem ser expostos e como eles devem ser considerados. Nesse sentido, Heidegger define que o falatório é constituído por uma ditadura do discurso, cuja comunicação é descrita pela difusão e repetição do discorrido. Fala-se sobre as coisas como o impessoal fala, da maneira como deve-se falar. A linguagem é expressa a partir de um já ter ouvido, como uma espécie de *déja-vu*, que difunde o discurso em virtude do caráter autoritário prescrito pelo impessoal.

Heidegger afirma: “O falatório é a possibilidade de tudo compreender sem uma prévia apropriação da coisa.” (HEIDEGGER, 2012B, p. 475). Como o discurso é caracterizado em sua expressão por uma repetição e difusão, não é necessária uma apropriação originária com o discorrido, que busque desvelar os respectivos modos de ser que possibilitam o dizer. Tudo já é compreendido que foi lido ou escutado, antes mesmo que o ser-aí se deixe ser perturbado pelo mistério velado na correspondência com os entes. O falatório impede que o tempo de ruminação filosófica possa ser admitido. Na atividade retórica, por exemplo, o orador discorre pelo falatório e necessita dele. De modo correspondente, o público precisa acompanhar o discurso, ser levado à escuta, pela facilitação inerente ao discursado, já compreendendo tudo em todo ouvir, ouvindo no já ter visto; sem que se perca do modo mediano pela perplexidade correlata ao mistério do ser.

Nessa assunção mediana do discurso; o falante, ouvinte ou leitor é incapaz de alcançar uma originária apropriação do ser que fundamenta o discurso. A própria ditadura do impessoal impede a abertura de ser que articula o discurso com a estrutura ser-no-mundo. Nesse sentido, a abertura de mundo constitutiva do discorrido é convertida por um fechamento dos modos-de-ser que articulam o discurso. Na simples difusão e repetição do dizer, a possibilidade de separar o que foi conquistado originariamente sequer é admissível, a mediania não pode fazer tais distinções, pois para ela tudo que seja original deve ser imediatamente nivelado enquanto algo conhecido. Toda investigação que se propõe a discutir os princípios hermenêuticos sobre determinado assunto é logo reprimida. No falatório, o próprio fundamento no qual o discurso é expresso torna-se ocultado devido ao nivelamento. O falatório é caracterizado por um desenraizamento dos modos-de-ser do ser-aí, nesse ser-do-interpretado a articulação do dizer com o discurso em sua estruturação existencial é fechado. A repetição e difusão do discurso impedem com que o ser-aí possa conquistar uma adequada relação com o ser que integra o discurso (HEIDEGGER, 2012B, p. 477).

Além de todo o discurso ser sobre algo e ser comunicado para alguém, o discurso também possui o caráter do se-expressar. Como o ser-aí se mostra em seu discursar importa

para a recepectividade do discurso. No ser-um-com-o-outro na partilha o ser-aí expressa um discurso sobre si mesmo, ao ser para fora de si. Ainda que não profira nada sobre a sua existência por palavras, o ser-aí se mostra no discursar, o seu ser sempre se manifesta na medida em que é um ser-no-mundo. Os indicadores da linguagem que indicam o ser-fora na comunicação são descritos por Heidegger: “no tom da voz, na modulação, no tempo do discurso, ‘na maneira de falar’.” (HEIDEGGER, 2012B, p. 459). Em uma análise puramente lógica da linguagem, todos esses elementos que descrevem o modo como o ser-aí se expressa não possuem muita importância, não dizem respeito ao conteúdo do assunto ou a forma da argumentação. Na linguagem cotidiana, isto é, aquela sob a qual o ser-aí costuma discursar, seja em conversas habituais, discurso de caráter retórico ou até mesmo em um ambiente educacional, esses indicadores importam para recepção dos ouvintes. Eles dizem respeito a como o público compreende o falante; nos respectivos modos de seguir o que é dito ou de ser tomado por uma disposição.

O pensamento filosófico de Heidegger sobre o discurso se deve principalmente a uma interpretação dos principais conceitos da filosofia de Aristóteles. Para uma melhor compreensão da descrição ontológica do discurso, faz-se necessária uma elucidação de como alguns dos principais conceitos do autor grego são apropriados. Tais conceitos são abordados a partir de uma hermenêutica da facticidade. Uma interpretação que articula a noção do discurso com a compreensão do ser-aí, que descreve o sentido de ser existencial em sua articulação com o mundo.

Os gregos descobriram a determinação do homem enquanto um *zoon logon echon* pelo contexto de vida da *polis*. No ser do homem apresentou-se uma possibilidade de vida que trouxe relevo ao valor da palavra e da comunidade. Heidegger nos diz que Aristóteles pode ver o sentido genuíno da vida, concluindo que: “No ser dos próprios seres humanos, reside a possibilidade básica de ser-na-polis”⁴³ (HEIDEGGER, 2009, p. 33, tradução nossa). O ser-na-polis é um modo fundamental de ser, já que se refere à facticidade. Heidegger indica que Aristóteles viu o caráter genuíno da vida do homem no *logos*, que, para os gregos, significava fundamentalmente o fenômeno originário do discurso. O autor complementa descrevendo que, implicitamente, a determinação de Aristóteles desvela o modo fundamental de ser do homem, que pode ser descrito como ser-um-com-o-outro. Em meio a um horizonte histórico que valorizava a posse do discurso e seu exercício, Aristóteles pôde, por meio de sua vida na *polis*,

⁴³ O texto em língua inglesa é: “In the being of human beings themselves, lies the basic possibility of being-in-the-πόλις.”

pensar filosoficamente sobre o *logos*, compreendendo que, em seu conceito fundamental, reside o fenômeno originário do ser-com.

Na explicitação do ser-na-polís, Heidegger acentua o caráter do *physei on*, o ser-aí já é sempre para fora de si, sendo a partir das possibilidades pertencentes ao sentido de ser-na-polís. (HEIDEGGER, 2009, p.33). O ser humano é compreendido fundamentalmente nesse sentido: o que ele é não pode estar desarticulado do sentido de ser sobre o qual a compreensão primária desse ente é conquistada. Desse modo, o ser-aí é tematizado em correlação direta ao mundo no qual se encontra: pelo *physei on* seu próprio ser é compreendido junto aos outros, o ser do si mesmo se confunde com os outros. Heidegger comenta que o *logos echein* faz ver esse sentido constitutivo do ser-aí. O ter discurso é tomar o *logos* na partilha, que premedita o dizer junto ao que pode ser dito, no sentido da tomada discursiva já ser sempre pertencente ao ser-na-polís (HEIDEGGER, 2009, p. 33).

Heidegger interpreta a palavra grega *koina* por esse horizonte de compartilhamento da linguagem designado por mundo. Há uma associação entre o uso da palavra com o horizonte sobre o qual ela desponta. O pertencimento do discurso não é de um indivíduo que, arbitrariamente, elabora o que pretende dizer, mas se dá em meio a um sentido compartilhado:

Quando uma palavra é expressa ela não mais pertence a mim, e assim a linguagem é algo que pertence a todos, especificamente, de tal modo que a possibilidade fundamental da vida em sua vitalidade é dada precisamente nessa possessão comum⁴⁴.
(HEIDEGGER, 2009, p. 16, tradução nossa).

A palavra, ao ser expressa, já remete a algo e, ainda mais radicalmente, ao mundo sobre o qual o dito se encontra. O dizer, por si mesmo, já assinala o sentido de compartilhamento que um ser-aí possui. A investigação do *logos* é muito mais do que uma análise de conteúdo da fala ou de sua sonoridade, pois sua extensão aponta para o que há além do dito, para o modo como se diz, para quem se diz e em vista do que se diz. O horizonte em meio ao qual o discurso se dá não pode ser descrito por nenhuma estrutura subsistente referencial. O discurso não pode ser explicado por nenhum ente determinado, já que o acompanhamento de seu fenômeno nos leva ao mundo.

Ao levarmos em consideração que o modo pelo qual inteligimos é o mesmo do encadeamento do discurso, todo gesto de inteligir pertence ao horizonte de sentido

⁴⁴ O texto em língua inglesa é: “When a word is expressed, it no longer belongs to me, and thus language is something that belongs to everyone; specifically, in such a way that a fundamental possibility of life itself is vitally given in precisely this common possession”.

compartilhado. A caracterização do homem como um *zoon logon echon* (animal que possui discurso) evidencia a distinção fundamental dos homens com os outros animais, que expressa, através do pertencimento discursivo, a consolidação do sentido de ser na partilha. “(...) Eu cresço em uma inteligibilidade do mundo, da linguagem, que tenho fora de mim na medida em que vivo na linguagem”⁴⁵ (HEIDEGGER, 2009, p. 16, tradução nossa). A capacidade de elaboração discursiva depende do pertencimento da linguagem, de tal modo que, ao nos determos nos encadeamentos discursivos, é assinalada uma remissão necessária no algo de que se discursa, e a elaboração discursiva participa do sentido compartilhado de sentidos e significados. O longo processo de aprendizado do discurso depara-se com a linguagem mundana. Uma criança, por exemplo, que esteja aprendendo a falar, não parte de princípios lógicos ou gramaticais, mas discursa pela compreensão do sentido mundano, enquanto vive na partilha do *logos*⁴⁶.

Através da indicação da linguagem, o sentido de ser do ser-aí pode ser acessado. No início e na maioria das vezes, a visão do que pode ser dito é compreendida por meio do impessoal. A visão dá direcionalidade ao desenvolvimento de um discurso e não é escolhida arbitrariamente, como se um sujeito isolado pudesse tomar uma decisão de elaborar o discurso constitutivo unicamente por sua ipseidade. Foi tematizado que a explicitação do dizer que se dá junto ao outro parte de um horizonte comum em meio ao qual a linguagem é compartilhada. O sentido e o modo de ser com o qual o ser-aí é dirigido, que oferece suporte para a articulação discursiva, parte do impessoal. “O impessoal é o genuíno como da cotidianidade, da mediania, especificado no ser-um-com-o-outro”⁴⁷ (HEIDEGGER, 2009, p. 45, tradução nossa). As respectivas visões que podem ser tomadas sobre os entes partem da mediania na qual a compreensão comum da impessoalidade repousa. O modo como se diz em paralelo ao que é dito advém do horizonte mediano com o qual o discurso normalmente é articulado⁴⁸.

Por ser no discurso, os comportamentos do ser-aí já são constituídos através da compreensibilidade mundana. O pertencimento à linguagem oferece o sentido em meio ao qual

⁴⁵ O texto em língua inglesa é: “I grow into an intelligibility of the world, of language, that I have from out of myself insofar as I live in language”.

⁴⁶ Esse pertencimento discursivo já é definido em 1924 pela noção de mediania, temática que tem uma grande importância em *Ser e Tempo*.

⁴⁷ O texto em língua inglesa é: “This One is the genuine how of everydayness, of average, concrete being-with-one-another”.

⁴⁸ Heidegger acentua a igual primordialidade entre o ser-um-com-o-outro e o ser-falante. Como ambos pertencem ao fenômeno do ser-aí, não é possível deduzir uma caracterização pela outra.

a orientação sobre o mundo é articulada, e as possíveis visões mostradas pelo mundo dependem da familiaridade em que o ser-aí se encontra. Ao mesmo tempo, essa familiaridade é conquistada pelo exercício da linguagem. O dizer retifica o que já é compreendido, mostra o sentido de ser sobre o qual o ser-aí se comporta, possibilitando que a familiaridade possa ser cultivada (HEIDEGGER, 2009, p. 95). Nota-se como o *logos* é constitutivo para todos os nossos comportamentos mundanos: o seu ser é o horizonte sobre o qual nós todos já estamos. Mesmo que o ser-aí não esteja falando, o seu ser sempre é compreendido através do discurso, as possibilidades e seus comportamentos amparam-se no discurso. O sentido vago e mediano do discurso é prévio à formação do juízo.

Heidegger relaciona a *doxa* (opinião) com o sentido mediano encontrado na impessoalidade. A *doxa* é uma visão formada pela compreensão mediana, que compromete o falante a já ‘dizer sim’ sobre o assunto que está sendo tratado. Há uma convicção sobre aquilo que mobiliza o seu discurso, o que pode ser dito já parte de certas estruturas prévias que assumem como correto uma visão do que irá ser dito. Tal assunção não é conquistada de modo autêntico pelo falante: a *doxa* já se antecipa enquanto um sentido diretivo que interfere na articulação do discurso. Diferentemente da *episteme* (conhecimento), pela *doxa* não há uma investigação que busca refletir sobre a visão que busca justificar racionalmente o que se discursa. O falante já assume o sentido da impessoalidade que fomenta uma visão prévia por meio da qual as suas considerações serão desenvolvidas.

Pela mediania podem ser oferecidas visões contrárias sobre um mesmo assunto: dois falantes podem assumir posições contrárias partilhando o mesmo sentido do impessoal. Concerne à *doxa* a possibilidade de ser falso, de a convicção correlata a uma visão ser de outro modo (HEIDEGGER, 2009, p. 93). O solo sobre o qual a *doxa* está enraizado é o da discussão, com o qual o que é dito pode ser de outro modo; a perspectiva contrária sempre pode ser confrontante à convicção que parte de uma visão prévia. Heidegger descreve essa participação do ser-aí no discursar enquanto uma negociação com o outro, uma visão prévia que se difere do outro é precisamente o ponto no qual o discursar é mobilizado. A descrição da negociação indica a possível inconsistência de uma opinião: mesmo que alguém a defenda com convicção, ela não é demonstrável para todos. Na negociação possíveis convergências entre as visões podem ser encontradas, assim como as diferenças podem ser cada vez mais marcantes. A possível admissão de um argumento equivocado pode ser uma transigência com fim à possível refutação de algum ponto da visão contrária.

A descrição originária do *logos* deve ser levada em consideração para a subsequente tematização da retórica. A caracterização do ser-um-com-o-outro é o que possibilita um tipo de

discurso que procura ter um papel decisivo na vida da *polis*. O orador é alguém que partilha desse sentido mediano da linguagem, que discorre a partir das assunções familiares e articula o dizer em meio às visões prévias da *doxa*. Em sua apropriação discursiva, a análise do discurso do orador não deve ser restrita unicamente ao que é dito ou a um referencial determinado que condicione o dizer; em paralelo ao sentido explicitado no que é dito, a tematização da circunvisão sobre a qual o orador se encontra deve ser levada a cabo. Os indicativos do para quem, junto ao modo como e em vista do que enraizados no discurso, podem ser explorados para uma explicitação fenomenológica da linguagem, de tal modo que a tematização da retórica imiscui-se na descrição ontológica do ser-no-mundo. A função reveladora do discurso enquanto um *apofainesthai*, que possui a possibilidade de encobrimento pelo sentido de ser da mediania e incide na tematização do ser-aí enquanto ser-na-pólis, é importante para a abordagem da retórica.

4 ENCAMINHAMENTO DISCURSIVO, O PERTENCIMENTO ORIGINÁRIO DA RETÓRICA À *DYNAMIS*

O presente capítulo tem o objetivo de tecer algumas considerações sobre a interpretação de Heidegger da *Retórica* explorados nos *Conceitos fundamentais da filosofia de Aristóteles*. A pedra de toque para a investigação do autor está calcada na noção de *dynamis*. Concerne à *dynamis* a possibilidade de descobrimento do que pode ser apropriado pelo discurso, como o orador irá conduzi-lo, em orientação aos respectivos dizeres. A retórica é um modo de saber lidar e guiar o que se apresenta em um caso concreto (HEIDEGGER, 2009, p. 81). Essa caracterização explícita que o falante pertence à atividade da retórica ao atentar à situação na qual se encontra, com a qual mobiliza o cultivo do discurso. A situação do discurso corresponde a como o mundo é articulado em um determinado caso, leva em conta os sentidos e significados que são compartilhados entre os envolvidos⁴⁹. A retórica não pode prescindir dela, a adequada atenção à situação proporciona que o encaminhamento do discurso possa ser dirigido no fomento de suas possibilidades.

Os assuntos que mobilizam a elaboração da retórica partem da noção da *doxa*, sob os quais os envolvidos podem tomar pontos de vistas distintos, relativos às coisas que poderiam ser diferentes de como se mostram (HEIDEGGER, 2009, p. 93). Torna-se premente para Heidegger tratar a noção de *dynamis* em relação ao tipo de assunto no qual a retórica está envolvida. O desenvolvimento discursivo em suas possibilidades toma partido das opiniões comuns e é voltado a elas. Dois termos centrais comentados por Heidegger são postos em destaque: a *pistis* e a *pisteuein*. *Pistis* designa o que é explicitado no dizer que já se põe em mobilidade para, o que é mostrado frente às possibilidades que podem ser apropriadas. Também parte do que já foi exposto pelo orador e da *doxa* mundana. É na antecedência da *doxa* que a apropriação do dizer face ao que pode ser encaminhado, pela indicação da *pistis*, que as possibilidades do discurso retórico podem ser conquistadas. *Pistis* sempre se dá em relação à *pisteuein*, no cultivo das opiniões que ainda não foram proferidas, mas que são sempre passíveis

⁴⁹ Nas *Interpretações fenomenológicas sobre Aristóteles*, o termo significância designa o sentido relacional da experiência do ser do objeto vivido. O termo descreve a intencionalidade do cuidar, “cuidar por e cuidar de algo, viver cuidando de algo” (HEIDEGGER, 2011, p. 103), de modo que tome os entes a partir do como da vida fática, o acento é no caráter de encontro da experiência. Em *Ser e tempo*, a significância é descrita através das remissões entre os utensílios, na descoberta de um utensílio transparece o caráter do ser-remetido-a, conformação na qual o utensílio já é a cada vez posto em liberdade. O modo pelo qual algo significa é delineado a partir da totalidade-conformativa. Tal indicativa é articulada com a compreensão existencial do ser-aí, através da qual suas possibilidades já são sempre assumidas pela familiaridade mundana. “Na familiaridade com essas relações, o Dasein ‘significa’ a si mesmo, dá-se a entender originariamente seu ser e poder-ser relativamente a seu ser-no-mundo” (HEIDEGGER, 2012B, p. 259).

de ser mostradas pelo dizer. Junto à *pisteuein* os assuntos são desenvolvidos na medida em que são antecedidos de uma visão prévia que secciona as possibilidades do discurso que podem emergir (HEIDEGGER, 2009, p. 81).

A *pistis* não concerne apenas ao que se diz e à condutividade discursiva, no sentido de estar direcionada apenas à proferição, mas refere-se também, em correlação à abordagem da *dynamis* retórica, ao modo pelo qual o discurso é encaminhado. O que se diz na retórica sempre é considerado em paralelo ao modo como se diz. Para o transcorrer discursivo não basta apenas dizer, com o intuito de apresentar uma informação: o modo pelo qual algo é levado em conta é de extrema importância. O modo não é uma categoria subalterna ao que é proferido, mas desempenha um importante papel de abertura do dizer em meio às possibilidades. O retórico se adapta melhor a uma situação e apropria-se melhor de um assunto na medida em que o modo de seu discurso explicita o que deve ser tratado. Fora isso, o modo pelo qual algo é encaminhado é indispensável para a adesão dos ouvintes, conquistar a atenção dos demais e possibilitar que o público se encontre junto ao orador, estabelecendo afetos comuns com ele. Como um modo discursivo, a *pistis* leva o que é dito pelo orador ao encontro do ser-um-com-o-outro; a apropriação do orador torna-se assim compartilhada, perscrutando o dito face às preocupações comuns.

Na retórica, três modos de discurso são: o *ethos*, o *pathos* e o *logos*. Pelo *logos*, o encaminhamento do dizer e sua demonstração, na indicação da *pistis*, imperam pelo *paradeigma* (exemplo) e pelo entimema. Tais caracterizações apontam para o adiantamento discursivo sustentado em um dizer prévio que estabelece um elo com outro dizer, encadeado de tal forma que colabora para a admissão dos ouvintes (HEIDEGGER, 2009, p. 88). O delineamento do discurso conforma-se a um dizer que o sucede. A articulação do que pode ser dito é mobilizada em suas possibilidades; a demonstração incide diretamente sobre a *dynamis*. O *ethos* explicita o modo como o orador se mostra em relação ao seu discurso, como se comporta em relação ao que é proferido. O que o orador manifesta de si mesmo no discursar retórico é fundamental para conquistar a adesão dos ouvintes: mostrar-se como possuidor de sabedoria prática, como alguém que possui seriedade e benevolência, permite que o que se diz seja visto pelos ouvintes como verdadeiro, autêntico e decisivo (HEIDEGGER, 2009, p. 112). Como uma *pistis* retórica, o *ethos* traz os ouvintes para perto do orador, levando-os a participar do que é dito. Cativar os ouvintes dessa forma é fundamental para que o orador possa encontrar possibilidades discursivas fortuitas, dando continuidade ao seu discurso. O *pathos* é um modo de discurso com grande influência na mostra do que se diz. Dizer sob tristeza é muito diferente de proferir com raiva ou alegria, portanto o *pathos* na retórica altera o modo através

do qual os entes são visados e, conseqüentemente, comunicados ao público. Sua premência altera o modo com o qual os juízos, as orientações e decisões são tomados: o *pathos* estabelece uma dada afinação para a apropriação das opiniões (HEIDEGGER, 2009, p.114). O *pathos* é também um dos meios pelos quais o discurso ganha uma direcionalidade, por exemplo, o que se mostra para o orador na raiva não é o mesmo quando se está calmo: as possibilidades discursivas são abertas por essa modalidade. Nesse sentido, o *pathos* dá acesso à retórica enquanto *dynamis*, mostrando como as decisões, juízos e ações podem ser efetivados. Compele que os ouvintes estejam na mesma disposição do orador, levados pelo que o falante diz, na medida em que, por essa *pistis*, o orador descobre o arranjo discursivo.

4.1 Apropriação das opiniões: a *pistis* e *pisteuein*

Nos *Conceitos fundamentais da filosofia de Aristóteles*, Heidegger tece algumas considerações sobre a *pistis*. Para que os assuntos mobilizados possam ser encontrados pelo orador e recebidos pelo público, a retórica precisa se guiar pela *pistis*. Aristóteles classifica os três tipos discursivos como uma *pistis*, termo que, para Heidegger, não pode ser traduzido simplesmente como crença ou opinião, mas diz respeito a um tipo de dizer que está direcionado à *pisteuein*. A *pistis* é um modo discursivo, segundo o qual o dizer está direcionado ao cultivo das opiniões comuns. O que se diz nela está atrelado aos assuntos concernentes à *pisteuein*, sendo um modo discursivo que se guia pela compreensão do que já foi visto. Para Heidegger, *pisteuein* significa a visão prévia sobre os assuntos, estando relacionada ao que é passível de ser mostrado por meio do dizer. O próprio encontro do que precisa ser dito para gerar convicção é sustentado pela *doxa* mundana (HEIDEGGER, 2009, p. 81). Os tipos discursivos apontados na retórica (*pathos*, *logos* e *ethos*) são *pistis* na medida em que o dizer do orador está comprometido com um cultivo da *doxa* e busca que os ouvintes estejam atentos ao que é mostrado (HEIDEGGER, 2009, p. 82).

As considerações sobre a compreensão e as estruturas prévias da interpretação vistas no capítulo 3.2.2 do presente trabalho são contributivas para uma elucidação das noções de *pistis* e *pisteuein* na retórica. Nesse sentido, o conceito de compreensão proposto em *Ser e tempo* deve ser entendido como uma fundamentação da modalidade discursiva retórica, na qual a *pisteuein* designa um cultivo das opiniões comuns. Vale lembrar que, em *Ser e tempo*, Heidegger expõe que toda interpretação necessita decidir-se sobre determinada conceptualidade prévia. Como a retórica é pertencente ao discurso, e o discurso não pode abnegar a interpretação, a retórica deve

preservar também a conceptualidade prévia para a consecução da expressão discursiva. Na *pisteuein*, uma determinada visão deve anteceder a interpretação, uma visão prévia pertencente à facticidade. Sob um horizonte pautado pela significância, uma determinada conceptualidade prévia é destacada. A *pistis*, em correspondência à *pisteuein*, designa um modo discursivo fundado no ter prévio, na conceptualidade prévia e na visão prévia, cuja apropriação do discurso expresso depende sempre de um “recorte” de uma situação fática.

Heidegger caracteriza a *pisteuein* como uma visão: “Pisteuein é uma ‘visão’, de que a linguagem depende, e com a qual, portanto, há algo que governa ou guia, a cotidianidade do ser-aí, o ser-um-com-o-outro dos seres humanos”⁵⁰ (HEIDEGGER, 2009, p. 81, nossa tradução). O encontro do que o orador possui para dizer depende de uma visão prévia compartilhada pelo público. A visão da *pisteuein* abre o que pode ser dito em meio a uma visão compartilhada. A *doxa*, na *pisteuein*, não é nada que seja explicitado por meio do discurso. Algo não é considerado uma *doxa* simplesmente por ser investigado e mostrado pelo discurso. A *pisteuein* mantém uma visão prévia sobre o assunto, e é o que possibilita que o dito possa ser encontrado por meio da *pistis*. Como a caracterização da *doxa* se dá em virtude do sentido de ser-um-com-o-outro, o discurso que é assinalado pela *pistis* se guia por uma mediana compreensão que o orador tem com os ouvintes⁵¹ (HEIDEGGER, 2009, p. 81).

Daniel M. Gross comenta que a *doxa* é descrita por Heidegger como um tipo de disposição pré-reflexiva e proto-linguística. A *doxa* não se mostra apenas no que é explicitado pela proposição: antes mesmo do dizer, a *doxa* já indica um caráter prévio do que será conduzido no discurso (GROSS, 2005, p. 31). Precisamente por isso, Heidegger define a *doxa* como um ‘dizer sim’, que fornece uma orientação à *alethes*. (HEIDEGGER, 2009, p. 96). A *doxa* é uma caracterização essencial do *logos* e ampara as possibilidades do dizer que podem ser vislumbradas. Pela *doxa*, os assuntos acedem à palavra, na articulação do que é concernente ao ser-um-com-o-outro o orador cultiva o que é oportuno de ser mobilizado no discurso (GROSS, 2005, p. 32).

Por isso a importância do orador saber qual é o público para quem fala, pois isso permite que seu dizer seja apropriado às opiniões. Por exemplo, o discurso sobre a privatização de uma

⁵⁰ O texto em língua inglesa é: “Πιστεύειν is a ‘view,’ δόξα, on which speaking depends, and which, therefore, is presumably something that governs, or guides, the everydayness of being-there, the being-with-one-another of human beings”.

⁵¹ *Ser e Tempo* parte da tematização da *doxa* para desenvolver as noções de ter-prévio, ver-prévio e conceito-prévio: “Quando a concretização particular da interpretação, no sentido da interpretação exata de texto, apela de bom grado para o que de imediato ‘está-aí’, o que está aí de imediato nada mais é do que a indiscutida, e que se entende-por-si-mesma, opinião-prévia do intérprete, que ocorre necessariamente em todo princípio de interpretação como aquilo que já é ‘posto’ com a interpretação em geral, isto é, já é previamente dado no ter-prévio, no ver-prévio e no conceito prévio.” (HEIDEGGER, 2012B, p.427).

determinada empresa, que tem por vista um público favorável às políticas liberais, partirá da conceptualidade prévia de que o livre mercado é algo benéfico para a população. Os respectivos argumentos dados pelo orador a favor da privatização e os possíveis detalhes expostos sobre orçamento, desempenho e projeção de uma empresa se darão em virtude de uma visão prévia que condiciona a receptividade dos ouvintes. A conceptualidade prévia sobre algo designa o modo como determinadas argumentações serão encontradas, mobilizando o que é dito em consonância com a compreensão dos outros.

A *pistis* é caracterizada como o dizer sobre algo que está em relação ao *pisteuein*. Nela, o dizer sobre algo é conduzido de tal modo que mostra o que estava oculto em uma visão prévia. A *pistis* explicita manifestações do dizer que retificam a conceptualidade prévia que o público tem sobre algo (HEIDEGGER, 2009, p. 81). Ela se refere a uma explicitação das opiniões prévias ainda não investigadas, que mobilizam o modo de escutar. O que é dito na retórica precisa levar em consideração a visão prévia dos outros, ou seja, o dizer necessita encaminhar-se de modo que a conceptualidade prévia, no sentido de ser-um-com-o-outro, seja cultivada.

Heidegger estabelece uma importante comparação entre a *pisteuein*, a *pistis*, a *aletheuein* e a *alethes*. A *pistis* é o anúncio sobre algo, a mostra discursiva vinculada à *doxa*. Algo se mostra por meio de um dizer que toma por base às opiniões comuns, e, nessa assunção, o assinalado também caminha direção a elas, como modo de conquistar a adesão dos ouvintes. O que é dito na *pistis* é descoberto em conformidade ao *pisteuein*: algo é mostrado no discurso por meio de uma apropriação da *doxa*. O que pode surgir como indicativo do *ethos*, do *pathos* e do *logos* abre-se em meio a uma visão prévia na qual esses tipos discursivos são partícipes. Heidegger escreve:

A retórica possui a possibilidade de direcionamento, que coloca alguém em posição de ver o *πιθάνον*, o que é conduzido na cultura da *πιστεύειν*. Aristóteles também designa isso enquanto *πίστις*. Aqui, *πίστις* não é ‘crença’ ou ‘opinião’, mas aquilo que fala sobre algo em definitivo em relação ao qual a *πιστεύειν* está para ser recebida. A relação entre a *πιστεύειν* e a *πιθάνον* é análoga aquela entre a *ἀληθεύειν* e a *ἀληθές* — o desvelamento-do-ser-em-seu-aí, cuja possibilidade de ser é conducente à *ἀληθεύειν*. A *Ἀληθεύειν* é um modo de ser-no-mundo, de forma que alguém revela o aí tal qual é. Essa *ἀληθεύειν* é um fenômeno de base com o qual nós pertencemos. Nós voltaremos a isso em outra ocasião. Ela também constitui a *λέγειν* na medida em que a *δόξα* é uma maneira definitiva de apropriar os entes tal como eles se mostram. *Πίστις* é aquilo que é condutível para a cultura da *πιστεύειν*. A retórica tem, portanto, que destacar uma possibilidade específica que nos coloca no lugar de ver o

πιθάνόν. É assim que nós primeiro ganharemos uma orientação a respeito da πίστις. (HEIDEGGER, 2009, p. 81, nossa tradução)⁵²

A *aletheuein*⁵³ é descrita enquanto um modo de ser-no-mundo, indicando o desvelamento do ser-aí. O ser é mostrado fundamentalmente pela *aletheuein*, em meio às possibilidades ocultas, que podem ser desveladas em relação com os entes. Heidegger explicita que nos movemos na *aletheuein*, o modo com o qual nos comportamos no ser-no-mundo é explicitado ontologicamente pelo desvelamento. O termo encontra-se em correspondência à *hexis*: o comportamento do ser-aí concerne a um desvelamento das possibilidades de mostraçã do ser (HEIDEGGER, 2009, p. 178).

A *alethes* concerne ao ser de algo que é mostrado, o modo pelo qual algo pode ser descoberto. Heidegger procura tratar a *alethes* junto ao fenômeno da *doxa*, na medida em que o ente desvelado faz ver o ser. O principal modo de descobrimento dos entes é realizado mediante o discurso, quando o ser-aí fala sobre as coisas que tem em vista; o *logos* na constituição primária de *apofainesthai*, desvelando simultaneamente a si mesmo e os outros. Na *doxa*, a *alethes* descobre o ente a partir de uma visão específica, que indica algo que se mostra para o ser-aí. Nela o que é descoberto possui a possibilidade de ser de outro modo. Nesse sentido, a apropriação feita na descoberta de algo partirá de uma visão prévia, a descoberta de um ente lança luz também a um já ‘dizer sim’. Heidegger aponta: “Δόξα acompanha a ἀληθές e o ψευδές. Δόξα depende, na apreensão do ente, aquilo que concerne a uma visão”⁵⁴(HEIDEGGER, 2009, p. 100, nossa tradução). A *alethes* no discurso retórico mostra uma

⁵² O texto em língua inglesa é: “Rhetoric has a definite possibility of setting forth, which puts one in a position to see the πιθάνόν, what is conducive to the cultivation of a πιστεύειν. Aristotle also designates this as πίστις.36 Here πίστις is not ‘belief’ or ‘opinion,’ but that which speaks for a definite matter in relation to which a πιστεύειν is to be received. The relation between πιστεύειν and πιθάνόν is analogous to that between ἀληθεύειν and ἀληθές—the unconcealable-being-that-is-there, which has the possibility of being conducive to ἀληθεύειν. Ἀληθεύειν is a mode of being-in-the-world, such that one has unconcealed it there just as it is. This ἀληθεύειν is the basic phenomenon toward which we are headed. We will come back to this on another occasion.37 It also underlies λέγειν insofar as δόξα is a definite manner of appropriating beings as they show themselves. Πίστις is that which is conducive to the cultivation of a πιστεύειν. One should be able to see and learn about the πιθάνόν through rhetoric. Thus we must first gain an orientation regarding πίστις”.

⁵³ No presente momento apenas será indicado o significado de *aletheuein* e *alethes*, com o fim principal de encaminhar as noções de *pistis* e *pisteuein*. A *aletheia* tem um papel importante na filosofia de Heidegger e acompanha seus escritos até sua fase tardia. *Nos conceitos fundamentais da filosofia de Aristóteles*, Heidegger não se debruça em demasiado na noção de *aletheuein*; ainda assim, é uma caracterização fundamental que está oculta no prolongar do texto e fornece uma articulação importante para a descrição do *logos*. Um ano após a preleção que originou esse texto, o autor introduz na preleção “*Platão: o sofista*” uma descrição mais apurada da *aletheia*, que não fora suficientemente elaborada em 1924. Tal trabalho dá ensejo ao desenvolvimento da noção de verdade em sua obra capital: *Ser e tempo*.

⁵⁴ O texto em língua inglesa é: “Δόξα goes after the ἀληθές and the ψευδές.123 Δόξα depends upon *grasping in its being* that which a view is about”.

visão prévia apropriada pelo discurso a partir de um determinado modo. Não apenas algo em conformidade a uma visão é descoberto, mas também o modo como é encaminhada a apropriação do discurso. O ente que é descoberto em um discurso sempre se mostra a partir de uma diretiva que está associada à disposição do orador e o modo como ele se mostra. Cujas apropriação da *doxa* é atualizada e mobilizada em virtude de uma situação concreta.

A *pistis* da retórica está para a *alethes* assim como a *pisteuein* está para a *aletheuein*. Heidegger explicita que o *pithanon* é um *legein* mobilizado no cultivo da *pisteuein*. O autor comenta que em Aristóteles essa condutividade designava uma *pistis*. Pela análise do *pithanon*, Heidegger estabelece que a *pistis* possui uma caracterização ontológica mais abrangente que simples crença ou opinião. O dizer da *pistis* é um modo de descoberta do ente, da apropriação da *doxa*. Esse dizer revela consigo uma maneira específica de tratar uma visão prévia pertencente à *pisteuein*, o que é carregado no cultivo da *doxa* é encaminhado de certo modo e manifestado a partir de uma situação concreta. Nesse sentido, a *pistis* está associada à *aletheuein*; o discurso é encaminhado em meio ao que ainda está encoberto, e com isso o falante é posto enquanto um ser descobridor, que encontra as possibilidades discursivas face ao obscuro. O dizer depende do que ainda está velado. A cada momento o ser-aí procura articular o dito com as possibilidades discursivas não asseguradas. O cultivo da *pisteuein* na *alethes* retórica leva em questão como a apropriação da *doxa* pode se mostrar, junto ao modo como a mobilização discursiva pode ser encaminhada em vista da adesão do público. A *pisteuein* é um tipo de *aletheuein*, que se dá mediante o discurso retórico, com o qual o ser-aí encontra-se na sua condição de ser descobridor. Através da *pistis*, que também é uma *alethes*, o ser-aí está envolvido no discurso retórico, adiantando a possibilidade do dizer frente ao cultivo de uma visão prévia não explicitada, discursando no descobrimento da *pisteuein*. A explicitação do modo do dizer é uma *aletheuein*, pois conduz o discurso em meio à apropriação de possibilidades ocultas, pelo modo com o qual o ser-aí se comporta no mundo.

O que se pode dizer sobre algo não precisa necessariamente aparecer por meio de uma estrutura enunciativa. Os três tipos discursivos (*ethos*, *pathos* e *logos*) são descritos enquanto modos discursivos que condicionam a possibilidade de descoberta na *pistis*, já que em todos eles há algo que pode falar sobre algo (*darin ist etwas was für eine Sache sprechen kann*) (HEIDEGGER, 2009, p. 82). Por meio do *ethos*, o próprio orador é alguém que cultiva a *pistis*. No comportamento do orador, na maneira que ele se oferece para o público, o discurso deixa-se levar pelo cultivo da *pisteuein*. Um discurso que preserve a *pistis* no *ethos* leva o público a estar junto ao que é mostrado, na medida em que explicita o orador enquanto alguém que seja benevolente, virtuoso e possuidor de sabedoria prática (*eunoia*, *arete*, *phronesis*). Kisiel

esclarece que o *ethos* não designa apenas o caráter, mas fundamentalmente, o caráter é encontrado pelo modo como o orador se projeta (KISIEL, 2005, p. 136). Uma das caracterizações que contribui para que o público escute de um modo em que esteja junto ao que é posto discursivamente é a capacidade do *ethos* em preservar e incitar o cultivo das opiniões comuns. Os ouvintes aceitarão com muito mais facilidade um discurso que mostre o orador como alguém confiável, que possui instrução no que diz e não oculta nada. O *ethos* é uma *pistis* que contribui para que o discurso possa ser desenvolvido no cultivo da *pisteuein*.

O *pathos* também se assenta na *pistis*. Esse modo discursivo assinala uma disposição sobre algo. O que é mostrado no dito depende de como o ouvinte está posicionado em relação ao assunto; o modo como os ouvintes se encontram é fundamental para que o dito seja admitido. O orador precisa dizer de tal modo que leve em consideração o *pathos* dos ouvintes. Enquanto uma *pistis*, o modo de dizer do orador acentuado pelo *pathos* descobre as opiniões comuns e contribui para certo cultivo do que é dito. O que diz de modo irado a partir da disposição de ira nos ouvintes, por exemplo, colabora para que o público seja cativado por aquilo que se diz e esteja apto a ser mais facilmente conduzido pelos seguintes dizeres⁵⁵. A *pistis* é aqui uma indicação de um modo de dizer que está orientada para o cultivo da *pisteuein* (HEIDEGGER, 2009, p. 82).

No *logos*, o dito é em si mesmo uma *pistis*, visto que o que é indicado por meio do dizer desponta como um modo de articulação com outros dizeres. O *logos* não é apenas algo que se diz, mas deve ser tratado como um modo discursivo que incide na *pistis* com o qual o que se diz está em articulação direta com o que pode ser dito. É nesse sentido que os exemplos e entimemas retóricos devem ser tratados: o que é dito é pertencente a uma condução indutiva ou demonstrativa, que articula as possibilidades discursivas, pela indicação de um dito posto previamente. O dizer se dá a partir das opiniões prévias e é conduzido de tal modo que fomenta a *pisteuein* (HEIDEGGER, 2009, p. 82).

Heidegger escreve: “A definição de retórica: ver o que se diz sobre algo, para cultivar, na linguagem ela mesma, a *πιστεύειν* com quem se fala, especificamente, sobre uma preocupação que desperta o debate de um tempo, para cultivar a *δόξα*”⁵⁶ (HEIDEGGER, 2009,

⁵⁵ Aristóteles caracteriza a ira como um desejo de dor voltado a alguém motivado por alguma injúria. A dor que incita à vingança também é acompanhada de certo prazer resultante de um pensamento relacionado a uma futura retaliação (ARISTÓTELES, 2015, p. 116-117). O retórico pode se guiar pela relação intencional da ira para encaminhar seu discurso, discursando de modo que mostre nos ouvintes o prazer e dor correlatos ao que é alvo da ira.

⁵⁶ O texto em língua inglesa é: “A definition of rhetoric: to see that which speaks for a matter; to cultivate, in speaking itself, *πιστεύειν* with those to whom one speaks, specifically, about a concern that is up for debate at the time; to cultivate a *δόξα*”.

p. 81, nossa tradução). Na retórica, a procura do que pode ser dito pelo orador já se dá a partir de uma conceptualidade prévia que lida com as principais opiniões referentes a um assunto. O discurso deve ser tratado a partir de sua continuidade; quando o retórico acaba de dizer algo, as próximas enunciações mostram-se possíveis a partir de um horizonte de sentido comum. Nesse sentido, a *pisteuein* também pode ser tratada como um cultivo; o arranjo do discurso é gradativo e precisa estar a todo momento em direcionalidade à *doxa*, para que assim os argumentos possam ser encontrados. A noção de cultivo também pode ser tratada como formação; o discurso retórico não é feito de pronto, sem que seja preciso escutar a si mesmo, para ver quais assuntos podem ser alcançados. O que é dito é encontrado paulatinamente, na dependência das possibilidades do dizer, que consiste fundamentalmente numa visão prévia da *doxa*. O dizer surge a partir do cultivo da linguagem, na receptividade que o retórico tem com o discurso. A enunciação mostra o que pode ser dito e atualiza as possibilidades discursivas, revelando a compreensão comum.

Enquanto um modo de mostraçã, a *pistis* não se refere unicamente a um assunto que é revelado: o que é explicitado no dizer é conduzido de tal modo que se põe em articulação com outros dizeres. O dizer se coloca sob o modo discursivo que toma condução na *pistis*, de forma que adiante o próximo dizer pertencente à *pisteuein* (HEIDEGGER, 2009, p. 81). O que se diz no cultivo da *pisteuein*, é um indicador das possibilidades discursivas que podem ser encontradas. O discurso não é predeterminado e disposto de maneira que todo o dito esteja restrito pelo que fora planejado. O dizer está em direcionalidade a possibilidades não explicitadas que pertencem à *doxa*. Múltiplos são os encaminhamentos do porvir discursivo frente ao que está indicado no dizer.

O dizer retórico é abordado a partir de suas possibilidades, o algo que é exibido pelo orador se mostra na indicação de outros assuntos que podem ser expostos. Não é possível algum ato premedite tudo o que pode ser falado, o dizer nele mesmo lida sempre com o incerto, encaminhado ao que pode ser conquistado. Ao falar, o discurso é paulatinamente revelado, o que possibilita que, em muitos casos, o retórico possa ver o seu próprio discurso como uma novidade para si. A cada momento em que se põe para dizer, novas projeções discursivas podem ser adquiridas, uma proferição já adianta consigo novos argumentos que podem ser encadeados. Como a *pistis* é análoga à *alethes*, Heidegger compreende que ela seja livre de determinações (HEIDEGGER, 2009, p. 83), e, desse modo, o retórico não pode estipular tudo o que dirá. Não é como se o retórico tivesse um absoluto controle de como os seus argumentos seriam articulados e dos momentos precisos de um dizer: o orador é lançado para um horizonte compreensivo que está além de seu controle. Já é indicada na presente passagem a noção de

pertencimento da linguagem sobre o ser-aí. O retórico é carregado pelo seu discurso, na medida em que cultiva o dizer. Ao pôr-se enquanto um falante para os outros, encontra o que é preciso no discurso⁵⁷.

A *pistis*, que caracteriza o modo através do qual o discurso pode ser articulado, incide tanto sobre o público quanto sobre o orador. Ela diz respeito a uma situação concreta prática e interfere diretamente no modo discursivo. A retórica toma por fundamento o discurso habitual; é perante esse sentido compreensivo que a proferição pode surgir. O público escuta a partir daquilo que concerne à vida fática, com as preocupações, com possíveis problemas políticos e através dos temas que podem interferir no cotidiano. O impessoal orienta o ser-aí pelo sentido de ser mediano, e o descobrimento dos entes se dá na caracterização ontológica do ser-um-com-o-outro. A possibilidade de negociar-com-o-outro e participar do discurso com-o-outro é vislumbrada junto à *doxa*⁵⁸. (HEIDEGGER, 2009, p. 101). Por isso que Heidegger acrescenta que a retórica concerne ao provável, o tipo de desvelamento da *pistis* se dá em virtude de coisas que poderiam ser de outro modo (HEIDEGGER, 2009, p. 84).

4.2 A *dynamis* na retórica, desvelamento discursivo

A retórica está comprometida com o encontro do dizer frente à *pisteuein*. Uma visão prévia possibilita o discurso do orador. A possibilidade de encontrar o que pode ser dito por parte do orador é descrita enquanto uma possibilidade (*dynamis*) de perscrutar o dizer mais adequado em uma situação específica. Heidegger transpõe o início do capítulo 2 do Livro I de Aristóteles: “Πητορικé é a possibilidade de ver o que é dado a cada momento, o que é dito sobre algo que é tópicó de um discurso, a possibilidade de ver a cada momento o que pode ser dito

⁵⁷ Nesse sentido, é possível se notar uma diferença radical da retórica pautada na *techne* e sua interpretação de acordo com a *dynamis*. A *techne* é explicada pela precedência da causa eficiente e ampara a forma do discurso naquele que é responsável pela produção, cuidando de ter clareza quanto aos meios linguísticos através dos quais a retórica é conduzida. Na interpretação de Heidegger, não é possível justificar o discurso por meio de uma elaboração prévia do orador: a precedência ontológica da linguagem sustenta que o ser-aí articule seu discurso por meio do sentido de ser-um-com-o-outro. O autor aponta: “A determinação do ser-um-com-o-outro na πολιτική atinge o que é levado à linguagem na retórica” (HEIDEGGER, 2009, p. 87).

⁵⁸ Struever acrescenta que, na modalidade de possibilidade, a retórica está tanto ligada à dialética como à ética, vinculada ao cuidado da vida prática. (STRUEVER, 2005, p. 117). Michael J. Hyde enfatiza a imediatez das questões relativas à retórica, que precisam se preocupar com problemas do presente (HYDE, 2005, p. 86).

sobre algo”⁵⁹ (ARISTÓTELES, apud HEIDEGGER, p. 78, nossa tradução). *Dynamis*⁶⁰, para Heidegger, significa possibilidade de desvelamento, designa a possibilidade compreensiva pela qual o dito é encaminhado e se refere aos modos sobre os quais o dizer se efetiva. Heidegger escreve que: “A retórica é δύναμις na medida em que estabelece uma ‘possibilidade’, a possibilidade de dizer de modos definidos.”⁶¹ (HEIDEGGER, 2009, p. 79, nossa tradução). Pela *dynamis*, os distintos dizeres do retórico mostram-se a partir de uma possibilidade condutora. É importante assinalar também a passagem “o que é dado a cada momento”: a perscrutação do dizer está associada a uma determinada situação que possui enorme influência sobre o que pode ser dito. O lugar sobre o qual o orador discursa, o perfil do público, a situação política, as respectivas afecções e reações são fatores pertinentes para o encontro do que precisa ser dito. Nesse sentido, pode-se assinalar a totalidade de conjunção apresentada em *Ser e tempo*, que perfaz uma das estruturas nas quais a interpretação pode ser apropriada. O orador necessita possuir uma compreensão adequada do que lhe circunda a fim de que a situação possa lhe fornecer o que precisa ser dito. A situação na qual o orador se encontra e em que o público está presente pode ser compreendida a partir dos sentidos e significados mundanos que abrem uma visão prévia sobre o discurso, e possibilita que o orador arranje o que precisa ser dito. Um orador que desconhecesse por completo o horizonte constitutivo da compreensão de seu público teria muito mais dificuldades de encontrar o que precisa ser dito do que outro que compreendesse as opiniões comuns.

O que foi apontado anteriormente sobre a compreensão em *Ser e tempo* no capítulo 3.2.2 deste trabalho persevera no tratamento dado à *dynamis*. No parágrafo 31 de *Ser e tempo*, a

⁵⁹ O texto em língua inglesa é: “Ρητορικὴ is the *possibility* of seeing what is given at the moment; what speaks for a matter that is the topic of discourse, the possibility of seeing at each moment what can speak for a matter”.

⁶⁰ Esse termo costuma ser traduzido para o português na filosofia de Aristóteles como o conceito de potência. Designa: “a) A capacidade de realizar mudança em outra coisa ou em si mesmo, que é a potência ativa; b) capacidade de sofrer mudança em outra coisa ou em si mesmo, que é a potência passiva; c) capacidade de mudar ou ser mudado para melhor e não pior; d) capacidade de resistir a qualquer mudança” (ABBAGNANO, 2015, p. 195). Nos *Conceitos fundamentais da filosofia de Aristóteles*, Heidegger trata a *dynamis* em relação à *energeia* para descrever o que é a *kinesis*. O movimento é tratado a partir de uma leitura fenomenológica, “ser-movido enquanto um modo de ser” (HEIDEGGER, 2009, p. 206). A *energeia* está diretamente relacionada à *dynamis*, já que indica tanto aquilo que se encontra acabado como o que pode ser. O movimento de algo desponta pelo que já é. A *energeia* é tanto o que está acabado quanto o que ainda não teve fim, nela o aí é condição do que pode ser em possibilidade (CAMPBELL, 2012, p. 173). O ente é visto tal como ele se mostra em seu aí, o seu tornar-se presente descreve também a possibilidade de ser algo, a *energeia* mostra também o ente sendo-fora-de, levado ao que ainda não é, encaminhado à *dynamis* (HEIDEGGER, 2009, p. 211-212).

⁶¹ O texto em língua inglesa é: “Rhetoric is δύναμις insofar as it sets forth a ‘possibility,’ a possibility to speak in definite ways”.

compreensão é descrita como uma projeção existenciária com vistas à significância. A abertura compreensiva está voltada a uma totalidade conjuntural, na qual o ser-aí é remetido através da ocupação. A compreensão também é projetada, com igual originariedade, a partir do sentido do ser-com. Através do distanciamento, da mediania e do nivelamento, as possibilidades de ser do ser-aí são impostas pelos outros. O ser-aí interpreta o sentido de seu próprio ser a partir da ocupação e da preocupação com os outros. O sentido de ser si mesmo articulado na projeção compreensiva deve estar articulado com as caracterizações existenciárias de ser que compõem a estrutura ser-no-mundo, nomeadamente: o ser junto a, o ser-com e o ser-em.

A partir de tal contextualização, a compreensão deve ser entendida pela noção de possibilidade. Como a possibilidade não pode ser desenraizada da estrutura unitária ser-no-mundo, e o mundo é caracterizado pela significância fática, toda possibilidade só é aberta para o ser-aí numa projeção sob a significância. Heidegger descreve as limitações do ser-aí ao comentar a noção de projeto “(...) ele (o ser-aí)⁶² nunca é mais do que é factualmente, porque o poder-ser pertence essencialmente à facticidade.” (HEIDEGGER, 2012B, p. 413). A compreensão só transparece propriamente para o ser-aí na interpretação, apropriação na qual uma possibilidade é vista enquanto possibilidade.

Na retórica, a *dynamis* designa a projeção existenciária de uma possibilidade. A noção peculiar à *dynamis* diz respeito ao tipo de abertura, caracterizada pelo acento dado ao discurso, composto pelos três modos discursivos (*pathos, logos e ethos*), que constituem, mais precisamente, a retórica. Assim como o discurso não pode estar desarticulado da compreensão, a retórica, tematizada pela noção da *dynamis*, ao pertencer ao discurso, também não pode ser dissociada desse existenciário. Logo, as estruturas prévias da interpretação desenvolvidas a partir da compreensão, não só conferem as condições de possibilidade para o discurso expresso, como também fundamentam a *dynamis* retórica.

O destaque na definição de *dynamis* ao discurso que designa o que é dado a cada momento, referindo-se a uma situação sobre a qual uma possibilidade discursiva pode ser aberta, tem por base um horizonte compreensivo caracterizado pela significância. Unicamente sobre essa precedência que uma interpretação pode ser fomentada. A partir do ter prévio, as significações podem ser apropriadas no ver prévio, de tal modo que uma conceptualidade prévia possa ser extraída. Com base na significância, a interpretação pode direciona-se aos entes, num contexto remissivo que destaca a conceptualidade prévia necessária para a expressão discursiva.

⁶² O termo “ser-aí” colocado entre parênteses foi adicionado pelo autor do presente trabalho, para fins elucidativos.

A possibilidade de dizer “de modos definitivos” apontada pela noção de *dynamis* tem apoio na conceptualidade prévia característica da interpretação. O dizer que é apropriado de determinado modo e tem por vista determinados assuntos parte sempre de conceitos que, na maioria das vezes, são pouco esclarecidos, porém, possuem um papel condicionante para o cultivo discursivo. O discurso retórico é projetado nesse sentido indeterminado das conceptualidades prévias, de forma que seu esforço infindo consiste no descobrimento dos assuntos compreendidos na lida com uma situação. No escopo da retórica, a visão prévia e a conceptualidade prévia devem ser entendidas pela noção de *doxa*, um tipo de dizer que envolve o que pode ser de outro modo, que, em correspondência com o que é expresso discursivamente, é definido pela *pisteuein*.

Allen Scrut comenta que a *dynamis* revela a capacidade de ver da hermenêutica mundana. O como pelo qual o ser-aí se movimenta no mundo depurando o sentido de ser-um-com-o-outro interfere no modo através do qual a linguagem é apropriada na retórica. Aquele que vê o que pode ser apropriado no discurso se mantém situado com o outro (Scul, 1999, p. 150). A possibilidade do que pode ser desenvolvido no discurso depende da visão orientada às opiniões prévias dos ouvintes, tendo em consideração como elas podem ser apropriadas a partir de uma situação específica. O discurso do retórico se dá junto à escuta dos outros, em uma antecedência de como o público compreende o que está sendo dito. A possibilidade do que pode ser dito é encaminhada também em meio a uma atualização das opiniões alheias.

O discurso retórico, através da *dynamis*, mobiliza a possibilidade do dizer a cada momento em que algo é dito. Heidegger ilustra: “Quem é que for que se aproprie da retórica, coloca-se dentro da possibilidade de ver, a cada momento, o que se diz sobre algo”⁶³ (HEIDEGGER, 2009, p. 81, nossa tradução). A proferição dada pelo retórico não é algo estática e desarticulada do todo de seu discurso, mas advém com base no horizonte compreensivo comum. A possibilidade do dizer não é apenas fundada pelo que o retórico disse, mas depende mais radicalmente do anúncio do dito frente à *pisteuein*. O discurso é compreendido na relação intrínseca que o dito tem com seu porvir. Quando o retórico termina sua proferição e não tem clareza sobre o que dirá, seu último dizer pode, frente à situação vivenciada com o público, anunciar quais serão suas próximas frases. O discurso não é nada determinado: a cada momento ele pode ser mobilizado de modos imprevisíveis, orientando-se sobre tópicos que não foram planejados pelo orador.

⁶³ O texto em língua inglesa é: “Whoever appropriates rhetoric, thereby places himself within the possibility of seeing, at each moment, what speaks for a matter.”

Calcada na *dynamis*, cabe à retórica ser uma prática voltada ao discurso, pautada numa orientação quanto às possibilidades sob as quais o ser-aí pode se voltar. A situação em que o orador se encontra oculta consigo possibilidades que podem ser apropriadas. A situação descobre a si mesma a partir das possibilidades encobertas, o aí é junto aos possíveis modos de apreensão do ente pelo discurso (MARSHALL, 2017, p. 59). Ela descreve o momento que se gesta a partir da *doxa* e é mobilizado em meio às possibilidades latentes. Kisiel descreve que Heidegger não interpreta a retórica como um poder de persuadir, mas, estando direcionada ao cultivo discursivo, deve atentar a uma situação. Essa atenção é descrita por meio da *phronesis*. Por meio do zelo no ver, ouvir e sentir, o orador pode articular o seu dizer, temporalizando o que precisa ser dito (KISIEL, 2005, p. 146). O discurso é encaminhado em meio às suas circunstâncias que trazem consigo uma compreensão prévia e é direcionado ao que pode ser expresso por meio do dizer.

A possibilidade de ver o que a cada momento pode ser dito sobre algo não restringe o dizer a um determinado assunto. As opiniões às quais o retórico pode recorrer não estão circunscritas a nenhuma região do ser ou área do saber, mas estão presentes em quaisquer assuntos. Essa é uma das principais diferenças para Heidegger, que separa a retórica de outras *technai*. A *dynamis* na retórica não obedece aos princípios prévios que outorgam o seu direito, imputando-lhe uma determinada região do saber com a qual tivesse que estar comprometida. O movimento de procura do que pode ser dito é por si mesmo uma perscruta em meio de possibilidades de infindos dizeres que são livres para estar associados às mais múltiplas coisas.

Como visto anteriormente, Heidegger compreende por *dynamis* a possibilidade do dizer sobre algo, e não o que é adequado com a finalidade da persuasão. Para Heidegger a retórica não está comprometida unicamente com a persuasão: “A retórica enquanto tal não se pergunta sobre a *πειῖσαι*”⁶⁴ (HEIDEGGER, 2009, p. 79, nossa tradução). Como a persuasão já regularia o dizer da retórica com uma meta (de persuadir), subordinando o que possa ser dito a serviço dessa finalidade, e a retórica não possui nenhuma delimitação para o seu dizer, ela não pode ser classificada única e exclusivamente como um tipo de persuasão. Tal caracterização marca uma diferença para Heidegger entre a retórica e a sofística:

A retórica se mantém como *ἐν δυνάμει*, ela cultiva a possibilidade de alguém que queira convencer, a possibilidade que cultiva em si a habilidade de ver o que pode ser

⁶⁴ O texto em língua inglesa é: “Rhetoric as such does not have the task of *πειῖσαι*.”

dito sobre algo, enquanto pertence ao senso da σοφιστική convencer incondicionalmente.”⁶⁵ (HEIDEGGER, 2009, p. 79, nossa tradução)

Enquanto *dynamis*, a retórica não pode estar limitada a nenhuma finalidade, nem deve ser instrutiva sobre determinada área do saber, nem tem a incumbência de persuadir. A possibilidade de encontro do dito mostra-se livre para ser um tipo de discurso que busque convencer ou não. É perfeitamente possível que um orador discursse em certos momentos sem a finalidade da persuasão. A persuasão na retórica é condicional: pode ser um objetivo, mas não é uma determinação necessária.

Nota-se que tal caracterização dada por Heidegger, que desvincula a meta da persuasão à retórica, acaba dando um sentido muito mais extenso sobre essa atividade. Os cenários nos quais a retórica é admissível não são unicamente aqueles em que o orador tem por finalidade persuadir seu público⁶⁶. Dado o assento da retórica na *pisteuein* e a ausência de uma determinação metodológica sobre o conhecimento de um assunto, ela pode despontar nas mais distintas situações, que não são os lugares em que tradicionalmente essa atividade é pensada. Além disso, no próprio discurso voltado à convicção do público, o retórico não necessita ter de, a todo momento e em todo dizer, estar preocupado com a persuasão. A *dynamis* abre a possibilidade de o discurso poder se extraviar de uma possível meta. De em meio a um momento, o orador pode estar livre de determinações para projetar seu discurso. Nesse sentido, o retórico é muito mais conduzido pelo discurso — em meio à linguagem que se mostra como possível e oportuna em determinadas situações — do que condutor, como tivesse um estrito planejamento de todos os tópicos a serem expressos. Esse tipo de relação com o público por um discurso que não é condicionado pelo retórico proporciona que outros tipos de sentidos possam ser revelados, e que o discurso possa recair em certos modos que não pertencem à persuasão.

Para Heidegger, por não possuir uma finalidade, o discurso retórico não é considerado uma *techne*. Nesse sentido, a retórica se difere da medicina, que possui uma demarcação bem estabelecida e está preocupada em conquistar um conhecimento sobre o assunto que lhe pertence. De um modo ou de outro, o discurso da medicina está vinculado à saúde e à doença e sua finalidade é, maximamente, desenvolver um conhecimento que esteja preocupado com a cura. Enquanto o discurso da medicina recai apenas em assuntos que concernem a essa área do

⁶⁵ O texto em língua inglesa é: “Ρητορικὴ is maintained ἐν δυνάμει. It cultivates a possibility for the one who wants to convince, a possibility that cultivates in itself the ability-to-see that which speaks for a matter; while it belongs to the sense of σοφιστικὴ to convince another unconditionally.”

⁶⁶ Edgar Lyra observa que: “Mesmo que Aristóteles se refiro no texto exclusivamente à vida pública de Atenas, Heidegger enfatiza que suas lições dizem respeito à esfera ampla da cotidianidade mediana.” (LYRA, 2021, p. 53).

saber, na retórica os assuntos podem ser os mais variados possíveis. Em vista deles o orador não tem o objetivo de conquistar conhecimento sobre algo. A mesma diferença pode ser assinalada entre a retórica e a aritmética: enquanto a aritmética lida com os números e seu conhecimento gira em torno de um saber que demarca o número como fundamento, a retórica concerne a um tipo de saber circuncisivo que não está atrelado a nenhuma demarcação do conhecimento. Na retórica, a *dynamis* abre a possibilidade de um orador poder dizer sobre medicina, sobre aritmética, sobre política etc. sem que possua um conhecimento do que enuncia (HEIDEGGER, 2009, p. 70-80). Marshall elucida que a colocação da retórica como uma *techne* é um modo de lidar com o discurso que perde de vista a experiência que o ser-aí tem com a situação, e se priva de um modo de acesso originário do despontar discursivo. Enquanto *dynamis*, a capacidade da retórica não está em fincar o objetivo da persuasão, mas em assinalar a possibilidade de o orador estar desperto, de modo que possa ver o curso das ações na condução do discurso (MARSHALL, 2017, p. 58).

Essa distinção da retórica permite que a relação entre o discurso e o orador possa ser descrita. Na retórica, discurso não está subordinado a uma área do saber, mas se dá de tal modo que seu fenômeno deva ser visualizado em suas possibilidades, ou seja, no que desperta o dizer. O orador comporta-se em relação ao discurso compreendendo que o dizer sobre algo pode se dar de modos distintos. Não há unicamente uma maneira de direção discursiva, ligada a certas regras da *techne* ou a parâmetros científicos que compelissem a linguagem a uma determinação dos assuntos. A retórica possui a liberdade para tratar de assuntos diversos, podendo, em um dado momento, recair em um tema voltado a determinados tipos de coisas e, em outro, voltar-se para a exposição de um assunto de natureza bem diferente. O dizer na caracterização da *dynamis* assinala consigo múltiplos modos de comportar-se a respeito de algo, sob as mais múltiplas coisas. Esse dizer do ver-ao-redor se dá de forma diferente do que o discurso que busca conhecer algo:

Ela não lida com os assuntos neles mesmos, mas com uma situação concreta na medida em que algo pode ser extraído dela; aquilo que se diz sobre algo diz sobre a convicção que alguém discursando quer cultivar nos outros, em respeito a seu discurso. Dessa forma ela não lida com o assunto mesmo, mas com as circunstâncias com as quais há uma definitiva condutividade, na medida em que se pode falar sobre algo, para a πιστεύειν. (...)”⁶⁷ (HEIDEGGER, 2009, p.80, nossa tradução)

⁶⁷ O texto em língua inglesa é: “It does not deal with the matters themselves, but with the *concrete situation* insofar as something can be extracted from it; that which speaks for something speaks for the conviction that the one discoursing wants to cultivate in others, with respect to this discourse. Thus it deals not with the matter

Torna-se pertinente tratar sobre essa condutividade do dizer, pensando como a exposição discursiva leva o orador a se corresponder com o público de um determinado modo. A condutividade é descrita pela situação concreta que está vinculada à *pisteuein*. A possibilidade de condução discursiva depende do encontro de uma visão prévia que fornece o horizonte discursivo. A partir da compreensão das opiniões do público, o orador pode encontrar o dito e adquirir continuidade em seu discurso. O dizer do orador parte de um “já ter visto” compreendido por uma compreensão de um já dizer sim sobre aquilo que é visado. O discurso do orador começa a ser desenvolvido por uma atenção da escuta alheia que já assume uma compreensão em relação a algo, sem que haja uma investigação no sentido da *episteme* (HEIDEGGER, 2009, p. 93).

Na retórica, o discurso não procura conhecer a verdade sobre aquilo que diz. O sentido do dizer depende do ser-um-com-o-outro, antevendo como a participação dos outros em meio ao fenômeno discursivo fornece indícios do que precisa ser encontrado no dizer. O bom discurso retórico é aquele em que o orador consegue estar em uma relação direta com o público, compreendendo como os ouvintes interpretam o dizer, pondo-se junto aos outros, deixando que o apelo do *logos* transcorra. A atenção do orador em certa situação procura as opiniões gerais que possuem sentido para o discurso em específico. Heidegger define que “A retórica não sabe o modo de circunvisão a partir de um caso particular, mas ao invés disso volta-se a casos deste ou daquele tipo, olhando deste ou daquele modo”⁶⁸ (HEIDEGGER, 2009, p. 84, nossa tradução). A situação é o ponto de partida pelo qual o orador pode se encontrar em um sentido de ser compartilhado⁶⁹, que permite que opiniões de um tipo possam ser descobertas. Por mais que um orador possa parecer ser original no que diz, no sentido de pronunciar algo completamente novo, quando parece demonstrar precisamente o que algum caso concreto é ou que soluções poderiam ser úteis para resolver um problema específico, o dizer do orador sempre se dá por visões prévias da mediania, sendo conduzido por base nesse ou naquele tipo de opinião.

O olhar de uma situação específica na retórica é sempre antecedido por uma visão prévia que interpreta o que pode ser dito sobre algo. Na retórica, o orador não investigará teoricamente

itself, but with the circumstances regarding a definite conduciveness *insofar as it can speak for something*, for the *πιστεύειν*”.

⁶⁸ O texto em língua inglesa é: “Rhetoric does not know its way around within a particular case, but rather with regard to cases of this or that type, looking to be this or that way”.

⁶⁹ Nesse sentido, o discurso da cotidianidade referente a uma situação alude ao ser público da *polis*, a linguagem em correspondência com o ser do orador e dos ouvintes (KISIEL, 2005, p. 133).

qual é o melhor tipo de governo, a natureza da justiça, ou os fundamentos da moralidade. O olhar sobre as opiniões de determinado tipo impele o orador a discursar a partir de certa situação, que está direcionada a certo público. Heidegger descreve:

A orientação é em torno de uma definitiva urgência da cotidianidade do ser-um-com-o-outro, não respeita a todo caso, mas ao invés disso, ao que possui uma importância definitiva ou prestígio: encontros judiciais, assembleias, glorificação de um herói e coisas do tipo.⁷⁰ (HEIDEGGER, 2009, p.84, nossa tradução)

As opiniões discursivas que são direcionadas para o público no dizer do orador são marcadas por certa urgência⁷¹. De um modo ou de outro, o discurso retórico está relacionado aos problemas que dizem respeito à vida de cada um. Seguem alguns exemplos: a justiça ou injustiça são tratadas em relação a uma circunstância, cuja orientação discursiva é pautada pela defesa ou acusação de uma pessoa acusada de cometer um crime. Tal como o possível elogio de um herói de guerra ou de um cidadão notável ocorrerá em virtude de alguém que se tenha mostrado louvável, ou que, ao menos, exerceu uma ação impactante, possuindo opiniões favoráveis ou desfavoráveis do público a seu respeito. Uma possível deliberação guiada pela cooperação econômica com um estado vizinho surgirá por efeito de uma crise política, como uma tentativa de desestabilizar a economia de outro território. Em razão de uma crise política, a defesa de um regime mais conservador pode ser de interesse para um político. Em resumo, os assuntos levados a cabo pelo retórico não têm o objetivo de uma explicação epistêmica ou científica, mas voltam-se ao compromisso de uma situação específica, ligada às opiniões do público aptas a ser atualizadas em um determinado contexto.

4.2.1 O logos enquanto pistis da retórica

No escopo da retórica, o *logos* é compreendido por Heidegger como uma das *pistis* fundamentais que mobiliza a *dynamis* discursiva. Seu sentido enquanto uma *pistis* não é tão *lato* quanto a acepção ontológica do *logos* (que inclusive é o que possibilita a retórica), mas não

⁷⁰ O texto em língua inglesa é: “Its orientation is toward the definite urgency of everyday being-with-one-another, not with regard to every case, but rather with regard to what has a definite standing or prestige: judicial meetings, assemblies, glorification of a hero, and things of that sort”.

⁷¹ Heidegger explicita que os debates na facticidade grega eram tratados de modo costumeiro, orientado aos problemas iminentes, discursos relativos aos acontecimentos pertinentes e de prestígio (HEIDEGGER, 2009, p. 84).

está desarticulado de sua caracterização originária. O sentido de *logos* em Heidegger possui uma fundamentação ontológica, como um modo de desvelamento do ser dos entes. A interpretação de *logos* nesse contexto tem raízes na ontologia e não é redutiva a uma disciplina formal da lógica (ELDEN, 2005, p. 283). Como uma disciplina, o papel da lógica está em investigar o estudo de conjuntos coerentes dos enunciados, debruçando-se nas relações entre os enunciados à procura da validade (ABBAGNANO, 2015, p. 722). O *logos* como uma descrição fundamental do ser-aí, que revela o seu ser enquanto *zoon logon echon*, possibilita uma explicitação da retórica. Na retórica, o *logos* é um modo discursivo atuante na *pistis* que está articulado com o *ethos* e com o *pathos*. Não pode ser tratado de maneira abstrata, como uma análise formal de enunciados que correspondam às formas adequadas para a persuasão. A instância do *pathos* e do *ethos* complementa o sentido de condução discursiva preexistente na retórica. Para que o discurso retórico possa ser fomentado, o *logos* enquanto uma *pistis* discursiva deve ser encaminhado em consonância com o *pathos* e o *ethos*; o que é explicitado através dele depende também dessas outras instâncias.

Heidegger comenta as possibilidades definitivas que podem surgir através do discurso retórico. A *pistis* que diz respeito ao *legein* é cultivada tanto a partir do raciocínio de uma tese quanto através de exemplos (*paradeigma*). Essas formas são distinguidas: “O tipo dual de exibição também está presente na *διαλεκτική*, nomeadamente, (1) *ἐπαγωγή*, (2) *ἀπόδειξις* (*συλλογισμός*). *Ἐπαγωγή* corresponde ao *παράδειγμα*, *ἀπόδειξις* ao *ἐνθύμημα*”⁷² (HEIDEGGER, 2009, p. 87, nossa tradução) *Epagoge* é compreendida por Heidegger enquanto uma condução discursiva; a explicitação de algo se dá através de uma condutividade. A palavra *apodeixis* no presente contexto designa um tipo de mostração derivada de um tipo de raciocínio. A *apodeixis* enquanto silogismo pode ser tanto pertencentes à ciência quanto à dialética. O silogismo da retórica e os exemplos precisam ser tratados enquanto um rebento da dialética (em sentido análogo), pois com ela têm em comum uma demonstração (*deikenai*) que parte das opiniões geralmente aceitas. A fim de que a descrição da *epagogue* e do entimema na retórica possam ser tratadas, é necessário antes apontar a orientação que a investigação científica tem sobre a demonstração.

Heidegger comenta o capítulo 1 do livro I dos *Tópicos*⁷³, considerando que o tipo de tratamento do discurso científico possui um tipo de desvelamento próprio concernente aos

⁷² O texto em língua inglesa é: “The dual sort of showing is also there in *διαλεκτική*, namely, (1) *ἐπαγωγή*, (2) *ἀπόδειξις* (*συλλογισμός*)”.

⁷³ Aristóteles afirma que: “O raciocínio é uma ‘demonstração’ quando as premissas das quais parte são verdadeiras e primeiras, ou quando o conhecimento que delas provém originariamente de premissas primeiras e verdadeiras (...)” (ARISTÓTELES, 1973, p. 11).

fundamentos que são verdadeiros e principais, já que nada a mais pode ser perguntado sobre o porquê. O fundamento discursivo de uma demonstração de ciência é verdadeiro e primeiro, e não pode ser de outro modo. A demonstração discursiva é encaminhada enquanto um *apofainesthai*, por algo anunciado, algo a mais do que foi indicado é resultado. Algo de diferente é derivado do que foi admitido. Dessa forma, a verdade é demonstrada, algo se guia através do que é admitido como verdadeiro, e, em decorrência disso, a verdade desse tipo de desvelamento é preservada. O silogismo científico se baseia em discursos primeiros (*protos*), visando a um tipo de demonstração (*apodeixis*) necessária (HEIDEGGER, 2009, p. 88).

Já na dialética o silogismo é caracterizado por partir das *endoxas*⁷⁴. O encaminhamento discursivo toma por base assuntos admitidos, que em muitos casos podem não ter sido suficientemente examinados. De modo similar ao silogismo científico, algo é derivado de algo, o dito sequente se mostra por um dito antecessor. A diferença entre o silogismo científico é que o primeiro dito não é um fundamento seguramente verdadeiro, apesar disso, não deve ser dispensado de imediato (HEIDEGGER, 2009, p. 88-89). Um tipo de discurso pode ser mobilizado daí, até mesmo importantes contribuições da filosofia podem ser derivadas desse método.

Na retórica, o silogismo parte da mesma acepção que a dialética, pois tem como princípio as *endoxas*. O tipo de encaminhamento discursivo que pode ser impulsionado na retórica, leva em consideração a relevância que as opiniões comuns têm sobre a vida⁷⁵ do público. O desenvolvimento e o cultivo do discurso são possíveis na medida em que o dito concerne às preocupações mundanas, através de um dizer que traz em vista o que é admitido pelos ouvintes. Os assuntos que concernem à retórica importam para os ouvintes. Isso facilita a admissão do público de exemplos e entimemas. A *doxa* designada pelo retórico serve de base para que seu discurso possa ser encaminhado. Fala-se de tal modo a fomentar a emergência das opiniões nos outros. Na retórica, o público se direciona ao discurso pelo modo através do qual a mediania interpreta os assuntos. O orador deve recorrer, portanto, à seleção de argumentos

⁷⁴ “São, por outro lado, opiniões ‘geralmente aceitas’ aquelas que todo mundo admite, ou a maioria as pessoas, ou os filósofos — em outras palavras: todos, ou a maioria, ou os mais notáveis eminentes.” (ARISTÓTELES, 1973, p. 11).

⁷⁵ Nas *Interpretações fenomenológicas de Aristóteles* a vida possui três sentidos: 1) unidade de sequência e temporalização dos modos de viver. Compreendida por dois modos distintos, viver como intransitivo (estar e ser na vida) e viver em sentido transitivo (vivenciar algo). 2) Unidade de temporalização que se dá a partir de possibilidades e carrega a si mesma por possibilidades. 3) Síntese das duas noções anteriores, na temporalização as próprias possibilidades surgem possibilidades ou perdem possibilidades, os modos de vivência carregam consigo novas possibilidades. (HEIDEGGER, 2011, p. 94-97).

breves que estão de acordo com a visão prévia do público, com o intuito de oferecer conclusões eficazes (KISIEL, 2005, p. 137).

A *epagogue* na retórica é descrita por Heidegger enquanto uma condução ou indução, algo se segue de um dizer que toma por base às opiniões. Esse recurso presente na retórica é caracterizado pela sua brevidade. Heidegger comenta a obra de Aristóteles, que descreve que a retórica não deve seguir uma longa cadeia de inferências, já que os destinatários são simples. Heidegger descreve: “Ἐπαγωγή, a ‘condutividade’, é um ‘caminho em direção a ...,’ ἔφοδος, ἀπὸ τῶν καθ’ ἕκαστον, ‘acerca do que é a cada momento,’ o que está aí imediatamente, para o que é enquanto um todo”⁷⁶ (HEIDEGGER, 2009, p. 91, nossa tradução). A *epagogue* parte de casos particulares para um discurso que torna claro algo enquanto um todo. O autor tem em vista o seguinte exemplo de Aristóteles: “supondo-se que o piloto adestrado seja o mais eficiente, e da mesma forma o auriga adestrado, segue-se que, de um modo geral, o homem adestrado é melhor na sua profissão” (ARISTÓTELES, 1973, p. 20). Nota-se que o que se segue na *epagogue* não é uma conclusão que possui uma validade universal, mas algo que deve ser tomado enquanto um todo. Algo a mais é mostrado além de um caso particular. No dizer, a indicação condutora é um modo claro de demonstração por exemplo. O caso particular também explicita uma relação de familiaridade com os ouvintes. O exemplo é algo que os traz mais perto do que é mostrado no discurso. Há, portanto, um reconhecimento claro de algo que é posto por meio do discurso, através de uma percepção direta de algo que é antecedido. Como o algo manifestado discursivamente possui uma familiaridade com os ouvintes, a admissão do que fora dito pelo orador é mais crível (Heidegger, 2009, p. 91).

O exemplo (*paradigma*) na retórica é descrito por Heidegger como uma condutividade do discurso. É mostrado que “Παράδειγμα é a condução-a-algo e ocorre no discurso em relação a um tópico que é usado como exemplo, um caso concreto.”⁷⁷ (HEIDEGGER, 2009, p. 88, nossa tradução). O exemplo segue um dizer condutivo que fornece uma indicação a respeito de algo, podendo ser contributivo para que a transmissão de algo possa ser mais facilmente compreendida pelos ouvintes. O exemplo pode fornecer a *pistis* por meio da qual os ouvintes estarão aptos a seguir o discurso do orador. O público é convencido na medida em que é conduzido discursivamente ao que já é bem admitido. Em certos casos, os exemplos podem ser mais eficazes para o discurso, pois estabelecem uma associação mais direta a um caso particular.

⁷⁶ O texto em língua inglesa é: Ἐπαγωγή, the ‘leading-up-to,’ is a ‘path toward . . .,’ ἔφοδος, ἀπὸ τῶν καθ’ ἕκαστον,⁸⁹ ‘through what is at each moment,’ what is there immediately, ‘to what is ‘on the whole.’”

⁷⁷ O texto em língua inglesa é: “Παράδειγμα is a leading-to-something, and it occurs in discourse as it relates to the topic through the use of an example, a concrete case.”

Uma afirmação geral pode parecer ser muito generalista e não cativar o público. Pode ser dificultoso para o orador afirmar que “todos os políticos de determinado partido são bons”. Ao invés disso, seria mais conveniente elogiar os feitos louváveis de determinado político o qual se sabe que possui certo apreço do público, para assim vincular a imagem do político ao partido. Aristóteles oferece um exemplo de um entimema indutivo: “se aos que cuidam mal dos cavalos dos outros não se confiam os próprios, ao que fizeram afundar os navios alheios também não se lhe confiam os próprios” (ARISTÓTELES, 2015, p. 166). Para demonstrar que não se deve emprestar nada a ninguém que não possua bom cuidado, o orador pode assinalar um caso direto em que não é correto confiar algo próprio a outrem que não tenha cuidados.

Na retórica a demonstração (*apodexis*) é realizada pelo entimema, e não mediante a um silogismo extenso. O entimema é descrito por Heidegger a partir do significado costumeiro do conceito: “Ἐνθυμεῖσθαι é ‘levar ao coração’, ‘carregar algo para si’, ‘pensar em algo’, ἔνθυμεῖσθαι, μή: ver que algo não ocorreu; estar preocupado com algo que não ocorreu”⁷⁸ (HEIDEGGER, 2009, p. 87, nossa tradução). Nota-se aqui como o sentido de *entimesthai* na natividade da Grécia antiga se difere da acepção lógica que esse termo ganhou. Ambos os sentidos do *entimesthai* descritos acima por Heidegger repercutem na relação do ser-aí com o *logos*. Quando o discurso do orador atinge os ouvintes, eles não apenas notificam uma informação, mas o que é proferido possui um atenuante direto na vida de cada um; a escuta é acompanhada também de uma postura dos envolvidos. O que é compreendido é levado para si, no sentido de carregar aquilo para as diretivas que podem ser tomadas. A escuta concerne à vida fática do ser-aí: a partir de algo que foi assimilado o ser-aí se projeta para algo, contra algo ou em função de algo (HEIDEGGER, 2011, p. 98). Em seguida, Heidegger pontua que o entimema diz respeito a um dizer que traz os ouvintes a estar preocupados com o que é discursado. No dito há algo exposto que é relevante para os que estão implicados no discurso. O discurso do orador atinge o ouvinte de tal modo que aquilo que se diz o leva a estar preocupado (em sentido ôntico), conduzindo-o a uma determinada postura em relação ao que é mostrado. Heidegger complementa: “Ο Ἐνθύμημα é aplicado a um definitivo λέγειν que tem em si mesmo um fim em direção a uma preocupação, um discurso com outro sobre algo em que, de acordo com sua própria tendência, é questão da preocupação.”⁷⁹ (HEIDEGGER, 2009, p. 87, nossa tradução).

⁷⁸ O texto em língua inglesa é: Ἐνθυμεῖσθαι is ‘to take something to heart,’ ‘to weigh something for oneself,’ ‘to think something over’; ἔνθυμεῖσθαι, μή: ‘to see that something not occur; to be concerned that something does not happen’.

⁷⁹ O texto em língua inglesa é: “Ἐνθύμημα is applied to a definite λέγειν that has in itself the aim toward a concern, a discourse with another about something in which, according to its own tendency, there is a matter of concern”.

Mais do que ser unicamente informativo, o *legein*, em sua constituição fundamental de ser-um-com-o-outro, por si mesmo é indicativo, assinala consigo o que se diz, o algo mostrado explicita para o ser-aí uma determinada diretiva.

Em certa passagem, Aristóteles desvincula o entimema do *pathos* na retórica: “E também, sempre que suscitares uma emoção, não formules um entimema, pois o entimema ou quebrará a emoção, ou será dito em vão; é que movimentos simultâneos chocam-se uns com outros, ou se anulam, ou se tornam fracos” (ARISTÓTELES, 2015, p. 224). Hyde observa que o *logos*, na interpretação de Heidegger, não toma nota dessa oposição. Para Heidegger, a formação do entimema não pode ser tomada enquanto um assentimento puramente teórico. Deve ser apreendida junto ao *pathos*, articulada junto às outras instâncias do fenômeno discursivo. Hyde argumenta que o sentido de *logos* vislumbrado por Heidegger está associado à cotidianidade do ser-um-com-o-outro, fomentado em articulação com o *pathos*, como um modo de engajar os outros, no levar algo ao coração (HYDE, 2005, p. 89). É possível notar que a acepção de entimema tomada por Heidegger está associada ao modo como o ser-aí se comporta no ser-um-com-o-outro, levando à tona a vida prática e as preocupações concernentes dos que estão envolvidos no discurso. A explicitação proposicional de um entimema pertence ao *logos* em sua fundamentação ontológica. A condução exposta por Heidegger do discurso leva em conta não só o que é exposto na proferição. O *logos* da retórica enquanto *pistis* discursiva é o dizer que se mostra em meio à caracterização do ser velada; a indicativa do *logos* na retórica é sempre partícipe do sentido de *logos* primário. Heidegger procura retroceder o discurso a sua condição originária, descrevendo a retórica pelo pertencimento ao *logos*. Nesse sentido, Heidegger parece minimizar as passagens de Aristóteles a ter uma tendência mais analítica, de separar o entimema do *pathos*, promovendo uma diretiva da retórica assentada numa ontologia.

O entimema é definido como um tipo de silogismo que deixa que algo possa ser visto a partir do que se indica na ocultação. Heidegger comenta que o silogismo deve ser interpretado como um *apofainesthai*, como um tipo de dizer que, com base no dito e nas opiniões comuns, faz algo a mais advir. A exibição é calcada por um dizer que é encaminhado para outro: o que é mostrado já indica consigo outro dizer que possui uma relação com o anterior. O primeiro dizer do silogismo é pressuposto como conhecido por todos e estabelece uma *pistis* para o encaminhamento do discurso (HEIDEGGER, 2009, p. 88). Enquanto um tipo de silogismo, o entimema é procedido das *endoxas*. Na retórica, as *endoxas* concernem aos gêneros, ligadas tanto ao tempo (passado, presente e futuro) quanto aos fins (justo e injusto, elogio e censura e o conveniente e prejudicial). Sobre esses temas as pessoas possuem um ponto de vista, o que

pode ser dito pelo retórico diz respeito ao que pode ser encontrado na *doxa*, levado a um encaminhamento discursivo, com o qual a *doxa* deixa-se ver de certo modo e é articulada de uma maneira específica (HEIDEGGER, 2009, p. 89). O que vem adiante no entimema é o mesmo de sua precedência: as *endoxas*. A *pistis* do discurso possibilita que a admissão de algo possa ser articulada de outro modo, conduzindo a convicção ao público. Aquilo que é revelado no discurso confirma de certo modo o que foi admitido. Não fosse o dizer prévio, o orador teria mais dificuldades de ter a conclusão admitida.

É possível estabelecer uma relação entre a *dynamis* na retórica e o entimema. Como a *dynamis* na retórica é caracterizada enquanto um modo discursivo que a cada momento, a partir do dito, adianta a possibilidade do que pode ser encontrado, e o entimema é uma condutividade do dizer que parte da prerrogativa do que já é bem admitido, o entimema deve ser compreendido enquanto um tipo discursivo pertencente à *dynamis*. Pelo entimema, as possibilidades discursivas podem ser encontradas. Tal dizer tem por base opiniões bem admitidas que por si mesmas são indicadoras do dizer. No encaminhamento de tal tipo discursivo, as possibilidades do dizer podem ser apropriadas: a indicação o discurso pode ser conduzido de certas maneiras, que não são simplesmente aleatórias, mas advém na correspondência do que foi posto previamente. Quando o orador inicia o entimema, o discurso já é levado a ter algum nexos, e as possibilidades expressas na *dynamis* são assim atualizadas.

De modo similar, a *dynamis*, no discurso retórico, também possui uma relação com o exemplo. A condutividade do dizer pelo exemplo é uma espécie de descobrimento discursivo. A mostraçã do dito conduz o discurso para outro dizer, o exemplo torna-se mais claro e familiar e, com isso, também indica perscruta das possibilidades discursivas. Para mostrar a coragem em um discurso deliberativo, o orador pode recorrer a um herói mítico ou a alguém reputado como corajoso, para que as qualidades de tal pessoa possam ser vistas e a coragem possa ser determinada. Em meio a um discurso que está diretamente vinculado àquilo de que é discurso, cujo dito consegue mostrar bem o exemplo de pessoa corajosa, o discurso sobre a coragem é aberto em suas possibilidades, e assim o orador é conduzido a expressar outro dizer. Aquilo em relação a que o discurso se conduz é a atualização de uma possibilidade que é mostrada mediante o exemplo. O exemplo deixa que o dito possa ser encaminhado, propicia que o orador possa encontrar o que dizer em seguida. O exemplo de uma pessoa corajosa pode ser mais atrativo do que considerações conceituais que procuram definir o que é coragem. O exemplo faz ver o que é exemplificado; a coragem tal como se mostrou para determinada pessoa é posta pelo discurso junto aos outros e manifesta a coragem.

4.2.2 O *ethos* enquanto *pistis* da retórica

Além do *logos*, a *pistis* perfaz as possibilidades discursivas através do *ethos*. Como o modo discursivo da retórica é tratado em meio ao cultivo da *doxa*, e a condução desse discurso se dá não apenas pelo que se diz, mas sob uma determinada disposição e leva em consideração também quem diz, a *dynamis* da retórica recai também sobre o *pathos* e o *ethos*. Pelo *ethos*, a cultivação da *doxa* é encaminhada em vista de determinada situação discursiva e envolve consigo o faltante e aqueles a quem o orador se volta (HEIDEGGER, 2009, p. 111). Desse modo, o orador se mostra como alguém digno de cativar a atenção dos ouvintes, e o discurso é conduzido também pela indicação do dito frente ao ser-um-com-o-outro. As possibilidades discursivas que podem ser encaminhadas através do *ethos* explicitam um alicerce fundamental para a adesão do discurso. Heidegger escreve que a relação entre o ouvinte e o orador pode ser posta enquanto uma fala conjunta que cossignifica. Heidegger pergunta:

Como é que, frente ao dizer, nós, enquanto ouvintes, tomamos o faltante em ser ele mesmo alguém que porta o testemunho do assunto que representa?” e “O que falante diz sobre sua pessoa, enquanto deixa de lado o que é dito, que dá argumentos concretos na defesa de algo?”⁸⁰ (HEIDEGGER, 2009, p. 111, nossa tradução).

Heidegger traduz *ethos* por comportamento, evidenciando que é um modo através do qual o orador se dirige aos seus ouvintes e como é compreendido nessa entrega. Vale lembrar o apontamento de Kisiel sobre a interpretação da retórica em Heidegger, que descreve o *ethos* em meio à projeção do retórico no discurso. “O falante, em resumo, deve projetar a si mesmo no dizer, com a plena expansão e o significado de sua existência”⁸¹ (KISIEL, 2005, p. 136, nossa tradução). Nesse sentido, o discurso do retórico também revela algo de si mesmo, o dizer não só coloca informações factuais descoladas de si, mais o próprio desenvolvimento do discurso põe em jogo o ser do retórico. Kisiel argumenta que a constituição da linguagem está diretamente relacionada à constituição do ser do ser-aí, o dizer do orador revela também a colocação de si mesmo no discurso, é um modo sobre o qual o ser-aí recai em seu mundo,

⁸⁰ O texto em língua inglesa é: “How is it with speaking that we as hearers take the speaker to be *himself* what bears witness to the matter that he represents? What is it about speaking that the speaker speaks for the matter *with his person*, leaving aside what he says, the concrete arguments that he has brought to bear on something?”.

⁸¹ O texto em língua inglesa é: “The speaker, in short, must throw himself into his speech with the full expanse and meaning of his existence”.

projetando-se numa situação⁸². (KISIEL, 2005, p. 136). Observa-se que o retórico não precisa necessariamente referenciar a si mesmo no discurso para estar comprometido com o *ethos*; não é preciso de um auto elogio que o descreva como bom, corajoso, justo etc. Na medida em que está envolvido com o discurso, o seu próprio ser se mostra junto ao que é dito. O modo como diz frente ao falado explicita o *ethos*. Seu próprio ser está sendo colocado em questão quando discursa, seu aí se mostra concomitantemente ao dizer. O *ethos* discursivo é indicado no encobrimento: não é necessário que o orador fale algo sobre si, pois o discurso mesmo já acaba revelando o *ethos* do orador. Quando o orador se põe em jogo no discursar, o seu ser é mostrado junto aos outros naquilo que diz; algo de si mesmo é sempre indicado na retórica. Por exemplo, um político que, sobre uma crise econômica, dependa apenas de palavras enérgicas no ardor da raiva, pode revelar ausência de prudência requerida em um assunto. O público pode notar que esse político não se empenhou em uma análise mais criteriosa em seu discurso, que não possui o conhecimento o suficiente que deveria e age de forma leviana.

O que fornece *pistis* para o discurso não está apenas no que é dito pela proferição, mas também no que é indicado sobre o orador que faz com que o dizer seja admitido. A escuta do público é guiada pelo juízo sobre o orador, acerca de sua prudência, virtude e boa atitude. Tais designações reverberam no discurso enquanto um todo, afinal o orador é guiado por uma escuta conjunta, toma partilha da *doxa*. As possibilidades discursivas são mobilizadas em conjunto ao *ethos* do orador. O modo como ele se comporta e se mostra para os outros interfere na conduta do público, o que atua no âmbito discursivo enquanto um todo, impactando a condução que o orador dá para seu discurso. Um público que notasse que o orador não diz o que pensa por malícia se mostraria receoso para segui-lo. Tal comportamento dos ouvintes acaba influenciando na maneira como o orador se comporta, pois a receptividade é um fator preponderante para o encontro do que pode ser dito pelo orador⁸³. O orador poderia, por exemplo, perder a confiança e não transmitir o *pathos* adequado em uma situação. Muito conta a para consecução do discurso retórico o papel que o *ethos* tem de cativar os ouvintes. O

⁸² No parágrafo 34 de *Ser e Tempo*, o discurso é relacionado à existência do ser-aí (HEIDEGGER, 2012B, p.455). Heidegger escreve que a comunicação de algo a alguém tem ao mesmo tempo o caráter do se-expressar, assinalando o sentido de ser-fora (Heidegger, 2012B. p. 455-459). Como o discurso é tomado sob igual originariedade que a compreensão, e o articulado na discursividade é nomeado enquanto o sentido, a projeção daquele que discursa no ser-fora preserva, no início e na maioria das vezes, o sentido da impessoalidade. No parágrafo 35, intitulado “O falatório”, Heidegger afirma que “A linguagem, como o ser-do-expresso, contém em si um ser-do-interpretado do entendimento-do-Dasein” (HEIDEGGER, 2012B, p. 471). Numa aproximação com a retórica, a vazão ao *ethos* do orador é lançada à compreensão do público, o sentido de si mesmo que transparece enquanto discursa é interpretado a partir das possibilidades da compreensão mediana.

⁸³ No encaminhamento discursivo o orador compreende um público específico a partir da mediania, no sentido apropriador da *doxa* que “recorta” uma visão prévia do impessoal.

discurso deve ser encaminhado de tal modo que o orador explicita a si mesmo como tendo uma visão adequada sobre o assunto, que demonstre seriedade no dizer e revele benevolência. Caso os ouvintes notassem carência nesses atributos do *ethos*, a receptividade e o envolvimento na retórica já não seriam os mesmos, e o orador perderia uma *pistis* do discurso, ele não mais explicitaria a si mesmo de modo adequado (HEIDEGGER, 2009, p. 112).

Heidegger distingue três aspectos do *ethos*: a *phronesis* traduzida por circunvisão, a *arete* traduzida por seriedade e a *eunoia* traduzida como boa vontade ou benevolência. O filósofo explicita que Aristóteles exhibe o significado desses termos a partir da contrariedade. Aristóteles mostra no discurso retórico como se expressa um orador sem prudência, um sem virtude e o que é desprovido de boa atitude. “Ou é por falta de prudência que emitem opiniões erradas ou então, embora dando uma opinião correta, não dizem o que pensam por malícia; ou, sendo prudentes e honestos, não são benevolentes (...)” (ARISTÓTELES, 2015, p. 116).

Heidegger comenta que o discurso pode ser feito por alguém que não tenha a visão adequada do que diz, carecendo de *phronesis*⁸⁴. Nesse caso, sua fala não corresponde a uma adequada descrição da situação, o orador não tem uma perspectiva correta do que fala (HEIDEGGER, 2009, p. 112). Alguém pode falar sobre algo ignorando completamente o horizonte remissivo em que aquilo aparece, deixando de lado uma multiplicidade de tematizações correlatas que seriam importantes para auxiliar a abordagem sobre um assunto. Essa circunvisão, que busca atender ao que está em jogo na situação, diz respeito a uma visão abrangente do assunto. Algo pode ser visto de maneira mais rica ao se olhar a multiplicidade de pontos de vistas e de interpretações. Um orador guiaria seu discurso de acordo com a *pisteuein* se tivesse a devida compreensão quanto à complexidade de um assunto, sabendo as discussões de perspectivas contrárias, ou se tivesse clareza quanto à delicadeza de um tema e soubesse interpretar o discurso de modo abrangente. Uma visão que não se orienta adequadamente para o que diz recai em erro. Heidegger pontua que não há a devida *orthotis* do que se diz, ou seja, o orador não possui conduta necessária, trata um determinado assunto com insuficiência (HEIDEGGER, 2009, p. 112).

Aristóteles também nos diz que os oradores, mesmo que deem uma opinião correta, podem não dizer o que pensam por malícia (ARISTÓTELES, 2015, p. 116). Nesse caso, o

⁸⁴ Em *Platão: o sofista*, Heidegger define a *phronesis* como uma conjuntura composta por cinco circunstâncias: a ação, o meio para o agir, o modo de emprego dos objetos na ação, o tempo e os outros. Em seguida pontua que “A φρόνησις (circunvisão), contudo, não é algo assim como uma consideração da situação e da ação, ela não é nenhum distanciamento no sentido de uma constatação ‘desinteressada’, ela não é nenhum estudo da situação, na qual eu me encontro. Ao contrário, a própria discussão integral faz concomitantemente parte da ação plena” (HEIDEGGER, 2012A, p. 165). Nesse sentido, deve-se entender o discurso retórico como parte constituinte da ação.

orador tem uma circunvisão sobre o assunto, mas ainda assim aparenta não dizer tudo o que sabe para os ouvintes. Mostra-se como alguém que parece ter uma boa consideração sobre o que concerne ao assunto, mas por algum motivo parece não querer dizer tudo o que sabe. Essa ocultação faz com que os ouvintes vejam o enunciador como alguém desprovido de *arete*. Heidegger descreve que o orador não trataria o assunto com a devida seriedade que deveria (HEIDEGGER, 2009, p. 112). A palavra *arete* geralmente é traduzida como virtude ou excelência, mas, no presente contexto, é justo que seja traduzida por seriedade, que deve ser interpretada em correlação à honestidade. Vale lembrar que na *Ética a Nicômaco* a veracidade é caracterizada enquanto uma virtude e tomada como um meio-termo entre a jactância e a falsa modéstia (ARISTÓTELES, 1973, p. 275). O honesto é justamente o orador que parece não esconder nada de seu discurso. Também pode ser designado como alguém em quem se pode confiar, que, por exemplo, poderia levar à tona algo problemático ou negativo de si, e que ainda assim mereceria ser exposto para os outros, pois tal conteúdo ajudaria a expressar o assunto em sua inteireza. Não basta que tenha uma visão bem contextualizada sobre o que diz: além disso, é preciso que pareça não esconder nada. Caso o ouvinte note que o orador pareça ser alguém que não explicita tudo o que sabe de relevante para algo, ficará receoso em seguir o discurso, e o orador terá muito mais dificuldade em encaminhar o que pode dizer (HEIDEGGER, 2009, p. 112).

Não obstante, mesmo que o orador seja prudente e honesto, caso não se mostre como alguém digno de apreço e com benevolência, não cativará os ouvintes. Os ouvintes podem perceber que, durante a fala sua exposição pode não ser a mais decisiva. Ao não estar comprometido com o melhor em seu *ethos*, o orador acaba não apreendendo as possibilidades decisivas, as mais importantes para os ouvintes. O orador pode se empenhar em algo que acredite ser beneficente, mas, ainda assim, não se põe suficientemente em seu discurso para dizer o que é o melhor. Mesmo que diga o que é bom, ao ter seriedade e assumir uma visão abrangente, caso o seu comportamento não cative a atenção dos ouvintes, não se mostrar comprometido com o melhor junto ao dizer, o público não se mostrará suficientemente interessado no discurso. O orador deve expor a si mesmo, comprometendo-se a ter uma boa resolução, discursando de modo que mostre ser benevolente (HEIDEGGER, 2009, p. 112).

4.2.3 O *pathos* enquanto *pistis* da retórica

Heidegger comenta o livro V do capítulo 21 da *Metafísica*, no qual Aristóteles expressa quatro definições para o *pathos*, algumas que coincidem com o que fora definido anteriormente, e outras que possuem significados correlatos. Aristóteles escreve que: “Afecção significa, num primeiro sentido, uma qualidade segundo a qual algo pode se alterar: por exemplo, o branco e o preto, o doce e o amargo, o peso e a leveza e todas as outras qualidades desse tipo” (ARISTÓTELES, 2002, p. 247). É comentado que a primeira das definições é a constituição de um ente enquanto *poiotis* (qualidade), algo que é passível de sofrer alteração, constituído de tal modo que oferece a possibilidade de corromper-se em um estado contrário. Em paralelo a essa definição, a segunda atribuição dada ao *pathos* por Aristóteles pontua “as atualizações dessa qualidade, ou seja, as alterações já convertidas em ato” (ARISTÓTELES, 2002, p. 247). A possibilidade de alteração de um ente posta em ato. *Pathos* também pode ser compreendido junto a *kinesis* (movimento) em conexão com *pachein*, traduzido por sofrimento, em referência a algo que é passível de sofrer mudanças por outro. A terceira definição de Aristóteles expressa: “Ademais, diz-se afecções especialmente as alterações e as mudanças danosas e, sobretudo, os danos que produzem dor” (ARISTÓTELES, 2002, p. 247). Em Heidegger, essa acepção é descrita frente a um contexto concreto relativo à vida fática, o *pathos* enquanto um modo de ser-no-mundo, a maneira pela qual o ser-aí se encontra e lida com os entes. Essa última definição encontra-se mais vinculada à interpretação da *Retórica* e da *Poética* (HEIDEGGER, 2009, p. 113). Tal acepção não se difere por completo da anterior, mas traz o atenuante do *pathos* enquanto algo que é doloroso. Heidegger comenta que o acontecimento está relacionado à *lype* (dor) no ser-aí, na disposição algo tem o poder de afetá-lo. O ser do ser-aí sofre alteração ao se tornar deprimido. A última definição de *pathos* do livro V da *Metafísica* expõe: “Enfim, chamam-se afecções as grandes calamidades e grandes dores” (ARISTÓTELES, 2002, p. 247). Heidegger retifica o tamanho, no sentido do quão avassalador um acontecimento pode ser para alguém, algo pode ser difícil de lidar, como um golpe que comporta dor (HEIDEGGER, 2009, p. 132).

Heidegger recorre a Aristóteles para explicitar uma variedade de sentidos em relação ao *pathos*, e mostra a interconexão entre noções expostas na metafísica, na ética e na retórica. Essa associação é apropriada por Heidegger de maneira nova e inventiva. O sentido de ontológico *pathos* como processo de sofrimento ou afecção está relacionado a um sentido mais específico relativo às afecções. O terreno ontológico que dá suporte para o tratamento do *pathos* do ser-aí

transmuda o tradicional domínio da psicologia sobre as afecções. *Pathos* não é apenas um sentimento que incide sobre o homem, o significado ontológico dado por Aristóteles imiscui-se com a alteração no ser-aí. Oele pontua: “(...) Ao correlacionar enquanto emoção à mudança física e a ontologia, *pathos* enquanto paixão e emoção deixa o domínio estreito da psicologia e, ao invés disso, situa-se em um domínio mais amplo da vida e dos movimentos”⁸⁵ (OELE, 2012, p. 7, nossa tradução).

O *pathos* é caracterizado como um modo sobre o qual o ser-aí se comporta: seus juízos, decisões e ações são dependentes de um modo de descobrimento dos entes. Os entes se mostram de determinado modo em conformidade ao *pathos*. O que percebemos e como percebemos, o ser-no-mundo enquanto tal, abre-se a partir de uma afinação do ser-aí. A disposição é o modo pelo qual o ser-aí, sob um determinado *pathos*, põe-se em relação a algo. As possibilidades e diretivas do ser-aí se dão a partir do *pathos*. No estar com ira, não apenas alguém se vê assim, mas o mundo enquanto horizonte de manifestabilidade do ente mostra as coisas a partir dessa tonalidade afetiva. O ser-aí é carregado por esse *pathos*: no encontra-se de modo irado, toda conseqüente atitude, todo o juízo e apropriação das opiniões são encaminhados no estar irado.

Nesse sentido, Heidegger trata o *pathos* pela *hexis* (posse, ter): “Ἐξίς se relaciona com πῶς ἔχομεν πρὸς τὰ πάθη, ‘como nós nos conduzimos’, ‘que compostura nós temos’, com tal πάθος”⁸⁶ (Heidegger, 2009, p. 114, nossa tradução). As disposições não podem ser tomadas de maneira isolada à direcionalidade que o ser-aí tem em relação ao mundo. A *hexis* é uma caracterização condicionante para apreensão da estrutura de ser vinculada ao movimento do ser-aí (OELE, 2012, p. 11). O *pathos*, em conexão com a *hexis*, tem o aí do ser-aí, no sentido de que, ao ser tomado por um determinado *pathos*, o comportamento é radicado na precedência de um modo de ser. Tal caracterização indica o *pathos* como um modo fundamental de ser-no-mundo, o ser-aí se encontra desde o princípio fora, em relação aos entes intramundanos, dispondo-se desse ou daquele modo. Heidegger contrapõe a tendência tradicional de interpretação do *pathos* como um estado pertencente à alma em conexão com sintomas corporais. Como se o fenômeno originário do *pathos* pudesse ser explicado por uma dualidade entre dois subsistentes. Essa precedência trataria tal fenômeno como algo interno contraposto a algo externo. A interpretação da noção de alma em Aristóteles por Heidegger não parte dessa

⁸⁵ O texto em língua inglesa é: “(...) by correlating *pathos* as emotion to physical change and ontology, *pathos* as passion or emotion leaves the narrow domain of psychology and is instead situated within the broader domain of life and its movements”.

⁸⁶ O texto em língua inglesa é: “Ἐξίς relates to the πῶς ἔχομεν πρὸς τὰ πάθη, ‘how we carry ourselves,’ ‘what composure we have,’ with such a πάθος”.

abstração, mas leva em conta um modo de constituição de ser dos viventes. “A ‘alma’ é a οὐσία no sentido de constituição do ser-aí dos entes que tem o carácter de viventes”⁸⁷(HEIDEGGER, 2009, p. 25, nossa tradução). É porque a totalidade é vista pela premência de um *pathos* que as possibilidades se abrem de certo modo e o ser-aí é orientado a partir de um comportamento específico. O modo do ser-aí se dispor é descrito por Heidegger em conexão com a *hexis*:

O dispor-se-em-conjunto do πάθη enquanto γινόμενα é um importante modo de ser em si mesmo, na medida em que nós, enquanto viventes, no modo de devir, lidamos com ser-no-mundo, bem como o fato de o πάθη estar em possível conexão com a ἔξις. Com o intuito de uma compreensão mais precisa do que significa ἔξις, nós compreendemos a análise do πάθη, vendo como o que é designado enquanto πάθος define o ser-no-mundo em um sentido fundamental, como isso vem em consideração do ser uma determinação básica do ser-no-mundo com a cultivação da κρίσις, de ‘tomar uma posição’, de ‘decidir acerca de uma questão crítica. Ao mostrar esse papel fundamental do πάθη na κρίνειν, nós também ganharemos a possibilidade de ver o princípio do λόγος mais concretamente.⁸⁸ (Heidegger, 2009, p. 114, nossa tradução)

Heidegger descreve que o *pathos* é um modo do ser-aí se dispor no mundo. O comportamento que o ser-aí tem em relação aos entes é constituído em conformidade a um *pathos*. Heidegger pergunta: “Como nos encontramos genuinamente, de que modo é o nosso ser-no-mundo, quando nós estamos em ira, quando nos estamos com medo, quando sentimos inveja?”⁸⁹ (HEIDEGGER, 2009, p. 121, nossa tradução). O ser-aí é constituído na medida em que está disposto em relação ao mundo. Não só lida com os entes intramundanos na afinação do *pathos*, como também interpreta a si mesmo em meio a essa abertura. Os distintos *pathos* correspondem a diversos modos do ser-aí se dispor: o medo, a ira e a inveja delineiam um

⁸⁷ O texto em língua inglesa é: “The ‘soul’ is οὐσία in the sense that it constitutes the being-there of the beings that have the character of living”.

⁸⁸ O texto em língua inglesa é: “The being-co-given of πάθη as γινόμενα is important as *modes of being itself*, and insofar as we are living, as *modes of becoming*, relating to being-in-a-world, as well as the fact that the πάθη have a possible connection with ἔξις. On the basis of a more precise understanding of what is meant by ἔξις, we will understand the analysis of the πάθη, seeing *how what is designated as πάθος defines being-in-the-world in a fundamental sense*, and how it comes into consideration as such a basic determination of being-in-the-world with the cultivation of κρίσις, of ‘taking-a-position,’ of ‘deciding’ a critical question. By showing this fundamental role of πάθη in κρίνειν itself, we will also gain the possibility of seeing the basis of λόγος itself more concretely.”

⁸⁹ O texto em língua inglesa é: “How do we find ourselves genuinely, of what sort is our being-in-the-world, when we are in a rage, when we are in fear, when we feel pity?”

determinado tipo de postura em relação aos entes e a si mesmo⁹⁰. Também é perguntado: “Sobre o que nós ficamos irados e perdemos a compostura?”⁹¹ (HEIDEGGER, 2009, p. 121, nossa tradução). Há determinados tipos de coisas que levam o ser-aí a alterar o *pathos*, algo é apropriado frente a uma ruptura pela qual o ser-aí normalmente se comporta. Uma diretiva pode mudar abruptamente a partir de possíveis causas que podem despertar a ira. “Em relação a quem, no encontro com um tipo de ser humano, nós estamos aí desse modo?”⁹² (HEIDEGGER, 2009, p. 121, nossa tradução). Além dos entes intramundanos, o ser-aí está a todo o momento com os outros. Esse sentido do *politikon* também pode ser preponderante para a alteração de um *pathos*.

No ser-no-mundo o encontrar-se é um modo de desvelamento que permite pelo *pathos* a possibilidade de *krisis*. Pela apropriação de uma opinião, o ser-aí constrói uma visão que repousa em uma decisão no cultivo da *doxa* (HEIDEGGER, 2009, p. 110.) O *pathos* interfere diretamente na apropriação da *doxa*, de modo que as decisões a ser tomadas pelo ser-aí dependem da formação das visões prévias, de como são orientadas na tomada de uma disposição. Como o ser-aí compreende a si mesmo a partir das visões prévias, as suas decisões serão tomadas com base na *doxa* que suporta o sentido de si.

A decisão sobre uma possível questão que tenha relevância para a vida fática depende do modo em que o ser-aí se encontra. Tanto o pensamento quanto os consequentes sentimentos que alguém pode ter dependem de uma afinação que mobiliza como os entes se mostram. O ouvir que pode acatar com um pedido, uma reivindicação ou uma ordem, percebe o que é dito de um determinado modo; em virtude disso, a decisão a ser tomada já se encaminha de uma maneira, só assim o ser-aí pode se apropriar do que escuta. As respectivas escolhas práticas, os entes em relação a que, e aqueles em relação a quem o ser-aí decide agir, são segmentadas sob um determinado *pathos*.

O *pathos* é pré-reflexivo ou pré-subjetivo, sendo um modo de descobrimento de ser-no-mundo em meio ao qual o ser-aí lida com os outros entes. A partir de sua precedência ontológica, o *pathos* não pode ser expresso apenas como um ente designado enquanto algo objetivo, como

⁹⁰ Em *Ser e Tempo*, Heidegger explicita a relação intencional do ser-aí com os entes pela precedência da tonalidade afetiva. “No encontrar-se reside existencialmente um abridor ser-referido ao mundo, a partir do qual o afetante pode vir-de-encontro” (HEIDEGGER, 2012B, p. 393). Algo se mostra no ver-ao-redor a partir de uma tonalidade afetiva, é por meio da disposição do ser-aí em paralelo à abertura de mundo que o ente intramundano se mostrará em correlação a uma disposição. O autor exemplifica: “Somente o que é no encontrar-se do medo ou destemor pode descobrir o utilizável mundo-ambiente como ameaçador” (HEIDEGGER, 2012B, p. 393).

⁹¹ O texto em língua inglesa é: “About what do we get angry, lose composure?”

⁹² O texto em língua inglesa é: “In relation to whom, in encountering which sort of human beings, are we there in this way?”

se pudéssemos aprendê-lo na sua entificação. Mais fundamentalmente, o *pathos* precisa ser tratado enquanto um modo de descobrimento assentado na abertura, que permeia toda existência do ser-aí. Toda a possibilidade de lida com os entes intramundanos se dá sob a premência de um *pathos*, experimentado no comportamento do ser-aí e não como um objeto experienciado (FIRING e FAUSKEVÅG, 2018, p. 95-96).

Ser e tempo descreve com maior acuidade o fenômeno compartilhado do *pathos*. Alguns apontamentos do livro podem ser contributivos, pois desenvolvem certas noções cruciais da preleção de 1924. Hubert Dreyfus, ao explicar o fenômeno da tonalidade afetiva em *Ser e Tempo*, desenvolvido na interpretação do *pathos* em Aristóteles, explicita que a afinação se manifesta a partir da publicidade, pela qual as coisas são reveladas no sentido de ser compartilhado. Enquanto um modo de disposição, as tonalidades afetivas são descritas como algo que se mantém quando o ser-aí se dispõe no mundo, anteriores a quaisquer possibilidades de subjetivação (DREYFUS, 1995, p. 171). O *pathos* não é simplesmente um meio subordinado ao homem, mas possibilita a comunicação pública na medida em que o ser-aí partilha o sentido de ser dos outros no ser-no-mundo. Um indicador de que o ser-aí está sempre com outro é o fato de que, ao dispor-se pelo *pathos*, o ser de si mesmo está sempre vinculado ao caráter da impessoalidade (STRUEVER, p. 113-114).

Nos *Conceitos fundamentais da filosofia de Aristóteles*, Heidegger já indica o sentido de *pathos* compartilhado, mostrando o mundo como o horizonte pelo qual o ser-aí é compreendido no ser-para-um-outro. “No ser-para-um-outro, nós temos o mesmo mundo que outro. Ser-para-um-outro é, ao mesmo tempo, ter o mesmo mundo com outro”⁹³ (HEIDEGGER, 2009, p. 162, nossa tradução). Cada um, na medida em que é para si mesmo, não pode prescindir do outros para ser. No encontro com os outros, pelo modo segundo o qual alguém pode se dispor, a caracterização de ser-um-com-o-outro já está prelineada. O ser-aí não é primeiro para si, para que depois possa se dispor com outro: o si mesmo e o outro são descritos em um mundo comum.

Através da *hexis* o ser-aí se movimenta numa determinada direção, seu ser-composto é orientado aos momentos constitutivos de uma situação por como é tomado por um *pathe* (HEIDEGGER, 2009, p. 119-121). Tal acento articula o modo como o ser-aí é tomado por um *pathos* com os outros. Conforme lida com o aí e é um ser-composto junto aos outros, o *pathos* que se manifesta para si tem partida no ser-para-um-outro (HEIDEGGER, 2009, p. 162). Na

⁹³ O texto em língua inglesa é: “In being-with-one-another, we have the same world with one another. Being-with-one-another is, at the same time, *having the same world with one another*”.

medida em que os entes intramundanos são compreendidos na partilha, e a disposição do ser-aí é manifesta com os outros, o *pathos* é aberto em concomitância com um mundo compartilhado. O *pathos* não pode ser reduzido a um estado psicológico, mas manifesta-se como um modo de abertura que diz respeito ao ser-um-com-o-outro.

Em uma disposição, o modo e a maneira em que o ser-aí se encontra diz respeito a um tipo de postura sobre algo. Algo é compreendido na medida em que o ser-aí está sob determinado *pathos*, em um respectivo modo de acesso ao ente, que define uma postura a respeito a algum assunto: como algo pode ser visto. Pelo modo no qual o ser-aí se encontra no mundo é assumida uma respectiva disposição em relação aos entes. A disposição aponta para a maneira e o modo pelo qual o ente revelado é apropriado, refere-se às determinadas posturas que podem ser tomadas sobre algo, os modos sobre os quais os entes podem ser visados, levando em pauta a articulação dos aspetos concernentes à visada. No comportar-se, o ser-aí se dispõe com os entes pelas circunstâncias em que algo se mostra em seu como, para que, e virtude de que e em vista de quem (HEIDEGGER, 2009, p. 121).

Na retórica, Aristóteles escreve sobre as disposições através das *endoxas*, descrevendo o que comumente está relacionado a um determinado *pathos*. Para o orador, é fundamental compreender a articulação do *pathos* em suas possíveis circunstâncias, de forma que possam ser indicadas as disposições comuns do ser-aí. Heidegger complementa que “A análise da Retórica do *πάθη* tem a intenção de: examinar as diferentes possibilidades dos ouvintes se encontrarem, com intuito de prover guias do que pode ser cultivado nos ouvintes”⁹⁴ (HEIDEGGER, 2009, p. 115, nossa tradução). A descrição que Aristóteles faz dos distintos *pathos* (ira, calma, temor etc.) revela o modo no qual os que estão sob um determinado *pathos* geralmente se encontram. Aristóteles aponta quais circunstâncias comuns, as causas habituais, contra o que e quem os que estão sob um *pathos* geralmente costumam se voltar. Tudo isso designa disposições comuns correlatas a algum *pathos*, que, para Heidegger, são pertencentes à mediania.

Na interpretação de Heidegger, o que é indicado por Aristóteles provê guias para o orador do que pode ser cultivado no discurso. Observa-se que o que fora apontado por Aristóteles serve enquanto uma *pisteuein* discursiva, o que pode ser dito pelo retórico se dá no cultivo da *doxa*. A *pisteuein* é uma visão sobre a qual o orador pode se guiar; sua boa

⁹⁴ O texto em língua inglesa é: “*Rhetoric’s* analysis of the *πάθη* has this intention: to analyze the various possibilities of the hearer’s finding himself, in order to provide guides as to what must be cultivated on the part of the hearer himself”.

apropriação, por uma condução discursiva da *pistis*, permite que as *endoxas* indicadas por Aristóteles levem os ouvintes à adesão. O retórico pode recorrer aos escritos de Aristóteles para poder se guiar por tipos de visões sobre o que e diante de quem determinado *pathos* geralmente é provocado, o fomento do dizer em meio ao ser-um-com-o-outro.

O *pathos* é uma das condições fundamentais pela qual o discurso do orador pode ser mobilizado. Heidegger escreve: “Na medida em que *πάθη* não é meramente um processo anexo à psicologia, mas ao invés disso, o fundamento pelo qual a linguagem surge e sobre o qual expressamente retorna (...)”⁹⁵ (HEIDEGGER, 2009, p. 176, nossa tradução). O *pathos* é o fundamento pelo qual o discurso pode ser fomentado e fornece a orientação do ser-aí por meio do discurso. As possibilidades do dizer já tomam determinado direcionamento, de modo que o que é mostrado no dizer e o desenvolvimento da condução do discurso do orador são encaminhados sob um respectivo modo. Alguém sob o *pathos* da ira, por exemplo, está direcionado para falar com outro sob determinada diretiva, as possibilidades do que tem a dizer não são as mesmas que num estado calmo. O medo, por exemplo, é um *pathos* que pode propiciar que duas pessoas sejam levadas a falar para obter conselhos, sobretudo ao se experimentar angústia frente ao estranhamento (HEIDEGGER, 2009, p. 175). O *pathos* é um modo de constituição do discurso que vincula a possibilidade do que pode ser dito no ser-um-com-o-outro. O dizer nunca se dá isoladamente, mas é calcado numa diretiva aos outros pelo *pathos* (OELE, 2012, p. 15). Allen Scut, ao comentar a interpretação de Heidegger sobre a retórica, escreve que uma determinada situação é tratada frente ao cuidado pelo despertar de um determinado *pathos*. A *dynamis* retórica, enquanto possibilidade de encontrar o que pode ser dito, abre os recursos da linguagem a partir do modo como o ser-aí se encontra pelo *pathos* em uma situação (SCUT, 1999, p. 156). Aristóteles expõe como o *pathos* do orador é importante para a mudança de disposição dos ouvintes:

Muito conta para a persuasão, sobretudo nas deliberações e, naturalmente, nos processos judiciais, a forma como o orador se apresenta e como dá a entender suas disposições aos ouvintes, fazendo com que, da parte destes, também haja um determinado estado de espírito em relação ao orador. (ARISTÓTELES, 2015, p.115)

⁹⁵ O texto em língua inglesa é: Insofar as the *πάθη* are not merely an annex of psychical processes, but are rather the ground out of which speaking arises, and which what is expressed grows back into(...)”

Na retórica, o *pathos* do orador interfere no modo através do qual o público o compreende, a disposição do retórico está em vínculo com a disposição alheia. Por meio do *pathos*, o orador pode anunciar determinadas possibilidades que se apresentam sob uma disposição. Em meio ao discurso, as possibilidades do que pode ser decidido são explicitadas através do dizer. O dizer que advém para o orador é indicado de acordo com a *dynamis*: quais ações podem ser tomadas ou negadas, quais são as diretivas para a vida prática. O que entra em pauta também é o sentido deliberativo do discurso, relacionado ao que pode ser decidido, a *proairesis*. Scut descreve que, no movimento discursivo da retórica, o orador se guia pelas possibilidades abertas da vida fática de forma que não delibere apenas sobre o que lhe diz respeito, mas ao que concerne aos outros, no sentido de uma preocupação pública. Entra em cena como as palavras alcançadas na retórica despontam na prática, e o *pathos* se impõe como condição para a ação (SCUT, 1999, p. 156).

Essas possibilidades são expostas através de uma disposição. Nelas, o orador possui o intuito de fazer com que os ouvintes correspondam ao que é dito. Aquilo em relação a que o orador está preocupado, no sentido de seu ser estar implicado no que diz, mostra-se também para os ouvintes, enquanto ser-um-com-outro a disposição explícita a situação parelha a um *pathos*. O discurso, encaminhado pelo *pathos* de acordo com a *pistis*, busca que as disposições do orador sejam transmitidas para os outros, de forma que o dizer esteja implicado na tomada de decisão do ser-um-com-o-outro.

Em seguida, Heidegger comenta que a alteração no *pathos* recai sobre as disposições e os juízos que podem ser formados. O autor pontua: “(1) Μεταβάλλοντες: algo a respeito do modo no qual ‘uma mudança ocorre em nós’, através da qual nós mudamos de uma disposição para outra”⁹⁶ (HEIDEGGER, 2009, p. 115, nossa tradução). O *pathos* está sempre pronto para mudar, o que inclusive compromete as respectivas disposições; não é algo fixo, pode ser tanto sucedido por disposições contrárias a determinado *pathos* quanto a outras similares. Na retórica, o orador precisa compreender quais são as disposições de seus ouvintes para poder direcioná-las conforme for mais adequado. O discurso abre a possibilidade de *pathos* distintos dos anteriores poderem vigorar, para depois serem sucedidos por outros. A variação não é mera contingência, mas uma das condições pelas quais a retórica possui *pistis*, a capacidade de dizer sobre algo se dá em virtude da mudança no *pathos* dos ouvintes. A repentina alteração de um estado de calma para o temor leva o orador a ser compelido aos assuntos relacionados ao temor;

⁹⁶ O texto em língua inglesa é: “(1) Μεταβάλλοντες: something along the way with respect to which ‘a change sets in for us,’ through which ‘we change’ from one disposition to another”.

a alteração se irrompe como um impulso para o retórico, que abruptamente se dispõe de outra maneira. Os ouvintes podem não estar suficientemente preparados para aderir a algum juízo proferido pelo orador antes que transcorram alterações no *pathos*. A alteração do *pathos* compromete a apropriação da visão das opiniões prévias, o que pode resignificar as circunstâncias em que algo é visto, dando uma nova orientação às possibilidades de descoberta discursiva. A irrupção da *metaballontes* é uma *dynamis*, no sentido de fornecer uma visão do que é dado num momento. Tal anúncio possibilita que o orador tome encaminhamento ao seu discurso, de modo que seja cultivado no dizer. É interessante notar como a alteração do *pathos* é contributiva para a condução discursiva. Ela não só cativa o público, como também proporciona que o orador encontre o que é importante para um assunto. Scut assinala que as possibilidades discursivas que mobilizam as ações alheias são dadas pelo *pathos*. Cabe ao falante ter uma postura atenciosa quanto ao que pode ser dito, guiando-se em meio às possibilidades abertas (SCUT, 1999, p.156).

“(2) Junto a essa mudança, διαφέρουσι πρὸς τὰς κρίσεις, ‘nos diferenciamos’ de nós mesmos antes da mudança direcionada ao ouvinte: ‘de tomar uma posição,’ ‘de formar uma visão’. A formação de uma visão envolve a maneira e o modo sobre o qual nós mudamos”⁹⁷ (HEIDEGGER, 2009, p.115, nossa tradução). Como visto, a alternância no *pathos* causa também uma alteração na disposição, de modo com que os juízos a respeito de quem, como, das circunstâncias também se alternam. Desse modo, o próprio orador pode diferir daquilo que era, no sentido da mudança da apropriação de suas opiniões. A visão prévia que comporta os assuntos no fomento da *pistis* é alterada e, em virtude disso, o próprio orador torna-se diferente. Na análise de Heidegger, a *kinesis* explicita o dispor-se do ser-aí, a alteração enquanto ser descobridor. O *pathos* influencia o modo do ser-aí se comportar, o que atinge as mudanças que ocorrem em si mesmo. Pode ser tanto designado como movimento ou causa do movimento, como alteração do *pathos* e motivo de mudança do comportamento do ser-aí (STRUEVER, 2005, p. 109). A mudança no *pathos* do ouvinte é dependente da escuta discursiva⁹⁸, a irrupção

⁹⁷ O texto em língua inglesa é: “(2) Combined with this change, διαφέρουσι πρὸς τὰς κρίσεις, we ‘differentiate ourselves’ from ourselves before the change in that which is the hearer’s task: ‘to take a position,’ ‘to form a view’”.

⁹⁸ A escuta é uma indicação da caracterização ontológica do ser-um-com-o-outro. Nela, o orador não apenas fala: enquanto partícipe da *pisteuein* também escuta enquanto profere. De modo ambivalente, os ouvintes não são apenas receptores da informação. No levar algo adiante, seguir algo e refletir sobre algo mostrado pelo orador na incitação, notabilidade e reprovação, repetem aquilo que é dito, e, dessa maneira também escutam o que dizem. Pela percepção é mostrado que toda escuta corresponde a uma fala e toda fala precisa escutar (HEIDEGGER, 2009, p. 72).

da alteração no *pathos* do orador conduz os ouvintes a ser tomados como o orador se dispõe. Aquilo que é apropriado na visão prévia do orador mostra-se relevante para todos. Na escuta, o público se dispõe em correspondência ao orador, não apenas recebendo uma informação do que é dito, mas também levando algo adiante, apropriando as opiniões prévias em uma diretiva, dispondo-se em conformidade a determinados assuntos. A mudança no *pathos* é determinante no modo com o qual os ouvintes acompanham o orador. Basta que o *pathos* e a disposição sejam alterados para que a condução da escuta se manifeste de outro modo. O “advir-fora-de-uma-determinada-disposição-para-outra vincula primeiramente o modo de tomar-uma-posição sobre o mundo, de ser-no-mundo”⁹⁹ (HEIDEGGER, 2009, p. 115, nossa tradução). As disposições, ao dependerem do *pathos*, são, a todo momento, passíveis de ser alternadas, a se considerar também as distintas situações correlatas. A alteração de um *pathos* conduz os ouvintes a seguirem uma determinada postura a partir de uma afinação: a refletir sobre o que é dito de certo modo, a projetar o que pode ser feito em certa situação sob uma perspectiva, de seguir algo a partir de um determinado viés; a disposição dos ouvintes é também o que explicita suas reações ao discurso. Para o orador, é fundamental que seu *pathos* esteja afinado com seu público, a fim de poder discursar em consonância com a *pistis*.

“(3) οἷς ἔπεται λύπη καὶ ἡδονή, não ‘seguir,’ mas ao invés disso ‘dispor-em-conjunto’ em relação ao πάθη é um “ser-disposto-por-altos-ou-baixos” do ser-aí em questão”¹⁰⁰ (HEIDEGGER, 2009, p. 115, nossa tradução). Na alternância da disposição, não é apenas o *pathos* do orador que se torna diferente, mas a mudança se dá em conjunto: no tempo em que o falante altera seu *pathos*, aqueles que estão envolvidos no discurso são tomados pela alternância. O modo pelo qual o público e o orador se encontram é fundamental para que a *pistis* do discurso se abra para ambos. Desse modo, o discurso é apropriado pelo orador em meio aos assuntos prováveis pertencentes às opiniões comuns. O *pathos* é um modo de mobilizar o discurso a partir de uma determinada diretiva; quando os que estão envolvidos no discurso se encontram sob um mesmo *pathos*, uma condução discursiva é apropriada pelo orador. Como Heidegger pontua, a *diathesis* (disposição) é determinante para a *krisis* (decisão), no sentido de ter uma visão do que pode ser cultivado sobre algo (HEIDEGGER, 2009, p. 82). O encontro do que pode ser dito é encaminhado em meio a uma disposição conjunta.

⁹⁹ O texto em língua inglesa é: “Coming-out-of-one-definite-frame-of-mind-into-another relates primarily to the mode of taking-a-position toward the world, of being-in-the-world”.

¹⁰⁰ O texto em língua inglesa é: “(3) οἷς ἔπεται λύπη καὶ ἡδονή: not ‘following,’ but rather ‘co given’ in combination with the πάθη is a ‘being-disposed-as-higher-or-lower’ of the being-there in question”.

Heidegger elucidada que o modo pelo qual o ser-aí descobre o mundo é caracterizado no ser-elevado e no ser-deprimido, o *pathos* é uma disposição relacionada à animosidade e ao esmorecimento. Junto a determinado *pathos*, o ser-aí se comporta em relação a algo frente aos graus de contentamento (HEIDEGGER, 2009, p. 125). A noção de prazer está atrelada ao modo de ser do ser-aí enquanto um vivente, o prazer como inerente ao comportamento humano constitui uma diretiva fundamental do ser-aí. Prazer e dor não são algo derivado do *pathos*, mas o constituem, estando presentes concomitantemente a ele. A relação que o ser-aí tem com os outros e seu mundo emerge em virtude da disposição que desvela os entes por prazer e dor (OELE, 2012, p. 13-14).

Em *Ser e tempo*, Heidegger comenta brevemente o fenômeno do *pathos* na relação entre o orador e o público. “O orador discursa para ir a eles e a partir deles (o público). Ele necessita do entendimento das possibilidades do estado-de-ânimo, para despertá-lo e guiá-lo” (HEIDEGGER, 2012B, p. 395). Torna-se pertinente apontar como, na retórica, o *pathos* pode ser apropriado pelo orador para guiar os ouvintes. Deve-se levar em consideração que o orador não possui um poder ilimitado de, a seu bel-prazer, mudar o *pathos* dos ouvintes. Ele também se encontra de um determinado modo, tomado sob um determinado *pathos*, sendo-composto em uma situação, e diz em conformidade à *pistis*, no cultivo das visões prévias da *doxa*. As possibilidades de o que o orador pode dizer mostram-se como possíveis pela maneira e o modo como o orador discursa, junto ao *pathos* que põe em liberdade ou fechamento o seu dizer.

O discurso do orador é desenvolvido mediante o mundo compartilhado, sob o qual o que é exposto no dizer se mostra também para o público. O modo pelo qual o orador discursa na *doxa*, a partir de um *pathos*, aproxima o público no cultivo da *pisteuein* retórica. Heidegger destaca:

No contexto do dizer-com-o-outro, devemos brevemente chegar a uma compreensão que o ἦθος do falante e o πάθος dos ouvintes dizem respeito a como o falante e os destinatários conduzem a si mesmos em direção a δόξα que é falada, em vista da δόξαι com base em quem está falando.¹⁰¹ (HEIDEGGER, 2009, p. 109, nossa tradução).

Na articulação de seu discurso, o orador traz os ouvintes para mais perto do que é dito, já que eles precisam ver o discurso tal como o orador, atentar à escuta conjunta. Nesse sentido,

¹⁰¹ O texto em língua inglesa é: “From the context of speaking-with-one-another, we must briefly come to an understanding of the ἦθος of the speaker and the πάθος of the hearers, that is, with respect to how the speaker and the addressee conduct themselves toward the δόξα of which there is speaking, and toward the δόξαι on whose basis there is speaking”.

o *ethos* é uma *pistis* discursiva fundamental, pois diz respeito a como o comportamento do orador colabora para a condução da *doxa*. Ao aproximar o ouvinte de si mesmo, o assunto apresentado é compreendido pela preocupação concernente ao discurso. O oferecimento do orador traz a participação dos ouvintes no discurso.

A alteração do *pathos* nos ouvintes depende de como, no desenvolvimento do discurso, o orador pode levar-o-ouvinte-a-uma-disposição (HEIDEGGER, 2009, p. 82). A escuta do público deve, nesse sentido, ser guiada pelo modo como o orador vê algo em seu discurso. Junto ao *ethos* que colabora para que o público acompanhe o orador, o *pathos* também é fundamental para a condução discursiva. Frente ao que é mostrado discursivamente na partilha, o orador se apropria da *doxa* a partir de certa disposição, o modo pelo qual leva a cabo o discurso é uma condição *sine qua non* para que as possibilidades do dizer sejam visualizadas. Na retórica, é tarefa do orador levar o ouvinte junto ao discurso, comportando-se de forma que o *pathos* manifestado seja congruente com aquilo que fala e concerna a sua pessoa. O discurso seria insípido e não captaria a atenção dos ouvintes caso fosse orientado sob um *pathos* que destoasse da disposição normativa em que algo é geralmente significado. Não traz convicção um falante que apenas aparente tristeza ao comunicar algo que requereria tal tonalidade afetiva, ao invés de realmente estar sob esse *pathos*.

Além do modo como discursiva, para a alteração do *pathos* dos ouvintes, o orador precisa se ater à situação concreta que revela as disposições do público. Kisiel retifica que o comprometimento discursivo do orador é aberto em meio às visões prévias com o intuito de transformar um *pathos* prevalente (KISIEL, 2005, p. 136). O *pathos* discursivo do orador deve direcionar-se aos outros, no apelo de que aquilo que concerne a sua pessoa também deva ser motivo de preocupação a todos. A posição em que o ouvinte está importa para a condução do discurso do orador. O levar-o-ouvinte-a-uma-disposição articula o modo pelo qual o orador se encontra com as disposições dos ouvintes. Os ouvintes são aptos a ser tomados pelo *pathos* do orador, encontrando-se junto ao falante. A alteração de suas disposições depende da mudança no modo discursivo do orador. Os que se encontram com medo, sob uma hipotética situação de crise política, podem demonstrar esse *pathos* para o orador, que, em seu discurso, transmuda a disposição que toma amparo no medo para a ira. O retórico pode discursar de forma que fomente a constante alteração no *pathos* dos envolvidos, no intuito de mobilizar os outros pelo prazer e dor que as contínuas mudanças acarretam, sem tornar a proferição tediosa.

No discurso retórico, pelo pertencimento de ser-no-mundo, o *pathos* deixa-se levar no ser-um-com-o-outro. A ocorrência do *pathos* sobre alguém não é um afeto que ocorre de uma maneira específica para um ser-aí. O *pathos* é um fenômeno que se dá a partir do mundo

compartilhado; para que ele possa imperar em alguém, a disposição do ser-aí deve estar direcionada aos outros entes pelo ser-no-mundo. Na maneira como o ser-aí lida com o mundo e com os outros, surge a possibilidade da alteração no *pathos*, a disposição orientada à situação pode fazer com que repentinamente o ser-aí seja tomado por um *pathos*. Também o orador, quando é tomado, manifesta os entes no sentido da partilha, portando-se em relação aos outros, dispondo-se de determinado modo com aquilo que diz. Pode, por exemplo, estar discursando calmamente, mas, ao acabar se remetendo a um adversário político, o *pathos* da ira pode irromper, alterando suas disposições. Seu próprio tom de voz e sua postura corporal também sofrem mudanças. As possibilidades do que pode ser dito revelam-se com base na ira. Na escuta do discurso, os ouvintes também podem ser levados pelo orador, suas disposições prévias mudam e passam a estar afinadas com o modo do discursar. A alteração do *pathos* dos ouvintes, sendo disposta junto ao orador, é ainda mais fundamentalmente, vinculada ao ser-no-mundo. A possibilidade da alteração não se deve unicamente ao orador como um indivíduo, mas àquilo que é aberto por ele no discurso: a contextualização de seu desenvolvimento discursivo em meio à *doxa*, ao *pathos* e àquilo que é explicitado sobre si.

5 A ESTRUTURAÇÃO DA *TECHNE*

A pergunta que se buscará responder nesse primeiro capítulo é “em que medida a retórica pode ser considerada uma *techne*?”. Como suporte, os principais livros de Aristóteles que servirão de base para essa abordagem são: *Ética a Nicômaco*, *Metafísica* e a *Retórica*. Para tanto, primeiramente será abordado o que é uma *techne* e quais são seus fundamentos. Procurar-se-á apresentar que a *techne* está comprometida com a mobilização dos meios para os fins. Nesse sentido, ela também é caracterizada enquanto um método para conclusão de uma atividade produtiva. Além disso, para que algo seja considerado uma *techne*, é preciso que a realização de uma atividade esteja direcionada à produção. Por produção, Aristóteles não compreende unicamente a feitura de utensílios, mas também outros tipos de fins que são engendrados pela *techne*, como, por exemplo, a produção da saúde gerada pela medicina. Ver-se-á de modo sucinto que a noção de produção está diretamente relacionada com o pensamento metafísico de Aristóteles. Além do que será produzido, a realização de uma *techne* também assinala aquele que está envolvido com a produção. Cabe a alguém principiá-la através de um planejamento do que será feito. Assim, o que será conduzido se principia no produtor, que reivindica a forma do que é almejado. O produtor se volta a uma forma universal que transpõe os casos específicos, e essa é notavelmente uma das principais diferenças entre o homem de *techne* e o de experiência. Ao perscrutar a noção de *techne*, nota-se como a definição das quatro causas é fundamental para a produção. O exame da *techne* é mediado também por essa articulação das causas. Em como a produção de algo depende da causa material, eficiente, formal e final.

Após uma exposição dos principais pontos que conceitualizam uma *techne*, buscar-se-á no capítulo 6.0 um exame da aplicação de uma *techne* na temática da retórica. Pergunta-se em que medida os assuntos expostos por Aristóteles na *Retórica* podem ser prefigurados enquanto uma *techne* e quais abordagens expressas pelo autor corroboram esse tipo de interpretação. Primeiramente a exposição se atentará em descrever como os principais paradigmas de uma *techne* estão articulados com a retórica. Buscar-se-á argumentar como é possível, a partir da distinção de meios para fins, do comprometimento que a *techne* tem com a produção e em sua participação no conceito metafísico das quatro causas, interpretar a retórica enquanto pertencente à *techne*. Depois disso, os principais assuntos que concernem à retórica serão expostos a fim de que a *techne* seja sinalizada. Os entimemas, os tópicos sobre as paixões, as partes discursivas e a pronúncia são os principais assuntos da *Retórica* que serão citados

neste trabalho. A exposição sobre o que é a retórica para Aristóteles pode ser interpretada numa visada ao arcabouço da *techne*, sob o qual o orador pode se direcionar para a produção discursiva.

5.1 A articulação da *techne* e o seu despontar

No século V a.C., a noção de *techne* despontou na Grécia antiga, designando um tipo de atividade relacionada à produção (*poiesis*), como a marcenaria e ferraria. A extensão da aplicação desse termo foi ganhando uma acepção cada vez mais extensa, passando a considerar também outros tipos de atividades, a exemplo da poesia, do artesanato e da medicina. Apesar dessa acepção plurissignificativa, todas essas atividades possuíam como ponto de referência um perito (*technites*), que era o responsável pela teorização e aplicação de uma *techne* (MARGARETH, 2016, p. 122). O termo em latim que foi usado para traduzir *techne* foi *Ars*, palavra que a língua inglesa traduzirá como *art* e o português, ‘arte’. Nem os romanos, nem os gregos possuíam a separação terminológica entre significado de arte relacionado às belas-artes e um saber-fazer voltado às atividades de produção que não estão vinculadas à estética. Para os gregos, a *techne* possuía um significado que abrangia múltiplos tipos de atividade (COLLINGWOOD, 1952, p. 5-6).

Para a compreensão da *techne*, é importante pensar em como Aristóteles trata o desenvolvimento desse conceito. O saber constitutivo da pergunta “o que é *techne*?” leva em consideração o modo pelo qual o homem a adquire. Nesse tipo de processo, Aristóteles faz distinções importantes entre o tipo de aprendizado do homem e dos animais. Resta-nos saber, como nós, *Zoon Politikon*, chegamos à *techne* por meio dos dotes que compartilhamos com os animais e de que modo o homem se dissocia, no desenvolvimento do saber, desses outros seres. A relação que o homem possui com o ente é marcada, desde sua percepção mais imediata, pelas sensações, mas a apreensão do ente não se reduz a elas; caminha da empiria à *episteme*, e preserva a possibilidade de conhecimento metafísico. Nesse percurso, que busca descrever o ser do homem em virtude do desenvolvimento do saber, surge o conceito de *techne*. Torna-se relevante, nesse tratamento, assinalar como a *techne* desponta para assim poder interpretar melhor o que ela é. Entram em destaque aqui as primeiras considerações expressas no livro I da *Metafísica*:

Ora, enquanto os outros animais vivem com imagens sensíveis e com recordações, e pouco participam da experiência, o gênero humano vive também da arte e de raciocínios. Nos homens, a experiência deriva da memória. De fato, muitas recordações do mesmo objeto chegam a constituir uma experiência única. A experiência parece um pouco semelhante à ciência e à arte. Com efeito, os homens adquirem ciência e arte por meio da experiência. A experiência, como diz Polo, produz arte, enquanto a inexperiência produz o puro acaso. A arte se produz quando, de muitas observações da experiência, forma-se um juízo geral e único passível de ser referido a todos os casos semelhantes. (ARISTÓTELES, 2002, p. 4)¹⁰²

Nota-se primeiramente a colocação de quatro termos citados por Aristóteles: a sensibilidade (*aesthesis*), a memória (*mneme*), a experiência (*empeiria*) e a arte (*techne*). Tanto alguns animais quanto os homens possuem memória, isto é, uma recordação do que é percebido. Recordar-se de algo quando a percepção já não está mais presente, num tempo sucessivo ao fenômeno percebido. O aprendizado só existe se houver uma recordação (BERTI, 2005, p. 17). A sensação é o ponto de partida pelo qual a memória pode ser desenvolvida, de modo que a descrição da memória parte de sua relação direta com uma determinada sensação. Alguém que tenha se queimado em uma fogueira, por exemplo, terá a memória daquela dor e num próximo caso poderá ter mais cautela com o fogo. De igual modo, um cachorro que tenha recebido ração por se comportar bem em um determinado caso possuirá a memória para uma próxima situação.

Até então, apenas pela memória, os homens não se diferem de alguns tipos de animais. Haveria um tipo de relação em respeito ao aprendizado que o homem possui com os entes, que levasse à tona o seu próprio ser em questão? A pergunta “o que é o homem” é brevemente pensada nesse parágrafo por Aristóteles a partir do tipo de saber constituído com os outros entes. Deve-se pensar o sentido de homem em meio à articulação entre sensação, memória, experiência, *techne* e conhecimento. Assim como a descrição da memória não pode negar a sensação, mas tratá-la como inerente ao seu conceito, a experiência advém de forma cumulativa, como um conceito que segue o aprendizado da memória. Todavia, há um fator crítico da memória para a experiência que marca um tipo de diferença específica entre o homem e os outros animais. A experiência não designa apenas a recordação de uma memória específica sobre uma sensação. Ela abrange muitos tipos de recordações diferentes: a partir de uma multiplicidade de memórias, alguém é capaz de lidar com experiência em relação a algo. Nesse sentido é que se pode tratar de um homem de experiência como alguém que é perito em algo,

¹⁰² A presente tradução preferiu recorrer à palavra arte para designar a *techne*. O significado da tradução deve ser idêntico à transliteração usada neste trabalho.

por já adquirir tanta familiaridade em relação a uma determinada prática é capaz de apresentar um bom êxito (BERTI, 2005, p.17). Pela abrangência de múltiplas recordações da experiência, interpreta-se uma lida tácita com os entes que não pressupõe teoria ou estudo. Alguém que tenha experiência sobre culinária, por exemplo, sabe lidar com o tempo de preparo do alimento, com a quantidade certa de tempero, com o volume de fogo e coisas afins, por diversas recordações que encerram consigo um tipo de comportamento. Alguém de experiência não possui diversas representações mentais do que já fora uma vez manifestado pelas sensações, como se tivesse que a todo momento que recorrer imagetivamente a vários casos já vivenciados similares a uma situação. O homem de experiência simplesmente lida com uma situação, sem que imagetivamente se recorde de todos os casos similares àqueles e sem que pense teoricamente sobre o que está fazendo, já a prática se constitui imediatamente e de modo fluido. A proficiência que o homem de experiência possui com algo lhe permite fazer juízo acerca de sua atividade, ele pode, assim, discursar sobre a realização de sua prática. Pela experiência, pode-se muito bem ajuizar o que algo é, muito embora ainda não possa explicar o porquê de ser assim. Alguém que cozinhe por experiência, por exemplo, sabe-se dizer as etapas de uma receita, mas ainda não pode explicar por que determinada indicação produz alimentos saborosos. Além disso, a experiência só permite ajuizar acerca de casos particulares, mas não do universal.

O desenvolvimento da sensação, da memória e da experiência culmina na *techne*. Em um primeiro sentido, pode-se falar de um vínculo entre a experiência e a *techne*. A sensação é o ponto de apoio com o qual a relação entre a experiência e a *techne* é alavancada. O resultado do conhecimento carrega consigo as etapas que o precedem, que não são simplesmente negadas, mas conservadas em meio ao vir-a-ser. Tudo o que precede a *techne* é necessário para sua conceptualização. Caso não houvesse sensação, memória e experiência sobre determinada atividade, não seria sequer possível alcançá-la. Ao mesmo tempo em que a *techne* desponta pela experiência, que leva o fomento desse tipo de conhecimento, ela também se diferencia dela. O nódulo de diferenciação deve ser posto em evidência para que a pergunta sobre a *techne* também leve a cabo o que ela não é, revelando assim uma separação que não pode ser reduzida a uma abstração, mas que toma a experiência para ir além dela.

Resta averiguar em que medida essa diferenciação entre a *techne* e a experiência pode ser assinalada. Para tanto é pertinente pôr destaque nos tipos de juízo com o qual a experiência se funda e no julgamento pertencente à estruturação de uma *techne*. Com a experiência, alguém possui perícia sobre a atividade na qual é partícipe, tendo, por consequência, um modo de lidar com um particular que lhe permite possuir êxito. Em uma dada situação particular, o homem de experiência pode formular um juízo, sabendo lidar com algo particular. No exemplo da

medicina citado por Aristóteles, o médico de experiência saberia bem como se orientar perante as doenças de Sócrates, receitando certos remédios cujos efeitos são conhecidos nesse indivíduo particular (ARISTÓTELES, 2002, p. 5), podendo prescrever também hábitos adequados à cura, como o repouso. As sensações e memórias que esse médico já teve nas diversas vezes em que ajudou Sócrates lhe permitem exprimir juízos de experiência sobre a medicina que se mostram benéficos para Sócrates. O problema é que o que se mostra eficaz para Sócrates pode não ser conveniente para Cálidas ou para crianças de certa idade. O homem de experiência nunca pode ter um saber acerca dos universais, já que os juízos que podem ser formados sobre Sócrates não seriam os mesmos que os para outras classes de indivíduos.

A *techne* possui um maior distanciamento em relação ao comportamento prático referente à situação particular, mas um maior grau de conhecimento mediado pelos juízos universais. O conhecimento da *techne* é direcionado à universalidade, não é perscrutado na apreensão do particular, mas detém-se no que está além dos casos específicos. Assim, na *techne* da medicina, por exemplo, a investigação sobre a cura não ocorre pela observação dos casos particulares: os juízos sobre como realizar a cura são orientados em virtude de indivíduos de certa classe ou que são acometidos por certa doença (ARISTÓTELES, 2002, p. 9). Do mesmo modo, um barco a ser produzido pelo marceneiro partirá de certas prescrições gerais acerca do produto tomado enquanto universal. A ideia de uma classe de barco precederá a execução do produto particular, de modo que a construção seguirá prescrições gerais, voltadas aos barcos de um determinado tipo, que dizem respeito ao ofício do marceneiro. Aquele que possui *techne* na feitura de barcos possui um conhecimento universal acerca da produção de barcos, sabendo por que determinado tipo de proa, por exemplo, pode ser o mais recomendado para uma variedade de barcos particulares.

Ainda no livro I da *Metafísica*, a *techne* é tratada como superior à experiência, e os que possuem *techne*, como mais sábios sobre o ponto de vista do conhecimento, por incidirem em um conhecimento das causas e dos porquês. “E isso porque os primeiros conhecem a causa, enquanto os outros não a conhecem. Os empíricos conhecem o puro dado de fato, mas não seu porquê; ao contrário, os outros, conhecem o porquê e a causa” (ARISTÓTELES, 2002, p. 5). O conhecimento de causa assinala aqui as razões pelas quais determinada medida é tomada na *techne*. A *techne* possui uma explicação causal, que não se reduz a um juízo de atestação sobre o que é a realização de determinada atividade: ela trata de explicar os seus motivos, tendo um conhecimento do porquê. Um retorno à explicação cada vez mais fundamentada nas causas prévias, que antecedem um caso particular, vem ao encontro do conhecimento sobre o universal. A própria condição pela qual alguém, na *techne*, procure explicar um caso particular, com o

empenho de retroceder às causas que antecederam determinado fenômeno, já é por si só um conhecimento de um universal. No caso da medicina, o médico possui *techne* ao se voltar para a explicação de um sintoma particular. Para reconhecer as causas dos sintomas, precisa possuir um conhecimento dos órgãos e do corpo do homem universal. A prescrição de um remédio é delegada por um conhecimento de como o corpo de determinada classe de indivíduos reage à substância. O médico não conhece unicamente os efeitos de determinado remédio (quais resultados manifestados entre os pacientes que se curam e os que continuam doentes), mas conhece também o porquê de determinados efeitos se manifestarem em seus pacientes. Conhece, por exemplo, como um medicamento voltado à ansiedade age sobre o sistema nervoso, por ter estudo sobre o que é esse sistema e quais são suas possíveis modificações. O conhecimento de causa na *techne* está relacionado à universalidade.

5.2 A primazia da forma na articulação entre meios e fins

Admite-se geralmente que toda arte e toda investigação, assim como toda ação e toda escolha, têm em mira um bem qualquer; e por isso foi dito, com muito acerto, que o bem é aquilo a que todas as coisas tendem. Mas observa-se entre os fins uma certa diferença: alguns são atividades, outros são produtos distintos das atividades que os produzem. Onde existem fins distintos das ações são eles por natureza mais excelentes do que estas. (ARISTÓTELES, 1973, p. 249)

A presente citação é transposta com o interesse de tratar sobre a *techne* em relação à aspiração de um bem (*agathon*), no intuito de pensar-se a relação entre meios e fins. O fim de uma ação pode tanto resultar de uma *energeia*, indicando uma atividade que concerne à ação ética ou ao exercício de um tipo de *techne*, ou de um *ergon*, que significa o produto ou resultado de uma *techne*. A palavra *agathon* no presente contexto possui o sentido de finalidade, ou seja, não significa o bem moral: trata-se de um fim vantajoso. Pela via ética, pode-se almejar algo que supostamente é um bem (*agathon*), mas que ocasiona um mal. O texto evoca a finalidade sobre a qual toda *techne* está implicada, por ser uma atividade (*energeia*) em conformidade a um bem (*agathon*) ou fim que tem em vista um produto. (WOLF, 2010, p. 22-24). Nota-se que a *techne* condiz com uma articulação entre meios e fins. Na *techne*, os meios são as próprias atividades que concernem a um fim de produção. Como, por exemplo, a manipulação de ferramentas para o conserto de utensílios ou a estratégia de guerra que visa à vitória política. Pode-se pensar diversos fins possíveis em relação às distintas atividades, cada uma delas com

algum fim. Apesar de os meios serem distintos dos fins, esses dois termos não são abstraídos um do outro, uma vez que o meio é articulado com seu fim, e já se encontra de tal modo que tem o seu fim em vista. É preciso esclarecer aqui que nem tudo que possui a relação entre meio e fim é definido como *techne* — como, por exemplo, uma semente, que possui seu fim em ser uma árvore, ou o exercício da ética, que tem seu fim na justiça. O que é imprescindível para a existência da *techne* é a produção de resultados, de modo que os meios estejam direcionados a uma determinada produção. Aristóteles nos dá o exemplo da construção, que tem por fim a produção de navios, e o da medicina, que concerne à produção da saúde. O forjador não realiza sua atividade apenas em virtude de si mesmo. No seu saber fazer já está indicado um fim que se difere da própria atividade.

A noção de aspiração ao bem descrita por Aristóteles, definida como um fim da *techne*, caracteriza o produto de uma atividade. Por via da *techne*, não se pode compreender o fim de uma atividade como aquilo que faz bem a determinado indivíduo: o bem é a referência do fim de uma atividade¹⁰³. Destarte, o bem da medicina não é a possível aspiração de enriquecer que o médico pode ter, mas caracteriza o que é intrínseco à *techne* da medicina, a produção da saúde. Há uma correspondência entre a finalidade das distintas *technai* e a meta da política. De maneira que cada *techne* é pensada não só no vínculo com outras atividades, como também de acordo com uma hierarquização das múltiplas *technai* (WOLF, 2010, p. 25).

Ora, como são muitas as ações, artes e ciências, muitos são também os seus fins: o fim da arte médica é a saúde, o da construção naval é um navio, o da estratégia é a vitória e o da economia é a riqueza. Mas quando tais artes se subordinam a uma única faculdade — assim como a selaria e as outras artes que se ocupam com os apreços dos cavalos se incluem na arte da equitação, e esta, juntamente com todas as ações militares, na estratégia há outras artes que também se incluem em terceiras —, em todas elas os fins das artes fundamentais devem ser preferidos a todos os fins subordinados, porque estes últimos não são procurados a bem dos primeiros (...)
(ARISTÓTELES, 1973, p. 249)

Cada *techne* está relacionada dentro do âmbito político a outra *techne*, seja sendo subordinada ou subordinadora a uma atividade. Alguns dos fins de uma *techne* são feitos em virtude de uma atividade superior, na medida em que o fim da produção de uma *techne*

¹⁰³ É precisamente porque as atividades da *techne* são escolhidas em vista de um produto que o fim de uma atividade é superior às coisas que levam a ele (RICHARDSON, 2009, p. 391). Os meios para chegar ao fim são subordinados em relação ao fim, só podem ser sob a determinação do fim.

subordinada é realizado em vista da atividade de outra que é subordinadora. No exemplo dado por Aristóteles, a *techne* de montar cavalos é superior à produção da selaria, visto que, no reino das finalidades, a selaria serve à *techne* de cavalgar. Os fins de produção de cada *techne* são tratados por Aristóteles em um âmbito cada vez mais extenso, em que cada fim está ligado a uma atividade que possui uma finalidade superior. Tal reino das finalidades faz com que a concepção de fim não esteja restrita a somente uma *techne*: a interconexão entre as múltiplas atividades implica a noção de uma finalidade integral¹⁰⁴.

Visto que o conhecimento dos universais apresentado na *techne* está associado à realização de uma atividade que tem por fim uma obra, é preciso levar em consideração os meios que mobilizam a produção. A noção causal de explicação dos porquês que leva à universalidade, ao ser correlata à *techne*, não é puramente contemplativa, mas está associada aos meios de uma atividade. O conhecimento do universal na *techne* está comprometido com os meios pelos quais determinada atividade produtiva pode ser chegar ao fim. A *techne* é caracterizada por um tipo de conhecimento, voltada à explicação das causas de algo. Mas o conhecimento correlato a ela não se encerra aí, é um tipo de conhecimento que possui uma relação inerente com a prática, envolvido com a produção. Na medicina, o conhecimento do coração do homem, por exemplo, está direcionado aos meios pelos quais podem-se curar (fim) possíveis doenças. O estudo sobre o corpo (universal) na medicina se preocupa com os meios possíveis em vista da cura (fim) de doenças.

A *techne* precisa se voltar à universalidade, na medida em que trata dos meios pelos quais pode chegar à produção. Na lida com uma situação particular, o indivíduo de *techne* se volta ao conhecimento do universal para encontrar os meios direcionados aos fins. Esses meios são também subordinados à forma (*eidos*) da produção do artífice. A indicação do conhecimento universal correlato à *techne* se dá mediante ao aspecto do que será produzido. Para compreender melhor o encadeamento entre a forma e universalidade prelineada na *techne*, torna-se necessário apontar algumas caracterizações sobre produção. O capítulo 7 do livro VII da *Metafísica* oferece contribuições pertinentes:

(...) Desse modo, portanto, ocorre o processo de geração das coisas geradas segundo a natureza; os outros processos de geração, ao contrário, chamam-se produções. E

¹⁰⁴ Aristóteles reconhece que a política é a *techne* última, não sendo subordinada a nenhuma *techne*, por ser superior todas as outras: “Ora, a política mostra ser dessa natureza, pois é ela que determina quais as ciências que devem ser estudadas no Estado, quais são as que cada cidadão deve aprender; e vemos que até as faculdades tidas em maior apreço, como a estratégia, a economia e a retórica, estão sujeitas a ela” (ARISTÓTELES, 1973, p. 249).

todas as produções ocorrem ou por obra de uma arte ou por obra de uma faculdade ou por obra do pensamento. (Algumas destas, porém se produzem também espontaneamente e por obra do acaso, como também ocorre às vezes nas gerações naturais. De fato, também na natureza certos seres são gerados tanto pelo sêmen como sem ele; mas desses casos trataremos em seguida). Por obra da arte são produzidas todas as coisas cuja forma está presente no pensamento do artífice. Por forma entendo a essência de cada coisa e sua substância primeira. E, de certo modo, até dos contrários a forma é a mesma: de fato, a substância da privação é a substância oposta. A substância da enfermidade, por exemplo, é a saúde; ao contrário, a saúde é a forma presente na alma <do médico> e <portanto é> a ciência. Ora, o sadio se produz de acordo com o seguinte raciocínio: posto que a saúde consiste em algo determinado, para se obter a cura é necessário que se realize algo determinado, por exemplo, certo equilíbrio <das funções do corpo> e, ulteriormente, para realizar esse equilíbrio é preciso certo calor; e o médico continua a raciocinar desse modo até chegar, finalmente, ao que está em seu poder de produzir. O movimento realizado pelo médico, isto é, o movimento que tende a curar chama-se produção. Segue-se daí que, em certo sentido, a saúde gera-se da saúde e a casa gera-se da casa; entenda-se a material da imaterial. De fato, a arte médica e a arte de construir são, respectivamente, a forma da saúde e da casa. E por substância imaterial entendo a essência. (ARISTÓTELES, 2002, p. 313)

Aristóteles tem uma compreensão do que é o produto muito mais radical do que a noção costumeira contemporânea do significado dessa palavra, que geralmente é reduzida a um artefato feito por um indivíduo ou a um produto de uma fábrica. Seus escritos postos no capítulo sete do livro VII da *Metafísica* demonstram a produção como pertencente ao devir. Entende-se por produção uma geração que ocorre por *techne*, por faculdade (*dynamis*) ou por obra do pensamento (*nous*). A *techne*, assim como tudo que é causado por natureza ou por acaso, é constituída por uma geração ocasionada por algo, derivada de algo e, por fim, torna-se algo. Em um exemplo da *techne* relativo à construção de uma casa, o arquiteto tem o princípio da geração e faz uso de distintas matérias para chegar ao fim: a produção da casa. Vemos a precedência da forma da produção que se encontra no pensamento do artífice, o que define a *techne* enquanto uma atividade intelectual que se principia pela alma. Na direcionalidade do artífice em busca da produção, está em jogo também algo que será transformado, pois o produto da *techne* é derivado de algo (ARISTÓTELES, 2002, p. 311).

Por ser constituída como uma modalidade de ser e por se dar em virtude das categorias, torna-se evidente a relação que a *techne* possui com a metafísica. Aristóteles compreende por

algo o ser em suas categoriais que podem se transformar de diversos modos a partir da precedência da *ousia* (substância). “Entendo algo segundo cada uma das categorias, substância, ou quantidade, ou qualidade, ou lugar” (ARISTÓTELES, 2002, p. 311). A atividade de produção é assentada também pela questão do ser e seus diversos modos. A tematização da *ousia* já está em jogo ao tratarmos da forma da produção que se dá na alma. O aspecto do que será produzido deve ser tematizado em seu ser antes mesmo da execução do produto. Na forma pela qual algo pode vir a ser gerado, considera-se também a derivação de algo, isto é, como algo pertencente à natureza torna-se um produto. Aristóteles nos dá o exemplo da medicina e descreve que “*A substância da enfermidade, por exemplo, é a saúde, porque a enfermidade deve ser a ausência de saúde; ao contrário, a saúde é a forma presente na alma <do médico> e <portanto é> a ciência*”. A *ousia* pode ser rapidamente resumida aqui pela descrição que Aristóteles faz do livro V da *Metafísica*, a partir das quatro definições distintas: 1) os corpos simples; 2) o que não é predicado de um sujeito e é a causa de seu ser; 3) tudo o que é indicador de individualidade, cuja supressão da parte acarreta a supressão do todo; 4) a essência de um ente particular (ARISTÓTELES, 2002, p. 215). No capítulo sete do livro VII Aristóteles anuncia que a substância da enfermidade é a saúde, já que a enfermidade é caracterizada como privação e, enquanto tal, pertence ao ser da saúde. Enquanto forma, a saúde é indicada em sua essência por aquilo que é e que potencialmente pode ser, como o ser saudável pode ser tornar doente ou continuar são, e, assim, tanto a privação quanto o que é em ato dizem respeito à forma. Ainda é dito que a saúde é “*a forma presente na alma do médico*”. A forma indica aqui a saúde em ato que está em contrariedade com a doença, sendo considerada não só algo determinado (*tode ti*) mas determinante, pois é considerada um princípio de geração. Desse modo, a forma indicada na *techne* se apresenta em ato, ainda que o que se pretende curar (o doente) não seja saudável. É por seu princípio determinante da forma da saúde na *techne* da medicina que a saúde pode ser gerada. É na caracterização da própria forma determinante que são postos os meios pelos quais a cura se realizará. Nesse sentido, o médico concebe previamente os melhores meios de restaurar as funções do corpo para produzir saúde.

Pode ser observada a precedência da forma sobre aquilo que será transformado, visto que a forma determina o que será produzido. Aristóteles justifica que “a saúde gera-se da saúde, e a casa gera-se da casa, entenda-se: o material do imaterial” (ARISTÓTELES, 2002, p. 313). A *techne* diz respeito a um modo de conformação ao ser que gera o material pela precedência do imaterial. A matéria em sua correlação com a forma é caracterizada como o que se determina; é, portanto, inicialmente, algo de indeterminado. Por meio do pensamento, o ser é revelado em seu sentido formal, e é a partir disso que a natureza (*physis*) pode ser modificada. No capítulo

4 do livro V da *Metafísica*, Aristóteles indica a natureza como uma matéria indeterminada e sem forma e que pode gerar-se, como o bronze, por exemplo, que inicialmente pertence à *physis* e pode, na produção, ser encaminhado como uma estátua¹⁰⁵ (ARISTÓTELES, 2002, p. 199).

A produção de algo parte da privação da *physis*, na qual a contrariedade dos opostos é pertinente para o agente da *techne* cumprir a tarefa de gerar o que estava privado. Caso não houvesse possibilidade de geração pela própria *physis*, assinalada por sua privação, o agente não estaria apto a produzir. O autor destaca o exemplo da enfermidade que é encontrada na *physis* como carência de saúde, mas que têm a possibilidade de transformação em seu estado contrário (ARISTÓTELES, 2002, p. 315). Nota-se que o produtor determina a *physis* fornecendo a forma do ser de produção.

A forma da produção já mostra desde o início, a partir da alma do produtor, o fim de uma determinada *techne*. O fim apontado em causa assinala um conhecimento dos universais. A determinação do fim é vinculada à produção, que por sua vez está voltada a um conhecimento dos universais. No caso da medicina, o arranjo dos meios sinalizado na forma da saúde volta-se para um conhecimento do universal, isto é, do corpo humano ou de uma classe de indivíduos. O objetivo que o médico possui de alcançar a saúde o impele a ter um conhecimento do universal em que a saúde está contida.

A indicação da forma que precede a execução do que será produzido leva a uma consequência peculiar à *techne*. Há um planejamento da *techne* que antecede a própria atividade de produção. Os meios da realização da atividade de produção são antecidos pela forma do produto e amparados por um conhecimento do universal. O arquiteto delimita seu projeto pelo conhecimento de casas de uma determinada classe para só posteriormente poder construir o que concebe. De igual modo, na medicina, o médico precisa primeiramente ter um conhecimento do tipo de doença e do paciente que está sendo tratado para que possa tomar uma orientação correta sobre os meios de cura. No planejamento, os meios através dos quais uma atividade será realizada já estão bem delimitados. A *techne* é marcada por certo asseguramento do que pretende produzir, delegando um conhecimento de quais meios podem ser seguidos. Os meios

¹⁰⁵ Após o princípio formal do agente implicado na produção agir sobre a matéria, o ente a ser produzido não poderá mais ser considerado o mesmo da matéria, embora a produção se deva à matéria. Aristóteles expõe que “Algumas coisas, depois de serem geradas, são denominadas por aquilo de que se geram, isto é, por sua matéria, não com o mesmo nome da matéria, mas com o adjetivo extraído dele, a estátua, por exemplo, não é dita de mármore, mas marmórea, e o homem que adquire saúde não é designado pelo nome da enfermidade da qual se curou” (ARISTÓTELES, 2002, p. 315). O nome, enquanto característica definitiva, está ligado à forma do ente, designando aquilo que expressa determinação. Ao se determinar uma mesa a ser produzida marmórea ou de mármore, não falamos simplesmente no mármore, mas o nome mostra a mesa que se principia formalmente no produtor.

não são descobertos na própria execução, mas antecedidos na alma do produtor antes mesmo que lide com determinada atividade.

Pelas caracterizações apresentadas anteriormente — o conhecimento universal na *techne*, a precedência sobre a forma como princípio do movimento e a distinção entre meios e fins —, pode-se concluir que os meios e fins já estão presentes na forma, antes mesmo da execução. Primeiramente define-se o fim da *techne*, que reside na forma do ente produzido, para que depois se executem os meios, que estão relacionados aos modos aos quais pode-se chegar à meta pretendida (COLLINGWOOD, 1952, p. 16). Os fins da *techne* estão diretamente relacionados com a forma de um produto. Assim, a produção de uma tesoura, por exemplo, deve estar relacionada à função do que é pretendido produzir, que envolve uma preocupação com os meios corretos de produção, os quais implicam sua construção. Uma boa tesoura depende do correto modo de fabricação desse utensílio, que tem em vista sua função antes mesmo do produto estar acabado. Na *techne*, os meios só podem ser descobertos ao estarem comprometidos com uma finalidade: eles são articulados de maneira funcional e encontrados na medida em que são guiados pelo fim da produção.

Na preleção do ano de 1925 posteriormente publicada como *Platon: Sophistes*, traduzida para o português como *Platão: o sofista*, Heidegger interpreta a *techne* em Aristóteles e comenta a forma na produção, oferecendo-nos pensamentos contributivos. A *techne* é descrita como um tipo de investigação com a qual o ente de produção possui uma tendência. Uma das caracterizações da produção é que ela está na direção daquilo que ainda não é. Inquire-se como algo que ainda não se prefigura na *techne* pode passar a ser um ente de produção. Nesse sentido, a produção desloca o ente de sua tendência natural, que passa a ser de outro modo. Sob o parâmetro da *techne*, o ente que será produzido é orientado por meio de um limite que premedita a ocorrência de algo. Em meio a esse limite, o que será produzido é orientado de acordo com o modo de produção, ou seja, em como algo deve ser levado ao seu fim. A *techne* é marcada por algo que será, e leva em consideração a matéria de produção, na medida em que é principiada pela forma (HEIDEGGER, 2012A, p. 41). Heidegger comenta o capítulo 2 do livro VI da *Ética a Nicômaco*, em que Aristóteles diz:

O intelecto em si mesmo não move coisa alguma; só pode fazê-lo o intelecto prático que visa a um fim qualquer. E isto vale também para o intelecto produtivo, já que todo aquele que produz alguma coisa o faz com um fim em vista; e a coisa produzida não

é um fim no sentido absoluto, mas um fim dentro de uma certa relação particular, e o fim de uma operação particular. (ARISTÓTELES, 1973, p. 342)

A forma é interpretada por Heidegger enquanto um modo de desvelamento do ente. Conforme há uma antecipação da forma que orienta o ente como algo a ser produzido, o princípio do desvelamento do ente é assinalado enquanto *techne*. A forma é definida enquanto uma presença na alma daquele que antecipa o produto. O produtor já encerra desde o princípio o para-que da produção, que antecede sua efetivação. O princípio da produção não está nas primeiras execuções do que se busca atingir: a forma já é ela mesma o princípio e o movimento. A produção não pode prescindir do princípio do movimento, pois toda produção já se indica na reflexão. Heidegger indica, de acordo com as considerações apontadas por Aristóteles, a *techne* como um planejamento da produção. “Assim, o εἶδος (aspecto) daquilo que precisa ser produzido, por exemplo, a planta de construção, é determinado antes de todo produzir” (HEIDEGGER, 2012A, p. 42). Essa antecedência da produção na forma é descrita pelo termo *vergegenwärtig* (presentificação). A temporalização da obra é antecedida, ela é presentificada antes mesmo de sua concretização (HEIDEGGER, 2012A, p. 44). A *techne* depende em primeiro grau da forma do que será produzido naquele que produz, e assim se conduz a produção prática (HEIDEGGER, 2012A, p.47). Algo é pertencente à *techne* na medida em que a produção é premeditada por meio de uma forma que ordena o modo com o qual a efetivação do produto será guiada. Caso um produto seja concluído e não haja mais um comprometimento do feitor com o seu produto, o ente não é mais algo de produção. Buscando tratar da presentificação da forma na *techne* como movimento, Heidegger comenta parte do capítulo 4 do livro VI da *Ética a Nicômaco*:

Ora, como a arquitetura é uma arte, sendo essencialmente uma capacidade raciocinada de produzir, e nem existe arte alguma que não seja uma capacidade desta espécie, nem capacidade desta espécie que não seja uma arte, segue-se que a arte é idêntica a uma capacidade de produzir que envolve o reto raciocínio.

Toda arte visa à geração e se ocupa em inventar e em considerar as maneiras de produzir alguma coisa que tanto pode ser como não ser, e cuja origem está no que produz, e não no que é produzido. Com efeito, a arte não se ocupa nem com as coisas que são ou que se geram por necessidade, nem com as que o fazem de acordo com a natureza (pois essas têm sua origem em si mesmas).

Diferindo, pois, o produzir e o agir, a arte deve ser uma questão de produção e não de agir; e em certo sentido, o acaso e a arte versam sobre as mesmas coisas. Como diz Agatão: ‘A arte ama o acaso, e o acaso ama a arte’. Logo, como já dissemos, a arte é

uma disposição que se ocupa de produzir, envolvendo o reto raciocínio; e a carência de arte, pelo contrário, é tal disposição acompanhada de falso raciocínio. E ambas dizem respeito às coisas que podem ser diferentemente.” (ARISTÓTELES, 1973, p. 344)

A produção é descrita por Heidegger de acordo com a finalidade do que será produzido, que remete a um mundo que utilizará o ente concebido na *techne*. A feitura de um sapato já é planejada em meio a um mundo no qual é cabível o calçado de um determinado tipo. Um público-alvo que almeje determinado tipo de sapato será fundamental para a geração da produção. No capítulo 2 do livro VI da *Ética a Nicômaco* Aristóteles escreve:

E isto vale também para o intelecto produtivo, já que todo aquele que produz alguma coisa o faz com um fim em vista; e a coisa produzida não é um fim no sentido absoluto, mas apenas um fim dentro de uma relação particular, e o fim de uma operação particular. (ARISTÓTELES, 1978, p. 324)

Heidegger comenta sobre a finalidade da *techne*, que é concebida a partir do fim da produção: “Esse ἔργον (essa obra) é um ἔνεκα τινοῦ (cf. *Ética a Nicômaco* VI,2; 1139b1), ele é ‘em virtude de algo’, ele tem uma referência algo diverso” (HEIDEGGER, 2012A, p. 42). O fim em vista do qual a produção é designada não possui um sentido absoluto. Nem sempre a feitura de uma obra será realizada de uma mesma forma, como se a produção do sapato tivesse que ser guiada sempre do mesmo modo. Heidegger faz questão de apontar que o “em virtude de algo” é sempre em detrimento de um fim que pode variar, a depender de quem será o destinatário e de quais são as circunstâncias de uso. O produtor concebe a forma na *techne* na medida em que pertence a um mundo com o qual a produção de um determinado ente se torna necessária e em que há uma requisição sobre algo. A obra é algo que pode variar, dependendo radicalmente das inúmeras circunstâncias que reverberam no ofício do produtor. Heidegger comenta que o acaso na *techne* revela um tipo de preparo com o ente de produção que não possui certeza absoluta acerca do sucesso da obra. É possível que, mesmo possuindo um saber-fazer sobre algo, haja uma falha no resultado final. No direcionamento que a *techne* possui aos entes contingentes, o tipo de conhecimento que alguém pode possuir por meio desse tipo de orientação é falibilista.

Torna-se pertinente ainda tecer algumas considerações extras sobre a citação acima da *Ética a Nicômaco*, mais voltadas ao texto de Aristóteles do que propriamente à interpretação de Heidegger sobre a noção de *techne*. A passagem elucida primeiramente que a *techne* é uma

capacidade raciocinada de produzir. O raciocínio se dá em virtude do conhecimento do universal, necessário para produção. A atividade precisa dispor de certo raciocínio que estipule os meios de sua realização. Toda *techne* dispõe de uma condução pelo raciocínio na medida em que precisa recorrer a um juízo universal sobre casos semelhantes. O produtor precisa conhecer os meios nos quais uma *techne* se ampara, sabendo as normatividades que devem servir de guia para a aplicação prática.

Posteriormente, Aristóteles toma uma definição que também estava presente na *Metafísica*, relativa à geração na *techne*. Tanto a natureza quanto a *techne* são gerações, a diferença é que a *techne* está relacionada a algo que pode ser produzido. Esse ‘pode ser’ é um ponto interessante de ser notado na presente passagem. É relativo aos tipos de coisas com as quais o produtor se ocupa, que não são necessárias, apenas possíveis. O sapato, a casa, o navio, o remédio e tantos outros entes podem ser tratados enquanto objetos de produção contingentes. Eles podem ser de outro modo, ser produzidos de outras formas e ser usados de outras maneiras. Também existe a possibilidade de falharem em relação às suas funções. Por isso Aristóteles assinala que a *techne* pertence ao acaso. A forma determinante que o produtor possui não implica necessariamente que sua obra seja realizada. Na *techne*, aquilo pelo que o conhecimento está comprometido pode falhar, já que ele pode não ser suficiente para lidar com as contingências mundanas e com a experiência de realização de uma atividade.

O conhecimento do que pode ser produzido não garante a plena realização de algo. Por mais que alguém seja especialista em uma *techne*, existe sempre a possibilidade de falhar. Essa é inclusive uma das principais diferenças entre a *techne* e o conhecimento científico. O conhecimento científico ajuíza sobre coisas que são universais, necessárias e imutáveis¹⁰⁶. Na *techne*, quando uma forma de produção não é executada pelos meios corretos ou o fim da obra não cumpre a função que deveria ter, ela realiza indevidamente o fim a que se destina e é falha. O conhecimento da *techne* pode ser correto, mas, como está atrelado às contingências (haja vista a relação hierárquica pontuada no capítulo 1 do livro I da *Ética a Nicômaco*, que acentua uma atividade externa a qual produção se destina), pode não ser suficiente por si mesmo para lidar com o acaso. Como o sucesso da *techne* não depende exclusivamente do conhecimento, uma atividade sempre pode recair em falha. É possível que alguém possua *techne* em alguma atividade, mas, ainda assim, tenha dificuldade na habilidade manual prática requerida para o

¹⁰⁶ O conhecimento científico é tematizado nos *Analíticos posteriores*. Aristóteles concebe: “Julgamos dispor de conhecimento simples e sem qualificação de tudo (em contraste com o conhecimento acidental dos sofistas) quando acreditamos que sabemos [1] que a causa da qual o fato é originado é a causa do fato e [2] e que o fato não pode ser de outra maneira” (ARISTÓTELES, 2016, p. 269).

sucesso da produção. As circunstâncias nas quais a *techne* está envolvida, que não dizem respeito unicamente ao conhecimento, são referentes também à realização manual de uma atividade, em que o produtor precisa dispor de uma habilidade prática.

Como Aristóteles aponta no início da *Metafísica*, alguns homens de experiência podem ter mais êxito do que os que se contentam com o tipo de conhecimento da *techne* (ARISTÓTELES, 2002, p. 5). O conhecimento não é a única condição pela qual alguém realizará de modo proficiente alguma atividade prática. Como o tipo de conhecimento da *techne* está vinculado à realização dos meios, e certos meios implicam de um modo ou de outro um saber por habilidade e de acordo com a experiência, apenas o conhecimento não garante o sucesso na *techne*: é necessária também, em muitos casos, uma habilidade manual para a consecução da obra. Mesmo que um médico possua um vasto estudo de livros sobre medicina, caso não tenha algum tipo de prática decorrente de um hábito nessa atividade, ainda pode ter dificuldade no tratamento de um paciente. A *techne* pode falhar em seu fim, mesmo que preconceba a forma do que será produzido. Dado que a *techne* não possui um conhecimento científico, mas está conectada à prática, executando os meios que foram principiados na forma de produção, e, visto que a habilidade prática pode ser insuficiente, a exemplo de um artífice que não possua destreza suficiente para a feitura de algo. Segue-se que o êxito de uma obra pode estar comprometido, ainda que haja conhecimento dos meios de produção.

5.3 O movimento da produção, as quatro causas metafísicas

A condução do produtor para a realização de determinada atividade de *techne* pode ser investigada, em uma análise teórica, pelo reconhecimento das causas. A inquirição sobre as causas pode ser levada a cabo a partir da noção de universalidade apresentada capítulo 1 do livro I da *Metafísica*, no conceito de forma encontrado no livro VII da *Metafísica* e no livro VI da *Ética a Nicômaco* além de na funcionalidade entre as *technai* descrita no livro I da *Ética a Nicômaco*. Todas essas indicações que retratam a *techne* podem ser descritas por uma visão metafísica das causas.

Ainda que de maneira não explícita, a *techne* acaba lidando, em sua visada prática, com as causas da produção. Não é necessário que essas causas sejam tematizadas no escopo de uma investigação filosófica para que alguém que detenha uma *techne* saiba o que deva produzir junto aos meios de que pode se servir para a consecução de seu ofício. No tipo de conhecimento da *techne*, preocupado unicamente com o êxito de uma produção determinada, a investigação

filosófica do que é a forma, a substância e as causas não precisa ser levantada¹⁰⁷. Apesar disso, o homem de *techne* tem de conhecer o universal referente à sua produção, o porquê correlato a determinada atividade e a integralização de seu ofício com outras *technai*.

Uma visão que prossiga por meio de uma fundamentação metafísica colabora para uma elucidação ainda mais abrangente do que constitui os domínios da *techne*. O acesso à *techne* toma precedência a uma visão mais profunda do que a pergunta pelo ente circunscrita na *techne* ou em alguma atividade específica. Essa diretiva procura dar um passo atrás de uma tematização que seja redutível à *techne*, apontando um tipo de fundamentação das causas presentes na totalidade dos entes¹⁰⁸. O objetivo é apenas pontuar o essencial da noção causal, na medida em que esse conceito dá suporte ao tratamento da *techne*. Aristóteles define os tipos de causa no capítulo 2 do livro V da *Metafísica* e realiza a célebre distinção entre causa material, formal, eficiente e final:

(1) Causa, num sentido, significa a matéria de que são feitas as coisas: por exemplo, o bronze da estátua, a parta da taça e seus respectivos gêneros.

(2) Em outro sentido, causa significa a forma e o modelo, ou seja, a noção da essência e seus gêneros; por exemplo, na oitava a causa formal é a relação de dois para um e, em geral, o número. <causa neste sentido> são também as partes que entram na noção da essência.

(3) Ademais, causa significa o princípio primeiro da mudança ou do repouso, por exemplo, quem tomou uma decisão é causa, o pai é causa do filho e, em geral, quem faz é causa do que é feito e o que é capaz de produzir mudança é causa do que sofre mudança.

(4) Além disso, a causa significa o fim, quer dizer, o propósito da coisa, por exemplo, o propósito de caminhar é a saúde. De fato, por que motivo se caminha? Respondemos: para ser saudável. E dizendo isso consideramos ter dado a causa do caminhar. E o mesmo vale para todas as coisas que são movidas por outro e são intermediárias entre o motor e o fim; por exemplo, o emagrecimento, a purgação, os remédios, os instrumentos médicos são todos causa da saúde. Com efeito, todos estão em função do fim e diferem entre si enquanto alguns são instrumentos e outros ações.”

(ARISTÓTELES, 2002, p. 191)

¹⁰⁷ Amélie Oksenberg acrescenta que os conselhos retóricos de Aristóteles são direcionados a um aperfeiçoamento da *techne*. E, apesar de o retórico pressupor implicitamente conteúdos das obras lógicas, éticas e políticas de Aristóteles, devendo ter ao menos alguma instrução nesses assuntos, ele não se torna por isso filósofo, chefe de estado ou moralista (OKSENBERG, 1996, p. 1).

¹⁰⁸ A explicação do tipo do conhecimento presente da *techne* apresenta correspondências diretas com uma investigação metafísica, cuja tematização é necessária para uma visão da produção. A *techne* tanto pode ser descrita sob o ponto de vista do produtor quanto investigada numa abordagem filosófica.

No intento de explicar o porquê de algo ser de certo modo, pode-se recorrer à causa material. Diz-se que uma causa é material quando algo pode ser feito através dela; esse tipo de causa explica algo que foi gerado. Nota-se que algum ente está sempre atrelado à causa material, a qual se refere à matéria de que algo é feito (REALE, 2017, p. 54). Pode-se ilustrar exemplos físicos como o bronze, a prata, o ouro, a madeira, que são causas para que estátuas, casas, navios e outros tipos de coisas sejam produzidos. Mas a causa material não se restringe apenas à matéria física, também há causas materiais na gramática, como, por exemplo, as letras do alfabeto (BYRNE, 2018, p. 37).

A produção de algum ente da *techne* precisa dos materiais adequados, que convenham ao que será produzido. No caso de entidades físicas, como a estátua, por exemplo, é necessário que o material tenha determinada solidez e durabilidade, e, ao mesmo tempo, seja adequado para o trabalho artístico, possibilitando que a figura e os detalhes possam ser delimitados, a fim de que o resultado da obra tenha um comprometimento estético com os espectadores. O material deve conter determinadas qualidades básicas para que a consecução da obra possa ser fomentada, escolhidas em conformidade ao que se pretende produzir (HANKINSON, 2009, p. 216).

Em uma produção, a forma determinará o ente a ser gerado como algo determinado, e a matéria receberá às características formais. A causa material já vem vislumbrada em virtude do fim da produção, concebida pelo produtor. A concepção da forma do que será produzido determina a matéria com um ente de *techne*. A forma da produção deve atentar à matéria de que se produz, pois aquilo que se forma conforma-se à matéria. Uma das possíveis explicações de causa que pode ser dada pelo perito em *techne* é o conhecimento do material a ser empregado na obra. No caso da medicina, o médico terá de conhecer as enfermidades e os seus múltiplos sintomas; na produção de um artefato, é preciso que tenha ciência quanto à matéria-prima a ser utilizada: qual seria o tipo de madeira mais apropriado, como ela deve ser encontrada, etc. Nesse último exemplo, o perito em *techne* conhece os porquês da empregabilidade dos materiais a serem utilizados. O conhecimento da matéria é articulado em virtude do que virá a ser produzido. O homem de *techne* conhece as causas materiais na medida em que elas estão relacionadas com um ente de produção. O marceneiro, por exemplo, precisa possuir conhecimento sobre a madeira em conformidade aos objetos que serão produzidos. Sob o ponto de vista da *techne*, não faria sentido o marceneiro conhecer as propriedades da madeira se elas não servissem para a produção.

A pergunta pelo por que pode também coincidir com a causa formal. Ao perguntar sobre a causa de algo, uma das possíveis respostas é a indicação do que alguma coisa é em essência. A causa formal designa a forma de algo que é, para além dos acidentes; a forma é algo sem o que determinado ente não poderia ser o que é. A alma, por exemplo, indica a forma do homem, já que sem ela não pode haver homem. Certas relações geométricas também podem ser indicadas como a forma da figura em questão. O que define um círculo, por exemplo, é a caracterização de ser equidistante ao centro (REALE, 2017, p. 54). O termo forma não pode ser confundido com a mesma acepção de figura, concepção que pode ser reforçada por alguns dos exemplos de produção dados por Aristóteles, como a estátua. Por mais que uma estátua seja bela e bem-feita, ela nunca terá a mesma forma que o homem, já que sua figura não é suficiente para definir um ser que possui alma. A forma determina o que algo é, enquanto a figura apenas assinala o contorno externo de algo (AINSWORTH, 2020).

A matéria, enquanto separada da forma, não pode ser considerada algo determinado e não é um algo unitário. A forma é uma das causas fundamentais para que a matéria possa ser algo determinado. Sobre a suposição de que a matéria é a substância (*ousia*) em sentido primário, Aristóteles pontua: “Mas isso é impossível; pois as características da substância são, sobretudo, o fato de ser separável e de ser algo determinado: por isso a forma e o composto de matéria e forma parecem ser mais substância que a matéria” (ARISTÓTELES, 2002. p. 295). Como a forma é a principal responsável pela constituição da essência do ente, dado que não deve sua existência a outro, mas é precisamente aquilo de determinante, ela é hierarquicamente superior à causa material. É pela forma que a matéria indeterminada pode ser definida enquanto algo: um ente só pode ser definido em sua essência se for possível indicar qual é a sua forma. Diferentemente da matéria, a forma é algo de determinado. Tal característica é o que inclusive possibilita que ela seja separável no pensamento e seja o princípio da produção. Essa determinação implica também que a forma seja considerada a unidade que constitui a matéria, um princípio que unifica os diversos modos pelos quais algo pode ser encontrado, referente àquilo que é, sendo ato por excelência (REALE, 2017, p. 100).

Na *techne*, como foi dito, a forma é o princípio da produção: é pela alma do produtor que o produto é primeiramente concebido. Na produção a forma é determinante para o que virá a ser feito, já que toda produção é sempre produção de algo determinado. É preciso que a produção esteja indicada pela forma para que a matéria possa ser definida. A definição do que é produzido não deve seu ser a outro do que a forma; é por esse aspecto que algo é considerado o que é em sua essência. A determinação assinala algo de unitário; por si mesmo, o determinar já encerra consigo um ente a ser produzido (produz-se um navio, uma casa, uma estátua etc.).

Por esse princípio a forma é separada da matéria, ela pode ser posta pelo pensamento sem que a matéria participe do aspecto da produção. Esse sentido de separação do aspecto formal permite o planejamento na *techne*, o que confere a antecedência do produto antes da execução.

A causa eficiente designa a mudança e o movimento dos entes. Aristóteles tem em vista o agente da causalidade que desencadeia a mudança de algo. Nesse sentido o pai é a causa do filho, e o produtor é o agente da obra a ser feita¹⁰⁹. Para que algo possa ser movido na causa eficiente, deve haver um contato físico entre as partes causais que só é possível mediante qualidades materiais. A matéria com a qual o agente é formado deve ser disposta de maneira correta e distribuída devidamente (ARISTÓTELES, 2010, p. 32). Algo causa algo pela possibilidade da relação física entre ambas as partes e pela disposição dos materiais de algo responsável pela mudança (BYRNE, 2018, p. 24-26). O efeito da causalidade depende da materialidade contida no agente. O efeito é gerado a partir de algo que é e se efetiva pela materialidade de origem (ARISTÓTELES, 2002, p. 319). O efeito precisa existir em potência ao que será causado: para que algo seja desencadeado, o efeito deve existir anteriormente no causante (BYRNE, 2018, p. 26). Os efeitos a serem manifestados ocorrem porque o agente possui um poder em si de desencadear mudanças, algo é causador ao conter o poder de causar, não devido a alguma circunstância externa. O poder causal material contido em algo não é a única caracterização para explicar a causa eficiente, mas é constituído também de uma causa formal que está acima da materialidade. As mudanças físicas não podem ser explicadas única e exclusivamente pela matéria. A geração do pai para o filho, por exemplo, contém consigo a potencialidade encontrada no pai de gerar algo que contém a forma da alma (BYRNE, 2018, p. 28).

Na *techne*, a causa eficiente da produção é desencadeada pelo produtor. Para que algo seja produzido, o homem de *techne* precisa possuir qualidades materiais que permitam o contato físico com outra coisa. O marceneiro, por exemplo, necessita possuir braços e mãos que o capacitem no manejo da madeira. Caso a disposição material do corpo do agente da *techne* ou de algum operário não permitisse um contato manual pautado na construção de um utensílio, não poderia haver produção e nem causa eficiente (BYRNE, 2018, p. 26). O efeito de algo a ser produzido também precisa estar contido no responsável pela produção. O poder de produzir algum utensílio encontra-se previamente em alguém. Uma cadeira, por exemplo, só pode ser

¹⁰⁹ Aristóteles declara que a causa eficiente pode ser explicada pelo agente ou pelo gênero em que se encontra: “Além disso, denominam-se causas aquilo que é concomitante e seus gêneros, por exemplo, da estátua, de certo modo a causa é Policleteo, mas, de outro, é escultor, porque sucede concomitantemente ao escultor ser Policleteo” (ARISTÓTELES, 2009, p. 49).

produzida sob determinada medida quando o produtor é capaz de conceber a forma do que será feito. Entra em cena aqui a premência da causa formal, já disposta no homem de *techne* que preconcebe algo determinado para que o aspecto desse ente possa se efetivar junto à causa material. A forma determina a matéria que será conformada, indicando uma relação de causa eficiente. O efeito que é manifestado na materialidade (causado) existe em potência na forma da produção. A indicação da causa eficiente explicita também as outras causas que serão mobilizadas na produção. A mudança de algum ente é explicada pelo que o produtor é o que possibilita que a forma da produção possa ser encaminhada por algo que entrará em contato com ele e terá sua indeterminação material definida. Leva em consideração tanto sua constituição material quanto o aspecto de sua forma, que possibilita que a forma da produção possa ser encaminhada por algo que entrará em contato com ela e terá sua indeterminação material definida.

A causa final descreve o fim de alguma ação ou o propósito de algo. Designa aquilo em virtude de que (*to on eneka*) algo é e se movimenta (REALE, 2017, p. 54). Aristóteles descreve que os fenômenos da natureza obedecem a certa ordem necessária junto aos entes. Os entes que são possuem uma função natural; o fim é inerente a algo que é, não é simplesmente por acaso que a função principal de algo é cumprida, mas pelo fim indicado no ente. Caso cada ente corresponda ao princípio interno de si mesmo, ou seja, aquilo em vista de que ele foi feito, cumprirá a causa final. Aristóteles exemplifica que os dentes são divididos da maneira correta para dividir e aplinar os alimentos, as folhas são feitas em vista da proteção do fruto, e a aranha constrói sua teia em vista de suas presas (ARISTÓTELES, 2009, p. 57-59).

Ainda no capítulo 8 do livro II da *Física*, Aristóteles descreve a relação entre o em virtude de e a *techne*. Não apenas a natureza possui uma causa final, mas os entes concebidos por *techne* também têm um fim com o qual são destinados (ARISTÓTELES, 2009, p. 57-59). A produção, já no principiar formal, é feita em virtude de um fim; a definição de algo que é tem em vista a finalidade. “Mas, certamente, aquilo que é necessário se encontra também na definição” (ARISTÓTELES, 2009, p. 61). A forma por si mesma já assinala o fim de algo. Algo é definido de tal e tal modo e com tais qualidades na medida em que corresponde a uma função. A partir da causa formal, o fim último orienta o arranjo dos melhores meios. Assim, por exemplo, a produção de uma tesoura já é articulada no cortar, a cadeira é preconcebida para sentar, e as roupas são desenhadas para vestir. As qualidades de um determinado ente de produção são feitas em virtude do fim que pode ser cumprido. Aristóteles ilustra: “Por exemplo, por que o serrote é de tal e tal tipo? Para isso e em vista disso” (ARISTÓTELES, 2009, p. 60). Vale lembrar que

o fim do que é produzido não é necessário: apesar de um produto ser concebido para cumprir uma determinada função, as circunstâncias do acaso podem inibir a realização de algo.

Além da forma, a matéria também possui uma correlação com a causa final. A causa material precisa ser tratada na produção em paralelo com a determinação formal. No exemplo citado acima, o serrote precisa ser de ferro para poder cortar. Nota-se que a matéria corresponde aos meios que podem ser encontrados para a realização do fim indicado. É preciso que os meios materiais existam de certo modo para que o fim de algo possa se cumprir. “Por conseguinte, se há de existir uma casa, é necessário que tais e tais coisas venham a ser ou estejam dadas, ou que, em suma, seja o caso da matéria que é em vista de algo, por exemplo, tijolos e pedras, se há de existir uma casa” (ARISTÓTELES, 2009, p. 61).

6 A RETÓRICA E A *TECHNE*

6.1 A orientação de uma *techne* retórica à margem do discurso habitual

A pergunta sobre a possibilidade de uma *techne* na retórica não é nova na história da filosofia. Essa questão foi durante séculos disputada. É possível arranjar tanto argumentos plausíveis sobre uma *techne* retórica quanto contra. Uma das críticas mais proeminentes quanto à possibilidade da retórica ser definida como uma *techne* está em Platão, em seu ataque à sofística. No *Górgias*, Sócrates argumenta que a retórica está muito mais voltada à geração da produção de prazer e gratificação do que ao conhecimento, sendo comparada à culinária, já que seu fim é contentar o público. Para Platão, a retórica não pode ser considerada uma *techne*, pois não convém a ela uma explicação racional da sua aplicação, devendo ser vista apenas como uma adulação (PLATÃO, 2016, p. 65). Um pouco adiante no diálogo de *Górgias*, a retórica é comparada a assuntos que efetivamente possuem uma *techne*, como a ginástica e a medicina. Sócrates diz que, diferentemente da medicina e da ginástica, a retórica não possui um conhecimento que possa ser amparado pela *techne*. A retórica é caracterizada apenas enquanto um discurso que busca contentar o público, pois finge conhecer os meios para chegar ao fim da medicina e da ginástica (PLATÃO, 2016, p. 68). Como consequência, a retórica não possui parâmetros para guiar corretamente as deliberações ou julgar com justiça um caso. A falta de conhecimento tanto por parte do orador quanto dos ouvintes atrelada à eficácia da persuasão pode levar a consequências perigosas, convencendo como justo o que é injusto, o bom enquanto um mau e vice-versa¹¹⁰ (NEHAMAS, 1994, p. xii).

Outro filósofo que defende que a retórica não pode ser caracterizada enquanto um *techne* é Sexto Empírico, que argumenta a favor da impossibilidade de uma sistematização compreensiva da retórica. Segundo o autor, não é possível chegar a um caminho correto pela retórica que necessariamente obtenha um fim. Mesmo que um retórico seja muito bem treinado e saiba alguns artifícios de persuasão, isso não significa que conquiste sempre seu fim. Caso seja comparada a outros assuntos que concernem à *techne*, a retórica não consegue ter uma

¹¹⁰ Diferentemente de Platão, Aristóteles argumenta sobre a neutralidade da retórica, que, assim como outras *technai*, pode ser usada tanto para o bem quanto o mal. Devido a essa ambivalência, não é injusto se deter em uma *techne* retórica. Porque, resumidamente: 1. “A verdade e a justiça são mais fortes que seus contrários, de forma que se os juízos não se fizerem como convém, a verdade e a justiça serão vencidas pelos contrários” (ARISTÓTELES, 2015, p. 60); 2. A posse de uma ciência exata não é suficiente para persuadir todos os auditórios; 3. “É preciso ser capaz de argumentar persuasivamente sobre coisas contrárias (ARISTÓTELES, 2015, p. 60); 4. A capacidade de se defender fisicamente é honrosa, assim, a defesa verbal também deveria ser; 5. Outras *technai* também podem causar grandes danos e nem por isso devem ser recriminadas (ARISTÓTELES, 2015, p. 61).

justificativa plausível quanto às definições dos métodos pelos quais pode chegar a um fim (ROOCHNIK, 1994, p. 135).

Há também filósofos que defenderam a possibilidade de uma retórica calcada na *techne*, como Isócrates e Quintiliano. Quintiliano expõe que a retórica pode ser precedida por regras as quais possibilitam uma estruturação que auxiliam o orador a discursar bem (QUINTILIANO, 2015, p. 396). A definição dada à retórica é: “a ciência de discursar bem” (QUINTILIANO, 2015, p. 339). Quintiliano critica a alegação dos que defendem uma impossibilidade de uma correta sistematização da retórica, justificado pelo falibilismo do fim pretendido, a exemplo de Sexto Empírico, que alega que a persuasão não é sempre conquistada. Mesmo que o orador não consiga persuadir seu público (por circunstâncias que não dependem apenas de si mesmo), ainda assim, uma *techne* da retórica expõe os caminhos para realização de seu fim (ROOCHNIK, 1994, p. 139). É possível observar a influência dos escritos de Aristóteles em Quintiliano. O método de estruturação do discurso se dá em vista dos assuntos que conferem a matéria para a consolidação de uma *techne*. “Eu penso (não sem apoio de autoridades) que a matéria da retórica são todos e quaisquer assuntos que lhe forem submetidos a fim de serem tratados” (QUINTILIANO, 2015, p. 381). Aristóteles também trata os assuntos baseados nas opiniões comuns enquanto causa material, como veremos adiante. Além disso, Quintiliano ainda argumenta que a retórica pode ser ensinada, o que coincide com uma das explicações elaboradas por Aristóteles no Livro I da *Metafísica* sobre a *techne*. Quintiliano diz “não pode ser orador quem não aprendeu oratória” (QUINTILIANO, 2015, p. 355). A própria realização da retórica depende da consolidação de uma *techne* que dispõe de ensino.

Assim como Quintiliano, Isócrates defende a capacidade de ensinar no discurso retórico. O mestre não deve omitir nada de seus alunos, servindo como um exemplo no próprio exercício da retórica. O autor também justifica que o procedimento da retórica se deve também a uma correta ordenação dos assuntos, ilustrando os devidos pensamentos postos em ritmo e música para a composição do discurso (ISÓCRATES, 1979, p. 163). Isócrates critica os sofistas que permanecem presos a determinadas *technai*, por ensinarem a retórica de modo mecânico sem abrir espaço para a criatividade. Assim, o autor reconhece que uma *techne* precisa lidar com eventos imprevisíveis e responder às circunstâncias dos momentos. O ensino de uma *techne* retórica baseada nas situações não planejadas precisa levar o aluno a estar apto a descobrir as melhores maneiras de argumentar em conformidade ao imprevisível. Para Isócrates, a *techne* está associada com a versatilidade que o orador precisa ter para arranjar o seu discurso adequadamente em cada ocasião (ROOCHNIK, 1994, p. 146-149).

Na tradição filosófica não há um consenso sobre a retórica ser uma *techne*. Há disputas até mesmo sobre esse tipo de definição na retórica em Aristóteles: em que medida é possível se falar de uma *techne* na retórica? A retórica de Aristóteles pode ser vista sobre duas óticas: tanto a partir da forma estrutural de uma *techne*, quanto pela precedência da *dynamis*. A própria condição para fomento de uma retórica é o discurso pertinente às opiniões recorrentes e o modo pelo qual costumeiramente usamos a linguagem. Para que desponte uma *techne*, que tenha ciência dos meios com os quais pode atingir um determinado fim, é preciso antes que haja uma boa observação dos homens de experiência que praticam bem a retórica. “Pois é possível estudar a razão pela qual tanto são bem-sucedidos os que agem por hábito como os que agem espontaneamente, e todos concordarão que tal estudo é tarefa de uma arte” (ARISTÓTELES, 2015, p. 58). A *techne* retórica não é algo que se descola da linguagem habitual e de tudo o que não é considerado uma *techne*. Uma descrição de uma apropriação da retórica pela *techne* precisa lidar com a linguagem habitual e, por conseguinte, com um discurso que ainda não seja estruturado.

Parece que, antes que seja possível uma retórica mediante a *techne*, determinadas condições discursivas devem ter sido postas como possíveis para que seu estudo ocorra. A investigação sobre a retórica deve ter como fundamento o modo de ser do discurso e seu curso habitual, do qual as pessoas costumam fazer parte. Alguém que discursar muito bem devido ao hábito pode ser melhor do que outro que se empenhe detidamente na retórica enquanto uma *techne* discursiva, conseguindo convencer com maior eficácia. A apropriação da retórica enquanto *techne* não é a única condição possível para a persuasão, mas é aquela que procura analisar os principais meios para o convencimento, visando a ter clareza quanto a uma série de fatores que corroboram tal prática. O fenômeno da persuasão é mais fundamental do que a tentativa de estudá-lo, e já é dado na vida prática antes mesmo de qualquer tentativa de organização de uma disciplina chamada retórica. Não é possível se investigar a retórica sem que, ainda que de modo inexpresso, se trate do *logos*. E, mesmo que a retórica seja examinada por via da *techne*, ela acaba se remetendo ao discurso.

A retórica é menos criteriosa do que a ciência e a dialética, já que não precisa formar conclusões necessárias a partir de suas premissas: seu discurso é direcionado à audiência e não à investigação sobre outros assuntos. Isso não significa dizer que a retórica não possa ser um objeto de estudo e tratada enquanto *techne*. Mesmo que, na maioria das vezes, a retórica seja utilizada de forma habitual, sem que o orador se atenha aos princípios metodológicos de investigação, isso não significa que ela não possa ser estudada pela *techne*. Cabe aqui apontar algumas perguntas que relacionam a *techne* com a retórica, buscando ver como a *techne* se

apropriada do discurso. Quais estruturas gerais, que Aristóteles desenvolve ao longo da *Retórica*, permitem que se possa estudar sua realização habitual? Admitindo que essas estruturas podem ser postuladas, por que é que todos os que praticam retórica não agem em conformidade a elas?

A fim de ver as caracterizações da retórica enquanto uma *techne*, é pertinente levar em consideração as designações da *techne* expostas anteriormente, para ponderar em que medida a retórica pode enquadrar-se nessas definições. No percurso que visa à possibilidade definitiva, é significativo ter em conta outras atividades que também são passíveis de ser estruturadas em conformidade da *techne*, como, por exemplo, a ginástica, a medicina, a arquitetura etc. A comparação com outras atividades permite uma amplitude de referências que ilustram o ser da *techne*. Ao apurar as semelhanças entre as atividades, compreendem-se melhor também as qualidades de cada *techne*, pois tornam-se visíveis suas diferenças e seus fundamentos comuns. Na medida em que cada atividade possui uma orientação das causas que lhe são inerentes, e são explicadas por um princípio comum que as sustenta, as atividades particulares põem-se sempre em uníssono com a metafísica.

Em uma *techne* retórica, os meios são estruturados para chegar aos fins e são ordenados por regras que buscam a persuasão. O estudo das razões pelas quais a retórica pode ser formada expressa um método que observa como a persuasão é consolidada habitualmente. Aristóteles explicita que a retórica consiste em “discernir os meios de persuasão mais pertinentes a cada caso” (ARISTÓTELES, 2015, p. 61). Tal estudo do observador retórico consiste em encontrar os meios de persuasão pela observação de oradores que discursam bem. Assim, Aristóteles entende que a retórica pode ser tratada por um método, que se atém a um caminho pelo qual os meios são ordenados. O desenvolvimento de uma *techne* retórica parte da observação dos homens de experiência que, mesmo não possuindo uma *techne*, podem discursar bem. Essa consideração de Aristóteles coincide com a obtenção da *techne* apontada no livro I da *Metafísica*. Como na arquitetura o construtor pode observar os melhores meios a serem arranjados para a construção da casa, na retórica o orador pode segmentar o discurso em prol de uma elucidação do arranjo dos recursos que levam à persuasão. Toda *techne* é direcionada a um saber dos meios correlatos a uma finalidade.

Apresenta-se a objeção protagonizada por Platão de que a precedência da retórica pela *techne* deveria necessariamente chegar ao fim pretendido, já que a *techne* se propõe a ter conhecimento sobre a persuasão (PLATÃO, 2016, p. 68). Desse modo, um orador poderia achar possuir uma *techne* e ainda assim não conseguir persuadir seu público. Aristóteles argumenta que nem sempre é possível que o fim da *techne* seja alcançado, mas não é por isso que uma atividade deixará de ser categorizada como uma *techne*. “(...) não é função da medicina dar

saúde ao doente, mas avançar o mais rápido possível na direção da cura, pois também se pode cuidar bem dos que não estão em condições de recuperar a saúde” (ARISTÓTELES, 2015, p. 61). Pode-se depreender que, mesmo que o fim não seja alcançado, podendo ser impedido por circunstâncias externas, o orador continuará tendo uma *techne* ao estar comprometido com meios em conformidade ao fim da produção. Um orador pode praticar bem seu ofício, de acordo com a *techne*, sem ter conquistado a convicção de seu público ao ter que discursar em conformidade com os meios de persuasão (GARSTEN, 2006, p. 130). Assim, como nas outras atividades, o sucesso da *techne* retórica depende também do acaso e de circunstâncias externas.

A retórica também pode ser caracterizada enquanto uma *techne* de produção, já que concerne à organização dos meios direcionados à matéria da linguagem com o fim de promover um tipo discursivo que esteja comprometido com a persuasão. Aristóteles não se detém demasiadamente em uma análise sobre matéria discursiva na retórica. Todavia, oferece elementos no capítulo 1 do livro I, denominado *A natureza da retórica*, que permitem tratar da causa material. A passagem exposta pelo autor explicita que uma *techne* na retórica provém do hábito e sinaliza o solo sobre o qual a retórica se mostra (ARISTÓTELES, 2015, p. 57). A matéria da retórica é a mesma da dialética¹¹¹: as opiniões aceitas por todos, pela maioria ou por homens notáveis e eminentes (ARISTÓTELES, 1973, p. 11). De início são extraídos os assuntos problemáticos e não científicos das opiniões comuns que podem ser sistematizados a serviço de uma *techne*. O método do retórico partilha semelhanças com a dialética: não possui um assunto em definitivo sobre o qual possa se debruçar, mas deve partir das opiniões relativas a todos os assuntos para formular seus argumentos.

Vale dizer que é importante que o retórico possua algum conhecimento sobre o assunto que entrará em questão. É claro que o saber dos assuntos não precisa ser necessariamente científico. Ao menos, é preciso ter alguma noção do que está sendo tratado, a fim de não recair em pura tagarelice. No final do livro II, Aristóteles pontua: “Como poderíamos aconselhar os atenienses a entrar ou não entrar em guerra, se não tivéssemos conhecimento de seu poderio militar, se não dispunham de uma marinha ou de uma infantaria ou de ambas as coisas?”

¹¹¹ O método da dialética parte da assunção das *endoxas* (opiniões aceitas por todos, pela maioria ou pelos filósofos e eminentes) cuja exposição e confrontação permitem distinguir o verdadeiro do falso. Nos *Tópicos*, a tematização da dialética está associada ao *dialegesthai* (dialogar) e à *techne dialektike*, uma espécie de método para o debate que oferece regras para o bom raciocínio (ZILLING, 2018, p. 131). Promove o adestramento do intelecto e a eficácia na argumentação das disputas causais. O proveito da dialética também possui amplitude nas ciências e na filosofia, já que admite a possibilidade da identificação lógica entre os argumentos e a construção da argumentação (ZILLING, 2018, p. 135), promovendo uma maior capacidade de averiguar a verdade (ARISTÓTELES, 1973, p. 12).

(ARISTÓTELES, 2015, p. 160) Um orador não poderia sequer fazer um entimema sobre a participação em uma guerra se lhe faltasse conhecimento sobre o assunto.

O intuito de Aristóteles apresentar tópicos comuns sobre a *eudaimonia* (boa vida), as formas de governo, a guerra e a paz, a economia etc. é o de fornecer a matéria sobre a qual a retórica pode despontar. Aristóteles recorre a casos gerais como o caráter dos jovens, dos que estão no auge da vida, dos idosos, dos nobres, e situa as circunstâncias nas quais há ira, calma, temor, confiança, piedade, indignação, inveja e emulação. Sobre a inveja, por exemplo, Aristóteles nos diz que “Os atos ou bens que refletem o desejo profundo de glória e a ambição de honrarias e aqueles que excitam a fama, e os que são donos da fortuna, quase tudo isso dá origem à inveja (...)” (ARISTÓTELES, 2015, p. 141). Esses exemplos ajudam a pontuar as matérias sobre as quais a retórica pensada enquanto *techne* pode se voltar. Quanto maiores forem os exemplos, tanto ficcionais quanto históricos, maiores também serão as possibilidades de se formar premissas com o intuito de persuadir. O retórico deve ter a versatilidade de combinar variados argumentos em distintos assuntos que são extraídos das opiniões comuns (OKSENBERG, 1992, p. 66).

Platão argumenta que a retórica não pode ser considerada uma *techne*, já que não possui um assunto específico e, em outras áreas, o conhecimento é assegurado no domínio um assunto. A retórica não precisa caber unicamente a um assunto para ser validada como *techne*. A retórica se difere de qualquer outra ciência, pois se preocupa primeiramente em descobrir os meios de persuasão que são os mais adequados a cada caso¹¹². As outras *technai*, que divergem dela, se voltam para áreas específicas, buscando conhecer melhor os fins de suas respectivas competências; assim a medicina se volta para a saúde, a geometria para as grandezas e a aritmética para os números. A retórica está orientada apenas em procurar os melhores meios de persuasão. Ainda assim, ela é insuficiente para alcançar um conhecimento científico. Não é possível pelo estudo da retórica se chegar aos conhecimentos de medicina, por exemplo, muito embora um bom retórico possa convencer outro homem fingindo ser bom médico. Sua fala persuasiva não leva a rigor o conhecimento de determinado assunto fora da retórica. Aristóteles enuncia que seu estudo é uma *techne*, mas seus princípios não podem fazer parte de nenhuma

¹¹² A descoberta dos meios de persuasão, sob o escopo da *techne*, é tratada pela estipulação de regras sob as quais a retórica pode se guiar para a consecução discursiva. Nesse sentido, a *dynamis* é entendida como aquilo que contém toda a necessidade de algo que virá à existência. Os princípios pelos quais a retórica deve se guiar já são prelineados antes da efetivação do discurso. Quando tais princípios são atendidos e postos em movimento, a retórica deixa de ser considerada uma *dynamis* e passa a existir (GRIMALDI, 1980, p. 5).

outra *techne*, pois a retórica não se volta ao conhecimento de um assunto específico que esteja fora do comprometimento com a persuasão (ARISTÓTELES, 2015, p. 62).

Aristóteles compreende que a retórica é outra face da dialética¹¹³ (ARISTÓTELES, 2015, p. 57), considerando inclusive a retórica como um rebento dela (ARISTÓTELES, 2015, p. 63). Ainda diz que a maioria dos homens costuma de um modo ou de outro participar em suas vidas de práticas da atividade retórica, já que é mais que normal, até para simples homens, ter de se defender, acusar e sustentar argumentos no cotidiano (ARISTÓTELES, 2015, p. 57). É possível tecer algumas relações entre a dialética e a retórica, pontuando certas similaridades e diferenças. Ambas se preocupam com assuntos que não concernem especificamente a nenhum gênero ou a um objeto de uma ciência específica. As duas também podem ser usadas para promover deduções e induções, em razão de pressuporem as opiniões comuns, de modo que se preocupam com os tópicos comuns. Outra semelhança é que em ambas as opiniões contrárias são matéria de observação para a construção argumentativa. Um orador necessita saber as oposições argumentativas, o que inclui a contrariedade à própria tese que procura defender, para que tenha respostas adequadas às possíveis objeções. (RAPP, 2002).

As diferenças entre retórica e dialética podem ser explicadas por a retórica geralmente ser usada em assuntos públicos, enquanto a dialética pode ser aplicada a qualquer área do conhecimento. A dialética costuma se mobilizar através de questões e respostas, ao passo que a retórica tem uma extensão mais geral. Dessa forma, a dialética concerne mais a opiniões dos homens sábios e eminentes do que às questões populares. Além disso, ela se preocupa mais a respeito da consistência lógica das sentenças do que a retórica, que está mais preocupada com a persuasão da audiência do que com a verdadeira estruturação dos argumentos (RAPP, 2002).

A relação entre a retórica e a dialética explicita a matéria comum sobre a qual são estruturados os respectivos métodos. Entra em questão como os assuntos podem ser articulados, postos em crítica e servirem de premissas para os argumentos a ser utilizados. Na retórica, o orador deve buscar ser instruído através dos mais diferentes assuntos para opinar bem sobre as questões públicas. Nesse sentido, cabe aqui recorrer à Quintiliano, que traz importantes considerações sobre o tratamento do orador em relação à matéria discursiva, o que nos ajuda a

¹¹³ A palavra traduzida por ‘outra face’ na *Retórica é antistrophos*, a qual dá a indicação da semelhança entre retórica e a dialética, que se baseiam em um método aparado nas opiniões comuns. O uso desse termo é interpretado na ótica de uma contestação que Aristóteles faz a Platão, já que no *Górgias* é dito que a retórica é a outra face (*antistrophos*) da culinária, e atua na alma como a culinária atua no corpo. Grimaldi compreende que a *antistrophos* designa um movimento entre as duas disciplinas. Não se trata de uma correspondência direta, na qual a retórica deve ser entendida enquanto uma dialética, mas de uma relação análoga entre as duas disciplinas (GRIMALDI, 1980, p. 1-2). Ambas partem da pressuposição das *endoxas*, só que, enquanto a dialética se volta para o conhecimento científico e filosófico, a retórica concerne à prática pública de defesa e acusação (RAPP, 2002).

pensar algumas repercussões do que foi exposto por Aristóteles. Quintiliano cita que a matéria da retórica é “todos e quaisquer assuntos que lhe forem submetidos a fim de serem tratados” (QUINTILIANO, 2015, p. 381). O autor destaca a tarefa do retórico de ler, ouvir, tratar e debater os assuntos que são normalmente fomentados pela opinião comum. Aquele que está implicado na *techne* precisa extrair algo que será trabalhado discursivamente. Quintiliano explicita que um orador estudará na medida suficiente em que puder falar sobre diversos assuntos. Nem buscará instruções sucintas demais ao ponto de não conseguir se expressar sobre os assuntos aprendidos e nem procurará conhecer um assunto em demasiado, já que isso concerne muito mais à ciência, e uma explicação prolongada nos pormenores de um assunto específico desprende a atenção do público. Caso o orador possua as instruções nas mais distintas *technai*, estará apto a falar até melhor do que aqueles que possuem um conhecimento sobre algo. A descrição de Quintiliano acerca da matéria da retórica não contraria em nada as prévias descrições sobre o lugar da retórica apresentadas por Aristóteles. Quintiliano parece expor plausíveis consequências que podem ser derivadas das definições de Aristóteles. O autor chega inclusive a explicitar que Aristóteles, ao tratar sobre o discurso judicial, deliberativo e demonstrativo, não abdica de nenhum assunto e que todas as opiniões são submetidas ao orador (QUINTILIANO, 2015, p. 391).

A matéria discursiva precisa ser apreendida pelo orador para que possa haver a causa formal que define o discurso como retórico. Vimos anteriormente que a precedência formal é protagonizada pelo próprio agente que determina o que virá a ser produzido. Na retórica, a forma é constituída a partir de um método de ordenação dos argumentos, que esquematiza o modo com o qual as opiniões comuns são tratadas e é direcionada ao fim da persuasão. A forma determina o encadeamento do assunto discursivo, pois precede a matéria, organizando-a em correspondência ao fim. O retórico necessita arranjar adequadamente o discurso, tendo clareza como são constituídas as convicções de seu público.

6.2 Os padrões da retórica enquanto meios de persuasão

As convicções do público (*pistis*) são passíveis de ser tratadas de acordo com o princípio de uma *techne*. O investigador da retórica pergunta quais são os motivos das convicções lógicas, da confiança que pode ser transmitida pelos oradores e sobre o apelo emocional receptível ao público. Essa observação do retórico é apontada no início do livro da *Retórica* como um estudo das razões pelas quais os oradores podem ser bem-sucedidos. (Aristóteles, 2015, p. 57). Uma *techne* discursiva consiste num conjunto de regras que auxiliaram o orador a ordenar as razões

que promovem as convicções. Por hábito, as convicções do público já são manifestadas antes mesmo que uma *techne* retórica possa ser consolidada. O retórico pode observar o modo como essas convicções normalmente ocorrem para, assim, extrair as causas da persuasão. Essa precedência formal que busca antever os esquemas da atividade discursiva na retórica é uma *techne* (GARSTEN, 2006, p. 131).

Um discurso que imponha uma direção dos seus meios à persuasão, que considere como as causas são articuladas em direção ao fim, resguarda consigo um princípio ativo do orador que mobiliza o discurso com base na *techne*. Os assuntos, fundamentados como causa material da retórica e mencionados por Aristóteles pelas opiniões comuns de convicção não apenas devem ser assinalados pelo retórico, mas organizados hierarquicamente de modo que correspondam ao conjunto de crenças do público. Assim, o orador perguntará quais são os padrões das convicções alheias para que possa esquematizá-los.

Bryan Gastern, em *Saving Persuasion A defense of Rhetoric and Judgment*, oferece-nos a analogia de um mapa para pensar os padrões da retórica. Esse mapa é descrito como uma paisagem de desejos e pensamentos que sinalizam os caminhos que significam a transição de uma crença para outra. Os caminhos entre desejos e pensamentos descrevem o modo como algum membro da audiência pensa discursivamente em meio às paixões e é levado a certas convicções (GARSTEN, 2006, p. 131). Por exemplo, quando alguém se convence de que deve atravessar a rua na madrugada, em decorrência de um sujeito que parece estranho, delibera a partir de razões que expliquem tal estranheza. Aristóteles expõe um tópico que classifica o caso exemplificado: “Outro tópico, relacionando com homens e fatos que foram ou parecem suspeitos, consiste em explicar a causa do que é estranho, pois há uma razão para que assim pareça” (ARISTÓTELES, 2015, p. 170). Aquele que deliberou por atravessar pode concluir que a rua em que está é perigosa, e foram relatados casos de roubos (convicção indutiva pelo exemplo), pode observar que o suspeito usava roupas rasgadas (o que contribui para a falta de credibilidade) e sentir a paixão do medo (visto ser uma situação perturbante que assinala um mal iminente). O processo pelo qual alguém toma alguma diretiva por uma decisão discursiva leva em consideração os pontos de convicção. Como na retórica o orador não pode observar as convicções individuais, mas deve guiar-se por uma classe de homens, os padrões devem designar o tipo de público do discurso¹¹⁴. O orador precisa se atentar aos caminhos pelos quais

¹¹⁴ Tais padrões pelos quais os pensamentos e desejos transcorrem são descritos por Oksenberg como a psicologia do público, que somente é interpretada pelo retórico de maneira empírica e generalizante, cabíveis à psicologia dos possíveis tipos de audiência. O orador deve atentar a uma psicologia generalizante que se volta para tipo de idade, de classe, de sexo e de temperamento do público a que se dirige (OKSENBERG, 1996, p.8-10).

a convicção é adquirida habitualmente, pois o conhecimento desses meios proporciona um saber-fazer discursivo que consiste numa argumentação a partir da *pistis*, um conhecimento dos meios que estejam direcionados à persuasão (GARSTEN, 2006, p. 131).

Grimaldi nos dá três definições que ilustram o sentido de *pistis*: “(a) Uma disposição chamada convicção ou crença que é produzida por uma demonstração racional”¹¹⁵ (GRIMALDI, 1980, p. 19, tradução nossa). Nesse sentido, o discurso do orador leva os ouvintes a terem uma determinada crença, que torna propício com que outros argumentos possam ser admitidos; “(b) Um método técnico usado por alguém para organizar o material de um argumento em uma forma lógica que prontamente irá criar no ouvinte uma disposição chamada convicção (...)”¹¹⁶ (GRIMALDI, 1980, p. 19, tradução nossa). Esse sentido caracteriza bem a definição do *logos* enquanto uma *pistis* voltada à *techne*. As premissas (causa material) precisam se dispor de tal modo que levem à formação de exemplos e entimemas; meios fundamentais para alcançar à persuasão; “(c) Um material evidente de um específico carácter probatório em respeito a algum assunto. Caso esse material seja usado corretamente, ele leva o ouvinte a uma disposição chamada de crença ou disposição”¹¹⁷ (GRIMALDI, 1980, p. 19, tradução nossa). Essa acepção põe destaque à prova, as premissas são colocadas a partir de um respectivo carácter que tem um fim probatório. Grimaldi complementa: “(...) Aristóteles fala de *πίστεις* com técnica e sem técnica. Aristóteles encontra o material de convicção em três áreas distintas, identificada em 56aiff, elas são chamadas de *ἦθος*, *πάθος* e razão”¹¹⁸ (GRIMALDI, 1980, p. 20, tradução nossa). Sob uma *techne* retórica, as proposições referentes aos assuntos relativos às opiniões comuns são o nódulo central com o qual as convicções pelo carácter do orador e pelas paixões são fomentadas. A partir das observações de Grimaldi, *pistis* pode tanto ser a tradução de *pistis* por provas de persuasão, convicção ou crença no escopo da *techne*, já que ambas as palavras suprem algum dos sentidos apresentados por Aristóteles.

¹¹⁵ O texto em língua inglesa é: “the state of mind called conviction or belief which is produced by a reasoned Statement”.

¹¹⁶ O texto em língua inglesa é: “a technical method used by a person to organize the material of an argument into a form of logical statement which will more readily create in a listener the state of mind called conviction (...)”.

¹¹⁷ O texto em língua inglesa é: “evidentiary material of a specifically probative character with respect to the subject matter. If this material is used correctly, it brings about in the listener the state of mind called belief or conviction”.

¹¹⁸ O texto em língua inglesa é: “A. speaks of *πίστεις* as entechnic and a technic (e.g.,) at 55b 35). A. finds this material for conviction in three specific areas which he identifies at 56a iff., they are called *ἦθος*, *πάθος* and reason”.

Em sua leitura sobre a retórica, Garsten põe em relevo a deliberação de que habitualmente as pessoas participam, seja em conversas comuns ou pensando solitariamente. Normalmente delibera-se por meio de padrões que já estão condicionados em cada um. O público possui as próprias avaliações sobre o que é dito, é-lhe cabível um papel ativo de decisão. Cabe ao retórico, saber qual é seu público, para assim notar como as convicções são desencadeadas. Na retórica, o julgamento parcial que o público tem sobre si não é examinado rigorosamente, o que possibilita que o orador possa ter um grande poder de influência nas decisões alheias. Daí a importância de uma atenção nos padrões com os quais determinado tipo de pessoa é levado à convicção. O retórico parte do princípio de que o público exerce os próprios julgamentos sobre o discurso, e, ao compreender os meios sobre os quais os padrões de convicção são mobilizados, pode servir-se de premissas adequadas para a persuasão (GARSTEN, 2006, p. 132).

Os meios habitualmente recorridos por todos aqueles que em alguma medida têm de deliberar, defender e acusar, elogiar ou censurar na vida comum são os mesmos que podem ser estudados pelo retórico. Assim como em outras *technai*, a forma da retórica determina o propósito dos meios, enquanto um estudo que relaciona as convicções com a persuasão. Por si mesma, apenas a constatação dos padrões por meio dos quais os homens comumente chegam à convicção não determinam uma retórica. É somente ao haver a pretensão de persuasão, voltada ao estudo desses padrões, que uma *techne* é constituída. A persuasão designa, portanto, uma estruturação dos meios sobre os meios, ou seja, do modo sobre o qual a retórica pode ser estudada a partir dos meios que habitualmente geram crença. Em grande parte dos casos os homens não sabem bem ao certo o caminho pelo qual chegam às suas convicções, Aristóteles indica que o auditório é “incapaz de ver muitas coisas ao mesmo tempo e de seguir uma longa cadeia de raciocínios” (ARISTÓTELES, 2015, p. 65). Através de uma investigação das emoções, do carácter e do raciocínio lógico de pessoas de certo tipo, o investigador torna-se apto a encontrar os padrões de convencimento. No entanto, apenas esse tipo de estudo não consistiria ainda uma *techne* retórica, pois não haveria um princípio determinativo que relacionaria esse tipo de estudo com um fim de produção. Somente quando os meios são estudados em conformidade à persuasão, quando os caracteres, as emoções e os tópicos e entimemas lógicos são visados na medida em que o orador possa servir-se deles para convencer os outros por seu discurso, é que tal tipo de investigação poderia ser considerada uma *techne* retórica. Os meios da retórica se conformam ao fim, são considerados meios de uma *techne* por estarem comprometidos com a persuasão.

Como foi dito, pela precedência da forma, que determina o que é uma *techne* sob uma visão teórica, aquele que está envolvido em uma atividade volta-se para um conhecimento dos universais. Na alma do homem de *techne* a produção já é indicada, e, frente a essa forma, os meios pelos quais a atividade será cumprida precisam ser guiados pelo conhecimento dos universais. Na delimitação da *techne*, o retórico precisa lidar com as crenças do público, possuindo um conhecimento dos assuntos cabíveis a certa classe de pessoas. Para encontrar as premissas adequadas na argumentação, ele deve ir além das opiniões particulares: é insuficiente que se volte apenas para esta ou aquela pessoa, pois as convicções precisam ser tratadas sob generalidade. Assim como na medicina, em que é preciso possuir um conhecimento de pessoas de certo tipo ou que possuem uma determinada doença, ou na arquitetura, *techne* voltada à construção civil, na retórica a persuasão se dá em vista de um conhecimento sobre certas classes de pessoas. Enquanto uma *techne*, a retórica é compreendida pelos mesmos princípios de outras atividades. Cabe aqui apontar uma passagem de Aristóteles que coloca a retórica como teorização dos universais:

Atendendo a que o persuasivo é persuasivo para alguém (ou é persuasivo e crível imediatamente e por si mesmo, ou parece sê-lo porque demonstrado mediante premissas persuasivas e convincentes), e atendendo a que nenhuma arte se ocupa do particular — por exemplo, a medicina, que não especifica o que é o remédio para Sócrates ou Cálidas, mas para pessoas de sua condição (pois isso é próprio de uma arte, já que o individual é indeterminado e não objeto de ciência) —, tampouco a retórica teorizará sobre o provável para o indivíduo — por exemplo, para Sócrates ou Hípias —, mas sobre o que parece verdade para pessoas de uma certa condição, como também faz a dialética. Pois também esta não forma silogismos de premissas tomadas ao acaso (ainda que assim pareça aos insensatos), mas das que o raciocínio requer, e a retórica forma-os da matéria que estamos habituados a deliberar. (ARISTÓTELES, 2015, p. 64-65)

A primeira premissa descrita por Aristóteles indica que a persuasão é voltada para alguém em particular, aplica-se a alguém que pode ser convencido por meio de premissas e argumentos. É indicado o modo pelo qual as pessoas geralmente são convencidas, através do discurso mediante o hábito e o acaso. Esse tipo de persuasão, como expôs Bryan Gastern, pode ser pensado através dos padrões de convicções particulares. Posteriormente, Aristóteles aponta que nenhuma *techne* volta-se ao particular, mas está sempre direcionada a um conhecimento do universal. A persuasão numa *techne* retórica não pode se guiar para o que apenas é convincente

para alguém, pois buscar os padrões de convencimento significa se guiar para o universal, tratando dos padrões que geram convicção para certa classe de homens. Concerne à retórica teorizar sobre os meios através dos quais a convicção é gerada em certa classe de homens. O universal na retórica diz respeito às opiniões comuns e aos padrões observados que são compartilhados pelo público. É nesse sentido que Aristóteles aponta a matéria com que estamos habituados a deliberar, referindo-se às opiniões comuns de certa classe de homens que precisam ser estruturadas caso se queira alcançar uma *techne* retórica.

Pela fundamentação da causa eficiente, o orador é responsável pela feitura do discurso. Ainda que não investigue filosoficamente tal causa, deve reconhecer-se, na *techne*, como o encarregado pela produção. Na medida em que é o executor da elaboração de um discurso retórico, necessita da observação, de um estudo prévio e um planejamento do discurso¹¹⁹. A observação dos casos da retórica promovidos por hábito confere ao retórico uma atestação e uma racionalização dos meios que promovem a persuasão. O retórico possui a função de: 1. reconhecer seu público através de suas opiniões comuns, tendo instrução de quais assuntos devem ser estudados; 2. saber os padrões que geram convicção relativos às opiniões; 3. dispor de meios precisos de persuasão que atendam aos padrões pelos quais o público é convencido.

Na retórica, as opiniões comuns são amplamente difundidas e fornecem a matéria pela qual o orador fomentará seu discurso. Como dito, Aristóteles dá destaque a diversos assuntos recorrentes nas opiniões do público, que concernem às mais distintas áreas, tipos de pessoas e classes. O autor extrai diversas opiniões comuns sobre os assuntos pertinentes à atividade da retórica. Esses tópicos auxiliam o retórico a encontrar os assuntos que podem ser elaborados. Destarte, os assuntos que precisam ser sabidos pelo orador estão diretamente interligados às opiniões recorrentes do público. Para que o retórico convença seus ouvintes, é preciso que traga à tona certas premissas já admitidas. Em referência ao que foi exposto no livro I, Aristóteles escreve:

Tais são, pois, as matérias donde convém extrair os argumentos para aconselhar e desaconselhar, louvar e censurar, acusar e defender-se; tais são também as opiniões e as premissas que são úteis para as provas, pois é sobre tais matérias e a partir dessas premissas que se retiram os entimemas que tratam propriamente de cada um dos gêneros oratórios. (ARISTÓTELES, 2015, p. 115)

¹¹⁹ “Sendo uma disciplina, a retórica pode ser pensada sistematicamente. E a Retórica de Aristóteles esboça os principais tópicos que os oradores devem dominar antes de executar sua *techne* corretamente” (NEHAMAS, 1994, xiii, nossa tradução). O texto em língua inglesa é: Being a discipline, rhetoric can be taught systematically. And the rhetoric is Aristotle’s outline of the main topics that orators must master before they can exercise their craft successfully”.

O retórico necessita da matéria com a qual possa formar argumentos que tenham por fim a persuasão. O conceito de tópico possui diferentes significados na *Retórica*, podendo tanto se referir aos grandes gêneros dos assuntos que estruturam a *polis* como às opiniões circunscritas a um segmento específico, e ainda à compreensão das escolhas argumentativas para a condução do discurso (LYRA, 2021, p. 63). Ao lidar com um nicho específico, o público fornece a indicação dos tópicos que podem ser sabidos, e, a partir disso, o estudo dos assuntos discursivos toma a direção dos meios de persuasão. Aristóteles fornece uma lista extensa de opiniões que puderam ser observadas por ele, e que facilitam o trabalho de observação e de elaboração discursiva do retórico. A exposição das opiniões costumeiras permite que o retórico recorra a um guia do que pode ser estudado e, por consequência, possa encontrar com maior eficácia os assuntos que integrarão seus argumentos. Há um tipo de saber requerido para a elaboração e o planejamento do discurso:

E não se devem tirar conclusões somente a partir das premissas necessárias, mas também das que são pertinentes a maior parte das vezes. Primeiro, convém saber que o assunto sobre o qual se vai falar ou raciocinar — quer se trate de um silogismo político ou de outro gênero qualquer — tem necessariamente de contar com argumentos pertinentes, se não todos, pelos menos alguns; porque, se não dispomos deles, não teremos nada donde retirar uma conclusão. (ARISTÓTELES, 2015, p.160)

Em grande parte das vezes, o orador não poderá servir-se de premissas necessárias, relativas àquilo que não pode ser de outra maneira, visto que grande parte dos assuntos que competem à retórica diz respeito ao variável. Convém ao retórico, sendo causa do discurso, possuir certo estudo dos assuntos relacionados à vida prática, pautados pela formação de argumentos prováveis. Além disso, esse tipo de saber precisa ter certa generalidade. Os assuntos mostrados por Aristóteles que colaboram para que o retórico encontre as premissas para argumentação são feitos a partir de tópicos gerais que buscam descrever uma série de opiniões recorrentes. Sobre a felicidade, por exemplo, o autor procura apontar o que geralmente se entende por felicidade, no que ela consiste, quais ações tendem a ela e o que lhe é contrário (ARISTÓTELES, 2015, p. 73).

Ao longo da *Retórica*, Aristóteles sinaliza também os padrões por meio dos quais o público é levado à persuasão. Esses padrões podem ser tanto vinculados ao *logos*, ao *pathos* ou

ao *ethos*¹²⁰. Os tópicos apresentados por Aristóteles oferecerem padrões discursivos que assentam as convicções do público. Os padrões do *logos* são os meios pelos quais os assuntos da retórica são organizados, relativos aos tópicos e entimemas que funcionam como provas críveis da persuasão. Adiante, os entimemas serão explicados mais detidamente, mas, por hora, basta apresentá-los e indicar que tais recursos atuam como padrões de convicção. Em termos gerais, os entimemas nada mais são do que um conjunto de sentenças que tem por objetivo a persuasão. Podem ser explicados a partir de um tipo de convicção garantida apenas por uma premissa que tem por objetivo fazer com que a conclusão seja crível. Para que o público acredite na conclusão, o orador pode dispor de premissas já admitidas pelos ouvintes e assim relacionar o que já é aceito com a conclusão que se busca demonstrar (RAPP, 2002). O padrão geral pelo qual o público pode ser convencido é o mesmo que o encadeamento entre as premissas a conclusões que servem modelo para argumentação; é porque o público acaba sendo convencido dessa forma que os entimemas são eficazes. O padrão de convencimento deve-se a certa suscetibilidade em aceitar uma conclusão a partir de uma premissa, mesmo que não haja necessidade na demonstração. Os tópicos do *logos* são esquemas por meio dos quais os diferentes entimemas podem ser segmentados. “Entendo por ‘elemento’ e ‘tópico’ uma e mesma coisa, porque é elemento e tópico aquilo a que se reduzem muitos entimemas” (ARISTÓTELES, 2015, p. 178). Os padrões de convencimento do público obedecem a princípios lógicos ou que parecem ser, e podem ser esquematizados em meio aos tópicos¹²¹. Pela observação, o retórico pode perceber, por exemplo, que as convicções são geradas a partir de premissas que exprimem contrariedade com a conclusão ou que ambas as partes da argumentação admitem relações recíprocas, ou que partem da relação entre algo que é mais e algo que é menos etc. É possível extrair esses padrões, dividindo-os a partir de distintos esquemas (como faz Aristóteles) para que eles possam servir de guia na argumentação retórica. A maioria das pessoas sequer conhecem esses esquemas, mas, mesmo assim, podem ser convencidas por eles (GARSTEN, 2006, p. 131).

¹²⁰ A partir desses três tipos de discurso, a relação tripartida da retórica pode ser vislumbrada: o falante, os ouvintes e o discurso. Pelo *ethos*, o próprio orador é levado em consideração, na indicação do seu caráter ao discursar. No *pathos*, a ênfase do discurso recai na disposição dos ouvintes. No *logos*, o discurso é explicitado em virtude de si mesmo, em vista dos esquemas de argumentação e da demonstração. (ARISTÓTELES, 2015, p. 63).

¹²¹ Gastern explicita: “Alguém que tenha praticado bem a aristotélica arte da retórica estaria apto a observar os potenciais caminhos que estruturam as opiniões da audiência e saberia como fazer uso deles. No nível mais abstrato os retóricos estudam o *topoi* ou os padrões mais gerais de raciocínio” (GARSTEN, 2006, p. 131, nossa tradução). O texto em língua inglesa é: “Someone who practiced the Aristotelian art of rhetoric well would be able to observe potential pathways in the structure of an audience’s opinions and would know how to make use of them. At the most abstract level rhetoricians studied the *topoi*, or most general patterns of reasoning”.

No *ethos* também é possível identificar padrões que geram convencimento. Todo tipo de discurso feito pelo orador que procure demonstrar o *ethos* pode ser descrito por meio de padrões. Esses padrões explicitam os meios pelos quais o público é levado à crença. Os padrões podem ser divididos em três causas: sabedoria prática (*phronesis*), virtude (*arete*) e benevolência (*eunoia*). Os meios pelos quais o orador pode recorrer para indicar uma convicção por meio do *ethos* podem ser padronizados nesses modos. Um orador que procure ser persuasivo, não negligenciará tais padrões que podem ser explorados ao discursar. Nesse sentido, para ser convincente, o discurso apresentado pelo orador deve corresponder à mostração de uma boa capacidade de deliberação, de veracidade e respeito com o público. O convencimento sobre o discurso é suscitado quando o público nota que o orador é capaz de deliberar bem sobre aquilo que é bom. Os ouvintes mostram-se convencidos por aqueles que conseguem demonstrar que possuem uma capacidade de agir bem em respeito aos bens humanos. Os padrões de convencimento ainda levam em consideração as virtudes, em especial a veracidade: é fundamental que o orador se mostre sincero e não pareça esconder nada. O convencimento do público também não pode prescindir do respeito por parte do orador, pois, ainda que o público possa acreditar na sinceridade e no bem do orador, caso falte benevolência, ele poderá perder a adesão no discurso (ARISTÓTELES, 2015, p. 116).

Para Aristóteles, o *pathos* está associado aos tipos de juízo que podem ser formados e como os fatos são compreendidos. As paixões são correlatas às convicções, de tal modo que o tipo de juízo que pode ser aceito depende também de um determinado *pathos* na retórica. Ao ser afetado por uma determinada paixão, o público de certa classe é levado a acreditar em certos tipos de juízo relacionados a certos tipos de coisas. Cada paixão carrega consigo certos padrões, relativos a uma organização descritiva das opiniões, que podem ser observados pelo retórico e esquematizados. Os padrões são descrições sobre as emoções que explicitam quais são as suas condições, que tipo de dor ou prazer inspira, contra quem estão direcionadas, quais suas causas, quem são os agentes, a quais tipos de coisas elas se referem e quais são as paixões correlatas. O retórico pode observar um caso particular e recorrer a padrões relativos às emoções para influenciar as convicções do público. Por exemplo, o público que possui indignação é mais propenso a acreditar na argumentação de que o político Cléon é injusto por ter enriquecido muito rápido, porque o caso particular de Cléon está contido num padrão que subordina a repentina fortuna enquanto uma causa que acentua a indignação, o que contribui para a convicção de que Cléon é injusto. De modo contrário, ainda na paixão da indignação, o público poderia acreditar mais facilmente na argumentação em defesa de Cálidas, estimado por todos como um homem bom, que não pôde receber os devidos prêmios por ter sido injustiçado. Tal

argumento está contido no padrão relativo à indignação a respeito da não obtenção dos bens que são proporcionais à virtude de um homem bom (ARISTÓTELES, 2015, p. 139).

Cabe ao retórico reconhecer esses padrões por meio dos quais o público é naturalmente levado à crença, para que possa decidir adequadamente sobre os procedimentos da argumentação. O retórico necessita não apenas reconhecer quais são os padrões de crenças do público, mas também dispor de meios adequados que atendam ao modo pelo qual os ouvintes são levados a aderir aos argumentos. É nesse sentido que o retórico é o agente responsável pela produção discursiva, pois concerne a ele ter de lidar com, elaborar e estudar os devidos meios da persuasão. Há um endereçamento ao orador feito por Aristóteles em muitas passagens da *Retórica* que estipula certos meios para chegar à persuasão. Notam-se, por exemplo, expressões imperativas ou prescritivas usadas pelo autor que apontam o que pode ser empregado pelo retórico. As prescrições dadas por Aristóteles colaboram para que o estudante em retórica possa recorrer aos procedimentos eficazes de argumentação, ao dispor de boas diretrizes que auxiliam a elaboração do discurso.

No capítulo 8 do livro I da *Retórica*, Aristóteles endereça-se ao estudante de retórica, ao tratar da importância de um saber sobre certos assuntos recorrentes na retórica. A respeito das formas de governo é posto que: “O maior e mais eficaz de todos os meios para se poder persuadir e aconselhar bem é compreender as distintas formas de governo, e distinguir os seus caracteres, instituições e interesses particulares” (ARISTÓTELES, 2015, p. 84). Essa passagem descreve os meios que podem ser elaborados pelo retórico, que assinalam certos assuntos que são pertinentes para esse tipo de discurso e que não podem ser deixados de lado. Observa-se que o planejamento feito pelo orador deve ser cumprido pelos meios relevantes da persuasão. Seria pouco eficaz para a retórica atribuir um grande valor à teorização sobre os astros celestes, por exemplo, já que as convicções do público estão mais direcionadas à vida prática. De modo contrário, temas relacionados à política são sempre oportunos de serem estudados, por recorrentemente estarem em pauta.

Sobre as paixões, o retórico deve conduzir o público a se converter na disposição adequada. Para tanto, é preciso que recorra aos juízos adequados, suficientes para demonstrar algo correlato a certa paixão (ARISTÓTELES, 2015, p. 121). Cabe ao retórico preparar como o público deve se sentir no discurso e quais seriam as disposições que devem ser acompanhadas e transmitidas aos ouvintes. Seria insuficiente apenas deter-se na parte lógica do discurso, visto que uma demonstração na retórica leva em consideração as emoções dos ouvintes (ARISTÓTELES, 2015, p. 115).

Também é tarefa do retórico organizar e estruturar seu discurso de modo com que os respectivos meios da persuasão possam ser postos de forma conveniente. “É que, na verdade, não basta possuir o que é preciso dizer, mas torna-se também forçoso expor o assunto de forma conveniente; e isto contribui em muito para mostrar de que tipo é o discurso” (ARISTÓTELES, 2015, p. 183). As passagens concernentes à organização discursiva têm também por objetivo estruturar os meios que podem ser seguidos pelo retórico para persuadir. A apresentação da exposição e da demonstração do discurso possui um caráter imperativo, que incumbe o orador a seguir certa ordenação. Essas partes do discurso são apontadas como necessárias para elaboração da retórica. As outras partes, apontadas por Aristóteles como o proêmio e o epílogo, são descritas apenas como secções apropriadas para a retórica, pois contêm uma indicação mais flexível de aconselhamento (ARISTÓTELES, 2015, p. 213). Aristóteles expõe que: “É necessário que as provas sejam demonstrativas. Visto que os pontos em debate são quatro, é útil formular a demonstração sobre o ponto que está em questão” (ARISTÓTELES, 2015, p. 223). O autor aponta nessa passagem a finalidade das provas que devem ser conduzidas pela demonstração de algo. Em correspondência, no discurso epidíctico o recurso da amplificação deve provar a beleza e a utilidade dos fatos, e no deliberativo, o orador pode discutir sobre as consequências de sua recomendação. Nota-se como o autor está referenciando o retórico, oferecendo imperativos e conselhos que podem colaborar para a elaboração discursiva. Em certas passagens, Aristóteles fala com o leitor: “Por outro lado, não procures entimemas sobre tudo. De outro modo, farás o que alguns filósofos fazem, que formulam silogismos cujas conclusões são mais conhecidas e mais plausíveis que as premissas das quais as tiram” (ARISTÓTELES, 2015, p. 224). A função referencial usada pelo autor explicita o encargo reportado ao retórico na elaboração do discurso. Tais prescrições são encaminhadas a alguém que busque a persuasão e oferecem os meios para chegar a esse fim. Os procedimentos devem ser pensados pelo orador a partir das convicções alheias, mais especificamente, ao tipo de público a que irá se voltar.

Na retórica, a causa final designa a produção do discurso persuasivo. A articulação dos meios na estruturação do discurso está comprometida com a consecução da persuasão. Cada meio discursivo já é, na antecipação de um estudo prévio, apontado enquanto uma função particular regida pela *techne*. Desse modo, o estudo sobre os meios da retórica é pensado em vista de uma atividade prática, em torno de um fim que determina a apreensão do particular. Sob o ponto de vista metafísico, a meta é pressuposta pelo princípio e, na medida em que a elaboração da correspondência entre os meios se desenvolve, o fim é atualizado e está apto a efetivar-se. Para que o fim da persuasão possa ser cumprido, não basta que o orador planeje

utilizar apenas um artifício na busca de convencer seu público: deve haver um elo entre esses meios que esteja em conformidade com a atualização da persuasão. A multiplicidade dos meios que podem ser empregados pelo retórico — descritos através de entimemas, dos exemplos, no papel que o orador tem para alteração das disposições alheias ou no destaque dado ao *ethos* — precisa ser encadeada com medida pelo orador, pois, em uníssono, elas têm o fim de persuadir. É necessário, portanto, que esses meios sejam estipulados por uma adequada medida, na busca de uma organização que permita à persuasão.

A descoberta dos meios de persuasão é estipulada mediante as regras que são amparadas pelo fim da persuasão. Descubrem-se as regras adequadas a partir do direcionamento de um público de determinado tipo. Apesar de o discurso poder envolver uma série de elaborações que dizem respeito a uma situação específica, as contingências não excluem a possibilidade de uma *techne*. Um político que discursará de acordo com uma *techne* retórica para um auditório de pessoas idosas, em certo momento histórico marcado por crises econômicas, por exemplo, necessitará não só procurar instruir-se nas questões pertinentes a essa crise, mas terá que conhecer também os meios pelos quais as convicções desse tipo de audiência podem ser despertadas. Na *techne* retórica, a descoberta dos meios de persuasão é compreendida com base na dualidade entre um público específico e o predomínio de estruturas que fornecem conselhos ou prescrições. Nesse contexto, a descoberta está associada aos procedimentos gerais que podem ser aplicados a uma dada situação. Embora a situação particular determine os meios que sejam os mais adequados para o fim da persuasão, a devida definição de quais são melhores (os meios de orientação) discursiva determina o desenvolvimento discursivo: como ele será elaborado e efetivado.

6.3 A disposição dos meios da retórica

Em ordem de uma exposição mais descritiva de uma *techne* retórica, é necessário apresentar suas estruturas fundamentais. Sob certo ponto de vista, a própria divisão que Aristóteles faz da *Retórica* é um modo de compreendê-la sob uma abordagem pautada pela *techne*. As descrições da *Retórica* que concernem mais especificamente ao produtor da retórica, expostas principalmente no livro I, explicitam as estruturas que organizam os meios discursivos para a persuasão. Tanto a natureza da retórica quanto seus gêneros e recursos lógicos podem ser estruturados em conformidade a uma *techne*. O livro II da *Retórica* é em maior grau voltado à relação que o público possui com o discurso e para como, em decorrência das posições alheias, o orador pode se dispor e transmitir as paixões. Para os fins de persuasão, o orador pode se

guiar pelos tópicos gerais que explicitam as causas, as circunstâncias, e os tipos de pessoa propícios de serem acometidos por determinado *pathos*. A escolha das premissas que possuem o objetivo de alterar as paixões parte de generalizações prévias que colaboram para que o orador consiga guiar seu público. Uma *techne* estipula uma adequada organização dos tópicos concernentes às paixões, para que, em sua atividade, o orador possa saber quais premissas utilizar. O livro III designa com maior ênfase o próprio discurso e faz referência à forma conveniente de exposição dos assuntos. O discurso deve ser organizado de tal modo que haja harmonia entre suas partes. O orador pode servir-se de uma *techne* que disponha como proceder corretamente no arranjo do discurso e suas respectivas seções (proêmio, exposição, provas e epílogo).

No livro I da *Retórica*, Aristóteles fornece as estruturas argumentativas que possuem a função de auxiliar o orador a exprimir proposições com brevidade persuasiva. Uma estruturação lógica permite que as premissas sejam organizadas de modo a levarem efeito à persuasão. A finalidade dos padrões argumentativos não é voltada à verdade científica. Sendo assim, não é necessário um silogismo perfeito, em que a premissa menor e a maior possuem uma inferência necessária. Nem sequer é preciso que todas as premissas sejam postas para haver um argumento por persuasão. Aristóteles designa os entimemas descritos a partir dos sinais, das probabilidades e dos tópicos como as estruturas de base para utilização dos argumentos com a brevidade requisitada para seus fins.

A palavra *enthymeme* é derivada de *enthumeisynthai* que significava consideração, no sentido de um breve dizer que apresenta breves argumentos (RAPP, 2002). A origem vem de *tymos* que possui o significado do levar algo ao coração, enfatizando a expressão das emoções, dos desejos e das forças incontrolláveis. Na acepção comum, a palavra *tymos* está relacionada à persuasão por meio das paixões. Píndaro dá o exemplo da força de Hipólita que se esforçou “com todo o coração” (*thymos*) para persuadir Peleu com falsas palavras para enganar seu marido, fingindo que ele havia tentado seduzi-la. E Hesíodo, em *Os trabalhos e os dias*, diz a Perses que o titã precisava “guardar as coisas em seu coração”. Na acepção da retórica que precede Aristóteles, entimema significa a dualidade entre formar planos e atingir as palavras no coração (WALKER, 1994, p. 48-49).

Tradicionalmente o entimema foi compreendido como um tipo de silogismo truncado, que se diferenciava do silogismo dialético. A denominação de um silogismo imperfeito ou truncado aparece num manuscrito dos *Analíticos anteriores* de um copista anônimo por volta dos séculos XII e XIII. O desconhecido trocara a seguinte afirmação de Aristóteles “o entimema é um silogismo semelhanças e sinais” por “o entimema é um silogismo imperfeito (ἀτελής) de

semelhanças e sinais”¹²² (FREDAL, 2020, p. 31, nossa tradução). Outros manuscritos ainda mais antigos, como o códex Coilianus 330 e Ambrosiani L93, que não possuíam essa alteração, passaram a incluir a alteração da denominação do silogismo imperfeito (FREDAL, 2020, p. 32).

De modo geral, na Idade Média e na Renascença, o contínuo interesse em ver o entimema como um silogismo imperfeito ou truncado acabou fortalecendo tal interpretação nos séculos seguintes. Boécio definira o entimema nos *De topicis differentis* como “uma conclusão precipitada, sem que todas as proposições tenham sido postas corretamente”¹²³ (BOÉCIO, apud. Fredal, 2020, p.32, nossa tradução). Posteriormente, para a lógica de Port Royal, “O entimema é um silogismo perfeito na mente, mas imperfeito na expressão, uma vez que uma das premissas é suprimida como muito clara e muito conhecida, e pode ser facilmente suprida na mente daqueles a quem se fala”¹²⁴. (FREDAL, 2020, p.34, nossa tradução). No século XIX, nomes como Whately e Javons perpetuaram a leitura que considera o entimema como um silogismo truncado, sendo chamados por Poster de tradicionalistas, por recusarem a crítica de que os textos de Aristóteles foram corrompidos.

Para a explicação do entimema, recorreu-se à definição de silogismo explicitada nos *Analíticos Anteriores*: um argumento composto de três termos em que a conclusão vem das duas premissas anteriores. As premissas podem ser divididas entre uma de termo maior e mais geral e outra de menor termo e menos geral. Cada uma das premissas possui dois termos, um sujeito e um predicado, sendo um deles compartilhado em ambas as premissas, estando fora da conclusão (FREDAL, 2020, p. 23). A partir do entendimento do que é um silogismo, o entimema pode ser vislumbrado como um tipo de silogismo incompleto. Nessa leitura, a definição do entimema segue a forma de um silogismo que possui uma de suas premissas ocultas: não é preciso que haja uma inferência necessária entre duas premissas para chegar à conclusão, nem sequer se requisitam duas premissas para a construção do argumento. Basta haver uma premissa e uma conclusão; a outra premissa é oculta e não precisa ser enunciada, já que o público supriria o que não fora enunciado. Há uma citação de Aristóteles que colabora com essa interpretação:

¹²² O texto em língua inglesa é: “An enthymeme is a syllogism from likelihoods or signs,’ became ‘An enthymeme is an *imperfect* (ἀτελής) syllogism from likelihoods or signs”.

¹²³ O texto em língua inglesa é: “precipitate conclusion is derived without all the propositions having been laid down beforehand”.

¹²⁴ O texto em língua inglesa é: “An enthymeme, is a syllogism perfect in the mind, but imperfect in the expression, since some one of the propositions is suppressed as too clear and too well known, and as being easily supplied by the mind of those to whom we speak”.

Por exemplo, para concluir que Dorieu recebeu uma coroa como prêmio de sua vitória, basta dizer: pois foi vencedor em Olímpia, sem que haja necessidade de se acrescentar a Olímpia a menção da coroa, porque isso toda a gente já sabe. (ARISTÓTELES, 2015, p. 65)

A interpretação que determina o entimema como um silogismo imperfeito delimita previamente o que é um silogismo em sua composição e posteriormente oculta uma das premissas. O modelo de um silogismo colabora para que a forma do argumento possa ser premeditada. Como uma das premissas já seria facilmente assimilável para o público, poder-se-ia suprimi-la, já que não seria necessário pronunciá-la. Esse encurtamento do silogismo tem por objetivo oferecer argumentos que não sejam demasiadamente extensos e evita que o público se entedie ou fique confuso com o discurso do orador. (FREDAL, 2020, p.24). James Fredal resume a leitura do entimema imperfeito em seus principais pontos:

Eu cito a passagem extensamente para ilustrar a familiaridade da visão padrão e no arranjo das partes: o entimema é (1) um tipo de silogismo (2) baseado em sinais e probabilidades (3) que é persuasivo por (4) incluir premissas que são compartilhadas pelo retórico e a audiência de tal modo que (5) não precisa ser declarada pelo falante mas (6) suprida pela audiência. (FREDAL, 2020, p. 25)

Nesse tipo de leitura, o ponto de partida para o silogismo retórico é o próprio silogismo plenamente exposto. Parte-se primeiro da forma de um silogismo pleno para então ocultar uma das premissas e assim chegar a uma conclusão. Assume um pré-requerimento formal, mais estritamente lógico, para então, pela ocultação de uma das premissas, ter uma aplicabilidade na retórica. Tal entendimento do silogismo é compreensível, já oferece uma estruturação lógica, clara e intelectualmente satisfatória. Isso permite um tipo de ensino que possua boa fundamentação na lógica tradicional aristotélica, que facilita o aprendizado (FREDAL, 2020, p. 27).

Um dos problemas da acepção que considera o entimema como um silogismo imperfeito é a pouca relevância para o discurso prático. É difícil considerar que o público, em um discurso retórico, suprima as premissas ocultas para aceitar a conclusão. Os argumentos retóricos são marcados por sua brevidade e eficácia, o público não possui tempo e nem competência para

lidar com silogismos¹²⁵. O orador, ao formar seu discurso, não pode considerar que o público acompanhará a demonstração em questão. Visto que o auditório não possui em geral uma boa capacidade para raciocínios extensos, o preenchimento de uma das premissas ocultas mais facilmente confundiria do que seria um meio de persuasão. A capacidade de fazer inferência do público entre a primeira premissa e a premissa oculta com vista à conclusão seria a mais variada possível e, muitas vezes, os ouvintes recairiam em erro (FREDAL, 2020, p. 47-48).

Caso o adequado raciocínio pela audiência sobre os entimemas em questão fosse possível, isso faria com que o argumento fosse menos persuasivo. Para o público suprimir uma premissa é preciso que a conclusão seja compreendida anteriormente; só então, por essa admissão, junto à retrocedência à primeira premissa, seria possível visualizar qual é a premissa faltante. A racionalização das premissas mais afasta a audiência da persuasão do que colabora para os fins do retórico. O fator de criticidade torna os ouvintes mais céticos e mais aptos a desconfiar do orador, especialmente se os argumentos forem refutáveis. Quando o público torna visível a premissa oculta, acaba mostrando a demonstração em sua extensão, o que explicita um tipo de discurso tedioso e menos persuasivo. Há uma espécie de imersão discursiva entre o público e o orador que precisa ser levada em consideração. O raciocínio extenso e minucioso pode ser adequado para a investigação filosófica e científica, mas não é o mais pertinente para a retórica (FREDAL, 2020, p. 48-50).

Outro problema dessa leitura do entimema é que ela é pensada como um modo de abstração de validade lógica das figuras de um silogismo. Tal formalização, que precisa ser justificada por um silogismo plenamente expresso, perde de vista o contexto no qual a retórica desponta (um tipo discursivo orientado pela relação do orador com os ouvintes) (FREDAL, 2020, p. 52). Há de se notar que não só o público teria dificuldade de preencher as premissas ocultas e ser persuadido por essa forma de argumento, mas seria complexo até mesmo para o orador compatibilizar a definição de um silogismo incompleto com sua prática discursiva. Apesar desse modelo ser atrativo, por poder ser ensinado nos livros ao ter uma definição bem explicitada do que seja um entimema, não é muito eficaz para a prática da retórica. O modo através do qual o retórico deve formular os argumentos precisa pautar-se por uma argumentação mais fácil de ser formada. Seria extremamente dificultoso para o orador a todo momento ter que formalizar um silogismo para assim chegar a um entimema. Na prática os argumentos precisam ser postos de maneira rápida e eficaz, já que não é desígnio próprio da retórica lidar

¹²⁵ Burnyeat também critica a leitura tradicional do entimema ao considerar a brevidade da argumentação: “Um entimema deve ser breve, para preencher sua função, mas isso deve ser alcançado por uma adequada escolha das premissas, ao em vez de sua supressão” (BURNYEAT, 1994, p. 23).

com uma longa demonstração. Para o entimema ser considerado um meio plausível da retórica, ele deve ser interpretado de outra forma. Uma das chaves para outra interpretação é a desvinculação do silogismo restrito unicamente a sua figura tradicional.

No início dos *Tópicos*, Aristóteles escreve sobre o *sylogismos*: “Ora, o raciocínio é um argumento em que, estabelecidas certas coisas, outras coisas diferentes se deduzem das primeiras”¹²⁶ (ARISTÓTELES, 1973, p. 11). Essa definição certamente é muito mais vasta do que a noção de um silogismo extenso, com premissa menor, premissa maior e conclusão. O significado de silogismo extenso não deve ser compreendido da mesma forma em todas as passagens que Aristóteles faz uso dessa palavra. A palavra *sylogismos* é composta por *Logizomai* e *logismos* e acompanhada pelo sufixo *sy*, que tem o significado de junção. *Logizomai* possui o significado de contar, calcular, levar algo em consideração, numa acepção que não se reduz à numérica. *Logismos* significa cálculo, explanação ou racionalização. O *sylogismos*, em sua vasta acepção, consiste no arranjo de uma ou mais premissas que leva a uma conclusão (FREDAL, 2020, p. 63-64). Na *Retórica*, Aristóteles indica um sentido de entimema oriundo dessa acepção mais vasta do silogismo: “(...) demonstrar que, de certas premissas, pode resultar uma proposição nova e diferente só porque elas são sempre ou quase sempre verdadeiras, a isso se chama em dialética de silogismo e entimema na retórica” (ARISTÓTELES, 2015, p. 64). O entimema não é definido na presente passagem como um silogismo imperfeito, mas possui um significado mais vasto, consistindo no embasamento das premissas para a demonstração. Basta que o orador exponha uma ou mais premissas que resultem em uma nova proposição para que uma demonstração seja considerada um entimema.

Na passagem da *Retórica* apresentada acima, há uma distinção entre um silogismo pertencente à dialética e o entimema. Ora, caso o entimema fosse um silogismo extenso, não haveria motivo para o autor diferenciar o silogismo dialético do entimema, já que ambos seriam um silogismo do mesmo tipo. Dado que o entimema é uma espécie de silogismo, como Aristóteles aponta em inúmeras passagens, ele não pode ser considerado o mesmo que o dialético. Toda interpretação que entende que o entimema seja uma derivação do silogismo da dialética comete um equívoco: o entimema é um silogismo de uma espécie distinta à dialética.

No capítulo 23 do livro II, o entimema é tratado a partir de sua aplicabilidade e extraído por meio de tópicos que situam certas relações lógicas nas quais uma determinada demonstração pode ser expressa. Nesse capítulo, Aristóteles não tem preocupação de mostrar todas as figuras de um silogismo dialético nos tópicos vislumbrados para a formação dos

¹²⁶O termo em grego traduzido por raciocínio é *sylogismos*.

entimemas. Não é relevante para a retórica teorizar sobre uma demonstração a partir de um raciocínio que necessariamente exigiria duas premissas e uma conclusão. É muito mais adequado para o estudante de retórica buscar formar exemplos de entimemas¹²⁷ do tipo de tópico exposto, sem que seja necessário ter que estabelecer qual é a premissa oculta para a conclusão de um entimema. A teorização da retórica deve corresponder a uma eficácia prática, uma *techne* tem de estar direcionada para os meios de seu ofício. Caso o entimema consistisse fundamentalmente em um silogismo imperfeito, Aristóteles justificaria todos os tópicos apontados no capítulo 23 do livro II a partir de uma teorização desse tipo de raciocínio. Como isso não é necessário (e o direcionamento de uma *techne* retórica está orientado para uma teorização que estabelece meios eficazes de persuasão), a definição de entimema pode ser posta simplesmente como uma conclusão derivada de uma premissa.

Aristóteles argumenta que o entimema se constrói mediante as demonstrações que nada mais são do que provas persuasivas (ARISTÓTELES, 2015, p. 60). A prova procura demonstrar uma determinada conclusão que precise ter adesão do público. Assim, demonstram-se as razões ou motivos que seriam suficientes para que determinada proposição seja aceita. Um recurso para tal admissão é partir de certas proposições que já são aceitas pelo público para que, a partir delas, possa-se mostrar a consequência (que pode ser necessária ou não) entre as premissas admitidas e a que se busca demonstrar. Caso o orador queira que o público acredite em uma conclusão não admitida q , precisa partir de premissas já aceitas pelo público, expressas como $p_1 \dots p_n$. Posteriormente, é preciso que o retórico demonstre que q é derivado de $p_1 \dots p_n$, estabelecendo o mais possível uma associação entre as premissas e a conclusão que busca demonstrar, mesmo que não seja uma prova irrefutável. (RAPP, 2002). Para demonstrar, por exemplo, que o isolamento é a melhor medida contra uma possível pandemia, basta utilizar premissas que já são aceitas pela maioria. Depois disso, deve-se explicitar que a conclusão é derivada de uma ou mais premissas aceitas. A premissa “o vírus é transmitido pela proximidade” pode servir de demonstração à conclusão de que “o isolamento é a melhor medida para o combate da pandemia”.

É recorrente nos entimemas o uso de conjunções como “e” ou de preposições como “desde” ou “para” como formas de conectar a premissa com a conclusão, que também podem ser precedidas de preposições ou conjunções (RAPP, 2002). Essas relações lógicas podem ser

¹²⁷ Apesar de Aristóteles distinguir os exemplos dos entimemas em 1356b da *Retórica*, nada impede que os exemplos possam ser usados como entimemas. “(...) quando se têm entimemas, há que usar exemplos como testemunhos, tomando-os como epílogo dos entimemas” (ARISTÓTELES, 2015, p. 155). Em uma deliberação, o orador pode argumentar: “É claro temos usar nossos recursos de emergência, veja o que aconteceu com Lisandro, que se recusou a ajudar o povo.”

extraídas nos tópicos, que designam os modos pelos quais os entimemas podem ser subsumidos¹²⁸. Para que seja mais fácil a formulação de um argumento, o orador pode proceder em meio aos esquemas gerais que possibilitam a formação argumentativa.

Os esquemas, para serem eficazes, precisam ser direcionados às adequadas condições de aplicabilidade, acerca do que é possível e oportuno (LYRA, 2021, p. 99-100). O orador está apto inclusive a pensar em possíveis exemplos que estão de acordo com o assunto a ser tratado, arranjando inúmeras formas de subsumir os argumentos. As premissas podem ser retiradas enquanto matéria para a formação do entimema, servindo tanto para a demonstração quanto a refutação (ARISTÓTELES, 2015, p. 161).

A padronização que pode ser observada no capítulo 23 do livro II da *Retórica* é o predomínio de uma instrução geral sucedida de um esquema lógico. Um dos tópicos expressa que: “É conveniente examinar se o contrário está compreendido noutra contrário, refutando-o se não estiver, confirmando-o se estiver” (ARISTÓTELES, 2015, p. 162). Como exemplo: “dizer que ser sensato é bom, porque ser licencioso é nocivo” (ARISTÓTELES, 2015, p. 162). Tal tipo de esquema leva em consideração as oposições a simetrias entre as proposições. Caso seja aceito que duas afirmações se encontrem associadas, a oposição dessas afirmações também parecerá crível (LYRA, 2021, p. 94).

Outro tópico “de mais e de menos” argumenta que, se o predicado afirma algo que é maior, então, por consequência, ele deve também afirmar o menor. E o mesmo sucede de forma contrária: caso o predicado não esteja contido em algo que é maior, é razoável que não possa estar no menor. O exemplo que Aristóteles nos traz é: “se nem os deuses sabem tudo, menos ainda os homens” (ARISTÓTELES, 2015, p. 163). Os deuses que são maiores e mais perfeitos que os homens devem saber mais; afirmando que nem eles sabem de tudo, os homens, menores aos deuses, também não poderiam saber tudo. Nota-se que a conjunção “se” que está diretamente relacionada com o “menos ainda”. A presente negação universal (todos os deuses não sabem tudo) que se segue do “se” justifica a conclusão (os homens não sabem de tudo). Em último grau, a relação entre o “se” e o “menos ainda” é análoga ao tópico de mais e menos. Conhecendo o tipo de justificação que pode ser extraído desse tópico, inúmeros outros casos

¹²⁸ Os tópicos usados na retórica, sob a procedência de uma *techne*, podem ser descritos como esquemas que auxiliam a construção argumentativa. Seu uso, em sentido comum, provavelmente é derivado do método de memorização de uma grande quantidade de itens a partir da memorização do lugar. Para lembrar dos utensílios espalhados em um quarto, por exemplo, basta lembrar do local para chegar aos utensílios. Em sentido análogo a esse ao uso habitual, em que a simples menção do lugar faz lembrar o que está situado no local, pelos tópicos demonstrativos o orador estará mais apto a encontrar as premissas necessárias para a persuasão (RAPP, apud ARISTÓTELES, p. 2002).

podem ser formados pela precedência do entimema. O conhecimento dos tópicos aliado à forma do entimema possibilita a devida estruturação argumentativa para o discurso retórico.

Um entimema retórico geralmente é pautado por probabilidades e sinais, o que faz com que a validade da conclusão na maioria das vezes não seja necessária (ARISTÓTELES, 2015, p. 66). A probabilidade apresenta uma relação da universalidade para a particularidade, em que a conclusão é admitida em vista da afirmação ou negação de um sujeito particular ou universal e a premissa parte de uma afirmação ou negação universal. Geralmente recorre-se às premissas que são aceitas pela maioria das pessoas, referentes às coisas que são ou não são, ou que acontecem ou não (ARISTÓTELES, 2016, p. 216). Nesse sentido, pela probabilidade de que A seja B, pressuposta na maioria das vezes por A ser B, admite-se que A é B como premissa (FREDAL, 2020, p. 24). Essa correlação entre sujeito e predicado na primeira premissa provável é suficiente para chegar à conclusão. Por exemplo: os políticos agem em prol do próprio interesse, Péricles é egoísta.

Já os sinais podem ser tanto descritos por uma premissa particular que indica a universalidade quanto por uma premissa universal que esteja em relação com uma conclusão particular. O sinal supõe a relação entre dois fatos: caso a premissa seja verdadeira e, sua relação com a conclusão seja necessária, é uma prova irrefutável (*tekmerion*), caso não possua necessidade é um sinal geralmente aceito (ARISTÓTELES, 2015, p. 66). Os sinais¹²⁹ indicam a existência de algo por outra coisa, ou uma consequência derivada de algum fato (Aristóteles, 2016, p. 260). Podem tanto apresentar uma relação do universal para o particular como do particular para o universal. Um dos exemplos de sinal necessário, que estabelece uma relação do particular para o universal, indica “(...) como alguém dizer que é sinal uma pessoa estar doente o ter febre, ou de uma mulher de dado à luz o ter leite”(ARISTÓTELES, 2015, p. 66). Pela necessidade, o sinal de um silogismo pode ser formado, razão pela qual é possível expor provas irrefutáveis. Há, no sinal necessário, uma implicação de um fato para outro que não admite um juízo contrário ao que fora assinalado. Não é possível uma pessoa ter febre e não estar doente ou ter leite e não ter dado à luz. Outro exemplo de sinal irrefutável, que pode ser extraído do universal para o particular, é o sinal Aquiles ser mortal pelo fato de todos os homens serem mortais. Nos sinais geralmente aceitos, a colocação de uma premissa não segue uma

¹²⁹ Nota-se que o uso dos sinais pode ser proveitoso nos gêneros judicial, epidíctico e deliberativo. No gênero judicial, o orador pode recorrer a possíveis pistas ou motivos para demonstrar a ocorrência de um crime. No epidíctico, a boa ação de alguém ou sua qualidade física ou moral podem servir como provas indicativas de sua bondade, força ou coragem. Na deliberação, é possível sinalizar sobre acontecimentos passados, indicando que as ocorrências passadas são similares às atuais, o que reverbera na urgência de uma boa deliberação.

conclusão necessária. O filósofo indica que: “Dentre os sinais, um é como o particular em relação ao universal; por exemplo, um sinal de que os sábios são justos é que Sócrates era sábio e justo” (ARISTÓTELES, 2015, p. 66). O fato de Sócrates ser justo não implica necessariamente que todos os sábios são justos. Outro exemplo de sinal refutável dado por Aristóteles que, ao contrário do exemplo anterior, apresenta uma relação do universal para o particular diz: “(...) é sinal de ter febre ter a respiração rápida” (ARISTÓTELES, 2015, p. 66). O juízo de que toda a respiração rápida é sinal de febre é refutável, já que existem diversos outros motivos para a aceleração da respiração.

Não são apenas os esquemas lógicos argumentativos que podem ser encaminhados por via da *techne*. Apesar das paixões parecerem não se integrarem em uma *techne*, por estarem mais ligadas à dor e ao prazer e não terem a mesma abordagem proposicional dos entimemas, elas ainda podem ser estruturadas dessa forma. Na medida em que as paixões são acompanhadas de prazer e dor —, e que uma paixão é correlata ao objeto da alegria, da ira, do temor—, o algo a que as paixões são direcionadas faz parte das opiniões comuns e fornece matéria para o orador discursar. A própria atividade da retórica requer que o orador esteja atento às paixões despertadas no público pela intenção do discurso ir de encontro às paixões externalizadas. Caso deseje incitar paixões que não estão presentes, o orador pode dizer um assunto que esteja relacionado com a paixão a ser transmitida. Sobre a ira, por exemplo, Aristóteles diz: “É evidente que o orador deve dispor, por meio do discurso, os seus ouvintes de maneira que se sintam na disposição de se converterem a ira (...)” (ARISTÓTELES, 2015, p. 121). Já que a proposta aqui é relacionar as paixões com a *techne*, não cabe no presente momento uma descrição minuciosa de todas as paixões analisadas por Aristóteles. Convém saber o que as paixões são, na medida em que o interesse é a retórica. Sobre a natureza das paixões é exposto que:

As emoções são as causas que fazem alterar os seres humanos e introduzem mudanças no juízo, na medida em que elas comportam dor e prazer: tais são a ira, a compaixão, o medo e outras semelhantes, assim como suas contrárias. (ARISTÓTELES, 2015, p. 116)

Em uma dada paixão é possível observar juízos comuns. Pessoas que estejam sob domínio de determinada paixão possuem opiniões comuns de um determinado tipo. Foi visto anteriormente que esses juízos comuns podem ser coordenados sob uma dada paixão: a paixão é condicionante dos juízos que podem ser formados. Por exemplo, o sujeito irado tem a tendência de formar certos juízos pela proferição de certas opiniões e estar propenso a aceitar alguns discursos. A alteração nos juízos consiste numa mudança dos tipos de opiniões pela

precedência de determinada paixão. Caso o retórico consiga alterar a paixão de seu público, modificará também os tipos de juízo que podem ser admitidos (relacionados ao que é conveniente ou prejudicial, justo ou injusto, belo ou feio). Para os objetivos do retórico, como as emoções são a causa da alteração dos juízos, elas são capazes de condicionar a aceitabilidade de uma ordem ou sugestão — ou contribuir para um dizer informativo para que algo seja considerado verídico. Um dos recursos a ser utilizados na persuasão está na condutividade do público através das paixões que influenciam na escuta.

Em seguida Aristóteles explica o que entende por alterações nas paixões: “Em relação à ira, por exemplo, convém em que estado de espírito se acham os irascíveis, contra quem costumam irritar-se e em que circunstâncias (...)” (ARISTÓTELES, 2015, p. 116). O estado de espírito tem o sentido de descrição dos que estão irritados: que tipo de dor ou prazer essa paixão inspira, o que evoca; por quais causas agem os que estão irados, contra o que e contra quem agem. A indicação da ira permite visualizar com maior amplitude as opiniões comuns e as atitudes dos que se encontram nessa paixão. Os capítulos do livro II que designam uma paixão específica delimitam também, na própria descrição do que é a paixão, as disposições que a acompanham, quais posturas e comportamentos alguém que esteja sob determinada paixão costumar ter. Essa descrição é feita em vista de um padrão que procura classificar o tipo de pessoas que estão sobre domínio de alguma paixão ou aquelas predispostas a alterar o estado de espírito de outros.

Também podem ser encontrados outros universais referentes às classes de pessoas que estão sob determinada paixão. “O doente encoleriza-se contra os que (desprezam) a sua doença, o pobre contra os que (são indiferentes) à sua pobreza, o soldado contra os que (subestimam) a guerra, o apaixonado pelos que desdenham do seu amor, e assim por diante (...)” (ARISTÓTELES, 2015, p. 119). O reconhecimento das paixões alheias se dá em consonância com as disposições direcionadas a determinados tipos de pessoas. Os doentes costumam estar irados contra pessoas que julgam de certo modo, contra os que têm desdém a sua condição. Os pobres, quando estão irados, costumam voltar-se contra os que não se importam com sua situação; já os ricos, ainda sob o domínio dessa paixão, ajuízam de outro modo, possivelmente tendo ira contra os que são contrários aos seus interesses. Ao se ter instrução quanto aos assuntos relacionados em uma paixão, o orador pode observar o caso particular e ver em que classe ele se encontra, para, por meio daí, recorrer ao universal, em busca das melhores instruções para persuadir. As condições que podem ser premeditadas enquanto tipos universais pelas quais o retórico pode recorrer podem ser as mais variadas possíveis, estendendo-se aos

que estão sob uma determinada paixão, às classes econômicas, estado de saúde, posto político etc.

Parte da compreensão das premissas que o orador pode extrair deve-se não apenas às opiniões prévias de seu público, mas levam em consideração também, pelo ponto de apoio de uma paixão, como as posições alheias influenciam os juízos conferidos por pessoas de determinado tipo. O reconhecimento das paixões por parte do orador pode fornecer premissas adequadas para a elaboração argumentativa. Mesmo no *pathos*, a aceitabilidade do público das premissas dadas pelo orador é de grande importância para a condução da convicção. A conclusão a ser demonstrada pelo orador deve servir-se de premissas que sejam aceitas pela correspondência de uma paixão. Referindo-se às emoções, Aristóteles elucidou: “Ora, como nas nossas análises anteriores fizemos a descrição das respectivas premissas, assim também procederemos em relação às emoções e distingui-las-emos segundo o método estabelecido” (ARISTÓTELES, 2015, p. 116). A tematização de Aristóteles sobre as disposições dos que se encontram sob uma paixão, relativa às circunstâncias e alvos de tal paixão, oferece amparo para o retórico extrair as premissas adequadas para seu discurso. Sobre a inveja, por exemplo, é dito que “Sentirão, inveja aqueles que são ou parecem ser nossos pares, entendendo por pares aqueles que são semelhantes em estirpe, parentesco, idade, disposição, reputação e posses” (ARISTÓTELES, 2015, p. 140). O entendimento que o orador tem dos que invejam, sabendo os casos que são classificados por essa paixão, possibilita um arranjo para a construção argumentativa. Nesse sentido, ele saberia como ter o suporte de uma premissa correlata à inveja para ganhar a convicção do público. Na medida em que as premissas a ser utilizadas pelo orador precisam estar diretamente relacionadas às posições tomadas pelo público, o estudo que o retórico tem das paixões é de suma importância, já que as disposições das paixões estão relacionadas às crenças aceitas pelo público. Por exemplo, as premissas que podem ser relevantes para uma futura guerra só fazem sentido se o público estiver sob domínio de uma determinada paixão que interfira nas possíveis posições de um conflito iminente (RORTY, 1992, p. 72). A compreensão das paixões pelo orador permite uma maior versatilidade para encontrar as premissas adequadas.

A retórica concerne não apenas a como as premissas são estruturadas e ao caráter do orador, mas também diz respeito a como as paixões do orador incitam as disposições dos ouvintes. Para fins da persuasão, o orador deve saber como se encontram seus espectadores, quais tipos de paixões eles estão sentindo e quais são as posições tomadas em consonância com elas. A partir desse reconhecimento, o orador deve dispor-se de modo aquedado com as paixões alheias; suas próprias paixões influenciam o modo em que o público se encontra. A capacidade

de predispor o público por parte do orador prepara os ouvintes a estarem voltados à tomada de determinadas posições. Aristóteles assinala que é pertinente para a persuasão saber como o orador “dá a entender as suas disposições aos ouvintes” (ARISTÓTELES, 2015, p. 115). Para influenciar os ouvintes na retórica, o orador deve expressar nitidamente por meio de sua paixão o que quer dizer, e assim poder preparar o público. O que é dito se mostra pelo modo como se diz, e as possíveis posições a serem tomadas pelos ouvintes se dão em virtude do que é expresso. Para que o ouvinte se posicione acerca de algo ameaçador, por exemplo, o discurso do retórico deve ser exposto em meio à paixão do medo. A paixão que um orador evoca para designar o que pretende é apreendida pelo público junto ao *ethos*. O público necessita acreditar que o orador realmente está sofrendo certa paixão para que seu discurso seja persuasivo.

Para os fins da retórica, é necessário também que os assuntos sejam articulados de modo devido, que o retórico dê arranjo às partes discursivas. Um discurso que não possua a mínima ordenação e que não leve o ouvinte a compreender de maneira clara o que está sendo dito recai em obscuridade e não é o mais adequado à persuasão. Aristóteles ressalta: “É que, na verdade, não basta possuir o que é preciso dizer, mas torna-se também forçoso expor o assunto de forma conveniente; e isto contribui em muito para mostrar de que tipo é o discurso” (ARISTÓTELES, 2015, p. 183). Parte significativa do terceiro livro da *Retórica* concerne à disposição dos elementos persuasivos. Por disposição (*taxis*), entende-se a ordenação dos elementos no enunciado, ou seja, como os meios eficazes da persuasão precisam ser dispostos da maneira devida. Não basta para a persuasão apenas possuir bons meios, mas é preciso que eles estejam organizados de modo preciso.

O próêmio diz respeito ao início do discurso, introduz o ouvinte sobre o assunto que será tratado e prepara o desenvolvimento do que será dito (ARISTÓTELES, 2015, p. 214). Em seguida, o orador deve apresentar a narração de um discurso, cujo objetivo é a exposição dos fatos, seguidos da narração dos respectivos assuntos (ARISTÓTELES, 2015, p. 220). A terceira parte da disposição discursiva é classificada por Aristóteles como demonstração e é pautada por um conjunto de provas que buscam justificar o que foi narrado (ARISTÓTELES, 2015, p. 223). Por fim, o epílogo é o encerramento do discurso: nele deve-se recordar o que foi tratado, conquistar a adesão dos ouvintes e fazer com que tenham repúdio do adversário, alterar as paixões, e cuidar da amplificação e minimização discursiva (ARISTÓTELES, 2015, p. 229).

O próêmio discursivo inicia o que será dito, trata de indicar o que será desenvolvido posteriormente. O assunto exposto terá que ser apresentado de modo que disponha interesse nos ouvintes. Nota-se sua função de explicitar qual é a finalidade do discurso, uma vez que desde o início o orador precisa evidenciar sobre o que falará (ARISTÓTELES, 2015, p. 216).

O que será exposto em meio aos gêneros discursivos do proêmio está diretamente relacionado com o modo pelo qual os ouvintes captam a mensagem e a como eles se relacionam com o orador. A benevolência caracteriza o bom grado que o orador deve ter com o público e designa a receptividade com os outros, que está atrelada à apresentação do assunto em questão. É também pertinente que o orador cativa a atenção dos ouvintes, alertando para a importância do que será discutido ou exposto, sobre algo ou alguém em questão (ARISTÓTELES, 2015, p. 217). No discurso epidíctico, os proêmios consistem no elogio e na censura, quando um orador faz alusão a algo, a seu público ou a alguém. Recorre-se, portanto, ao *ethos* para dispor-se de maneira adequada com os ouvintes. O orador pode inclusive designar seu público como partícipe do elogio, o que contribui para uma relação de familiaridade com aquele que está sendo elogiado (ARISTÓTELES, 2015, p. 214-218). No discurso judicial, o orador deve se ater às opiniões do auditório, antevendo se, porventura, o discurso a ser encaminhado será contrário à maioria, ou se é difícil ou muito discutido, desculpando-se de início caso isso se confirme. A preocupação com o auditório é de importância central para que público tenha a devida clareza quanto ao assunto a ser tratado e possa acompanhar a narração e a demonstração posteriores. Pode-se ainda apelar à gravidade de determinado crime ou acerca do bom caráter de alguém que está sendo acusado (ARISTÓTELES, 2015, p. 215). O discurso deliberativo raramente necessita de proêmio, já que versa, na maioria das vezes, sobre assuntos conhecidos. As únicas condições possíveis em que faz sentido o uso do proêmio nesse gênero discursivo é quando o assunto faz referência ao orador e aos opositores ou quando há suspeita quanto à importância do que será dito (ARISTÓTELES, 2015, p. 218).

Aristóteles descreve que a narração é segmentada em seções: os fatos precisam ser descritos através de certa ordem, sendo compostos de modo a tornar os ouvintes partícipes do acontecimento que está sendo narrado. Mais do que apenas pontuar a relação causal dos principais pontos que estão sendo expostos, concerne à retórica mostrar, pela narração, como os fatos ocorreram. O retórico não deve apenas evidenciar aquilo que ocorreu, mas também descrever a qualidade e a grandeza do que diz. Isso contribui para que o público consiga visualizar com maior nitidez o discurso, o que propicia um maior engajamento (ARISTÓTELES, 2015, p. 220). Por qualidade, no presente contexto, compreende-se a virtude e o vício, significado derivado dos atributos inerentes às coisas em movimento apresentado no capítulo 14 do livro V da *Metafísica*: “A virtude e o vício fazem parte dessas afecções, porque indicam as diferenças de movimento e da atividade, segundo as quais os seres em movimento agem ou padecem para o bem e para o mal” (ARISTÓTELES, 2002, p. 235). A grandeza narrativa busca evidenciar o impacto e a repercussão derivados de determinados

acontecimentos. Na narração, a descrição feita pela qualidade de algum ato procura mostrar os efeitos morais repercutidos. O orador precisa apresentar a intenção dos personagens, explicitando quais tipos de finalidade alguém possui ao agir dessa ou daquela forma. Para tanto, o orador pode se fazer valer de elementos que demonstram a intenção de alguém. Aristóteles exemplifica: “(...) ‘ao mesmo tempo que falava, pôs-se a andar’: isto mostra claramente arrogância e rudeza de carácter” (ARISTÓTELES, 2015, p. 222). Nesse tipo de descrição, cabe ao orador fazer apelo às intenções morais dos que estão envolvidos na narração. O apelo emocional também pode ser um recurso a ser empregado, como forma de caracterizar mais detalhadamente aqueles que são narrados. Em relação ao tempo que deve perdurar uma narração, Aristóteles oferece argumentos similares à mediania na *Ética a Nicômaco*, pois expõe que a duração de um discurso não deve ser nem tão longa nem demasiadamente curta, comprometendo-se com a justa medida (ARISTÓTELES, 2015, p. 221). Ser rápida não é um sinal necessário de que será bem exposta: pelo contrário, pode deixar de tratar muitos acontecimentos e detalhes importantes, sem tornar explícito para o ouvinte tudo o que precisaria ser dito. Já uma narração demasiadamente longa pode causar o tédio excessivo, o que tira a atenção do público.

Aristóteles explicita que determinadas provas podem consistir numa demonstração. Nessa acepção, provar algo significa expor as suas causas, argumentando sobre os motivos que justificam as razões dos fatos. As demonstrações visam ao que é, foi e será ou o que não é, não foi e não será, explicitando os envolvidos na questão, a gravidade dela e se o fato possui justiça, beleza, utilidade e vantagens. Muito contam, principalmente para o discurso deliberativo e judiciário, as possíveis consequências de algo que se procura demonstrar ou que foi demonstrado pelo adversário. Aristóteles alerta que é preciso apontar os efeitos do que foi indicado e quais outras demonstrações podem ser extraídas. Também pode ser oportuno discursar sobre a justiça e a importância das opiniões do adversário, pois os efeitos de uma demonstração podem ser diferentes das pretensões de um adversário. Caso busque refutar a demonstração de um adversário que ataque o orador em questão ou o que está sendo sustentado, o orador pode argumentar sobre as consequências não relevadas na demonstração da tese do oponente, alegando que o fato ocorrido não causou prejuízo, não teve gravidade ou foi realizado de acordo com a justiça (ARISTÓTELES, 2015, p. 223).

Não são apenas as demonstrações que dão suporte à retórica, o discurso pode ser persuasivo a partir de provas que não se baseiam em entimemas. Aristóteles prescreve que o entimema não deva ser utilizado em todos os casos: ao suscitar uma paixão ou descrever um caráter moral, por exemplo, é recomendado que o orador se abstenha desse recurso, já que um

uso lógico simultâneo ao apelo do *pathos* ou do *ethos* anula qualquer prova persuasiva. As provas favoráveis ou desfavoráveis sobre algo precisam levar em consideração toda a situação na qual o orador está envolvido, atendo-se não apenas aos espectadores ou ao juiz, mas também ao adversário a ser refutado. Para tanto, as provas não devem concernir exclusivamente a respeito de uma demonstração sobre algo, mas o caráter do opositor também deve ser levado em consideração, pois a exposição das qualidades éticas influencia muito nas opiniões dos ouvintes e contribui para o julgamento sobre o assunto em questão (ARISTÓTELES, 2015, p. 224).

O epílogo é a conclusão do discurso, diz respeito a como o orador o encerrará. Consiste fundamentalmente em retomar os principais assuntos apontados no proêmio, na narração, nas provas e demonstrações. Essa recapitulação pode ser seguida de uma breve justificção do retórico que responde aos motivos da indicação de determinados temas em um discurso. Caso necessário, o epílogo pode também recapitular o assunto a partir da contraposição discursiva do adversário. Cabe, assim, uma comparação das coisas que foram ditas, estabelecendo a diferença entre os discursos. Aristóteles expõe que o epílogo possui quatro elementos; “tornar o ouvinte favorável à causa do orador e desfavorável à do adversário; amplificar ou minimizar; dispor o ouvinte a um comportamento emocional; recapitular” (ARISTÓTELES, 2015, p. 228). No epílogo, o orador pode tanto ressaltar suas próprias qualidades de caráter quanto procurar mostrar que o adversário é um homem ruim. Para tal fim, pode dispor da amplificação e minimização do foi narrado, indicado ou demonstrado. Tais recursos retóricos visam a qualificar o que ocorreu: uma ampliação discursiva consiste em um aumento das qualidades do que foi mostrado no discurso. Em relação à narração, que procura defender os atos de um homem, por exemplo, amplificam-se os feitos gloriosos e enaltecidos, como uma ação difícil que foi realizada por uma pessoa só, sua grande quantidade de sucessos contínuos ou uma ação que superou a expectativa de todos (ARISTÓTELES, 2015, p. 90). A minimização tem a função contrária, de diminuir o que o adversário discursou, apresentando como menor tudo aquilo a que ele se referiu como grande e importante. Esse artifício contra a tese do adversário também pode consistir no emprego da ironia, que procura levar ao absurdo a demonstração ou narração; e a interrogação, recurso que acrescenta diversas dúvidas nas conclusões do oponente e contribui para que o público perca em certo grau as convicções no discurso do adversário. Aristóteles enfatiza que, além de o orador ter que realçar as qualidades morais de seu discurso, também deve se ater ao *pathos*. O assunto necessita ser encerrado a partir de uma provocação emocional dos ouvintes. Para tanto, o orador pode servir-se das contribuições postas no livro II da *Retórica* referentes aos tópicos que concernem a ira, amizade, inveja, temor etc., que estão

atrelados a uma descrição do caráter dos assinalados no discurso. Nota-se que tais recursos fornecem provas expressivas o suficiente para uma apreensão emocional do que foi exposto e contribuem para que o público memorize parte do discurso. Em consonância a isso, também é cabível no epílogo a recapitulação do que já foi discursado pelo orador. Não convém resgatar tudo o que foi dito com os mais minuciosos detalhes, apenas os principais pontos do discurso são suficientes (ARISTÓTELES, 2015, p. 228-229).

É possível notar que as partes discursivas descritas por Aristóteles obedecem a prescrições gerais que estão de acordo com os fundamentos da *techne*. Observa-se que o próêmio, a narração, a demonstração e o epílogo são expostos por uma série de instruções que auxiliam o orador na organização do discurso. Essas instruções muitas vezes contêm um caráter prescritivo, pautando o que é necessário ser dito nas etapas do discurso, como o orador deve comportar-se e que recursos retóricos podem ser empregados. Essas prescrições são os meios que mobilizam a persuasão, designam um arranjo estrutural que coordena a atividade retórica. A produção discursiva pode guiar-se por uma organização dos meios do que será dito. Para que o discurso seja persuasivo, não é suficiente apenas lançar entimemas, exemplos, elogios e censuras e apelos emocionais, mas esses recursos retóricos devem ser encadeados de certo modo. Caso não houvesse nenhuma espécie de planejamento e nenhum talento por parte do orador, o discurso poderia parecer confuso e desordenado, de difícil assimilação. No empenho que o retórico tem com a organização do que virá a ser discursado, há uma anteposição discursiva. O discurso deve ser expresso a partir dos princípios que constituem a forma do assunto, que leva em consideração a disposição em meio á qual desponta a pronúncia. Essa organização não é apenas um capricho que trata de embelezar o discurso, mas influencia o que será dito. A condução do assunto é determinada em muito por uma ordenação do arranjo discursivo, o que faz com que os meios da retórica acabem sendo persuasivos pelo modo como são articulados. As prescrições descritas por Aristóteles podem ser interpretadas em conjunto com a explicitação do que são as partes discursivas e fornecem a orientação para que o orador possa formar seu discurso por meio de uma *techne*.

CONCLUSÃO

As considerações sobre a retórica levantadas no presente trabalho incidem sobre a questão do fundamento. A descrição da *dynamis* retórica atinge a originalidade sobre a qual tal fenômeno discursivo transparece, enquanto a metafísica ampara a *techne* pelo conhecimento de causa. Apenas pelo domínio da *techne* a retórica não é explicada em sua inteireza. O procedimento investigativo que busca as causas anteriores das recorridas pela *techne* incide nos fundamentos dessa atividade, proporcionando que a retórica possa ser conhecida com maior abrangência. Não são apenas os resultados práticos ou os recursos argumentativos que justificam essa atividade, mas os meios da *techne* sobre os quais a retórica pode se servir dependem de uma fundamentação metafísica que dá completude ao conhecimento da *techne*. Também não é necessário que essa fundamentação seja clarificada para que os pressupostos de uma *techne* retórica possam ser admitidos. Manuais sobre a persuasão e escritos sobre a retórica podem ser fomentados sem uma tematização da metafísica que os ampare. Determinados pressupostos que pertenceriam a essa questão muitas vezes não recebem a devida atenção para uma justificação extensiva. A clarificação dos princípios da retórica possibilita que o arcabouço da *techne* possa ser articulado com mais suficiência ao ser vinculado à metafísica.

No entanto, levando em consideração a filosofia de Heidegger até mesmo a fundamentação metafísica depende do fenômeno da retórica; a emergência do discurso é mais originária do que tal conceptualização. A fundamentação da retórica que se baseia na metafísica abre e obscurece a questão do ser, pois ao invés de explicitar o ser pelo originar do fenômeno, coloca-o como um objeto a ser conhecido pela ciência primeira. O tipo de ontologia almejado por Heidegger renuncia a uma fundamentação teórica que tenha por objetivo assentar um tipo de conhecimento (SCHÜRMAN, 2016, p. 112). A legitimação metafísica da retórica pode ser tratada a partir das suas condições ontológicas, a estruturação fenomênica do ser que mobiliza o discurso retórico precede o conhecimento metafísico dessa atividade¹³⁰. Heidegger aponta um tipo de investigação que retrocede o fundamento metafísico. Tal originalidade da retórica só

¹³⁰Nos *Conceitos fundamentais da filosofia de Aristóteles* a tarefa da problematização do sentido de ser já começa a ser delineada, investigação que dará plano de fundo para uma análise mais minuciosa da ontologia fundamental feita em *Ser e Tempo*. A primazia ontológica do *logos* já é acentuada nos *Conceitos fundamentais da filosofia de Aristóteles*: “Mas se nós nos apresentarmos com o fundamento do ser-aí grego, nós compreenderemos que a definição de ser humano enquanto ζῷον λόγον ἔχον não é uma invenção, não é arbitrária, mas reproduz o modo com o qual os gregos primeiramente viam o ser-aí” (HEIDEGGER, 2009, p. 76). No parágrafo terceiro de *Ser e Tempo* Heidegger explicita que o sentido do ser-aí deve ser discutido a fim de que as ontologias metafísicas não sejam ingênuas em suas pesquisas (HEIDEGGER, 2012B, p. 57). O sentido de ser da natividade grega para a compreensão do *logos* e do ser-aí mobiliza à crítica à metafísica.

pode ser encaminhada se for direcionada ao seu acontecimento concreto, centrado na desvelamento do sentido de ser existencial que transparece no *logos*.

A presente conclusão retomará alguns dos principais pontos apresentados anteriormente, relativos à *techne* e à *dynamis* retórica, a ser articulados sob a precedência da fundamentação. A depender do tipo de fundamento em vista, a retórica pode ser explicada ou descrita de modos distintos. A explicitação que associa os dois tipos de interpretação da retórica assinala uma condução explicativa, que, ao possibilitar maior clareza quanto ao princípio do qual faz parte, compreende melhor a atividade a que se dirige. A descrição ontológica da retórica feita por Heidegger não elimina a possibilidade de uma apropriação metafísica que a justifique. Sob a questionabilidade do fundamento as duas interpretações podem ser articuladas. A tematização dos capítulos prévios deve ser rememorada com vista à clarificação da conceptualização da retórica. Para tanto, primeiro é necessário apontar a articulação entre a compreensão e o discurso, enquanto os fundamentos existenciários da linguagem. Para então estabelecer uma articulação do modo de ser do acontecimento da retórica. E, após isso, recordar as considerações metafísicas apresentadas no capítulo 5, de forma que a questão do fundamento possa transparecer.

Diferentemente de Aristóteles, Heidegger não concebe uma fundamentação pela via teórica para justificar a retórica. O autor não parte da prerrogativa de um elo causal, que forneça uma explicação teórica, nem se contenta em comentar a retórica enquanto uma *techne*. Tampouco retrocede à história da metafísica em busca de um fundamento subsistente que prometa justificar as ciências e as *technai*. A ontologia fundamental promovida por Heidegger não buscará pela via do conhecimento legitimar os critérios para uma teoria da retórica.

O fundamento da linguagem é investigado por Heidegger a partir da estrutura unitária ser-no-mundo. Pelo plano de fundo geral da significância, o ser-aí mantém-se na familiaridade com uma abertura de relações. Pela compreensão, o ser-aí deixa-se remeter nas significações mundanas. A atualização de suas possibilidades existenciais possui direta correspondência à projeção do ser-aí na significância. O ser-aí significa a si mesmo na medida em que compreende o seu poder-ser em vistas aos significados mundanos.

O plano de fundo da significância é a condição fundamental para que a interpretação possa ser fomentada. Toda interpretação deve ter por base uma já compreendida totalidade de conjunção. No ter prévio, a interpretação é apropriada em conformidade a significância. Sob tal estrutura, a compreensão encoberta pode ser conduzida em determinado ponto de vista, numa atualização que fixa como a compreensão pode ser interpretada. Pelo ver prévio, um recorte do ter prévio é fomentado numa determinada interpretação. Em tal apropriação,

determinadas conceptualizações são decididas em termos definidos ou provisórios. A interpretação se funda também pelo conceito prévio, pressuposto que tem um papel decisivo em como algo pode ser apropriado.

A linguagem só pode imperar como ser-expresso do discurso por estar fundada na estrutura ser-no-mundo. A significância é descrita pela já articulada compreensibilidade, que promove a articulação discursiva. O articulado no discurso preserva as junturas entre os significados que compõem a significância. A linguagem é fomentada pela já compreendida significância e os significados da articulação discursiva. Com base no ser-no-mundo, a linguagem necessita da abertura do ter prévio, ela só pode vir a ser a partir da articulação prévia dos significados. Sob tal estruturação, a linguagem deve seccionar um ponto de vista sobre aquilo que pode ser dito, um determinado recorte dos significados no discurso. De modo que na apropriação interpretativa certas conceptualidades prévias devem valer-se de pressupostos para tudo o que pode ser dito.

A linguagem é entendida por Heidegger como uma constituição existenciária derivada do discurso, do encontrar-se e da compreensão. A expressividade da linguagem só pode culminar por o discurso possuir raízes existenciárias no modo-de-ser da dejectão do ser-no-mundo. A linguagem não pode ser descrita em um plano abstraído do mundo. Pelo contrário, ela impera a partir do articulado na articulação da compreensibilidade, isto é, assente nas significações.

Heidegger dá acento ao sentido de ser existencial que é prévio a qualquer teoria, pelo modo como o ser-aí se comporta¹³¹. A retórica é descrita pelo horizonte discursivo prévio a qualquer explicação metafísica que procure estipular o que é essa atividade. O acontecimento propriamente dito da mostra discursiva é ainda mais originário que o fundamento metafísico que busca explicar a retórica. Não fosse o sentido de ser do ser-aí enquanto ser-no-mundo, a tematização metafísica sequer poderia ser conquistada. A ocultação desse sentido do ser que foi provocada pela tradição precisa ser desvelada, a fim de que a mostra do discurso retórico possa ser reconhecida enquanto a condição de possibilidade do fundamento.

A inquirição de Heidegger tem a intenção de descobrir o modo de acesso pelo qual as conceptualidades puderam ser fomentadas, ressignificando a interpretação tradicional dos conceitos dessa obra. A própria orientação que busca o modo de apreensão conceitual e

¹³¹ Em *Ser e Tempo*, Heidegger critica a metafísica: “Toda ontologia, por rico e firmemente articulado que seja o sistema de categorias à sua disposição, no fundo permanece cega e se desvia de sua intenção mais própria, se antes não elucidou o sentido de ser e não concebeu essa elucidação como sua tarefa-fundamental” (HEIDEGGER, 2012B, p. 57).

perscruta os fenômenos de base que amparam o conceito, mostra-se como uma condição essencial para tratar das principais noções dispostas na *Retórica* de Aristóteles. Tal tarefa põe em crítica a colocação do fundamento sob o qual a orientação da retórica toma amparo, o que resignifica os meios sob os quais a retórica é mobilizada.

O modo através do qual a retórica é realizada, pela inquirição que parte do anúncio do *logos* rumo à transparência dos caracteres de ser, toma precedência em relação aos demais conceitos expostos por Aristóteles em sua obra. Isso não significa dizer que os conceitos da *Retórica* devam ser desconsiderados, pelo contrário, eles são o resultado de uma inteligibilidade que articula o ser da retórica de um determinado modo, sendo o meio para o retorno ao fenômeno do discurso. A interpretação de Heidegger sobre Aristóteles toma amparo nos próprios conceitos; em meio a eles é posta a tarefa de buscar o sentido de ser do *logos*, pelos conceitos surge uma indicativa para o desvelamento do fenômeno discursivo.

Não se pode perder de vista a precedência ontológica do discurso para que a possibilidade de interpretação da retórica que parta da delimitação de uma *techne* possa ser problematizada em seus fundamentos. Sem essa compreensão, uma *techne* retórica pode até apresentar resultados eficientes para os que buscam a persuasão, mas não regressa com suficiente tenacidade aos fenômenos de base que dizem respeito a sua atividade. As indicações de Aristóteles que justificam que a retórica deva ser considerada uma *techne* devem ser examinadas, tanto pela caracterização metafísica quanto no pertencimento ao fenômeno do *logos*.

Pode-se ou não ter clareza quanto à originalidade da atividade retórica. A tradição que não toma diretiva ao solo ontológico dos conceitos encobre o acesso aos fenômenos. Ao invés de oferecer as condições para a estruturação de ser da retórica, ela se compraz com uma conceptualização normativa. O reconhecimento da precedência ontológica que torna possível uma interpretação pautada na *techne* abre a possibilidade de uma ressignificação desse tipo de interpretação da retórica.

O segundo capítulo, que teve como proposta principal a elucidação da leitura de Heidegger sobre Aristóteles, procurou, em um de seus objetivos, tratar sobre o modo de apreensão dos conceitos. Os conceitos são inquiridos a partir dos fenômenos nos quais são fomentados, ligados diretamente a algo de que são conceitos. Os conceitos não podem estar desarticulados da mostraçãõ com a qual eles podem ser formados, precisam ser mostrados a partir do modo de acesso em que foram consolidados. A explicitação do algo que dá explicação aos conceitos pode ser investigada pela precedência do modo de ser, devendo ser guiada pelo como mostrador do fenômeno.

A investigação de Aristóteles sobre a retórica tem por base a experiência concreta em meio à qual esse tipo de discurso era promovido. A leitura de Heidegger procura retornar ao fenômeno a que Aristóteles visava para assim perguntar acerca da questionabilidade de ser que pode ser desvelada junto aos conceitos encontrados na retórica. Os conceitos da retórica são de interesse na medida em que são meios que dão acesso ao fenômeno do discurso. O assunto de base que é articulado na atividade retórica, disposto para a elaboração conceitual de Aristóteles, é interpretado por Heidegger por uma ótica ontológica, já que o autor procura descrever o sentido de ser que acompanha os fenômenos do discurso.

No terceiro capítulo procurou-se introduzir a estrutura ser-no-mundo com o objetivo de apontar os fundamentos ontológicos da linguagem. Nesse sentido, a retórica foi descrita pelo seu pertencimento à compreensão, ao discurso e ao encontrar-se. Primeiramente a compreensão já deve estar articulada, para que em meio à significância o discurso possa articular as significações. Através de um horizonte fático abrangente, a interpretação pode ser fomentada: uma possibilidade existencial é apropriada a partir de um recorte no “ter-prévio”, condição na qual também é extraída uma conceptualidade prévia. A linguagem é oriunda das significações mundanas, ela depende das estruturas prévias da interpretação. O pertencimento da linguagem está alicerçado no fundamento ser-no-mundo, depende tanto dos existenciários correlatos ao mundo como dos significados fáticos. A descrição da retórica deve estar calcada nos caracteres ontológicos do discurso, pertencente à estrutura ser-no-mundo. A explicitação do cultivo discursivo na retórica deve possuir raízes nos fundamentos pré-linguísticos que orientam o fomento da linguagem.

Ainda no terceiro capítulo, buscou-se indicar a leitura feita por Heidegger sobre o *logos* com o objetivo de explicitar o sentido de ser que mobiliza a atividade retórica. O discurso não foi considerado unicamente enquanto o que é proferido ou escrito, abstraído das condições pelas quais pode ser apropriado. O dizer é posto através de um horizonte discursivo que transcende aquele que diz. O que é dito não é pertencente fundamentalmente a um sujeito isolado que assume um papel de elaboração dos raciocínios. A descrição feita por Heidegger revela que o ser-um-com-o-outro é um dos caracteres essenciais da estrutura de ser partícipe do *logos*. O dizer é indicado em seu ser enquanto comum a todos, a possibilidade de apropriação de algo que pode ser dito depende da caracterização prévia do sentido de ser existencial que constitui o ser-aí. Heidegger descreve que o ser-aí compreende a si mesmo em suas possibilidades por ser a partir dos outros, enquanto *ser-na-polís* ou *koinonia*. Esse caráter de ser do *logos* é desvelado na apropriação da linguagem, quando o ser-aí se comunica com outro. Foi indicada a direta correspondência que o discurso tem com os entes. Ao dizermos, não concebemos uma

representação que pode se adequar à realidade ou às aparências: o dizer se dá em imediata correspondência com os fenômenos. Desse modo, a função básica do discurso é descrita enquanto *apofainesthai* ou *deloun*, enquanto mostração ou manifestação do que é dito. O que é mostrado no dizer é descoberto em seu modo de ser, algo no como de sua mostração. Também foi visto que o sentido de ser do falante é explicitado em correspondência ao dizer, aquele que diz também é revelado no dizer. O discurso, tomado em sua abrangência, não pode ser reduzido à pura constatação do que é proferido, mas é também a condição para a descobrimento do modo de ser do falante, do sentido de ser compartilhado apropriado por ele, o seu quem manifesta-se no que diz.

O modo do discurso é mais originário do que o que é dito. A pronúncia é encaminhada em seu ser, e pode ser apropriada de determinada forma por ser precedida pelo modo discursivo. No quarto capítulo do presente trabalho, foi posto que os modos de desvelamento do dizer devem ser descritos a partir das possibilidades discursivas: a colocação da *dynamis* como constituidora dos modos de ser do dizer. Para que o dizer possa emergir o orador precisa atender ao horizonte de sentido que suporta uma situação específica. Assim sendo, uma investigação filosófica da retórica deve tornar transparente o acesso ao ser nos modos do discurso, concernentes à abertura das possibilidades do que pode ser dito.

A *doxa* é caracterizada ontologicamente no ser-um-com-o-outro disposto na cotidianidade. A partir dela o orador toma uma diretiva para o encaminhamento discursivo, assume um ‘dizer sim’ do ser dos outros, no sentido de ter uma visão prévia sobre assuntos que podem ser levados a cabo. O horizonte sobre o qual o orador mobiliza o seu discurso parte das opiniões comuns, que podem ser inquiridas a partir da precedência do ser, o ser-um-com-o-outro descoberto e articulado na linguagem (HEIDEGGER, 2009, p. 93-94).

A retórica é atualizada a partir da *doxa*, que não se difere da cultivação da *pisteuein*. Toda proferição feita na retórica toma como ponto de partida a estrutura fundamental do ser-aí, que deve tornar transparente sua tematização ontológica. O anúncio do discurso retórico torna possível a desvelamento do horizonte discursivo da *doxa*, que pode ser explicitado em seu ser. O fenômeno da retórica, em que o orador promove o cultivo da *pisteuein* para encaminhar seu discurso, pode ser explicitado ontologicamente como ser-no-mundo, cuja emergência da linguagem é perscrutada na familiaridade cotidiana com a qual as visões prévias podem ser cultivadas. A atividade retórica é considerada uma referência ôntica sobre a qual as investigações ontológicas do discurso podem ser fomentadas, pois ela fornece as indicações para o desvelamento do ser discursivo.

Em correspondência à *pisteuein*, procurou-se mostrar a *pistis* como o que é mostrado no dizer em seu modo de ser. Concerne à *pistis* a explicitação do que é articulado na *doxa*, como a compreensão vaga e indeterminada da cotidianidade vem a ser apropriada na mostraçãõ do que é dito. Tal fenômeno descreve, pela anunciação do dizer, como o sentido de ser pertence aos outros na mediania. A proferição atualiza o ser-um-com-o-outro vinculado ao ser-aí: a acusação e a defesa, o elogio e a censura, o conselho e a dissuasão do dizer retórico são modos de mostrar o pertencimento do ser-aí com os outros.

Enquanto um modo de ser discursivo, a *pistis* tanto está associada à *doxa* como direcionada à *dynamis*. O dizer anuncia em seu modo de ser as possibilidades do discurso. A visão prévia sob a qual o discurso é encaminhado é atualizada na proferição, essa apropriação da compreensão atualiza também as possibilidades do discurso. O modo do dizer do orador sempre caminha em correspondência ao que é enunciado, enquanto *pistis* direciona o discurso a determinadas possibilidades. O *pathos*, o *logos* e *ethos* foram indicados como *pistis* fundamentais do discurso, modos de ser discursivos que constituem a interpretação da retórica enquanto *dynamis*.

O *ethos* não é reduzido na leitura de Heidegger à credibilidade que o orador passa em seu discurso, mas explicita mais fundamentalmente a própria mostraçãõ do ser daquele que enuncia, referindo-se ao sentido de ser manifestado por aquele que fala. Tal precedência fenomênica incide nos comportamentos mobilizados pelo falante, que estão além de um argumento específico dado por alguém que transpareça ter credibilidade. Pelo *ethos*, o ser do orador é posto em jogo naquilo que diz, o dizer é encaminhado pela compreensão do ser do falante, de modo que o que é indicado é revelado em conjunto com o orador. O dizer do falante não é simplesmente uma informação que não se relaciona de maneira nenhuma com o orador, como se o conteúdo do que é dito pudesse ser abstraído do falante. Aquele que discursa é o próprio testemunho do seu dizer, expressa sua própria existência ao discursar. O que pode ser adiantado no discurso depende do sentido de ser de si mesmo, como o orador se põe em jogo conforme discursa. O encaminhamento oportuno das possibilidades discursivas vincula-se a como o orador atualiza o sentido de seu ser ao discursar. Caso a percepção do público sobre o orador acerca da sabedoria prática, da virtude e da benevolência seja vista de maneira negativa, o falante pode compreender o que diz como inadequado ou pernicioso, o que compromete o adiantamento de seu discurso.

Como visto anteriormente, o conceito de *pathos* interpretado por Heidegger possui em Aristóteles diferentes significações, definidas na *Metafísica* e na *Retórica*. O *pathos* pode ser descrito enquanto qualidade da alteração, atualizações da qualidade, a passividade de sofrer

mudanças por outros e as grandes calamidades e grandes dores do homem. Heidegger se baseia nos conceitos apontados na *Metafísica* de Aristóteles para promover uma leitura do *pathos* que articula o significado metafísico do conceito com o que está mais direcionado às afecções do homem.

Ao levar em consideração os múltiplos significados de *pathos* em Aristóteles, Heidegger interpreta esse conceito frente à vida do ser-aí, como um modo de desvelamento mundano. O *pathos* é descrito enquanto um modo como o ser-aí se comporta, como uma afinação que aponta uma diretiva sobre a qual os possíveis comportamentos e juízos podem ser conquistados. Nesse sentido, a disposição indica aquilo em relação a que o ser-aí se volta ao estar sob determinado *pathos*.

Os comportamentos que podem ser assumidos pelo ser-aí dependem de como o *pathos* o possui: o *pathos* tem a precedência dos juízos e ações que podem ser reivindicados pelo ser-aí. A investigação dos conceitos de Aristóteles descrita por Heidegger compreende que o *pathos* é uma caracterização ontológica, o ter do *pathos* é um modo fundamental que interfere radicalmente nos comportamentos mundanos, prévio a qualquer determinação ôntica, já que o ser-aí lida com o mundo a partir dessa abertura. Como é um modo de ser no qual o sentido do aí é compreendido, o ser-um-com-o-outro precede a explicação de que o *pathos* é um estado interno. O *pathos* é um fenômeno que se dá no ser-no-mundo, as respectivas alterações ocorrem a partir de uma atmosfera comum; é pelo sentido de ser compartilhado que o ser-aí se afina com um *pathos* e assim assume uma disposição em relação aos entes.

Foi considerado que a caracterização ontológica do *pathos* é crucial para a descrição da retórica. Já que a retórica está preocupada com o cultivo das opiniões comuns, ela pode examinar as distintas possibilidades pelas quais os ouvintes podem se dispor. O *pathos* é relevante para a procura do que pode ser dito pelo orador, pois explicita as visões prévias, de modo que dizeres possam ser descobertos. O modo sob o qual o orador se encontra influencia radicalmente no encaminhamento discursivo. Enquanto uma das *pistis*, o *pathos* foi indicado como uma das precedências ontológicas na qual o discurso retórico é mobilizado.

A *pistis* do *logos* na interpretação da retórica feita por Heidegger também é compreendida como um modo do discurso no qual o dizer ganha mobilidade. Assim como o *pathos*, a *pistis* do *logos* parte do ser-um-com-o-outro, o encontro do dizer da retórica tem início na *doxa*. O *logos* retórico não pode ser reduzido às argumentações lógicas ou que aparentam ser. Para Heidegger, a descrição do *logos* deve estar enraizada nos caracteres de ser que estruturam o discurso ser-aí, o *logos* precisa estar articulado com o sentido de *dynamis*, já que o que é anunciado na proferição é por si mesmo um indicativo das possibilidades que podem

ser encaminhadas. Desse modo, o conceito de entimema é interpretado a partir do ser-um-com-o-outro. Quando o orador encadeia o seu discurso desse modo, o público se vê diretamente implicado no que é mostrado. O sentido da natividade grega do entimema, do ‘levar algo ao coração’, é levado em consideração na interpretação de Heidegger, explorado a partir da influência que o discurso tem para a vida de cada um no ser-na-polis. O exemplo também apresenta um sentido similar à demonstração, pois fornece uma indicação comum a todos do que é justo, verdadeiro ou adequado, e tem o intuito de mobilizar a vida dos ouvintes.

Os apontamentos acima buscaram retroceder as considerações realizadas anteriormente neste trabalho com o intuito de promover uma clarificação da originalidade da retórica. Esse modo de descrição se contraria a um tipo de investigação da retórica que assume previamente uma delimitação metafísica que ampara tal discurso enquanto uma *techne*. Dessa forma, a investigação da retórica já não parte mais do próprio fenômeno do discurso, mas recorre às causas metafísicas para sua explicação. Conseqüentemente, a partir do tipo de interpretação na qual a retórica é abordada, a constituição do que é a sua atividade junto ao seu proceder possui distinções relevantes. A descrição da retórica entre as duas interpretações apresenta grandes diferenças que comprometem tanto a sua constituição como o comportamento que o orador deve assumir.

Constatou-se no sexto capítulo que a interpretação da *techne* retórica visa a uma estruturação metodológica dos meios pelos quais a persuasão pode ser alcançada. A retórica passa a ser pautada pelo planejamento dos melhores meios que atendem às convicções alheias, por meio de um estudo que visa a anteceder as situações particulares, dispondo-se de recursos prévios para atender ao exercício discursivo. O processo pelo qual o público geralmente é convencido na vida comum é alvo de estudo, já que o orador deve se voltar ao que é persuasivo para uma classe de homens. Esse reconhecimento é a condição para que o orador possa articular os melhores meios que incidam nas convicções. Os meios de persuasão devem ser integrados, o estudo dos tipos de entimemas que estão relacionados aos caracteres e emoções precisam ser adequados entre si, posicionados em conformidade às partes do discurso. As considerações apontadas por Aristóteles servem, nesse sentido, como um guia metodológico que contribui para que o estudo feito pelo orador possa estar direcionado a um futuro discurso.

Os pressupostos fundamentais que dão suporte para uma *techne* retórica foram depurados através das causas metafísicas. O retórico responsável pela estruturação da *techne* foi apontado como a causa eficiente do discurso. O arranjo dos meios que estão direcionados a um fim foi indicado pela causa formal que atenta para como as opiniões comuns e os assuntos

habituais (causa material) podem ser estruturados. Assim, os meios que compõem a forma do discurso se direcionam à causa final, e o discurso precisa estar voltado à persuasão.

As quatro causas em que a retórica toma amparo explicitam as razões de ser desse tipo de discurso. A retórica possui uma fundamentação metafísica que explica e justifica sua atividade. O conhecimento das causas oferece uma interpretação que dá inteligibilidade à temática da retórica. A pergunta sobre esse tipo de atividade por via teórica pode ser designada pelo por que, o porquê de algo ser como é, cuja resposta não pode ser singular, mas deve atender à articulação das causas. A observação do discurso habitual e da eficácia do discurso de outros oradores oferece as condições de um estudo da retórica, cujos recursos de persuasão podem ser explicados mais radicalmente pelas causas metafísicas.

Pela causa formal, a retórica é explicitada pela articulação dos meios que levam à persuasão. Foi indicado que a forma é antecedida na alma do produtor, pelo orador, a estruturação de um método que regula os meios é prioritária em relação à consolidação do discurso. Nessa interpretação, a forma é o princípio de determinação da retórica; a sinalização do fim pretendido no discurso ligado à antecipação do produtor engendra, pelo encadeamento dos meios, um método de organizá-lo. Antes mesmo da execução do discurso retórico, a forma o determina como retórico oferece a fundamentação última para tal definição.

A causa material na retórica é determinada pelo princípio formal, a explicação daquilo sobre o que a retórica concerne (as opiniões comuns) aparece a partir da estruturação dos meios. Os assuntos a ser encaminhados na retórica precisam ser articulados pelos meios adequados, as opiniões fornecem a matéria para o orador na medida em que elas podem ser dispostas de acordo com um método. Foi apresentado que parte do trabalho do orador está direcionado a um estudo das opiniões comuns, tal como na dialética, limitada a um tipo de discurso persuasivo. O orador não precisa de grandes aprofundamentos epistêmicos para discursar, já não é necessário que estipule uma longa cadeia de raciocínios para persuadir. Basta que tenha algumas informações para que possa falar bem sobre o assunto estudado. Ao ser determinada pela forma, a matéria oferece outro tipo de explicação que fundamenta a retórica. Para saber sobre a retórica, é deveras importante ter clareza acerca daquilo de que trata; diferentemente de outras *technai*, não examina um assunto em específico, como a medicina ou a arquitetura, mas concerne às múltiplas opiniões, relativas aos mais distintos assuntos. Nesse sentido, um dos modos de fundamentar a retórica é pela precedência da causa material.

A causa eficiente possui uma articulação direta com a causa formal e material. Foi exposto que o orador é o responsável pela feitura do discurso, sendo a causa eficiente da produção. Nele reside, *a priori*, pela forma, o discurso a ser consolidado. Há, portanto, um papel

ativo por parte do orador, já que é responsável por investigar os assuntos que podem ser levantados e por estudar o método persuasivo que antecede a consecução do discurso. Tal responsabilidade do orador, enquanto causa da elaboração, observação e do estudo do discurso, ilustra um modo de fundamentação da retórica. Não fosse o orador, o discurso retórico não poderia ser efetivado, sequer poderia vir a ser executado.

A descrição da causa final surge como uma completude da articulação entre as demais causas na retórica: ela não é sem as outras, assim como as outras só são enquanto por ela. Indicou-se que na retórica a causa final explicita o fim dessa atividade, que deve se encaminhar à persuasão. O fim da retórica não é visto apenas quando o orador termina a efetivação de seu discurso. Na alma daquele que planeja o discursar, já está contido o fim para o qual essa atividade deve ser destinada. A forma do discurso, por si mesma, já está direcionada ao fim da persuasão. Os assuntos relativos à retórica só podem ser encontrados no estudo do orador pela correspondência entre a causa final e formal, eles importam na medida em que podem ser dispostos enquanto meios que visam à persuasão. Do mesmo modo, a articulação entre os meios são encadeadas por um princípio formal na correspondência com o fim da retórica. O fim já é explicitado antes da consolidação do discurso, a efetivação da retórica apenas mostra a finalidade que já estava assinalada no princípio. Como a causa final já está indicada no princípio da produção, ela é um dos meios da fundamentação da atividade retórica. O conhecimento do que é a retórica precisa ser explicado também em vista do fim dessa atividade. Toda tematização dos assuntos sobre os quais a retórica se volta, assim como os meios que ela emprega, devem estar direcionados à persuasão. De outro modo, o discurso apresentado não seria considerado uma *techne* retórica.

Ao levantar-se a questão sobre o que é a retórica, uma das primeiras respostas que podem ser esperadas é sobre sua essência. Ainda que de modo aproximativo, procura-se apresentar uma definição do que caracteriza essa atividade. A causa formal corresponde ao tipo de pergunta que procura algum tipo de fundamento da retórica. Outro tipo de resposta sobre a pergunta “o que é?” incide sobre o sentido daquilo sobre o que a retórica é feita ou que tipo de material é retirado para o desenvolvimento da retórica. Tal causa assinala os assuntos e opiniões que participam da retórica. Também é possível perguntar “quem é o realizador do discurso?” com o intuito de entender melhor o que é a retórica. Tal pergunta leva diretamente à causa eficiente. A última pergunta que pode ser feita e que oferece uma explicação causal e contribui para a elucidação da retórica é “por que essa atividade existe?”¹³².

¹³² Giovanni Reale comenta que Aristóteles parte das *endoxas* para chegar às quatro causas metafísicas, examinando as opiniões dos filósofos que o precederam para assim concluir a existência de quatro causas.

As quatro causas devem ser articuladas para que a retórica seja pensada a partir de sua fundamentação, não é apenas algum tipo de resposta particular que a clarificação das causas metafísicas estará demonstrada, todo tipo de resposta causal acaba recaindo numa das quatro causas, que não podem ser tomadas em isolado para a visão nódulo do fundamento. Poder-se-ia responder unicamente que a retórica é um tipo de discurso que se volta para a persuasão, o que não estaria errado, todavia esse tipo de explicação não torna claras as outras causas que a enredam. Caso haja a pretensão de explicitar metafísica que a ampara a resposta sobre o que é a retórica, é insuficiente apenas contentar-se com a superfície do que está sendo tematizado, limitando-se a uma explicação dos entes circunscritos a ela (como a persuasão, as opiniões, os meios de argumentação e o orador). As perguntas que motivam a fundamentação e que sinalizam às quatro causas metafísicas, não são pertencentes unicamente a essa *techne*, o alçar ao fundo descoberto em tais perguntas só pode ser conquistado por um tipo de orientação que não está mais unicamente preocupado no dizer referente uma *techne* ou ciência particular, mas que dá respaldo a todas elas, assim como os entes circunscritos em seus domínios. A relevância das causas está em justamente serem causas que abrangem a totalidade dos entes.

Esse tipo de afastamento que a colocação das quatro causas possui sobre a *techne* da retórica é a condição para que uma fundamentação amparada pela metafísica possa ser possível. O sentido de causa dessa *techne* passa a ser tão *lato* que não pode mais ser reduzido a apenas uma das explicações encontrada na retórica. A causa metafísica é anterior a aquilo de que é causa; encontrá-la significa dar um passo atrás da primeira resposta sobre o que está sendo investigado, rumo a uma resposta que vincula a articulação metafísica. A causa material, por exemplo, ao ser tomada em uma investigação teórica, assinala para as respectivas causas, assim como cada uma das outras causas estão vinculadas com as demais. As respostas oferecidas demarcadas no campo das distintas *technai* passam a ser visualizadas por uma precedência metafísica, que, embora dê suporte às demais atividades de produção, não limita o escopo de sua investigação a apenas uma *techne*. Há, portanto, uma precedência ontológica das causas que fornece um tipo de fundamentação que não se confunde com uma resposta circunstancial ou particular que esteja unicamente contida na atividade da retórica.

Apenas sob o paradigma da *techne*, a explicação sobre a retórica não é vista em sua inteireza. Nos domínios da *techne*, o retórico tem um conhecimento do porquê pelo retorno ao universal, de modo que tome orientação dos meios que devem ser articulados para alcançar a persuasão. Todavia, caso se fixe unicamente nesses domínios, não pode tomar a explicação

Também é através das opiniões comuns que as perguntas se direcionam às respectivas causas, a explicação dos entes deve ser tomada junto à dimensão aitiológica (Reale, 2014, p. 59).

baseada nas quatro causas metafísicas. No escopo da *techne*, a atividade da retórica é justificada pelos meios demonstrativos, aos assuntos que lhe interessam, referentes ao estudo do orador. Não é necessário que o orador conheça as causas metafísicas para estruturar seu discurso; muito embora ainda possa saber discursar com vistas à persuasão, o tipo de conhecimento da *techne* não possui às mesmas exigências que a metafísica. O orador pode conhecer o porquê do discursar proceder desse ou daquele modo, mas ainda assim isso não significa que possua um conhecimento das causas supremas que fundamentam sua atividade.

Ainda que, sob o ponto de vista prático, não seja necessário que a *techne* retroceda às causas metafísicas para a consecução da persuasão, o conhecimento metafísico pode contribuir para a explicação da *techne*. O tipo de conhecimento acessível em uma *techne* retórica pode ser ampliado pelo reconhecimento das causas metafísicas. As causas colaboram para um maior entendimento da explicação que concerne à retórica, elas fazem ver com maior abrangência a constituição do discurso. A fundamentação metafísica possibilita um acesso mais enriquecedor aos meios pertencentes à *techne* retórica, pois permite que os recursos persuasivos sejam vistos em maior grau de conhecimento.

O fio condutor através do qual a descrição e a explicação do fenômeno da retórica foram conduzidas levou em consideração tanto a desvelamento ontológico mostrado pelo discurso quanto a busca de um conhecimento da *techne* justificado pela fundamentação metafísica. O tipo de investigação que desde o princípio esteve interessado na questionabilidade da originariedade do fenômeno da retórica mostrou-se filosófico, pois não se contentou com o comentário restrito das disposições e dos recursos retóricos voltados à persuasão. O solo ontológico que acompanhou a mostraçãõ do sentido discursivo forneceu o guia de orientação de uma descrição da retórica não redutível à conduta que apenas se atém à eficácia da retórica. A mostraçãõ fenomenológica da retórica forneceu uma explicitaçãõ sobre o próprio sentido do discursar, que se atravessa nas mais múltiplas manifestações e pôde ser investigado de modo fecundo na mobilizaçãõ da retórica. Tal descriçãõ foi caracterizada como primária em relaçãõ à fundamentaçãõ metafísica, dada a sua anterioridade a quaisquer princípios teóricos que expliquem a retórica. A outra face da retórica, que parte de uma fundamentaçãõ pelas causas, deu prosseguimento na tematizaçãõ do assunto e indicou uma explicaçãõ que coordena os meios de uma *techne*.

Buscou-se apresentar dois modos de explicaçãõ da retórica: um deles que parte do primado da fundamentaçãõ metafísica e outro pautado pela primazia da mostraçãõ do sentido de ser existencial. A prioridade ontológica da *dynamis* sobre a fundamentaçãõ metafísica não significa que a possibilidade de uma interpretaçãõ derivada não possa ser fomentada.

Aristóteles fornece uma série de elementos textuais que contribuem para que uma interpretação da *techne* seja promovida. Seria insuficiente ignorar tais apontamentos feitos pelo autor e não buscar a justificação desse tipo de interpretação. Ao mesmo tempo, a diretiva pela *techne* não pode ser tornar absoluta, de forma que oculte a originalidade do despontar da retórica. A interpretação derivada deve ser motivada pela retórica enquanto *dynamis*.

REFERÊNCIAS

- AINSWORTH, Thomas. *Form vs. Matter*. Stanford Encyclopedia of Philosophy, 2010. Disponível em : <<https://plato.stanford.edu/entries/form-matter/>> . Acesso em: 15 jan. 2020.
- ARISTÓTELES. *Retórica*. São Paulo: Folha de S. Paulo, 2015.
- ARISTÓTELES. *Física I-II*. São Paulo: Editora da Unicamp, 2009.
- ARISTÓTELES. *Metafísica*. São Paulo: Edições Loyola, 2002.
- ARISTÓTELES. *Tópicos*. In: Coleção Os pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Coleção Os pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- ARISTÓTELES. *Analíticos posteriores*. In: *Órganon*. São Paulo: Edipro, 2016.
- BROGAN, Walter, *Heidegger and Aristotle: the twofoldness of being*. Albany: State University of New York, 2005.
- BURNYEAT, Myles. *Enthymeme: Aristotle on the logic of persuasion*. FURLEY ; NEHAMAS (org.) *Aristotle's "Rhetoric" Philosophical Essays*. Grã-Bretanha: Princeton University Press, 1994.
- BYRNE, Christopher. *Aristotle's Science of Matter and Motion*. U.S.A: University of Toronto Press, 2018.
- CARMAN, Taylor. *Heidegger's Analytic*. New York: Cambridge University Press, 2003.
- CAMPBELL, Scott M. *The early Heidegger's philosophy of life : hcticity, being, and language*. New York: Fordham University Press, 2012.
- CASANOVA, Marco Antonio. *Mundo e Historicidade: leituras fenomenológicas de Ser e tempo*. Volume um: existência e mundaneidade. Rio de Janeiro: Via Verita, 2017.
- COLLINGWOOD, R. G. *The Principles of Art*. Oxford: Oxford University Press, 1958.
- DAHLSTROM, Daniel. *Heidegger's Method: Philosophical Concepts as Formal Indications*. *The Review of Metaphysics*, v. 47, n. 4, 1994. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/20129578>>. Acesso em: 13 nov. 2020.
- DAHLSTROM, Daniel. *The Heidegger Dictionary*. Londres: Bloomsbury Academic, 2013.
- DESCARTES. *Meditações Metafísicas*. São Paulo: Folha de S. Paulo, 2015.
- DREYFUS, Hubert. *Being-in-the-World A Commentary on Heidegger's Being and Time, Division I*. Cambridge: Massachusetts Institute of Technology, 1991.

ELDEN, Stuart. Reading Logos as Speech: Heidegger, Aristotle and Rhetorical Politics. *Philosophy & Rhetoric*, Pennsylvania, v.38, n.40, p. 281-301, 2005.

FIRING, k. e FAUSTEVÅG, O. Human Interaction: A Mood-Based Perspective *Interaction: 'Samhandling' Under Risk. A Step Ahead of the Unforeseen*, Oslo: Cappelen Damm Akademisk p. 91–106, 2005. Disponível em: <<https://doi.org/10.23865/noasp.36.ch5>>. Acesso em: 03 abr. 2020.

FREDAL, James. *The Enthymeme Syllogism, Reasoning, and Narrative in Ancient Greek Rhetoric*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2020.

GARSTEN, Bryan. *Saving Persuasion A defense of Rhetoric and Judgment*. U.S.A: Harvard University Press, 2006.

GÓRGIAS. O discurso de Helena. *Revista Est. Fil. e Hist. da Antiguidade*, Campinas, 2018.

GORNER, Paul. *Ser e tempo: uma chave de leitura*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.

GRIMALDI, William. *Aristotle, Rhetoric I – a commentary*. New York: Fordham University Press, 1980

GROSS, Daniel. *Introduction: Being-Moved: The Pathos of Heidegger's Rhetorical Ontology*. GROSS; KEMMANN (org). *Heidegger and Rhetoric*. Albany: State University New York Press, 2005.

HANKINSON, Richardson. *Causes*. ANAGOSTOPOULOS (org). *A companion to Aristotle*. Grã-Bretanha: Blackwell Publishing, 2009.

HEIDEGGER, Martin. *The phenomenology of religious life*. Bloomington: Indiana University Press, 2004.

HEIDEGGER, Martin. *Interpretações fenomenológicas sobre Aristóteles*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.

HEIDEGGER, *Phenomenological Interpretations of Aristotle: initiation into phenomenological research*. Bloomington: Indiana University Press, 2001.

HEIDEGGER, *Basic Concepts of Aristotelian Philosophy*. Bloomington: Indiana University Press, 2009.

HEIDEGGER, *Ser e tempo*. Campinas, São paulo: Editora da Unicamp, Rio de janeiro: Editora vozes, 2012 B.

HEIDEGGER, Logos (fragmento 50). *Ensaio e Conferências*. Petrópolis, RJ: Editora Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 1997.

HEIDEGGER, *Platão: o sofista*. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária, 2012 A.

HYDE, Michael. *A Matter of the Heart: Epideictic Rhetoric and Heidegger's Call of Conscience*. GROSS ; KEMMANN (org). *Heidegger and Rhetoric*. Albany: State University New York Press, 2005.

INWOOD, Michael. *Dicionário Heidegger*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

ISÓCRATES. *Discursos I*. Madrid: Editorial Gredos, 1979.

JAEGER, Werner. *Paideia: A formação do homem grego*. São Paulo: Martins Fontes, 2018.

KURY, Mario da Gama. Introdução in: *História da Guerra do Peloponeso*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1987. (p.XXIII – XLI).

JÚNIOR, Manuel Alexandre. Introdução. In: *Retórica*. São Paulo: Folha de S. Paulo, 2015. p.7-35.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Lisboa: Edição da Fundação Calouste Gulbenkian, 2013.

KENNEDY, George Alexander. *A new history of classical rhetoric*. New Jersey: Princeton University Press, 1994.

KISIEL, Theodore. Hermeneutics of facticity. ANSGAR, Bret (org). *Martin Heidegger Key Concepts*. Durham: Acumem, 2010.

KISIEL, Theodore. Rhetorical Protopolitics in Heidegger and Arendt. GROSS, Daniel ; KEMMANN (org). *Heidegger and Rhetoric*. Albany: State University New York Press, 2005

LYRA, Edgar. *O esquecimento de uma arte: retórica, educação e filosofia no século 21*. São Paulo: Edições 70, 2021.

MARSHALL, David. Rhetorical Trajectories from the Early Heidegger. *Philosophy & Rhetoric*, Pennsylvania, v. 50, n.1, p. p.146-159, 2017.

NEHAMAS, Alexander. *Introduction*. FURLEY e NEHAMAS (org.) Aristotle's "Rhetoric" Philosophical Essays. Grã-Bretanha: Princeton University Press, 1994.

OELE, Marjolein. Heidegger's Reading of Aristotle's Concept of Pathos. *Philosophy. Paper 18*, 2012. Disponível em: <<http://repository.usfca.edu/phil/18>>. Acesso em: 21 jun. 2021.

OKSENBERG, Amélie. *The Directions of Aristotle "Rhetoric"*. Philosophy Education Society Inc, 1992.

OKSENBERG, Amélie. Structuring Rhetoric. OKSENBERG (org.). *Essays on Aristotle's Rhetoric*. Berkeley: University of California Press, 1996.

PLATÃO. *Diálogos II, Górgias*. São Paulo: Edipro, 2016.

QUINTILIANO. *Instituição oratória*, tomo I. São Paulo: Editora Unicamp, 2015.

RAPP, Christof . *Aristotle's Rhetoric*. Stanford Encyclopedia of Philosophy, 2010. Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/entries/aristotle-rhetoric/>>. Acesso em: 07 out. 2021.

ROMILLY, De Jacqueline. *Os grandes sofistas da Atenas de Péricles*. São Paulo: Octavo, 2017.

ROOCHNIK, David. *Is rhetoric an Art?*. Califórnia: University of California Press, 1994.

SCHÜRMAN, Reiner. O Ser e Tempo de Heidegger. In: LEVINE, Steven (org). *Sobre o Ser e Tempo de Heidegger*. Rio de Janeiro: Mauad, 2016.

SCULT, Allen. Aristotle's Rhetoric as Ontology: A Heideggerian Reading. *Philosophy & Rhetoric*, Pennsylvania, v. 32, n.2, p. 146-159, 1999.

STRUEVER, Nancy. Alltaglichkeit, Timefulness, in the Heideggerian Program. GROSS ; KEMMANN (org). *Heidegger and Rhetoric*. Albany: State University New York Press, 2005.

VERNANT, Jean Pierre. *As origens do pensamento Grego*. Rio de Janeiro: Difel, 2002.

WALKER, Jeffrey. *The Body of Persuasion: A Theory of the Enthymeme*. College English, 1994.

WOODRUF, Paul. Rhetoric and Relativism: Protagoras and Gorgias. A. A. Long (org.). *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

YUNIS, Harvey. *How do the People Decide? Thucydides on Periclean Rhetoric and Civic Instruction*. Baltimore: The Johns Hopkins University, 1991.

ZAHAVI, Dan. *Fenomenologia de Husserl*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2015.

ZILLIG, Raphael. Dialética e o método da ética em Aristóteles. *Journal of Ancient Philosophy*, São Paulo, v.12, n.1. p. 129-172, 2018.