

COLEÇÃO FORMAÇÃO CONTÍNUA

# FACES DA RETÓRICA

MAIO 2017



CENTRO  
DE ESTUDOS  
JUDICIÁRIOS

ρήτορική

Grupo de Trabalho de Retórica da SOPCO

*Diretor do CEJ*

João Manuel da Silva Miguel, Juiz Conselheiro

*Diretores Adjuntos*

Paulo Alexandre Pereira Guerra, Juiz Desembargador

Luís Manuel Cunha Silva Pereira, Procurador-Geral Adjunto

*Coordenador do Departamento da Formação*

Edgar Taborda Lopes, Juiz Desembargador

*Coordenadora do Departamento de Relações Internacionais*

Helena Leitão, Procuradora da República

*Grafismo*

Ana Caçapo - CEJ

*Capa*

Edifício do CEJ e elétrico n.º 28



Há matérias básicas na formação de um Jurista completo que não podem faltar.

A Retórica é uma delas.

Porque tem que ver com argumentação. Com persuasão. Com comunicação.

Daí que anualmente o CEJ assuma a tarefa de a relembrar e sobre ela reflectir.

Em 2016 numa parceria com o Grupo de Trabalho de Retórica da SOPCOM (um incontornável grupo de investigadores nesta área) o CEJ organizou uma acção de formação intitulada "Fases da Retórica", que agora permite trazer à luz, através deste e-book, as comunicações apresentadas.

A moderação dessa formação esteve a cargo do Procurador-Geral Adjunto JLB Pena dos Reis o qual, um ano depois, acrescenta a esta edição um breve texto de enquadramento.

Com mais esta publicação, o CEJ volta a cumprir o seu objectivo de maior aproveitamento das suas acções para toda a Comunidade Jurídica (e não só).

Que a todos seja útil!

(ETL)

CENTRO  
DE ESTUDOS  
JUDICIÁRIOS

**Nome:**

Faces da Retórica

**Coleção:**

Formação Contínua

**Plano de Formação 2015/2016:**

Faces da Retórica – A força performativa da Retórica na aplicação do Direito e na realização da Justiça – 30 de junho 2016 (programa)

**Conceção e organização:**

**C E N T R O**  
**DE ESTUDOS**  
**JUDICIÁRIOS**



**Intervenientes:**

António Bento (Professor da Faculdade de Artes e Letras – Universidade da Beira Interior)  
Hermenegildo Borges (Professor da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas – Universidade Nova de Lisboa)  
Ivone Ferreira (Professora Adjunta da Escola Superior de Educação – Instituto Politécnico de Viseu)  
João Luís Bento Pena dos Reis (Procurador-Geral Adjunto, Tribunal da Relação de Évora)  
Rafael Gomes Filipe (Professor da Escola de Comunicação, Arquitetura, Artes e Tecnologias da Informação – Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias de Lisboa)  
Tito Cardoso e Cunha (Professor Emérito da Faculdade de Artes e Letras – Universidade da Beira Interior)

**Revisão final:**

Edgar Taborda Lopes – Juiz Desembargador, Coordenador do Departamento da Formação do CEJ  
Ana Caçapo – Departamento da Formação do CEJ

### **Notas:**

Para a visualização correta dos e-books recomenda-se o seu descarregamento e a utilização do programa Adobe Acrobat Reader.

Foi respeitada a opção dos autores na utilização ou não do novo Acordo Ortográfico.

Os conteúdos e textos constantes desta obra, bem como as opiniões pessoais aqui expressas, são da exclusiva responsabilidade dos seus Autores não vinculando nem necessariamente correspondendo à posição do Centro de Estudos Judiciários relativamente às temáticas abordadas.

A reprodução total ou parcial dos seus conteúdos e textos está autorizada sempre que seja devidamente citada a respetiva origem.

### **Forma de citação de um livro eletrónico (NP405-4):**

AUTOR(ES) – **Título** [Em linha]. a ed. Edição. Local de edição: Editor, ano de edição.  
[Consult. Data de consulta]. Disponível na internet:<URL:>. ISBN.

#### **Exemplo:**

**Direito Bancário** [Em linha]. Lisboa: Centro de Estudos Judiciários, 2015.

[Consult. 12 mar. 2015].

Disponível na

internet: <URL:[http://www.cej.mj.pt/cej/recursos/ebooks/civil/Direito\\_Bancario.pdf](http://www.cej.mj.pt/cej/recursos/ebooks/civil/Direito_Bancario.pdf)>.

ISBN 978-972-9122-98-9.

#### Registo das revisões efetuadas ao e-book

Identificação da versão	Data de atualização
1.ª edição – 31/05/2017	16/06/2017
	04/09/2017

# Faces da Retórica

## Índice

<b>A dona Aurora está a passar a ferro</b> João Luís Pena dos Reis	<b>9</b>
<b>1. Coragem política sem lisonja retórica: do modo de dizer retórico ao modo de dizer parrhêsiástico</b> António Bento	<b>13</b>
<b>2. Distinção entre Retórica Jurídica e Retórica Forense</b> Hermenegildo Borges	<b>33</b>
<b>3. Relações entre retórica política e retórica jurídica</b> Ivone Ferreira	<b>53</b>
<b>Debate I</b> Moderação: João Luís Bento Pena dos Reis	<b>65</b>
<b>4. Retórica, Direito e Parrésia em Michel Foucault e Peter Sloterdijk</b> Rafael Gomes Filipe	<b>69</b>
<b>5. Retórica jurídica e crítica de arte</b> Tito Cardoso e Cunha	<b>91</b>
<b>Debate II</b> Moderação: João Luís Bento Pena dos Reis	<b>101</b>

CENTRO  
DE ESTUDOS  
JUDICIÁRIOS

## A dona Aurora está a passar a ferro

JLB Pena dos Reis\*

### I

É frequente ouvir dos responsáveis políticos que se deve deixar trabalhar «A Justiça», ou que não se deve perturbar os ademanes da Grande Dama, ou outra qualquer forma frásica exprimindo a mesma ideia.

Chama-se prosopopeia ou personificação à atribuição de predicativos próprios de seres animados a coisas inanimadas.

Aparece classificada como uma figura do pensamento, incluindo-se na classificação mais geral das figuras da linguagem.

O uso da prosopopeia para tornar vívidos o motor e o móbil da função que os estados sempre reclamaram para si - de fazer Justiça – está em inumeráveis representações icónicas. E porque é personificação inscreve-se certamente numa representação, isto é, num teatro, senão de um teatro do mundo, ao menos num teatro do poder na relação consigo e com aqueles sobre os quais o poder é exercido.

Olhado através desta lente, trata-se de espetáculo e de arte do espetáculo.

Um teatro que guarda ciosamente, e continua, e prossegue, e encena a repetição de antigas formas rituais ou cerimoniais.

As cadeiras foram cuidadosamente dispostas no salão em número correspondente aos convites aceites.

Mãos atarefadas dispuseram sobre os assentos, os nomes e os cargos desempenhados pelos que virão.

A sequência dos lugares segue uma ordem protocolar respeitada ao pormenor.

Estão a chegar os visitantes.

Os magistrados usam as suas becas, como foi previamente prescrito.

O salão enche-se, os lugares vão sendo paulatinamente ocupados.

A cerimónia pode prosseguir, os representantes do poder político são conduzidos aos seus lugares na mesa da presidência ou na primeira fila.

Seguir-se-ão os discursos, graves, oraculares.

No exterior, na Praça do Comércio, o sol declina.

No ano judicial, que se segue, milhares de sessões de julgamento em todos os tribunais do país realizam-se, cumprindo um guião minuciosamente regulado pelas leis e pelo hábito.

Regulado mais minuciosamente do que muitas peças teatrais propriamente ditas nas indicações de cena dos dramaturgos.

Apenas as palavras dos que «atuam» não estão previamente escritas, exceto naqueles momentos em que devem ser proferidas fórmulas rituais.

O objetivo desse espetáculo não é a repetição de um acontecimento dramático, imitando-o como se estivesse de novo a ocorrer, mas anda lá perto.

---

\* Texto elaborado em maio de 2017 pelo Procurador-Geral Adjunto no Tribunal da Relação de Évora JLB Pena dos Reis (que foi o Moderador da Ação de Formação) especialmente para o presente e-book.

O seu objetivo começa por ser a reconstituição do acontecimento dramático descrevendo-o, narrando-o, até se obter uma versão compreensível do mesmo em palavras.

A cerimónia, o ritual, estão ao serviço da persuasão.  
Mas para persuadir de quê?

Em cima estão as estrelas e em baixo os pântanos estão.  
As nuvens que tapam o sol, as mesmas o sol destaparão.  
Todos os rios vão a jusante, os quais de montante vão.  
A cavalo dado não se olha dente são e o doente também não.  
A ordem em que estão é a ordem em que vão, e essa é que é a ordem em que estão.

A cerimónia e o ritual visam persuadir da permanência, da continuidade, da repetição.  
Têm uma natureza reiterativa.  
Por esse facto, correm continuamente o risco sem rede da redundância.  
É o que acontece se o enunciado simbólico, ou o poder real, ou o bem social objeto da sua tentativa de persuasão se degradam ou perdem validade.

## II

O nosso tempo é o tempo de todos os espetáculos, o tempo da indústria do espetáculo.

Um homem chamado Inocêncio está sentado num banco do Jardim da Estrela, próximo do coreto, gozando o sol numa tarde ventosa de primavera, quando um embuçado se aproxima apressado e lhe entrega, sem proferir palavra, uma mala de viagem com vinte milhões de euros.

Se este facto tivesse ocorrido em 1998, teria despertado a atenção de João César Monteiro.

Hoje, os principais jornais e os outros fazem capa com uma fotografia do «feliz contemplado» carregando aos ombros a mala enquanto sobe para o elétrico 28.  
As várias rádios organizam durante toda a semana programas em direto.  
Há canais de televisão por cabo que seguem o mesmo procedimento.  
Testemunhas perplexas ou convictas são entrevistadas para os telejornais das 20 horas.  
Reformados quase não escondem reticências um pouco brutais.  
Jurisconsultos e professores de direito analisam o significado e as consequências do feliz evento na perspetiva do direito penal, do fiscal, do civil.  
Nesse momento dou um grito às crianças: «Deixem trabalhar a dona Aurora!»  
Os pequenos tinham enrolado um cachecol em volta da cabeça da senhora.  
Querem que ela engome camisas com os olhos vendados.  
Comentadores sibilinos continuam a divulgar informações de que ninguém dispõe, mas não revelam as fontes.  
A dona Aurora, que ganha pouco, e a quem só resta o realismo, olha-me com cepticismo depois de uma observação minha e diz não acreditar que a gente séria lá em cima tenha permitido o roubo de tanto dinheiro.

Todos querem persuadir

Expõem as suas ideias com emoção, com convicção, na expectativa de que aquele objetivo seja alcançado.

Mas já não se trata do esforço de persuasão na pequena esfera das relações pessoais.

A escala é gigantesca.

A escala é industrial.

Claro que essa coisa, esse bem – a persuasão – continua ainda a ser residualmente produzida como arte (pelo artesão), mas o grosso da produção neste nosso tempo resulta de uma organização industrial.

A indústria do espetáculo.

Do ponto de vista da indústria, o valor de uso da persuasão é irrelevante.

É indiferente que esteja ao serviço de ideias belas ou feias, inteligentes ou estúpidas, amáveis ou brutais.

Importa, sim, o seu valor de troca, isto é, o valor (vulgo o dinheiro) que se obtém com a sua venda.

A «persuasão» é apenas mercadoria na indústria do espetáculo.

Esta afirmação tanto se aplica a cerimónias e a rituais sociais, como um casamento, ou um funeral, como às cerimónias do teatro do poder, por exemplo uma consultoria de imagem numa campanha eleitoral.

«Mas persuasão de quê?» - pergunta o leitor já aborrecido.

Persuasão de tudo o que se possa vender com persuasão.

E por fim, porque o objeto de persuasão é irrelevante, a indústria chegará a vender pura e simplesmente a persuasão de poder persuadir (como uma marca).

### III

A disciplina que se denomina Retórica é a que tem como objeto a persuasão.

Ou por outras palavras, a Retórica trata da persuasão.

Até agora analisámos brevemente, e propositadamente com tintas carregadas, o fortíssimo papel da retórica no espetáculo institucional dos «casos da justiça» e o mesmo fortíssimo papel na sua discussão popular.

Fizemos ressaltar que o dispositivo retórico cerimonial ou teatral tem um papel maior, senão o fundamental, quando se analisa o grau de uso da retórica na vida judicial ou a sua repercussão na vida social e na vida política.

A função do sistema judicial no quadro global do aparelho de Estado é o de fazer as leis dos casos concretos.

Tal função corresponde a uma específica ação de criação do Direito, de fazer o Direito.

De que modo pode a Retórica, essa disciplina que trata da persuasão, ser hoje útil para essa finalidade?

## IV

Naquilo que é objetivável, a retórica pode estar ao serviço da racionalidade, ou dito de outro modo, a retórica pode intensificar o potencial e a influência da ciência e do seu método no processo e na ação de fazer o direito.

Mas nesse mesmo âmbito, ela pode também estar ao serviço da irracionalidade, isto é, dos erros e preconceitos do senso comum, acentuando as suas consequências negativas.

Portanto, no campo do objetivável, a retórica desempenha um papel ambíguo, perigo que aliás Sócrates assinalou, segundo os relatos de Platão, embora num quadro mental muito diferente do deste tempo do método científico.

## V

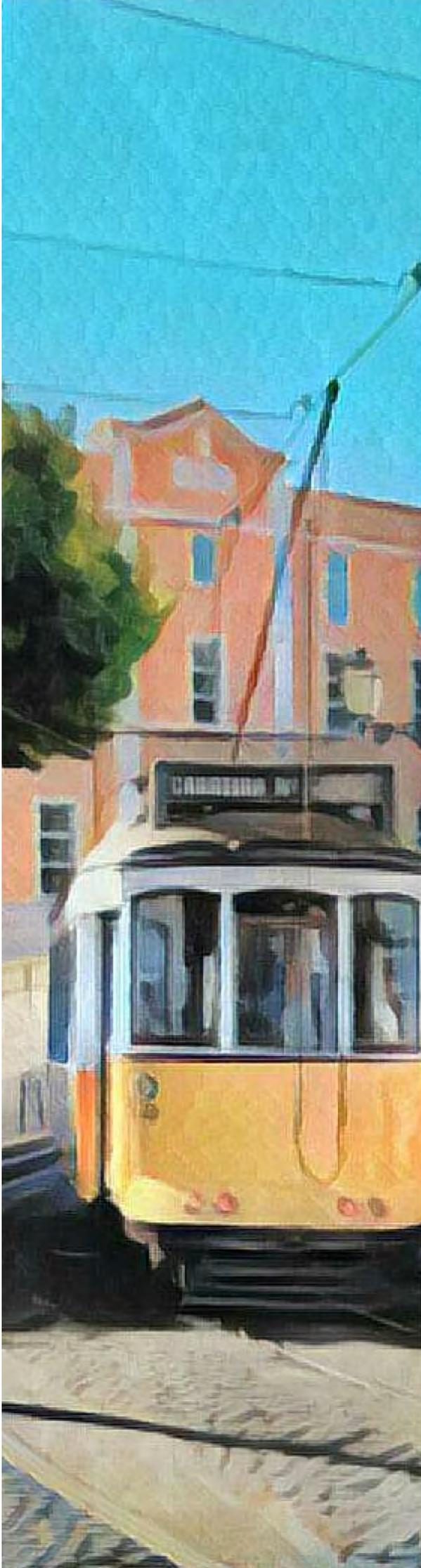
Mas tudo se passa diferentemente, quando o que está em jogo é o não objetivável, isto é, quando se trata apenas e só da paisagem de dentro e da irredutível experiência da subjetividade.

A ação de fazer as leis dos casos concretos dos homens, isto é, a parte de produção do direito que compete ao sistema judiciário enfrenta continuamente um vastíssimo campo de prevalência do subjetivo e da subjetividade nos factos humanos (nas concretas situações da vida dos homens), excluídos da ordem jurídica - porque o Direito (ordem) que os regulava foi violado, ou porque ainda não existiam para o Direito.

O recurso aos dispositivos retóricos na utilização de todas as linguagens é só o que há, é o único caminho para se chegar ou não chegar à verdade do direito dos factos em que tal prevalência da subjetividade se verifica.

## VI

As crianças subiram ao primeiro andar e estão a ver televisão.  
Neste momento a dona Aurora passa a ferro a roupa interior dos patrões.  
Lá em cima deve ser o céu.



1.  
**Coragem política  
sem lisonja  
retórica: do modo  
de dizer retórico  
ao modo de dizer  
parrhêsiástico**

**António Bento**

CENTRO  
DE ESTUDOS  
JUDICIÁRIOS

## CORAGEM POLÍTICA SEM LISONJA RETÓRICA: DO MODO DE DIZER RETÓRICO AO MODO DE DIZER PARRHÊSIÁSTICO<sup>1</sup>

António Bento\*

«Por muito atrás que recuemos no comportamento da nossa espécie, a “palavra verdadeira” é uma força à qual poucas forças podem resistir... Desde muito cedo que a verdade apareceu aos homens como uma das armas verbais mais eficazes, um dos germes de poder mais prolíficos, um dos mais sólidos fundamentos das suas instituições»<sup>2</sup>.

Numa acção de formação como esta, consagrada à «discussão da força performativa da Retórica na aplicação do Direito e na realização da Justiça», escolhi falar-vos de um termo não muito conhecido. Trata-se, no entanto, de um termo incontornável se queremos analisar e discutir as complexas relações entre a filosofia, a retórica e a política na Antiguidade clássica e nos primórdios do cristianismo. Refiro-me à palavra grega *παρρησία* (*parresia*). Esta palavra encontra-se já na literatura grega a partir do fim do século V antes de Cristo, por exemplo em Eurípides, aparecendo igualmente nos textos patrísticos no final do século IV e no século V depois de Cristo, por exemplo em São João Crisóstomo, e, de uma maneira geral, no grande corpo da literatura confessional cristã. Transportada para fora do seu contexto grego originário, a palavra grega *parresia* foi durante os séculos posteriores vertida nos textos neotestamentários, nos textos apostólicos e nos textos patrísticos pela palavra latina *libertas*.

Para vos dar uma panorâmica geral do significado da palavra *parresia* e da evolução e transformação deste significado e dos seus usos na cultura grega e greco-romana, bem assim como para vos dar conta das implicações deste termo nos âmbitos cruzados da filosofia, da retórica e da política no mundo antigo, apoio-me maioritariamente em três obras, recentemente publicadas, que recolhem os três últimos anos de ensino do filósofo Michel Foucault no Collège de France, antes da sua morte em 1984:

- 1) *A hermenêutica do sujeito*, volume que corresponde às aulas dadas no ano lectivo de 1981-1982;
- 2) *O governo de si e dos outros*, correspondente ao ano lectivo de 1982-1983;
- 3) *A coragem da verdade*, que transcreve as aulas do ano lectivo 1983-1984<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> O texto da apresentação será disponibilizado em breve trecho, numa atualização do presente e-book.

\* Professor da Faculdade de Artes e Letras – Universidade da Beira Interior.

<sup>2</sup> Cf. Georges Dumézil, *Servius et la fortune. Essai sur la fonction sociale de louange et de blâme et sur les éléments indo-européens du cens romain*, Paris, 1943, pp. 243-244.

<sup>3</sup> As citações destas obras serão referidas por abreviaturas, seguidas da respectiva página: *Hermenêutica do sujeito* [= HS]; *O governo de si e dos outros* [= GSO]; *A coragem da verdade* [= CV]. Modificámos por vezes a redacção das versões disponíveis em língua portuguesa dos três últimos cursos do filósofo francês sempre que isso nos pareceu poder beneficiar a compreensão, em língua portuguesa, do pensamento de Michel Foucault. O nosso único critério textual e modesto propósito foi procurar restituir, do modo mais claro possível, o original. Respeitando a sintaxe da língua francesa e a “arte de escrever” própria de Michel Foucault, procurámos não desfigurar nem o “estilo”, nem a “respiração”

Para começar, qual é o sentido geral da palavra *parresia*? Etimologicamente, *parrhesiazesthai* significa “dizer tudo” – de *pan* [πάν] (tudo) e *rhema* [ῥήμα] (raiz que se encontra, por exemplo, nas palavras *retor* ou *retórica*, e que significa “o que se diz” ou “o que é dito”). Aquele que usa de *parresia*, o *parresiasta*, é alguém que diz tudo (*pan-resia*) o que pensa; o *parresiasta* é aquele tipo de orador que ao falar, ao expor o seu pensamento, não esconde nem dissimula nada, alguém que abre o seu coração e a sua mente aos outros através do seu discurso. A palavra *parresia*, contudo, não tem sempre um valor unívoco. Logo em Aristófanis, e depois mais tarde numa certa literatura cristã, a *parresia* é empregue num sentido pejorativo. Aqui a *parresia* consiste igualmente em dizer tudo, mas precisamente no sentido em que se diz qualquer coisa, não importa o quê: «qualquer coisa que passe pela cabeça, qualquer coisa que possa ser útil à causa que se defende, qualquer coisa que possa servir à paixão ou ao interesse que anima quem fala»<sup>4</sup>. Neste caso, o *parresiasta* aparece como aquele que não se sabe conter, ou, pelo menos, como aquele que não é capaz de indexar ou de referir o seu discurso a um *princípio de racionalidade* e a um *princípio de verdade*. Portanto, numa certa espiritualidade cristã, observa Foucault, a *parresia* pode algumas vezes assumir o sentido de incontinência, de indiscrição, de tagarelice, de verborreia, com a qual, a propósito de si mesmo e dos outros, alguém fala de tudo o que lhe vem à cabeça, venha ou não a propósito, seja ou não conveniente, e isto, de certa maneira, analogamente ao que sucede na *parresia* cínica grega, embora, naturalmente, com valorações filosóficas distintas num e noutro caso.

Mas, no seu contexto grego originário, a palavra *parresia* é empregue num sentido eminentemente positivo, e neste caso a *parresia* consiste em dizer a verdade, dizer a verdade sem dissimulação nem reserva, sem cláusula de estilo nem ornamentos retóricos que a possam cifrar, velar ou mascarar. O “dizer tudo”, neste caso, é dizer a verdade sem dela nada esconder, mas é também dizer a verdade sem, com ela, esconder o que quer que seja. Falar com *parresia* é, portanto, falar com inteira franqueza, sem recuar diante de nada, sem esconder nada, sem medo de nada. Esta noção grega de *parresia* é uma noção muito densa e repleta de consequências políticas e filosóficas. No entender de Michel Foucault, ela «designa uma *virtude*, uma *qualidade* (há pessoas que têm a *parresia* e outras que não têm a *parresia*); é um *dever* também (porque em alguns casos e situações é preciso dar prova efectiva de *parresia*); e é, finalmente, uma *técnica*, um procedimento»<sup>5</sup>. Vejamos agora como Michel Foucault sumariza estas duas acepções da *parresia* (a má e a boa) na primeira de uma série de seis conferências que ele pronunciou na Universidade de Berkeley em Outubro e Novembro de 1983:

«A má *parresia* consiste em dizer tudo o que se tem em mente, sem nenhuma distinção, sem ter cuidado com o que se diz; nesta acepção, usar de *parresia* não está muito longe de tagarelar. Este uso pejorativo da palavra *parresia* é raro nos textos clássicos; encontrá-lo-ão por vezes em Platão para caracterizar a má constituição democrática, sempre que alguém se pode dirigir aos cidadãos e dizer-lhes o que quer, mesmo as coisas mais estúpidas ou mais perigosas para a cidade. Este significado pejorativo da *parresia* encontra-se também muito

---

oral, nem o “ritmo” particular que assomam nas suas aulas transcritas, como se com *leitura* dessas aulas pudéssemos de algum modo *escutar* a sua voz; como se a *parresia* ou fosse *presencial* ou não fosse.

<sup>4</sup> CV, 10-11.

<sup>5</sup> GSO, 43.

frequentemente nos textos cristãos, na literatura cristã, onde esta má *parresia* é oposta ao silêncio, ao silêncio como disciplina ou ao silêncio como condição para a contemplação de Deus. A *parresia*, enquanto actividade verbal que reflecte todos os movimentos do espírito e do coração, é claramente um obstáculo à contemplação. É o lado mau, ou a forma má da *parresia*. Mas, a maioria das vezes, nos textos clássicos, a *parresia* não tem este significado pejorativo; pelo contrário, ela tem um significado positivo. *Parresiazein* ou *parresiazeisthai* é “dizer a verdade”. Mas isto não é suficientemente claro: o parresiasta diz o que ele *crê* ser verdade ou diz o que *é* realmente verdade? A resposta é que o parresiasta diz o que é verdade porque ele *crê* que é verdade, e ele *crê* que é verdade porque é realmente verdade. Não apenas o parresiasta é sincero, não apenas ele diz com franqueza qual é a sua opinião, mas a sua opinião é igualmente a verdade; ele diz o que ele sabe ser verdade. Na *parresia*, há uma coincidência, uma exacta coincidência, entre crença e verdade. É a segunda característica importante da *parresia*»<sup>6</sup>.

Dissemos, atrás, que a *parresia* era simultaneamente uma *virtude*, um *dever* e uma *técnica*. Mas esta virtude, este dever e esta técnica oratória devem caracterizar, antes de mais, exactamente que tipo de homem? Bom, em primeiro lugar o homem que tem a seu cargo o governo de outros homens. Este tipo de homem tem o encargo de conduzir os outros homens, tem o encargo de dirigir os outros no seu esforço, na tentativa de que estes possam constituir uma relação adequada consigo mesmos. Por outras palavras, a *parresia* é uma *virtude*, é um *dever* e é uma *técnica* que devemos encontrar naquele que dirige a consciência dos outros e que os ajuda a constituir uma relação adequada consigo mesmos. Da antiguidade clássica grega até aos primeiros séculos do cristianismo, esta noção de *parresia* inscreve-se naquilo a que Michel Foucault chama o «cuidado de si». Ora, um ponto nuclear desta noção da ética antiga prende-se com o facto de ninguém poder cuidar de si mesmo, ninguém poder preocupar-se consigo mesmo, sem uma relação com o outro. Por outras palavras, ninguém pode cuidar de si mesmo, preocupar-se consigo mesmo sem ter uma relação com o outro. E o papel desse outro é precisamente dizer a verdade, dizer toda a verdade, ou em todo o caso dizer toda a verdade necessária, e dizê-la de uma certa forma que é precisamente a *parresia*, a fala franca e ousada. Cito Foucault: «Com a noção de *parresia* temos uma noção que está na encruzilhada da obrigação de dizer a verdade, dos procedimentos e técnicas de governamentalidade e da constituição da relação consigo mesmo. O dizer-a-verdade do outro, como elemento essencial do governo que ele exerce sobre nós, é uma das condições essenciais para que possamos formar a relação connosco mesmos, que nos proporcionará a virtude e a felicidade»<sup>7</sup>. Mas a *parresia* não é apenas o dizer-a-verdade do outro. Ela é também, como observa Foucault, uma prática de cada um sobre si mesmo e, nesta medida, ela diz respeito ao modo ético de constituição do sujeito enquanto *sujeito de veridicção*. Por conseguinte, com a análise das práticas antigas do *dizer-a-verdade* sobre si mesmo, trata-se de estudar as relações de poder e o seu papel no jogo entre o sujeito e a verdade. Em todo o caso, «o dizer-a-verdade sobre si mesmo, e isso na cultura antiga (portanto, muito antes do cristianismo), foi uma actividade conjunta, uma actividade com os outros, e mais precisamente

<sup>6</sup> Cf. Michel Foucault, “Discours et vérité”, in *Discours et Vérité*, précédé de *La Parresia*, Vrin, Paris, 2016, pp. 81-82.

<sup>7</sup> GSO, 44.

uma actividade com um outro, uma prática a dois»<sup>8</sup>. Deste ponto de vista, o estudo da *parresia* e do *parresiasta* na «cultura de si» da Antiguidade é evidentemente uma espécie de pré-história de todo aquele tipo de práticas que se organizaram e se desenvolveram posteriormente em torno de alguns pares célebres: o *penitente* e o seu *confessor*, o *dirigido* ou o *discípulo* e o *director de consciência*, o *doente* e o *psiquiatra*, o *paciente* e o *psicanalista*, etc.

Segundo Michel Foucault, o uso desta noção de *parresia* prolongou-se durante praticamente oito séculos, desde o século V antes de Cristo, desde, *grosso modo*, a época de Péricles e de Platão, até ao século III e IV depois de Cristo. Talvez mesmo até mais tarde. Naturalmente, o sentido da noção de *parresia* não foi sempre nem unívoco, nem estável. Antes pelo contrário. Seja como for, Foucault considera que este termo se encontra já bem instaurado, já bem definido, nos grandes textos clássicos, seja nos de Platão, seja nos de Eurípides, seja depois, numa série de outros textos igualmente importantes (Isócrates, Demóstenes, Políbio, Filodemo, Plutarco, Marco Aurélio, Máximo de Tiro, Luciano, etc.). O termo *parresia* vai igualmente aparecer na *espiritualidade cristã*, por exemplo em João Crisóstomo e Doroteu de Gaza. Mas esta tematização e problematização da *parresia* encontra-se também nos textos latinos, em Séneca, por exemplo, mas também em teóricos da retórica, como Quintiliano, ainda que no mundo e cultura greco-romana a tradução do termo grego *parresia* seja um tanto incerta e não completamente unívoca, já que ele é traduzido ora por *libertas*, ora por *licentia*, ora ainda por *oratio libera*.

Vou agora transcrever uma definição abrangente do significado do termo *parresia* fornecida por Michel Foucault na sua aula de 10 de Março de 1982 no Collège de France, onde, pela primeira vez, o termo começa por ele a ser estudado e aprofundado de uma forma sistemática:

«O termo *parresia* refere-se, por um lado, a uma qualidade moral, à atitude moral, ao *ethos*, se quisermos, e, por outro, ao procedimento técnico, à *tékhnē*, que são necessários, indispensáveis para transmitir o discurso verdadeiro a quem dele precisa para a constituição de si mesmo como sujeito de soberania de si mesmo e sujeito de verificação de si para si. Portanto, para que o discípulo possa efectivamente receber o discurso verdadeiro como convém, quando convém, nas condições em que convém, é preciso que o discurso seja pronunciado pelo mestre na forma geral de *parresia*. A *parresia* é etimologicamente o “dizer-tudo”. A *parresia* diz tudo. Ou melhor, não é tanto o “dizer-tudo” que está em causa na *parresia*. Na *parresia*, o que está fundamentalmente em questão é o que poderíamos chamar, de uma maneira um pouco impressionista: *a franqueza, a liberdade, a abertura, que fazem com que se diga o que se tem a dizer, da maneira como se tem vontade de dizer, quando se tem vontade de dizer e segundo a forma que se crê ser necessário dizer*. O termo *parresia* está tão ligado à escolha, à decisão, à atitude de quem fala, que os latinos traduziram *parresia* pela palavra *libertas*. O “dizer-tudo” da *parresia* tornou-se *libertas*: a liberdade de quem fala. E muitos tradutores franceses utilizam para traduzir *parresia* – ou para traduzir *libertas* neste sentido – a expressão *franc-parler (fala franca)*, tradução que me parece a mais adequada»<sup>9</sup>.

<sup>8</sup> CV, 6.

<sup>9</sup> HS, 334. Sublinhados nossos.

Mas para Foucault a caracterização e a definição da *parresia* necessita ainda de mais alguns elementos para estar razoavelmente completa. Assim, para que se possa falar de *parresia* no sentido positivo do termo, são necessárias, além da *regra do dizer tudo* e da *regra da verdade*, duas condições suplementares. É preciso não apenas que essa verdade constitua efectivamente a opinião pessoal daquele que fala, mas também que ele a diga como sendo aquilo que ele efectivamente pensa, e não simplesmente da boca para fora – e é nisso que esse homem será um *parresiasta*. O *parresiasta* dá a sua opinião, diz o que pensa, ele próprio assina por baixo, digamos assim, a verdade que enuncia, ligando-se e vinculando-se a essa verdade e, por conseguinte, obrigando-se a ela e por ela. Só que mesmo isto ainda não é suficiente. Afinal de contas, observa Michel Foucault, um professor, um gramático, um géometra podem dizer sobre o que ensinam, sobre a gramática ou sobre a geometria, uma verdade, uma verdade na qual crêem, uma verdade que eles pensam e dizem como verdade. E, no entanto, não se pode dizer que isso seja *parresia*. Não se dirá que o gramático ou o géometra, ao ensinarem essas verdades em que crêem, sejam *parresiastas*. Porquê? Porque, para que haja efectivamente *parresia*, o sujeito, ao dizer essa verdade que ele assume como sendo a sua opinião, o seu pensamento, a sua crença, tem de assumir um certo risco, um risco que diz respeito à própria relação que ele tem com a pessoa a quem se dirige. Para que haja *parresia* é preciso que, dizendo a verdade, se abra, se instaure e se enfrente o risco de ferir e de magoar o outro, de o irritar, de o deixar com raiva e de suscitar da sua parte comportamentos que podem ir até à violência, e mesmo até à violência extrema, isto é, até à morte.

E é aqui que bate o ponto. Isto é, para que haja *parresia*, é preciso que, no acto de verdade, haja: primeiro, a manifestação de um vínculo fundamental entre a verdade que é dita e o pensamento de quem a disse; segundo, um questionamento do vínculo entre os dois interlocutores (entre o sujeito que diz a verdade e o sujeito a quem essa verdade é dirigida). E daqui provém a característica mais decisiva da *parresia*: ela implica uma certa *forma de coragem*, coragem cuja forma mínima consiste em que o *parresiasta* se arrisque a poder romper e desfazer essa relação com o outro que precisamente tornou possível o seu discurso. Num certo sentido, o *parresiasta* corre sempre o risco de romper, ou mesmo de destruir, essa relação que, no entanto, é a condição de possibilidade do seu discurso. De acordo com Michel Foucault, esta situação pode ser observada naquela forma cristã de *parresia* chamada *directão de consciência*, na qual só pode haver condução e direcção da consciência do discípulo se entre este e o mestre houver amizade, e se a prática do dizer-a-verdade, nessa condução ou direcção de consciência, correr o risco de questionar e de romper a relação de amizade sem a qual, no entanto, esse discurso de verdade seria impossível ou, pelo menos, improvável.

Ora, num certo tipo de casos, essa *coragem* pode assumir uma forma máxima ou extrema quando, para dizer a verdade, não apenas será necessário questionar a relação pessoal, amistosa, que se pode ter com aquele com quem se fala, mas pode até acontecer que seja necessário arriscar a própria vida. Foucault exemplifica este tipo de coragem com Platão. Ora, Platão, quando vai falar com Dionísio, o Velho – e é Plutarco quem conta esta história nas *Vidas Paralelas*, mais precisamente na *Vida de Dião* – diz-lhe um certo número de verdades na cara que enervam a um tal ponto o tirano que este concebe o plano, que aliás acabará por não executar, de matar ou de mandar matar Platão. Mas Platão no fundo sabia ou suspeitava que o

tirano poderia reagir desse modo, e, mesmo assim, aceitou correr esse risco. Ora, é aqui que está o nervo da *parresia*. Nesta *coragem política de dizer a verdade ao condutor ou ao governador de homens*. A *parresia*, portanto, põe em risco não apenas a relação estabelecida entre quem fala e aquele a quem é dirigida a verdade, mas, no limite, põe em risco a própria existência daquele que fala, sempre que aquele a quem ele se dirige não seja capaz de suportar a verdade que ele lhe diz. Ora, este vínculo entre a *parresia* e a coragem política é indicado explicitamente por Aristóteles quando, no livro IV da *Ética a Nicómaco*, o estagirita vincula o que ele chama *megalopsykhía* (grandeza de alma) à prática da *parresia*: «Para aquele que possui grandeza de alma é uma necessidade exibir à luz do dia tanto os seus ódios como as suas amizades. Ele preocupa-se mais com a *verdade* do que com a *opinião*, e fala e age abertamente, porque esconder-se revela medo. Ele é franco e fala sinceramente porque despreza as consequências da sua franqueza, e é sincero excepto quando usa a ironia relativamente aos outros»<sup>10</sup>.

No entender de Foucault, a *parresia* funciona como uma espécie de *jogo*. Porquê? Porque, se por um lado, o parresiasta é de facto aquele que assume o risco de pôr em causa a sua relação com o outro e até a sua própria existência dizendo a verdade, toda a verdade, e dizendo-a contra tudo e todos se necessário, por outro lado, aquele a quem essa verdade é dita – quer se trate do povo reunido que delibera sobre as melhores decisões a tomar, quer se trate do Príncipe, quer se trate do tirano ou do rei a quem é preciso dar conselhos, quer se trate do amigo cuja consciência ele guia – se esse outro (o povo, o rei, o amigo) quiser desempenhar o papel que o parresiasta lhe propõe dizendo-lhe a verdade, ele deve ser capaz de a aceitar, por mais desagradáveis que sejam as consequências dessa verdade para as opiniões estabelecidas na Assembleia, para as paixões ou para os interesses do Príncipe, para a ignorância ou para a cegueira do amigo. O povo, o Príncipe, o amigo devem aceitar esse *jogo* da *parresia*.

Observa Foucault:

«Eles próprios devem jogar esse jogo e reconhecer que aquele que assume o risco de lhes dizer a verdade deve ser *escutado*. E é assim que se estabelecerá o verdadeiro jogo da *parresia*, a partir dessa espécie de pacto que faz com que, se o parresiasta mostra a sua coragem dizendo a verdade contra tudo e contra todos, aquele a quem essa *parresia* é endereçada deverá mostrar essa *grandeza de alma* aceitando que lhe digam a verdade. Essa espécie de pacto, entre aquele que assume o risco de dizer a verdade e aquele que aceita ouvi-la, está no cerne do que se poderia chamar *jogo parresiástico*»<sup>11</sup>.

Em suma, a *parresia* é a *coragem da verdade* naquele que fala e que assume o risco de dizer, a despeito de todos os inconvenientes e perigos, toda a verdade sobre o que pensa, mas é também a coragem do interlocutor que aceita receber como verdadeira a verdade desagradável e mesmo insolente ou provocadora que ouve. O parresiasta será aquele que diz a verdade e que, por conseguinte, se distanciará de tudo o que possa ser mentira, bajulação ou

<sup>10</sup> Cf. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, livro IV, 1124b, tradução do grego de António C. Caeiro, Quetzal Editores, Lisboa, 2004, pp. 95-96. Tradução modificada.

<sup>11</sup> CV, 13. Sublinhados nossos.

lisonja (voltarei a esta oposição decisiva entre a *parresia* e a *lisonja*, quando tratar da complexa relação entre o *modo de dizer parresiástico* e o *modo de dizer retórico*).

Temos, pois, que a *parresia* é uma certa maneira de dizer a verdade. Mas o que define a *parresia* não é propriamente esse conteúdo de verdade. Podemos então perguntar: o que é uma “maneira de dizer a verdade”? E como é que podemos analisar as diferentes maneiras de dizer a verdade? Onde situar essa maneira particular e idiossincrática de dizer a verdade que caracteriza a *parresia*?

Eis a resposta de Michel Foucault: normalmente, diz ele, analisamos as maneiras de dizer a verdade ou pela *estrutura* do discurso, ou pela *finalidade* do discurso, ou ainda pelos *efeitos* que a finalidade do discurso tem sobre o próprio discurso – e, neste caso, analisamos os discursos de acordo sobretudo com as suas *estratégias*. Pois bem, no entender de Michel Foucault, que durante toda a sua vida trabalhou sempre, de um modo ou de outro, o problema e a categoria do «discurso», as diferentes maneiras de dizer a verdade podem aparecer seja como formas de uma estratégia de *demonstração*, seja como formas de uma estratégia de *persuasão*, seja como formas de uma estratégia de *ensino*, seja, finalmente, como formas de uma estratégia de *discussão*.

Vejamos agora de que modo, segundo Michel Foucault, cada uma destas quatro formas ou modalidades de nos referirmos à verdade se distingue do modo parresiástico de *dizer-a-verdade*. Em primeiro lugar, Foucault considera que a *parresia* não pertence a uma estratégia de *demonstração*, não sendo ela, na sua essência, uma maneira de demonstrar. Pode até haver *parresia* em certas demonstrações, mas não serão nunca nem a demonstração nem a própria estrutura racional do discurso que poderão definir a *parresia*. Em segundo lugar, Foucault pergunta-se se a *parresia* não será uma estratégia de *persuasão*, pertencendo ela deste modo à arte da retórica. Aqui, claro, as coisas tornam-se um pouco mais complicadas, na medida em que a *parresia*, entendida como *técnica*, como procedimento, como uma certa maneira de dizer as coisas, pode utilizar, e muitas vezes utiliza efectivamente, os recursos da retórica. Tanto mais que em alguns tratados de retórica, nomeadamente nas *Instituições Oratórias* de Quintiliano, a *parresia*, entendida como uma fala franca, como veracidade, aparece como uma *figura de estilo*, sem bem que como uma figura de estilo um tanto ou quanto curiosa e mesmo paradoxal, na medida em que Quintiliano qualifica a *parresia* como a mais despojada de todas as *figuras de pensamento*. «O que há de mais despojado, pergunta Quintiliano, do que a verdadeira *libertas* [tradução latina de *παρρησία*]?» Por conseguinte, a *parresia*, do ponto de vista de um teórico da retórica como Quintiliano, «é uma figura de pensamento, mas uma figura de pensamento que funcionaria como uma espécie de *grau zero da retórica*, em que a figura de pensamento consiste justamente em não utilizar nenhuma figura de estilo»<sup>12</sup>. Se não posso mostrar o meu pensamento sem falar, como devo empregar as palavras para que elas possam adquirir uma virtude parresiástica? Naturalmente, entre o modo de dizer *parresiástico* e o modo de dizer *retórico* há proximidades, interferências, aproximações, contradições. É todo o problema do permanente, e porventura insolúvel, conflito entre a *filosofia* e a *retórica*, ou antes, entre a *parresia* filosófica e a *tékhnē* retórica,

<sup>12</sup> GSO, 53. Sublinhados nossos.

que dura oito séculos. Voltarei a esta questão nuclear no final da exposição, de modo a poder tratá-la com a demora que convém. Prossigo agora com as diferentes modalidades do discurso verdadeiro, ou antes, com a caracterização das diferentes maneiras de *dizer a verdade*.

Em terceiro lugar, a *parresia* também não é uma maneira de ensinar, não é uma pedagogia. Porque, se é verdade que a *parresia* se dirige sempre a alguém a quem se quer dizer a verdade, não se trata necessariamente com isso de ensinar essa pessoa. Ao contrário da pedagogia, cujo método vai do conhecido ao desconhecido, do simples ao complexo, do elemento ao conjunto ou da parte ao todo, a *parresia* conhece um lado eminentemente abrupto, que pode mesmo confundir-se com a insolência, um lado incompatível decerto com a pedagogia, pois o parresiasta, aquele que diz a verdade dessa forma, diz a verdade de modo aberto e até temerário directamente na cara daquele com quem dialoga ou a quem se dirige, não deixando nada para interpretar. Sob esta perspectiva, um ponto importante na caracterização da *parresia* é recordar que ela não se confunde com a célebre ironia socrática ou socrático-platónica, na qual o interrogador Sócrates, ou em todo o caso o mestre filosófico da palavra, simula ou finge não saber o que sabe e conduz o discípulo ou o interlocutor, através da *maieutica* – essa “arte das parteiras” – a formular o que este não sabia que sabia. Ora, na *parresia*, pelo contrário, e isto de certa maneira como se fosse uma verdadeira *anti-ironia*, quem diz a verdade diz essa verdade e atira ou lança essa verdade, por assim dizer, à cara do interlocutor, uma verdade tão violenta, tão abrupta, tão cortante e tão definitiva, que o outro em frente muitas vezes nada mais pode fazer senão calar-se ou tremer de furor, de ira ou de raiva. Ou então, no limite, passará a um registo completamente diferente, como é o caso do tirano Dionísio diante do filósofo Platão na narrativa de Plutarco *Vida de Dião*, em que Dionísio, poupando a vida a Platão, o manda vender como escravo em Egina. Portanto, em vez de ser aquele a quem o mestre se dirige que descobre por si mesmo, pela ironia, a verdade que ele não sabia que conhecia, neste caso extremo ele está *face-a-face* com uma verdade que não pode aceitar e que o leva ao excesso, à injustiça, à loucura, à cegueira. Por conseguinte, neste caso não apenas o efeito do modo de dizer parresiástico é fundamentalmente anti-irónico, como é antipedagógico.

Finalmente, a quarta questão. Se a *parresia* não pertence à *demonstração*, se não pertence à *retórica*, se não pertence à *pedagogia*, será que ela constitui uma determinada forma de *discussão*? Será a *parresia* uma forma particular de *erística*, isto é, uma forma idiossincrática da arte da controvérsia e do debate? Não será a *parresia*, afinal, uma certa forma de defrontar e confrontar um adversário? Não haverá na *parresia*, bem vistas as coisas, uma estrutura agonística – de resto tipicamente grega – entre duas personagens que se defrontam e que entram numa luta feroz, numa encarniçada competição pela formulação da verdade de que cada um se julga o autêntico portador? Foucault responde a estas hipóteses com um rotundo não. Reconhece, sem problemas, que nos aproximamos do valor da *parresia* quando fazemos valer a sua estrutura *agonística*, mas não acredita que a *parresia* faça parte de uma *arte da discussão*, pelo menos na medida em que a arte da discussão permite fazer triunfar o que acreditamos ser verdadeiro. Invocando novamente o discurso parresiástico que Platão dirige ao tirano Dionísio, Foucault diz-nos que não se trata aí, no relato legado por Plutarco, de uma discussão em que um dos discursos procuraria prevalecer sobre o outro. O que acontece é que um dos interlocutores diz a verdade e se preocupa, no fundo, em dizer a verdade o mais

depressa, o mais alto e o mais claramente possível. Depois, em face disso, temos o outro que não responde, ou que responde com outra coisa que não são discursos, mas actos. Com efeito, nesse episódio entre Platão e Dionísio, temos, por um lado, Platão, que ensina ou que procura ensinar; do outro lado, temos Dionísio que não se dá nem por persuadido, nem por ensinado, nem por vencido. Tanto assim é que no ponto de conclusão do ensino, Dionísio substitui a *formulação da verdade pela linguagem* por uma vitória que não é de modo algum a vitória do *logos*, que não é a vitória do discurso, uma vez que é a vitória da mais pura violência, já que o tirano Dionísio dá ordens para que o filósofo Platão seja vendido como escravo.

Em suma, podemos dizer que para Foucault a *parresia* é uma certa maneira de dizer a verdade, mas que essa maneira singular de dizer a verdade não pertence nem à *erística* e a uma *arte de discutir*, nem à *pedagogia* e a uma *arte de ensinar*, nem à *retórica* e a uma *arte de persuadir*, nem tão-pouco a uma *arte da demonstração*.

Para Foucault há *parresia* apenas quando o *dizer-a-verdade* se diz em condições tais que o facto de se dizer a verdade, e o facto de se a ter dito, pode – e normalmente deve – acarretar consequências custosas para aqueles que a ousam dizer. Por outras palavras, se queremos analisar discursivamente a *parresia* não o devemos fazer nem do lado da *estrutura* interna do discurso, nem do lado da *finalidade* com que o discurso verdadeiro procura atingir o interlocutor, mas do lado do locutor, ou antes, do lado do risco que o *dizer-a-verdade* abre para o próprio locutor. Por conseguinte, a *parresia* deve ser procurada do lado do efeito que o seu próprio *dizer-a-verdade* pode produzir no locutor, do efeito de retorno ou do «efeito boomerang» que o *dizer-a-verdade* pode produzir no próprio locutor a partir precisamente do efeito que produz no interlocutor. Com o jogo da *parresia* abre-se, portanto, um risco e um perigo em que é a própria vida do locutor que vai estar em jogo. E é neste sentido que a *parresia* está intimamente ligada ao perigo e, por conseguinte, forçosamente ligada à coragem necessária para enfrentar o perigo. A *parresia* liga o locutor ao facto de que o que ele diz é a verdade, e liga-o, portanto, às consequências que decorrem do facto de que ele disse a verdade. Ao dizer essa verdade, o parresiasta arrisca-se a pagar um preço demasiado alto por a ter dito, e expõe-se, portanto, à morte. A *parresia*, insiste Foucault, é «a coragem de dizer a verdade, apesar do perigo. Na *parresia*, dizer a verdade inscreve-se no jogo da vida e da morte. É a sua terceira característica»<sup>13</sup>.

Gostaria que este ponto da exposição ficasse bem claro, uma vez que Michel Foucault não se cansa de o sublinhar, retomando-o uma e outra vez ao longo das suas aulas. Por isso vou insistir um pouco mais nesta questão. No enunciado *parresiástico* o sujeito compromete totalmente o que pensa no que diz e no modo como o diz, e fá-lo sem qualquer tipo de reserva mental ou de pré-condição enunciativa. Ele atesta, portanto, a verdade do que pensa na enunciação do que diz. Isto significa que no interior do enunciado *parresiástico* há como que um «pacto»: o pacto do sujeito que fala consigo mesmo ao falar com os outros. De acordo com Foucault, esse pacto tem dois níveis: o nível do acto de enunciação propriamente dito e o nível, implícito ou explícito, pelo qual o sujeito se liga ao enunciado que acaba de dizer. E é

<sup>13</sup> Cf. Michel Foucault, “Discours et vérité”, in *Discours et Vérité*, précédé de *La Parresia*, Vrin, Paris, 2016, p. 83.

nisso que o pacto é duplo. Por um lado o sujeito diz na *parresia*: “aqui está a verdade”, “eis a verdade”, “esta é que é a verdade”; “toma lá a verdade”; “ouve a verdade”; “escuta a verdade”. Ele diz essa verdade e pensa efectivamente essa verdade, e com isso ele liga-se ao enunciado e ao conteúdo do enunciado. Mas ele pactua também na medida em que diz: “eu sou aquele que disse essa verdade”. Portanto, ele liga-se à enunciação que acaba de fazer e assume o risco por todas as suas consequências. De acordo com Foucault, isto significa que no «*jogo parresiástico*» temos primeiro o enunciado da verdade, e, depois, acima desse enunciado, um elemento implícito a que o filósofo chama o «pacto parresiástico» do sujeito consigo mesmo, pelo qual ele se liga ao conteúdo do enunciado e ao próprio acto do enunciado. Dizer “eu sou aquele que disse isso” significa assumir que se diz o que efectivamente se pensa e que entre a linguagem usada e a conduta adoptada não existe qualquer desconformidade:

«A palavra da *parresia* é uma palavra que, do lado de quem a pronuncia, vale como compromisso, vale como elo, que constitui um certo pacto entre o sujeito de enunciação e o sujeito da conduta. O sujeito que fala compromete-se. No próprio momento em que diz “eu digo a verdade”, compromete-se a fazer o que diz e a ser sujeito de uma conduta, uma conduta que obedece ponto por ponto à verdade por ele formulada. É neste sentido que não pode haver ensinamento da verdade sem *exemplum*. Não pode haver ensinamento da verdade sem que aquele que diz a verdade dê o exemplo dessa verdade»<sup>14</sup>.

De acordo com Foucault, em todos os procedimentos e tecnologias de governo a obrigação e a possibilidade de dizer a verdade mostram, no fundo, de que modo o indivíduo se constitui como sujeito na relação que mantém consigo mesmo e na relação que mantém com os outros. Ora bem, com esta modalidade filosófica de auto-subjectivação da verdade no acto mesmo de *dizer-a-verdade* fica já claro que «a *parresia* introduz uma questão filosófica fundamental que é, nada mais, nada menos, do que o *vínculo estabelecido entre a liberdade e a verdade*»<sup>15</sup>. Todavia, não se trata aqui da questão recorrente de saber até que ponto a verdade limita ou constrange o exercício da liberdade, mas de certo modo da questão inversa: «como e em que medida a obrigação de verdade – o “*obrigar-se à verdade*”, o “*obrigar-se pela verdade e pelo dizer-a-verdade*” –, em que medida essa obrigação é ao mesmo tempo o exercício da liberdade, e o exercício perigoso da liberdade»<sup>16</sup>. Escutemos novamente Foucault:

«Em primeiro lugar, a *parresia* é uma certa maneira de falar. Em segundo lugar, é uma maneira de dizer-a-verdade. Em terceiro lugar, é uma maneira tal de dizer-a-verdade que abrimos para nós mesmos um risco pelo próprio facto de dizermos a verdade. Em quarto lugar, a *parresia* é uma maneira de abrir esse risco vinculado ao dizer-a-verdade constituindo-nos de certo modo como parceiro de nós mesmos quando falamos, vinculando-nos ao enunciado da verdade e vinculando-nos à enunciação da verdade. Finalmente, a *parresia* é uma maneira de se vincular a si mesmo no enunciado da verdade, de se vincular livremente a si mesmo e na forma de um acto corajoso: a *parresia* é a livre coragem pela qual alguém se vincula a si mesmo no acto de

<sup>14</sup> HS, 365.

<sup>15</sup> GSO, 64, sublinhados nossos.

<sup>16</sup> GSO, 64, sublinhados nossos.

dizer a verdade. Ou ainda, a *parresia* é a ética do dizer-a-verdade no seu acto arriscado e livre»<sup>17</sup>.

Regresso finalmente ao ponto que propositadamente deixei em aberto, a saber, à questão da clivagem – histórica e epistemológica – entre a *filosofia* e a *retórica*, ou, se preferirem, à questão da complexa relação entre o *modo de dizer parresiástico* e o *modo de dizer retórico*.

Michel Foucault insiste muito neste ponto: a *parresia* não se pode pura e simplesmente definir como um elemento pertencente à retórica. Porquê? Porque, por um lado, a *parresia* se define fundamentalmente, essencialmente, primeiramente, como o *dizer-a-verdade*, enquanto a retórica é uma arte ou uma técnica de dispor os elementos do discurso a fim de *persuadir*. Mas, que esse discurso diga a verdade ou não, não é de modo nenhum essencial à retórica. Por outro lado, não há uma forma específica de enunciação da *parresia*. As pessoas dotadas de *parresia*, as pessoas que utilizam a *parresia*, observa Foucault, fazem-no sob formas muito diferentes – ora em *lições*, ora em *aforismos*, ora em *réplicas*, ora em *opiniões*, ora em *juízos*. E, sobretudo – Foucault insiste neste ponto –, na *parresia* não se trata tanto de persuadir, ou não se trata *necessariamente* de persuadir. Por conseguinte, sustenta Foucault, a *parresia* não deve ser classificada ou compreendida do ponto de vista da retórica.

O argumento de Foucault para excluir ou para separar a *parresia* da *retórica* é resumidamente o seguinte. A retórica é definida como uma técnica cujos procedimentos não têm evidentemente como finalidade estabelecer uma verdade. Ela é antes uma arte conjectural de persuadir aqueles a quem nos dirigimos, pretendendo convencê-los – tanto de uma verdade, como de uma não verdade ou mentira. Com efeito, a definição de Aristóteles na *Retórica* é bem clara: trata-se da capacidade de encontrar aquilo que é capaz de persuadir<sup>18</sup>. Digamos, de maneira esquemática, que a questão do conteúdo e que a questão da verdade do discurso não se colocam na retórica. De acordo com Quintiliano, que se esforçou por aproximar ao máximo os problemas gerais da retórica, ou pelo menos os problemas específicos da arte oratória, dos grandes temas da filosofia da sua época, a verdade de que se trata na retórica é «*a verdade tal como ela é conhecida por aquele que fala, e não a verdade que está contida no discurso daquele que fala*»<sup>19</sup>. Eis um seu exemplo: um bom general deve ser capaz de persuadir as suas tropas de que o adversário que elas vão enfrentar não é tão sério nem tão temível quanto de facto ele é. Por conseguinte, o bom general deve poder persuadir as suas tropas de uma mentira (segundo a fórmula tradicional: *suppressio veri = suggestio falsi*). Como é que ele vai ser capaz de o fazer? Pois bem, ele conseguirá fazê-lo se, por um lado, conhecer os dados reais da situação e, por outro, se conhecer verdadeiramente os meios pelos quais se pode persuadir alguém tanto de uma mentira quanto de uma verdade. Quintiliano – sigo a leitura que Foucault faz de uma passagem das *Instituições Oratórias* – sabe que nenhuma *tékhnē* poderá ser eficaz se ela não estiver indexada à verdade e mostra por isso como a retórica enquanto

<sup>17</sup> GSO, 63-64, sublinhados nossos.

<sup>18</sup> «Entendamos por retórica a capacidade (*dýnamis*) de descobrir o que é adequado a cada caso com o fim de persuadir.» Cf. Aristóteles, *Retórica*, livro I, 1335b, tradução e notas de Manuel Alexandre Júnior, Paulo Farmhouse Alberto e Abel do Nascimento Pena, com introdução de Manuel Alexandre Júnior, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, Lisboa, 1998, p. 48.

<sup>19</sup> HS, 342.

*tékhne* está sempre indexada a uma determinada verdade – a verdade conhecida, possuída, dominada por aquele que fala –, mas não à verdade considerada do lado daquilo que é dito e, conseqüentemente, do lado daquele a quem ela é dirigida ou endereçada. Portanto, trata-se de uma arte que é capaz de mentira. E Foucault conclui: «É isso o fundamental sobre a retórica, retórica precisamente oposta ao discurso filosófico e à técnica própria ao discurso filosófico, a saber, a *parresia*. Na *parresia* só pode haver verdade. Onde não houver verdade não há fala franca. A *parresia* é a transmissão nua, por assim dizer, da própria verdade»<sup>20</sup>.

Mas o argumento de Foucault a este respeito não termina aqui. Na verdade, ele refina-se à medida que o nosso autor prossegue os seus estudos em torno da *parresia* enquanto modalidade especificamente filosófica do *dizer-a-verdade*. Muito esquematicamente, pode dizer-se que quanto mais Foucault aproxima a *parresia* especificamente filosófica de uma operação sobre as almas, de uma *psicagogia*, tanto mais a *parresia* se distingue e se separa, se deve distinguir e se deve separar, da retórica. Quando a *parresia* e a sua particular forma de *veridicção* se desvia da cena política da cidade e se transfere para o domínio das relações individuais, quando a finalidade do *dizer-a-verdade* é menos a salvação da cidade do que a formação do *ethos* do indivíduo, nesse momento, em que o objectivo da prática parrhêsíastica é completamente orientado para a *psykhé* do indivíduo, a veridicção especificamente filosófica da *parresia* dá-se finalmente a ver como pura *psicagogia*<sup>21</sup>. Foucault admite que a retórica como arte da palavra, como uma arte da palavra que é capaz de ser ensinada e utilizada para persuadir os outros, e como uma arte da palavra que apenas será plenamente efectivada, realizada, acabada, se o orador for ao mesmo tempo um *vir bonus* (um homem bom ou um homem de bem), pode por vezes aparecer como sendo a *tékhne* própria dessa *parresia*, desse *dizer-a-verdade*. Contudo, no entendimento de Foucault só a filosofia é de facto a única *prática da linguagem* capaz de responder às exigências próprias da *parresia*. Em primeiro lugar, porque, ao contrário da retórica, que por definição se dirige a muitos, se dirige ao grande número, se dirige às assembleias, a *parresia* especificamente filosófica pode dirigir-se também aos indivíduos – e é isso que normalmente ela faz. Em segundo lugar, e mais decisivo, porque a retórica tem como objectivo persuadir o auditório tanto do verdadeiro como do falso, tanto do justo como do injusto, tanto do mal como do bem, ao passo que a filosofia tem como função precisamente separar o que é verdadeiro do que é falso, dizendo apenas o que é verdadeiro e recusando dizer o falso<sup>22</sup>. Assim, em vez de ser uma força de persuasão que potencialmente poderá convencer as almas de todo e qualquer assunto, a filosofia apresenta-se como uma operação que permite que as almas distingam convenientemente o verdadeiro do falso. Porque, se na *parresia* é de facto necessário distinguir o que é *dizer-a-verdade* do que é lisonja, se a *parresia*, como platonicamente pensa Foucault, deve escorraçar permanentemente aquele seu «duplo sombrio» que se apresenta como *lisonja*, quem, então, a não ser a própria filosofia, pode ser capaz de levar a cabo essa distinção?

A arte retórica é a arte de fazer exposições, de fornecer testemunhos, indícios, probabilidades, com todo um sistema ou aparato de provas e de refutações. Todavia, todos estes elementos ou partes em que se divide esta *tékhne retoriké* não passam, no fundo, de rudimentos do que

<sup>20</sup> HS, 343.

<sup>21</sup> CV, 58.

<sup>22</sup> GSO, 276.

é efectivamente a arte e o próprio acto de persuadir. Pois, o que é que no discurso vai de facto persuadir? Não é o acto de se pôr no início do discurso uma exposição, depois os testemunhos, depois dar ênfase a indícios, probabilidades, depois refutar, etc. O que faz com que se possa persuadir é saber onde, quando, como e em que condições e circunstâncias se devem aplicar esses elementos. Não por acaso, a referência ou a comparação socrática da retórica à medicina (uma constante nos diálogos de Platão consagrados à retórica) aparece sempre que se concebe a *parresia* como algo de substantivamente diferente da mera aplicação de uma receita médica. Com efeito, o que faz com que a medicina cure não é que o médico conheça a lista dos remédios a aplicar, é que ele saiba, tão exactamente quanto possível, em que doente concreto ele deve aplicar este ou aquele remédio, em que momento da evolução da doença e em que quantidade: «*dosis sola facit venenum*». Assim, tal como o médico deve conhecer o corpo se pretende restabelecer a saúde de um paciente, também a *tékhne retoriké* só será aplicável e só terá efeito se o orador conhecer a alma daquele a quem se dirige. É portanto preciso conhecer a quem se aplicam ou a quem se podem aplicar essas técnicas ou esses procedimentos retóricos, caso contrário, a *tékhne retoriké* nada mais será do que um mero *corpus* abstracto de receitas<sup>23</sup>. Em termos platónicos, para se dotar tecnicamente alguém com a arte de falar, é preciso mostrar na sua essência (*ousía*) a natureza (a *phýsis*) daquilo a que se aplica o discurso, isto é, a *alma*. Como se diz no diálogo *Fedro* de Platão: «Já que justamente a função própria do discurso [a força do discurso: *lógon dýnamis*] está em ser uma *psicagogia*, aquele que um dia quiser ser um orador talentoso deve necessariamente saber de quantas formas a alma é capaz»<sup>24</sup>.

Esta insistência (melhor seria talvez chamar-lhe teimosia) de Foucault em distinguir o modo de falar *parresiástico* do modo de falar *retórico* merece que nos detenhamos num problema essencial, a saber, o problema da *lisonja*, lisonja essa que, no domínio da retórica, funciona, segundo Foucault, como uma espécie de «duplo falso», como um «mau duplo», em todo o caso como um duplo perigoso, da *parresia*. Neste particular, o filósofo francês vai mesmo longe e afirma que as categorias da *parresia* e da *lisonja* são as duas grandes categorias do pensamento político ao longo de toda a Antiguidade<sup>25</sup>.

Foucault chega a formular o problema do seguinte modo: tal como a *lisonja* é o «adversário moral» da *parresia*, assim a *retórica* é o «adversário técnico» da *parresia*. Cito:

«Esquemáticamente, pode dizer-se que a *parresia* (a fala franca) do mestre tem dois adversários. O primeiro é um adversário moral, ao qual se opõe directamente e contra o qual deve lutar. O adversário moral da fala franca é pois a lisonja. Em segundo lugar, a fala franca tem um adversário técnico. O adversário técnico é a retórica, retórica em relação à qual a fala franca tem de facto uma posição muito mais complexa do que em relação à lisonja. A lisonja é o inimigo. A fala franca deve dispensar a lisonja e livrar-se dela. Em relação à retórica, a fala franca deve libertar-se dela, não tanto nem unicamente para a expulsar ou para a excluir, mas antes, uma vez livre em relação às regras da retórica, para dela se poder servir *nos limites muito estritos e sempre tacticamente definidos em que ela é verdadeiramente necessária*.

<sup>23</sup> GSO, 303.

<sup>24</sup> Cf. Platão, *Fedro*, 271c., Guimarães Editores, Lisboa, 1986, p. 114. Tradução modificada.

<sup>25</sup> GSO, 274.

Oposição, combate, luta contra a lisonja. Liberdade, libertação em relação à retórica. Observemos que a lisonja é o adversário moral da fala franca. Quanto à retórica, se quisermos, seria o seu adversário ou parceiro ambíguo, mas parceiro técnico. Estes dois adversários (a lisonja e a retórica) estão, aliás, profundamente ligados um ao outro, pois o fundo moral da retórica é sempre a lisonja. E o instrumento privilegiado da lisonja é, bem entendido, a técnica, e eventualmente as astúcias da retórica. [...] O discurso da *parresia*, na sua própria estrutura, no seu jogo, é, por certo, completamente diferente da retórica. Isso não significa que, por vezes, e a fim de se obter o resultado que se propõe, não se deva, na própria tática da *parresia*, recorrer a elementos, a procedimentos, que são da retórica. Digamos que a *parresia* está fundamentalmente liberta das regras da retórica, que ela a retoma diagonalmente e que só a utiliza quando necessário»<sup>26</sup>.

Retomemos, em jeito de rememoração e antecipando a conclusão, o âmago da nossa questão: em primeiro lugar, a *parresia* nos antigos gregos corresponde à obrigação e ao risco de dizer a verdade no campo político. Ela é uma maneira de cada cidadão poder dar livremente a sua opinião sobre o governo dos homens e sobre questões relativas à organização e ao governo da cidade, à opção entre paz e guerra, e por aí a fora. Nos gregos antigos, portanto, a *parresia* exercia-se em relação a toda a cidade e num domínio que era directamente um domínio político, uma vez que, segundo Foucault, este *dizer-a-verdade* aparece na cultura antiga como uma função necessária e universal no campo da política. Por conseguinte, qualquer que seja a forma da *politeia* (constituição/regime) em que ela apareça – democracia, aristocracia, monarquia – e como quer que ela se exerça, a política necessita sempre dessa *parresia*. Em segundo lugar, o facto de, em princípio, a *parresia* dar a todos os cidadãos livres a possibilidade de falar, abre com isso a possibilidade de qualquer um – tanto o melhor como o pior cidadão – poder tomar a palavra. Mas, se na *parresia* o dizer-a-verdade constituir um risco, se houver efectivamente perigo em falar, perigo em dizer a verdade, seja perante o povo, seja perante o soberano, se o povo e o soberano não souberem conduzir-se de modo a não assustar os que querem dizer a verdade; se estes ameaçarem em demasia os que pretendem dizer a verdade; se se irritarem para além do razoável e para além de qualquer justa medida com aqueles que dizem a verdade; se não forem, em suma, capazes de se conduzirem de forma aceitável perante os *parresíastas*, então, todos, sem excepção, se calarão, porque todos terão medo de falar. Nesse caso, vigorará a lei do silêncio – silêncio diante do povo ou silêncio diante do soberano. Ou melhor, como observa Foucault, esse insuportável silêncio será então povoado por um discurso, mas por um discurso falseado, que será como que uma imitação ou uma «*má mimesis da parresia*»<sup>27</sup>. Por outras palavras, faz-se de conta ou simula-se que se diz ao povo ou ao soberano algo que será apresentado como verdadeiro, mas quem fala está perfeitamente consciente que o que diz não é verdade. Neste caso, sabe-se que o que se diz é exactamente conforme ao que pensa o povo ou conforme ao que pensa o soberano, ou conforme ao que o povo ou o soberano querem ou preferem ouvir. Trata-se de repetir aquela que é a opinião já constituída, já formada, do povo ou do soberano, apresentando isso que se lhes diz como sendo a verdade. Ora, a isso chamavam os antigos

<sup>26</sup> HS, 334-335 e 346.

<sup>27</sup> GSO, 274.

gregos lisonja/adulação (hoje, como ontem, tendemos a chamar-lhe “demagogia”, e mais recentemente, mas não sem alguns equívocos, “populismo”)<sup>28</sup>.

Qual é então o problema com a lisonja? Qual é, afinal, o problema moral da lisonja? Por que razão é tão importante deslindar o seu sentido e analisar os seus matizes no próprio «*jogo parresiástico*» e no tipo de pacto que este institui entre aquele que diz a verdade e aquele que recebe, ou aceita receber, esse *dizer-a-verdade*? Melhor ainda: em que é que a lisonja nos permite diferenciar o modo de dizer *parresiástico* do modo de dizer *retórico*? Pois bem, na óptica de Michel Foucault, como vimos já, a *parresia* e a *lisonja* são as duas grandes categorias, simultaneamente políticas e éticas, da Antiguidade. Nas suas próprias palavras, a lisonja é uma «imitação turva» ou uma espécie de «sombra má» da *parresia*. Foucault compraz-se em sublinhar que quer na teoria da lisonja em Sócrates e Platão, quer na teoria do lisonjeador ou do falso amigo em Plutarco, o problema fundamental é o de saber distinguir um *parresiasta* de um *lisonjeador*. Foucault acredita que durante praticamente oito séculos «o problema da lisonja oposta à *parresia* foi um problema político, um problema teórico e um problema prático, algo enfim que foi sem dúvida tão importante nesses oito séculos quanto o problema ao mesmo tempo teórico e técnico da liberdade de imprensa ou da liberdade de opinião em sociedades como as nossas»<sup>29</sup>.

Mas qual é, em suma, o problema político e ético da lisonja? De modo esquemático, dir-se-á que a lisonja é modo como pelo uso insidioso da palavra o inferior pode ganhar os favores e a benevolência do superior. De que modo é que o inferior pode desviar e utilizar em seu proveito o poder do superior? Apenas de uma maneira, considera Foucault:

«Através do único elemento, do único instrumento, da única técnica que tem ao seu dispor: o discurso, o *logos*. Ele fala, e é falando que o inferior pode, alcançando de certo modo o poder maior do superior, conseguir obter dele o que quer. O lisonjeador serve-se portanto do discurso, da linguagem, para obter do superior o que pretende. O problema é que ao servir-se deste modo da superioridade do superior ele acaba por a reforçar. Reforça-a na medida em que o lisonjeador é aquele que obtém do superior o que quer fazendo-lhe crer que ele é o mais belo, o mais rico, o mais poderoso, etc. Em todo o caso, mais rico, mais belo, mais poderoso do que realmente ele é. Consequentemente, o lisonjeador pode conseguir desviar o poder do superior dirigindo-se a ele com um discurso mentiroso, no qual e por causa do qual, ele se verá com mais qualidades, com mais forças e com mais poderes do que aqueles que ele efectivamente tem. Por conseguinte, o lisonjeador é aquele que impede que alguém se conheça a si mesmo como de facto é. O lisonjeador é aquele que impede o superior de se ocupar consigo mesmo como convém. Temos aqui uma dialéctica, se quisermos, do lisonjeador e do lisonjeado, pela qual o lisonjeador, encontrando-se por definição numa posição inferior, estará em relação ao superior numa situação tal que, relativamente a ele, o

<sup>28</sup> A análise aristotélica da lisonja/adulação [*kolakeia*] encontra-se numa série de excertos dos tratados da *Política* (a propósito do exame da demagogia e das tiranias) e da *Retórica* (a propósito do exame dos efeitos nefastos dos elogios exagerados), mas aparece também numa breve incursão da *Ética a Eudemo* (a propósito do exame da amizade). Os passos textuais em causa são: *Política*, livro II, 1263b 22, livro V, 1313b 43; *Retórica*, livro II, cap. 6, secção 8; *Ética a Eudemo*, livro III, 1233b 30.

<sup>29</sup> GSO, 274.

superior estará numa situação de impotência, uma vez que é na lisonja do lisonjeador que o superior encontrará uma imagem falsa e abusiva de si mesmo que o enganará, colocando-o assim numa situação de fraqueza não apenas em relação ao lisonjeador, mas em relação a todos os outros e, sobretudo, em relação a si mesmo. A lisonja torna impotente e cego aquele a quem ela se dirige. É esse, se quisermos, o esquema geral da lisonja»<sup>30</sup>.

Eis, em suma, a razão por que, para Michel Foucault, a *parresia* (a *libertas*, a fala franca) é exactamente, e diametralmente por oposição à retórica, uma «*anti-lisonja*» ou uma «*contra-lisonja*». Eis também a razão por que a *parresia* intencionalmente filosófica, segundo o nosso autor, se deve desviar, tanto quanto disso ela seja capaz, da técnica *retórica*.

Concluo com uma transcrição de uma passagem do diálogo *Górgias* de Platão, o qual poderia ser colocado como exergo da longa e persistente investigação foucauldeana em torno do significado da *parresia*: «Pois bem, Górgias, a retórica, pelo que me parece, é uma prática estranha à arte, mas que exige uma alma dotada de imaginação, de ousadia e naturalmente apta às relações entre os homens. O nome genérico dessa espécie de prática é, para mim, a lisonja (*kolakeían*)»<sup>31</sup>.

## BIBLIOGRAFIA

ARISTÓTELES, *Retórica*, tradução e notas de Manuel Alexandre Júnior, Paulo Farmhouse Alberto e Abel do Nascimento Pena, com introdução de Manuel Alexandre Júnior, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, Lisboa, 1998.

ARISTÓTELES, *Política*, tradução de António Amaral e Carlos Carvalho Gomes, Editora Vega, Lisboa, 1998.

ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, tradução do grego de António C. Caeiro, Quetzal Editores, Lisboa, 2004.

ARISTÓTELES, *Ética a Eudemo*, tradução de António Amaral e Artur Morão, Editora Tribuna da História, Lisboa, 2015.

DUMÉZIL, Georges, *Servius et la fortune. Essai sur la fonction sociale de louange et de blâme et sur les éléments indo-européens du cens romain*, Paris, 1943.

FOUCAULT, Michel, *A Hermenêutica do Sujeito. Curso no Collège de France (1981-1982)*, tradução de Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail, Editora Martins Fontes, São Paulo, 2011.

<sup>30</sup> HS, 337.

<sup>31</sup> Cf. Platão, *Górgias*, 463a, introdução, tradução do grego e notas de Manuel de Oliveira Pulquério, Edições 70, Lisboa, 1991, p. 58. Tradução modificada.

FOUCAULT, Michel, *O Governo de Si e dos Outros. Curso no Collège de France (1982-1983)*, tradução de Eduardo Brandão, Editora Martins Fontes, São Paulo, 2011.

FOUCAULT, Michel, *A Coragem da Verdade. Curso no Collège de France (1983-1984)*, tradução de Eduardo Brandão, Editora Martins Fontes, São Paulo, 2014.

FOUCAULT, Michel, *Discours et Vérité*, précédé de *La Parrésia*, Vrin, Paris, 2016.

PLATÃO, *Górgias*, introdução, tradução do grego e notas de Manuel de Oliveira Pulquério, Edições 70, Lisboa, 1991.

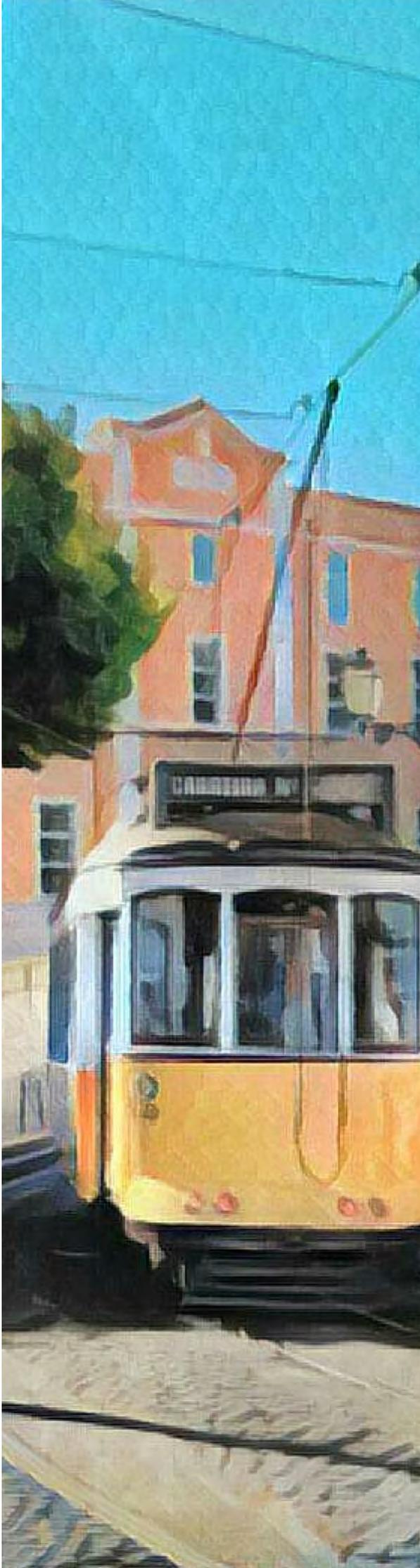
PLATÃO, *Fedro*, tradução e notas de Pinharanda Gomes, Guimarães Editores, Lisboa, 1986.

### Vídeo da apresentação



→ <https://educast.fccn.pt/vod/clips/1cun6ww08k/flash.html>

CENTRO  
DE ESTUDOS  
JUDICIÁRIOS



## 2. Distinção entre Retórica Jurídica e Retórica Forense

Hermenegildo Borges

CENTRO  
DE ESTUDOS  
JUDICIÁRIOS

## RETÓRICA JURÍDICA E A RETÓRICA FORENSE

Hermenegildo Ferreira Borges\*

1. O reencontro do direito com a retórica; 2. Interpretação e argumentação no discurso jurídico; 3. Da universalidade do auditório judiciário; 4. Especificidades da retórica forense; 5. Retórica jurídica e retórica forense – o que as distingue e o que as une; 6. Bibliografia.

“O Direito é um saber (*episteme*) de palavras. Palavras no vento dos discursos forenses, palavras no recato dos livros. Sempre feito de argumentos e de conceitos”.<sup>1</sup>

### 1. O reencontro do direito com a retórica

Desde meados do século passado, mais precisamente a partir de 1948, ano em que começaram a ser julgados, pelo tribunal de Nuremberga, os crimes de genocídio cometidos pelo regime nazi a coberto da legalidade positiva, o direito sentiu necessidade de se afastar do positivismo jurídico puro e duro da Escola da Exegese, filiado nos princípios do racionalismo dogmático.<sup>2</sup> A partir de então, os princípios e raciocínios lógicos que presidiam à estrita subsunção do caso à norma, foram sendo, progressivamente, considerados inadequados à boa aplicação do direito.

Um notável esforço, reflexivo e crítico, foi desenvolvido pela doutrina jurídica, no pós-guerra, no sentido de recuperar o saber prudencial contido na tópica jurídica e com ela os princípios gerais do direito, que haviam sido abandonados pelo positivismo jurídico, em coerência com a máxima medieval, tornada célebre por Hobbes, “Non sapientia, sed autoritas facit legem” que, na opinião de Bobbio, está na base do credo positivista.<sup>3</sup> A recuperação da tópica jurídica trouxe consigo os postergados valores, hierarquias de valores e a base em que ambos assentam, os *topoi*: “premissas muito gerais que servem para fundar valores e hierarquias de valores”.<sup>4</sup>

A possibilidade nova de fazer ponderações de natureza valorativa veio abrir caminho ao ressurgimento da retórica jurídica, no quadro da aplicação do direito, por ser o único dispositivo logotécnico capaz de operar racionalmente sobre valores e, desse modo, justificar as ponderações de natureza valorativa no quadro da concreta realização da justiça.

O afastamento do ordenamento jurídico português do paradigma positivista teve, segundo José Vigário da Silva, uma “evolução lenta às vezes impercetível”.<sup>5</sup> Todavia, acrescenta o nosso

\*Professor da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas – Universidade Nova de Lisboa.

<sup>1</sup> Maria Luisa Malato e Paulo Ferreira da Cunha (2007), *Manual de Retórica & Direito*, p. 225.

<sup>2</sup> Racionalismo dogmático que teve em Descartes e Pascal os seus mais ilustres cultores.

<sup>3</sup> Cf. Thomas Hobbes (1681), *A Dialogue Between a Philosopher and a Student of Common Laws of England*, apud Norberto Bobbio, *Teoria Geral da Política*, pp.238-252.

<sup>4</sup> Perelman e Tyteca (1992 – 5ª Ed.), *Traité de L’Argumentation*, pp. 112 e sgs.

<sup>5</sup> José Vigário da Silva, *Comunicação, Lógica e Retórica Forenses*, p.19

autor, “a introdução no sistema jurídico de mecanismos latos, de diretivas orientadoras e de valores limitadores, com vista a uma melhor e mais justa solução de cada caso concreto, anarquiza o sistema racional positivista, inviabiliza o silogismo judiciário típico e abre pistas para a valorização, em vários sentidos e dimensões, das questões postas em juízo”.<sup>6</sup>

Desacreditado, o positivismo jurídico “puro e duro” que havia conduzido ao “totalitarismo da lei”<sup>7</sup> e às suas tenebrosas consequências, a lei escrita foi apeada da anterior condição de valor absoluto. Ao juiz, antes impedido de fazer uso livre da sua razão, enquanto “operador técnico neutral”, é agora reconhecida a competência para deliberar, íntima e livremente, sobre a decisão a tomar. Como sustenta Perelman em *Logique Juridique Nouvelle Rhétorique*, “uma vez que todo o litígio implica um desacordo, uma controvérsia, o papel do juiz é o de encontrar uma solução que seja razoável, aceitável, quer dizer, nem subjetiva nem arbitrária.”<sup>8</sup> Dele se espera, agora, que não tema fazer ponderações que lhe permitam adequar a Lei, geral e abstrata, ao caso singular, guiado pela luz da sua razão, pela experiência pessoal enquanto cidadão inserido na sociedade, tomando por bússola, sempre que possível<sup>9</sup>, o princípio de equidade.

Se o imperativo legal de motivar as sentenças se mantém, o fundamento da sua validade é outro e bem distinto do antecedente propósito de controlar o uso excessivo do poder discricionário dos juizes. Como dissemos em *Vida, Razão e Justiça*, “a decisão judiciária competente é uma decisão racionalmente fundada mas que tem medida em critérios de razoabilidade e equidade, pressupõe conhecimentos amplos do direito a aplicar, conhecimentos específicos sobre o caso, a “justa distância” e, por fim, uma comunidade jurídica dialogicamente constituída como interlocutora das razões que motivam a decisão. Numa palavra, é esta comunidade jurídica, constituída como auditório universal, que, no limite, constitui o critério de uma decisão simultaneamente racional e justa”.<sup>10</sup>

Dez anos depois de iniciado o Julgamento de Nuremberga (1958), surgem simultaneamente no continente europeu e nas ilhas britânicas dois tratados de argumentação, distintos na sua estrutura, mas convergentes no propósito de conferir à “razão prática” o adequado critério de fundamentação racional. Referimo-nos ao *Tratado de Argumentação – Nova Retórica*, de Chaïm Perelman e Lucie Tyteca e à obra de Stephen Toulmin, *Os Usos do Argumento*. É certo que Toulmin, não nos oferece nenhuma taxinomia de argumentos. Oferece-nos, todavia, um modelo de argumento, radicalmente separado da Lógica Formal, sob o argumento de que esta “não capta a efetividade argumentativa corrente”. E, levando mais longe a rutura com o paradigma lógico, Toulmin considera que não existe uma racionalidade maior que possamos tomar como modelo. Para ele apenas existem racionalidades de campo, igualmente aptas para justificar a racionalidade de uma asserção.

<sup>6</sup> José Vigário da Silva, op. cit., pp. 20-21.

<sup>7</sup> De que fala Gomes Canotilho.

<sup>8</sup> Chaïm Perelman, op. cit., p. 162.

<sup>9</sup> Cf. Ana Prata (1997) *Dicionário Jurídico*, “Princípio da Legalidade”, “O princípio da Legalidade, em processo civil, manifesta-se ainda no que respeita ao conteúdo da decisão, pois o tribunal deve julgar, em princípio, segundo a lei (artigo 659º, n.º 2, CPC) só excepcionalmente podendo decidir segundo a equidade”.

<sup>10</sup> Borges, Hermenegildo Ferreira (2005), *Vida, Razão e Justiça – Racionalidade argumentativa na motivação judiciária*, p. 202.

Também Perelman e Tyteca, assumem a pretensão de autonomizar a Teoria da Argumentação face à Lógica Formal. Todavia, a arquitetura do seu Tratado de Argumentação mantém uma indisfarçável fidelidade ao paradigma lógico que, aliás, tomam como referência. Isso mesmo é muito claro na decisão de situarem epistemologicamente a Teoria da Argumentação no prolongamento da Lógica Formal, com o propósito de suprir nela a incapacidade de operar racionalmente sobre valores e juízos de valor<sup>11</sup>. E assim procedendo, Perelman & Tyteca, sem negarem o estatuto racional que é devido à Lógica e às Ciências Naturais, estendem o exercício da razão a um amplo continente, até então escondido pela bruma, mas desde há muito habitado pela Filosofia, pelo Direito, pelas Ciências Humanas e pela comunicação quotidiana, onde operava já a “razão prática” e o seu paradigma de fundamentação racional – a Justificação.

A fidelidade de Perelman e Tyteca ao paradigma lógico, enquanto modelo ideal de razão, manifesta-se, também, no critério que preside à hierarquia da sua classe de argumentos:

- Em primeiro lugar, surgem os *argumentos quase-lógicos*;
- Em segundo lugar, os *argumentos baseados na estrutura do real*;
- Em terceiro lugar, os *argumentos que fundam a estrutura do real por recurso ao caso particular*; em quarto lugar, os raciocínios por *analogia* e pela *metáfora*; e, por último, os *argumentos por dissociação* das noções.

Como pudemos comprovar, através da análise da racionalidade argumentativa presente em sessenta acórdãos do Supremo Tribunal de Justiça, mais de duas dezenas de categorias argumentativas que se acolhem na classificação de argumentos proposta por Perelman, ocorrem, com maior ou menor frequência, na fundamentação racional das decisões de justiça proferidas nos acórdãos.

Intimamente ligados às categorias argumentativas sistematizadas no Tratado de Argumentação comprovámos também a ocorrência dos treze *argumentos jurídicos especiais* sistematizados por Giovanni Tarello, por ele designados como *modos particulares do argumento genético ou da vontade do legislador*<sup>12</sup>. São eles os argumentos:

- *A contrario*;
- *A simili*;
- *A fortiori* (nas modalidades *a minor ad maius* e *a maiori ad minus*);
- *A completudine*;

<sup>11</sup> Ao inscreverem a Teoria da Argumentação no prolongamento da Lógica Formal, Perelman e Tyteca perseguem o propósito de não abandonar à indistinção e ao arbítrio, como pretendia fazer o racionalismo dogmático cartesiano, as disputas humanas, todas elas resultantes do conflito de valores de todo o tipo.

<sup>12</sup> Tarello, *Die Juristische Argumentation*, Actes du Congrès de Bruxelles de 1971, p. 104-108. (cf. Chaim Perelman, *Logique Juridique – Nouvelle Rhétorique*, Toulouse: Dalloz, 2ª Edição, p. 55 – 59).

- *A cohaerentia*;
- Psicológico;
- Histórico;
- Apagógico (*reductio ad absurdum*);
- Teleológico; económico;
- *Ab exemplo* (precedente);
- *Argumento* sistemático e;
- Por último, o argumento *naturalista* (da natureza das coisas ou a hipótese do legislador impotente).

Importa referir que a hierarquia dos argumentos proposta no *Tratado da Argumentação* de Perelman e Tyteca não obedece ao critério da força dos argumentos. A sua hierarquia tem apenas em conta o estatuto epistemológico dos domínios em que se inspiram tais argumentos. Os próprios autores consideram que a “força dos argumentos” é uma “noção confusa” e que varia em função dos auditórios e do fim a que se destina a argumentação. Neste sentido, concluem Perelman e Tyteca: “a força de um argumento manifesta-se tanto pela dificuldade que houver em refutá-lo como pelas suas próprias qualidades”.<sup>13</sup>

Mas, se considerarmos a força persuasiva do discurso argumentativo no seu todo, então teremos de reconhecer que ela se não deve apenas à solidez dos argumentos e ao critério de oportunidade com que são usados. A forma do discurso e o modo como é oralmente transmitido, revelam-se essenciais para a construção de um *ethos* favorável ao orador e, desse modo, para reforçar a eficácia da sua argumentação. O orador experiente sabe que a força performativa do seu discurso não depende apenas da força dos seus argumentos<sup>14</sup>. Depende, em boa medida, de uma boa preparação e estruturação do discurso, da eloquência, da erudição, do uso das pausas e dos silêncios e do uso oportuno de figuras de modo a serem percebidas não como figuras de estilo mas como figuras argumentativas<sup>15</sup>.

Desde a Antiguidade Clássica que é dada grande importância à forma do discurso. A *Arte Oratória*, na medida em que valoriza a eloquência e a forma, foi ganhando progressivamente mais prestígio na razão inversa em que a retórica o foi perdendo, até atingir a cota mais baixa da sua degradação. Foi então que uma nova importância passou a ser concedida à teoria clássica da elaboração do discurso e suas distintas fases: *Inventio, dispositio, elocutio, memoria e actio*.

De facto, o cuidado com a forma pode oferecer ao discurso um conjunto de caracteres que lhe conferem mais graciosidade, emoção e acrescida eficácia persuasiva.

<sup>13</sup> Perelman-Tyteca, (1992), *Traité de L'Argumentation*.

<sup>14</sup> Perelman e Tyteca fazem-nos notar que também a *forma do discurso* visa produzir *efeitos argumentativos* relativamente ao *objeto do discurso*.

<sup>15</sup> Dizem Perelman e Tyteca: “Nós consideramos uma figura argumentativa se, arrastando uma mudança de perspectiva, o seu emprego parece normal em relação à nova situação sugerida. Se, pelo contrário, o discurso não arrasta a adesão do auditor a esta forma argumentativa, a figura será percebida como ornamento, como “Figura de Estilo”, *Traité de L'Argumentation*, p. 229.

Assim acontece com o uso de “fórmulas particulares” que visam criar uma certa *Comunhão com o Auditório*, como resulta do uso de expressões negligentes; fórmulas cliché; máximas<sup>16</sup>; provérbios; palavras de ordem (slogans) e, muito particularmente, de figuras argumentativas. Perelman e Tyteca classificam as Figuras Argumentativas, em função o efeito que produzem, em 3 grupos: as figuras de *Escolha*, impõem ou sugerem uma escolha; as de *Presença*, procuram tornar presentes à consciência dos ouvintes factos ocorridos num passado distante, tornando mais *real* aquilo de que estamos a falar; as de *Comunhão*, ajudam a criar ou reforçar laços de cumplicidade ou de afeto com o auditório, através da partilha de valores.

Se os argumentos constituem o escoramento da fundamentação racional do discurso judiciário, a forma, a clareza e a erudição que resulta do uso adequado das figuras, máximas e brocardos latinos, conferem ao discurso a eloquência e dignidade requeridas pela solenidade ritual da realização da justiça.

## 2. Interpretação e argumentação no discurso jurídico

Como sustenta Habermas, todos nascemos providos de duas faculdades naturais fundamentais:

- A primeira, habilita os falantes a interpretar, compreender e a “fazer compreender o sentido [sempre que] a comunicação é perturbada” e que, se aperfeiçoada, pode tornar-se uma arte – a hermenêutica;
- A segunda, é a “competência comunicacional”, que partilhamos com todos os locutores, e que, tal como a primeira, é passível de ser aperfeiçoada e tornar-se uma arte vocacionada para “persuadir e convencer, em situações em que se trata de dar solução as questões práticas”<sup>17</sup> – a retórica.

Na fundamentação racional no discurso jurídico são perceptíveis dois níveis distintos:

- O primeiro, de teor quase-lógico, interno ao próprio discurso, procura justificar a validade das premissas e da conclusão obtida a partir delas;
- O segundo nível, voltado para a fundamentação prática, normativa e de alcance social, está particularmente atento à justificação das escolhas das premissas e à justificação da decisão perante a comunidade jurídica.

<sup>16</sup> Muitas delas têm grande erudição! (Vejam-se, por ex., as máximas em Direito, denominadas adágios ou brocardos latinos: *Non bis in idem*; *In dubio pro reo*; *Nullum crimen sine lege*, etc.)

A máxima, enquanto fórmula consagrada, serve para exprimir, mais ou menos explicitamente, uma norma orientadora da conduta. Segundo Aristóteles a “Máxima” confere ao discurso um “carácter ético”.

<sup>17</sup> Jürgen Habermas (1984), “La prétention de L’universalité de L’herméneutique”, *Logique des Sciences Sociales e Autres Essais*, Paris, PUF, pp. 239-240).

Estes dois níveis de fundamentação resultam do labor interpretativo da hermenêutica e do labor argumentativo da retórica e deixam-se exprimir, respetivamente, pelos conceitos de *justificação interna* e *justificação externa*, assim designadas por Robert Alexy.

A hermenêutica jurídica e a retórica jurídica são técnicas discursivas essenciais à fundamentação racional das decisões de justiça:

- À hermenêutica cabe a interpretação em matéria de facto e de direito e a tarefa de obter da regra jurídica uma norma;

- À retórica jurídica compete recobrir e ordenar a diversidade de enunciados dando coerência e sentido ao conjunto e justificando a decisão.

Para Ricoeur, há uma relação dialética muito clara entre interpretar e argumentar, relação análoga à que existe entre compreender e explicar.<sup>18</sup> Deste modo, interpretação e argumentação são dispositivos logotécnicos que se recobrem, que se interpenetram e que mutuamente se determinam no discurso jurídico-judiciário. A interpretação e a argumentação mantêm, assim, uma relação de imbricação, complementaridade e determinação recíproca, particularmente no debate judiciário.

Cabe à “justificação externa”<sup>19</sup> entrar em profundidade na especificidade dos factos e nas particularidades das normas, indo além do labor da “justificação interna” e, no quadro de uma racionalidade prática, formular juízos capazes de fundamentar racionalmente a decisão, através de três tipos muito precisos de enunciados sobre os quais se estrutura a argumentação jurídica e judiciária:

1 - As regras de direito positivo:

2 - Os enunciados empíricos;

3 - As premissas que não são nem regras de Direito positivo, nem enunciados empíricos.

A cada um destes distintos tipos de enunciados correspondem distintos métodos de fundamentação que não caberá aqui desenvolver.

### 3. Da universalidade do auditório judiciário

O “Auditório Universal” é um conceito central na Teoria da Argumentação, em Perelman, e está presente em todos os momentos do *iter* processual que conduz a uma decisão de justiça.

<sup>18</sup> Ricoeur, *le Juste*, p. 165, apud VRJ, p. 56.

<sup>19</sup> Alexy, Robert (1989) *Teoría de la Argumentación Jurídica. La Teoría del Discurso Racional como Teoría de la Fundamentación Jurídica*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales: 222.

Segundo Perelman e Lucie Tyteca, os propósitos de “convencer” (carácter racional da adesão) e de “persuadir” (carácter emocional da adesão) estão ligados ao tipo de argumentação que está na base da constituição do “auditório universal” e do “auditório particular”, respetivamente.

Dizem os nossos autores: “*Nós propomo-nos chamar persuasiva uma argumentação que só pretende valer para um auditório particular e chamar convincente a que é suposto obter a adesão de todo o ser de razão.*”<sup>20</sup>

A definição que melhor representa, Para Perelman e Tyteca, o modelo ideal de “Auditório Universal” é esta: “*Uma argumentação que se dirige a um auditório universal, deve convencer o leitor do carácter constringente das razões fornecidas, da sua evidência, da sua validade intemporal absoluta, independente das contingências locais ou históricas.*”<sup>21</sup>

Deste modo, a argumentação-padrão para um auditório universal é, para os autores do *Tratado da Argumentação*, a que se impõe necessariamente a todo o ser dotado de razão pela validade intemporal e absoluta das razões fornecidas. Ora, como facilmente se percebe, um tão alto critério de Verdade apenas pode ser satisfeito pela Lógica-Formal. Não faz qualquer sentido argumentar perante o que é evidente e não pode sofrer contestação.

Perelman dá-nos elementos decisivos para a compreensão de um sentido mais razoável de “Auditório Judiciário Universal” na quarta das suas “*Cinco Lições Sobre a Justiça*”<sup>22</sup>. Perelman sugere, nesta lição, uma aproximação à distinção proposta por Kant entre princípios subjetivos e princípios objetivos: “Princípios práticos são proposições que contêm uma determinação geral da vontade de que dependem várias regras práticas. Eles são subjetivos, ou seja máximas, quando a condição é considerada pelo sujeito como válida apenas para a sua vontade; mas eles são objetivos ou leis práticas, quando esta condição é reconhecida como objetiva, isto é, válida para a vontade de todo ser racional”<sup>23</sup>.

A distinção kantiana entre “princípios subjetivos” e “princípios objetivos” contém uma homologia de relação com a distinção de Perelman entre “persuadir” e “convencer” e entre “auditório particular” e “auditório universal”.

Torna-se assim inevitável a aproximação entre a noção de Auditório Universal em Perelman e o Imperativo Categórico de Kant, enquanto lei fundamental da Razão Pura Prática, enunciado nestes termos: *Age de tal maneira que a máxima da tua vontade possa ao mesmo tempo valer sempre como princípio de uma legislação universal.*

E, sem surpresa, na quarta das suas “*Cinco lições sobre a Justiça*”, Perelman promove essa aproximação nestes termos: “transponhamos o imperativo categórico de Kant em linguagem judiciária. Podê-lo-íamos formular assim: *Tu deves comportar-te como se tu fosses um juiz cuja*

<sup>20</sup> Chaïm Perelman & Lucie Tyteca, *Traité de L'Argumentation*, p. 36.

<sup>21</sup> Chaïm Perelman & Lucie Tyteca, *Traité de L'Argumentation*, p. 41.

<sup>22</sup> “Cinq leçons sur la Justice”, in *Droit, Morale et Philosophie*, pp. 1-56.

<sup>23</sup> Kant, *Critique de la Raison Pratique*, Vrin, Paris, 1944, pág. 20, cfr. Perelman, (1968) *Droit, Morale et Philosophie*, p. 49.

*ratio decidendi* devesse fornecer um princípio válido para todos os homens”.<sup>24</sup> Estamos em presença de um critério sólido para a constituição do Auditório Judiciário Universal, a que se juntam outros critérios de que destacamos dois, especificamente relacionados com o nosso tema:

- a) A pretensão de correção e conformação ao ordenamento jurídico por parte dos sujeitos jurídicos implicados (magistrados e advogados), não obstante a natureza por vezes antagónica dos interesses de cada um, como no-lo lembra Robert Alexy;
- b) A função de terceiro imparcial protagonizada pelo juiz, que Perelman define como “Justo Juiz”, ou “árbitro ideal”.

Na sua quinta lição sobre a justiça, Perelman vai retomar a noção de “justo juiz” ou “árbitro ideal” como sendo *“aquele cujo sentido de equidade é guiado pelos mesmos valores, os mesmos princípios e os mesmos procedimentos que os das partes em litígio, de tal forma que a sua imparcialidade é, mais do que ausência de parcialidade, envolvimento ativo em favor das normas e dos valores comuns”*.<sup>25</sup>

A esta luz, o juiz tem, não apenas compromisso pessoal com a justiça, mas também com os sujeitos que a ela recorrem. Dito de outro modo, exige-se cada vez mais ao juiz que, para além da salvaguarda da segurança jurídica, tenha em consideração a valoração positiva da função da Justiça junto da sociedade.

Também o advogado, no exercício das competências de “auxiliar da administração da justiça”, tem compromisso com o auditório judiciário universal e, no limite, com a tomada de uma decisão justa pelo tribunal. Se não, vejamos: o advogado que em audiência interpela uma testemunha sob a autorização do juiz, não é a ela testemunha que ele pretende convencer, mas o juiz, o coletivo de juízes ou os jurados. Tal acontece quando ele, olhando a testemunha de frente, lhe pergunta se, em função desta e daquelas circunstâncias desfavoráveis (v. g. ser de noite e haver intenso nevoeiro), continua convencida, apesar de tudo, e mantém com absoluta certeza, que reconhece no arguido a pessoa que a terá assaltado à mão armada.

Numa gramática de superfície, a interpelação que o advogado faz à testemunha exprime um ato de linguagem que John Austin designa como “ilocutório” – o de fazer uma pergunta a que solicita uma resposta. Todavia, pelo facto de formular a pergunta perante o tribunal, dá ao ato de linguagem de perguntar uma intencionalidade “perlocutória” (a verdadeira intencionalidade), que ele não enuncia explicitamente, de convencer o Tribunal, constituído como auditório judiciário universal.

#### 4. Especificidades da retórica forense

<sup>24</sup> Perelman (1968) *Droit, Morale et Philosophie*, p. 49.

<sup>25</sup> Perelman (1968), *Droit, Morale et Philosophie*, p. 48.

O Estatuto da Ordem dos Advogados (EOA) caracteriza a natureza e função do advogado nestes termos: “o advogado é indispensável à administração da justiça e, como tal, deve ter um comportamento público e profissional adequado à dignidade e responsabilidades da função que exerce” [esclarecendo mais adiante que] “a honestidade, probidade, retidão, lealdade, cortesia e sinceridade são obrigações profissionais [que o advogado deve respeitar]”.<sup>26</sup>

No artigo 89.º, o EOA sustenta que “o advogado, no exercício da profissão, mantém sempre, em quaisquer circunstâncias, a sua independência, devendo agir livre de qualquer pressão, especialmente a que resulte dos seus próprios interesses ou de influências exteriores, abstendo-se de negligenciar a deontologia profissional no intuito de agradar ao seu cliente, aos colegas, ao tribunal ou a terceiros.”

Sustenta o ilustre advogado italiano Gian Carlo Caselli que “o advogado não tem como fim contribuir para procurar e encontrar a “verdade”. O seu único dever é o de defender o cliente, no respeito pelas regras do processo.”<sup>27</sup> Na mesma linha de pensamento, Fulvio Gianara e Alberto Mittone, referem ser “evidente que um advogado não pode ignorar as estratégias do próprio assistido”<sup>28</sup>.

Dando alguma distância a este ponto de vista, o EOA, no artigo 90.º, n.º 2, a), interdita expressamente aos seus membros “advogar contra o direito, (...) usar de meios ou expedientes ilegais (...) promover diligências reconhecidamente dilatórias, inúteis ou prejudiciais para a correta aplicação de lei ou [para] descoberta da verdade”.

É em razão deste direito, legalmente reconhecido ao advogado, de poder “agir livre de qualquer pressão” na defesa dos interesses do seu constituinte, sem todavia negligenciar a deontologia da sua profissão, que procuramos encontrar alguns traços distintivos entre a “retórica jurídica” e a “retórica forense”. Antes de mais, importa referir que o termo “forense”, no seu uso mais corrente, é usado como adjetivo qualificativo de ciências e técnicas periciais, exercidas por instituições independentes dos tribunais que auxiliam o juiz na produção da prova. Ciências e técnicas forenses, como a medicina legal, a psicologia forense, a lofoscopia e a polícia científica, fornecem dados periciais e científicos que ajudam o juiz a fazer as ponderações necessárias à formação de uma convicção razoável, mas consistente, sobre os contornos materiais do caso introduzido em juízo.

Do nosso ponto de vista, o adjetivo qualificativo “forense”, quando usado para qualificar a retórica advocatícia como “retórica forense”, obtém um sentido diverso deste que usamos para qualificar as ciências e as técnicas periciais forenses. É certo que a profissão de advogado é definida no EOA como profissão liberal, independente dos tribunais e, apenas nesse sentido, se trata de uma profissão análoga, no sentido de ser, como aquelas, subsidiária do labor dos tribunais.

<sup>26</sup> Artigo 88.º, n.ºs 1 e 2.

<sup>27</sup> Cf. Preâmbulo à obra de Fulvio Gianara e Alberto Mittone (2011), *O advogado necessário*, p. 7.

<sup>28</sup> Fulvio Gianara e Alberto Mittone (2011), *op. cit.*, p. 42.

A independência de que goza o advogado face aos tribunais é condição indispensável para o efetivo exercício do contraditório que permite ao juiz formar a sua convicção e decidir. Nos termos da lei, cabe ao advogado garantir, oralmente ou por escrito, a defesa dos interesses do seu cliente em Tribunal, “no respeito das regras do processo.” Em reforço da distinção que aqui procuramos estabelecer, importa ter presente que a Ordem de Advogados, a que o advogado tem de estar vinculado para exercer a profissão, é definida na lei como “Associação Pública” (ou associação de interesse público).

O advogado cumpre, nos termos da lei, uma indispensável função mediadora entre o exercício de poder judicial, que emana do poder do Estado, e o cidadão, dando cumprimento às garantias de defesa constitucionalmente previstas. Se no primeiro dos usos referidos (para qualificar ciências e técnicas) o termo “forense” está associado a um contributo extraprocessual que é incorporado no processo na forma de pareceres ou relatórios periciais; na “retórica forense” o adjetivo qualificativo designa, do nosso ponto de vista, um contributo intraprocessual. Não ignoramos que a retórica “forense” nos coloca perante uma racionalidade argumentativa orientada para a consecução de fins e interesses particulares e, as mais das vezes, não coincidentes com o fim último do processo que é a produção da verdade judiciária. Todavia, a lei exige que a defesa do assistido seja feita no estrito respeito pelas regras do processo, o que obriga o advogado a propor e a defender soluções que defendam apenas os legítimos interesses dos seus clientes. E, por essa razão, o advogado deve procurar assumir como sua a pretensão de correção, e de conformar ao ordenamento jurídico as iniciativas processuais que tenha de tomar.

Todavia, não podemos ignorar que o advogado, na fidelidade que deve aos interesses da causa do seu cliente e não tanto à verdade judiciária<sup>29</sup>, sempre pretenderá influenciar o Tribunal, através de uma racionalidade estratégica escorada, desde logo, nas provas aristotélicas do *ethos*, do *pathos* e do *logos*: É da máxima importância construir, junto do Tribunal, uma boa imagem de si, de pessoa séria, serena e competente nas suas intervenções; agir com prudência em matéria de valores, crenças e emoções que possam colidir com a sensibilidade dos magistrados e, sobretudo dos jurados, se os houver; e, por último, o advogado tentará persuadir o Tribunal de que a sua proposta de resolução do caso é, de entre todas, a mais justa, razoável e conforme com o direito, através de um discurso sucinto, eloquente e bem fundamentado, em matéria de facto e de direito.

Na estratégia discursiva e persuasiva do advogado ganha particular eficácia o concurso da *linguagem não-verbal*, a que se exprime através de uma boa colocação de voz, do controlo da respiração, do uso adequado de pausas e silêncios, na assunção de uma postura corporal digna, no uso contido, mas intencional, do movimento dos braços e das mãos, fazendo transparecer a imagem de uma pessoa serena, segura, cordial e, sobretudo, a imagem de um profissional honesto, competente e empenhado em colaborar com o tribunal, como nos recomendam, Ana Luísa Malato e Paulo Ferreira da Cunha, ou Alfredo Gaspar.<sup>30</sup>

<sup>29</sup> Como diz Gian Carlo Caselli, no seu preâmbulo à obra *O advogado necessário*, diz que “o advogado não tem como fim contribuir para a procurar e encontrar a “verdade”, o seu único dever é o de defender o cliente no respeito pelas regras do processo. É isto o “garantismo”: um sistema equilibrado de regras postas na defesa dos direitos e da dignidade dos investigados (e, mais geral, das partes envolvidas no processo)”.

<sup>30</sup> Maria Luísa Malato e Paulo Ferreira da Cunha (2007), *Manual de Retórica e Direito*, pp. 203-220. Alfredo Gaspar (1998), *Instituições da Retórica Forense*, pp. 232-248.

Alguns dos manuais de retórica forense dão particular importância aos “argumentos de emoção”, como forma de condicionar a decisão do tribunal. Neste plano, o da emocionalidade, o advogado experiente sabe bem como usar as figuras de “presença” e “comunhão”. As primeiras, porque permitem tornar mais presentes à consciência do juiz os acontecimentos narrados; as segundas, na medida em que são geradoras de empatia, proximidade e cumplicidade.

José Vigário da Silva, ilustra, de forma eloquente, a força performativa das figuras de “presença” e de “comunhão” que o autor associa, com propriedade, à “função apelativa da linguagem”, na narração de um caso ocorrido em tribunal aquando do julgamento de um arguido por crime sexual de violação: “Finda a inquirição das testemunhas, e dada a palavra ao advogado de acusação, este irrompeu desta forma:

“Senhor Juiz:

*Eu tenho filhas. V. Ex.ª tem filhas. Custa-nos sequer imaginar uma delas a entrar em casa e a dizer: pai fui violada.*

*É uma coisa horrenda, um ato selvagem, um nojo!”.*<sup>31</sup>

Este excerto configura o que dissemos a propósito das figuras de presença (*Énalage do tempo e Hipotipose*) e de comunhão (*Alusão, Comunicação oratória e Énalage da pessoa*). A indignação do orador atinge o paroxismo quando remata a sua intervenção com o uso assertivo da *Metábole*, figura de presença que sugere uma correção progressiva, através das palavras com que qualifica o ato como “coisa horrenda”, “ato selvagem”, “um nojo”.

Quanto ao discurso forense, é decisivo que o advogado tenha presente que a sua eficácia será tanto maior quanto melhor estruturado for o seu discurso. Daí a importância que é devida às regras clássicas de construção do discurso persuasivo: *Inventio, dispositio, elocutio, memoria a actio*. Nos compêndios de “retórica forense” que consultámos é dada particular relevância aos recursos oratórios (*elocutio*) onde se acentua, como necessidade primeira, o conhecimento rigoroso e o uso adequado dos conceitos jurídicos, a importância das funções da linguagem e das figuras de estilo que, como vimos na eloquente ilustração de Vigário da Silva, ganham naquele preciso contexto o estatuto de “figuras argumentativas”.

O mesmo se diga das condições extralinguísticas associadas ao modo de dizer. Daí a importância das inflexões de voz, para dar cadência ao discurso e reforçar o sentido do que se pretende dizer, o uso dos silêncios significativos e das pausas, a direcção do olhar e as expressões faciais, todos eles potenciais recursos que favorecem a comunhão com o auditório.

## 5. Retórica jurídica e retórica forense – o que as distingue e o que as une

<sup>31</sup> Silva, José Vigário da (2004), *Comunicação, lógica e Retórica Forenses*, p. 32.

Nos termos da lei portuguesa, compete, em primeira mão, ao juiz promover as diligências necessárias para a descoberta da verdade. Todavia, “a verdade reconstruída no juízo não será necessariamente a verdade verdadeira, mas o resultado do confronto dialético entre as teses opostas”. Exige-se, por isso, que o processo garanta “a paridade entre o dever de acusar e o direito do indivíduo a defender-se”.<sup>32</sup>

A racionalidade argumentativa utilizada pelo juiz, seja na interpelação das partes, na audição das testemunhas, no debate judiciário ou na motivação da sentença, deve ser exclusivamente orientada para a obtenção da verdade judiciária e sua justificação, assumindo, no decurso do processo, o seu lugar de terceiro imparcial, em representação do tribunal, numa postura que lhe permita, na “justa distância” entre as partes, cumprir a “onerosa função de decidir”<sup>33</sup> e de motivar a sua decisão.

O advogado, como nos fazem notar F. Gianara e A. Mittone, está, por seu turno, sujeito ao constrangimento de uma dupla lealdade<sup>34</sup>:

- Lealdade ao direito, designadamente através do respeito pelas normas processuais;
- Lealdade também para com os legítimos interesses do seu cliente, cabendo-lhe fazer o exercício, não menos exigente, de propor uma solução conforme com as normas processuais e com os interesses inerentes à causa que defende.

Na medida em que cumpra com esta dupla fidelidade, o advogado está a servir os superiores interesses da justiça e a garantir a segurança dos cidadãos, na medida em que consigam, na opinião de Gianara e A. Mittone, “suster a fraqueza do indivíduo no confronto com um poder público por definição mais forte. Poder público sacrossanto mas não infalível, poder público imparcial em teoria mas nem sempre na prática.”<sup>35</sup>

Perante este dever de dupla lealdade, cabe ao advogado selecionar, de entre os factos narrados pelo seu cliente, aqueles que melhor sirvam os interesses da causa e lhe permitam elaborar uma fundamentação jurídica consistente, na preocupação de convencer o tribunal de ser aquela a versão mais conforme com a verdade material e com o direito, em suma, a que melhor serve a tomada de uma decisão final justa pelo Tribunal. Sem negar os factos dados como provados, empenhar-se-á, por exemplo, no enquadramento da ação, imputada ou sofrida pelo seu cliente, num campo de referência mais favorável e próximo dos interesses do seu cliente.

A título de ilustração, vejamos o caso da prática de um homicídio: o advogado não negará, uma vez provada, a relação de coexistência entre a pessoa e os seus atos. Esforçar-se-á, antes, por justificar, de forma consistente, que o campo de referência que melhor qualifica o ato ilícito praticado pelo seu cliente será o de “negligência grosseira” ou então o de “dolo

<sup>32</sup> Fulvio Gianara e Alberto Mittone, op. cit. p. 54.

<sup>33</sup> Fulvio Gianara e Alberto Mittone (2011), *O advogado necessário*, p. 61.

<sup>34</sup> Fulvio Gianara e Alberto Mittone (2011), op. cit., pp. 61-72.

<sup>35</sup> F. Gianara e A. Mittone (2011), op. cit., pp. 54-55.

eventual” ou, eventualmente, o de “homicídio simples”, procurando contraditar, de forma convincente, a tese do advogado do Assistente de que no ilícito praticado se terá verificado o concurso de, pelo menos, um dos índices de especial censurabilidade previstos no art.º 132.º do Código Penal, requerendo, em conformidade, a qualificação jurídica do ato como homicídio qualificado.

Aos advogados compete, no exercício da sua função, estruturar e dar voz à pretensão de justiça que o cidadão reclama, num discurso tantas vezes confuso, prolixo e atécnico, empenhando-se, o advogado, no estudo e preparação da defesa daquela pretensão, tanto mais que a ele os liga o dever de estrita lealdade, sempre que a pretensão seja legítima. Quando o cliente pretenda obter vencimento para interesses pessoais, contrários ao direito e à justiça, a lei concede ao advogado o direito de recusar sua defesa, não sem antes garantir que a defesa será assegurada por outro advogado.

Perante as diferentes soluções, apresentadas pelas partes litigantes, cabe ao juiz ponderar, com equilíbrio, razoabilidade, bom senso e sentido de equidade de modo a proferir uma decisão que ponha fim à incerteza suscitada pelo caso e contribua, também, com a sua decisão, para a dignificação da Justiça e do Tribunal perante a Comunidade Jurídica.

Epistemologicamente, tanto a retórica jurídica (*strito sensu*), como a retórica judiciária e a retórica forense operam no quadro da razão prática. E porque as três mencionadas faces da retórica operam através do “discurso prático geral”, como lembra Robert Alexy, e têm o mesmo estatuto epistemológico de uma racionalidade intermédia (*technè*) situada entre a *theoria* e a *empeiria*, não têm a pretensão de alcançar o grau máximo de certeza. Nessa medida, elas têm em comum o paradigma de fundamentação racional que não é distinto do que sustenta os discursos em Filosofia, nas Ciências Humanas e na linguagem quotidiana.

Não são raras as vezes em que os advogados vão para além da pretensão de racionalidade dos seus argumentos, fazendo intervir nas suas alegações “artifícios retóricos” e “raciocínios falaciosos”, elementos de comoção emocional e psicagógica, práticas sofisticadas já denunciadas por Aristóteles, como a da exibição da “túnica ensanguentada” perante o tribunal. Tais procedimentos são potencialmente perturbadores da tranquilidade requerida por quem tem a responsabilidade de serenamente decidir de forma justa e imparcial.

Todavia, o juiz experiente sabe que a versão dos factos apresentada por cada uma das partes é, inevitavelmente, condicionada pela “dupla fidelidade”. Cumpre-lhe, por isso, ouvir e ler com a atenção o discurso das partes, de modo a identificar as razões com fundamento; desconstruir e denunciar os artifícios retóricos e raciocínios falaciosos; dar distância às tentativas de comoção emocional que possam condicionar a sua decisão.

Por tudo quanto dissemos, a racionalidade argumentativa que caracteriza a retórica judiciária, não pode excluir do seu seio a “retórica forense”, muitas vezes caracterizada pelo confronto erístico verbal, e mesmo agonístico, entre os advogados das partes litigantes.

Em estudo publicado em 1991, data que em que iniciámos a nossa reflexão sobre a natureza e função da retórica jurídica, dissemos: “pela controvérsia que cria e que resolve, pelas dúvidas que abre e que responde, pelo agenciamento que promove dos diversos pontos de vista, pelo cooptar constante de juízos de valor, designadamente sobre a natureza justa e equitativa do enquadramento dos factos e motivação das decisões, fazendo dos princípios gerais do direito lugares obrigatórios da sua argumentação, a retórica poderá, de facto, ser considerada efeito ou causa, mas sempre associada a sinais de democratização da justiça.”<sup>36</sup> Mas também a “retórica forense”, justamente por trazer para o processo, alegações, petições e contestações escritas e, para o debate judiciário, distintas versões, por vezes contraditórias, dos factos, dá voz ao “mundo dos profanos” de que fala Habermas.<sup>37</sup> Por isso, também ela é parte importante da retórica judiciária e cumpre uma função decisiva na democratização da Justiça.<sup>38</sup>

Se, como diz Hegel, a ave de Minerva só levanta voo ao entardecer, o mesmo parece acontecer com a produção da verdade no universo judiciário em que a demanda da Verdade, não raras vezes, é secundarizada, em razão da intencionalidade estratégica de alguns advogados. Uma vez que muitas destas derivas são “manobras dilatórias e inúteis”, o Legislador entendeu introduzir na lei, de forma expressa, a interdição do uso de tais práticas.

Na direção do processo, espera-se do juiz um saber fazer austero, escorado no rigoroso conhecimento do direito, na sua competência hermenêutica, na sua experiência profissional e de vida em sociedade, na capacidade de saber escutar, na sobriedade e clareza das suas intervenções. Na qualidade de terceiro imparcial em representação do Tribunal, cabe do juiz ajustar as regras de direito, gerais e abstratas, ao mundo da vida, sempre que possível, através do princípio da equidade, como recomenda Paul Ricoeur<sup>39</sup>.

Como bem diz José Vigário da Silva, “Hoje tudo mudou, tudo se relativizou, tudo se questiona. O advogado passou a ter um papel determinante na realização da justiça: a sua intervenção ativa e mobilizadora, quer na elaboração das peças forenses, quer na inquirição das testemunhas, quer na análise das provas, constitui fator determinante das decisões judiciais. Nem os juízes são anjos imaculados, nem os advogados são demónios pecadores”.<sup>40</sup>

Se a Lei e a deontologia não consentem uma relação de promiscuidade entre advogados e magistrados comprometidos com um dado processo, já nos parece imprescindível que se estabeleça, entre todos os que colaboram na realização da justiça, o “dever geral de urbanidade”, de que fala Francisco Vaz Antunes, dever esse que se materialize no

<sup>36</sup> Hermenegildo Ferreira Borges (1991) “Prolegómenos a uma análise da função específica da retórica nos campos jurídico e judiciário na pósmodernidade”, Revista de Comunicação e Linguagens, n.º 14, Lisboa, Edições Cosmos, p.81.

<sup>37</sup> 1997 - *Droit et Démocratie. Entre faits et normes*, Paris: Gallimard, pp.387-393.

<sup>38</sup> Cf. Hermenegildo Ferreira Borges (2009), “Nova Retórica e Democratização da Justiça”, in Jales Ribeiro (org.) *Rhetoric and Argumentation in the Beginning of the XXIst Century*, Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, pp. 297-308.

<sup>39</sup> O Justo ou da Essência da Justiça (1995), Lisboa, Edições Piaget.

<sup>40</sup> José Vigário da Silva, Comunicação, Lógica e Retórica Forenses, p. 12.

reconhecimento mútuo da dignidade devida à função de cada um, tornando menos penosa e mais célere a realização da justiça.<sup>41</sup>

## 6. Bibliografia

Alexy, Robert (1989), *Teoría de la Argumentación Jurídica. La Teoría del Discurso Racional como Teoría de La Fundamentación Jurídica*, Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.

Borges, Hermenegildo Ferreira

1991 - “Prolegómenos a uma análise da Função Específica da Retórica nos Campos Jurídico e Judiciário da Pós-Modernidade”, *Revista de Comunicação e Linguagens (RCL)*, nº 14, Lisboa, Edições Cosmos, pp. 69-87.

1992 - *Retórica, Direito e Democracia – Sobre a natureza e função da retórica jurídica*, Lisboa, Separa do Boletim do Ministério da Justiça (BMJ) nº 418.

2005 - *Vida, razão e Justiça – Racionalidade argumentativa na motivação judiciária*, Coimbra: Minerva Coimbra.

2007 - “O Lugar e o Tempo da Justiça nos Crimes contra a Humanidade”, *Revista Trajectos* nº 10, Lisboa, Casa das Letras.

2008 - “Racionalidade e Experiência na Motivação Judiciária”, *Dossiê Temático Verdade Justiça e Comunicação*, *Revista do Centro de Estudos Judiciários*, n.º 10, Lisboa, pp. 297-310.

2009 - “Nova Retórica e Democratização da Justiça”, in Jales Ribeiro (org.) *Rhetoric and Argumentation in the Beginning of the XXIst Century*, Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, pp. 297-308.

Campelos, Ana M., (2011), “Breves notas sobre a Retórica e a Oratória do Discurso oral e escrito do Argumento e seus elementos básicos” (texto policopiado).

Garcia Pereira, António (1990), *As relações da Advocacia com as Magistraturas – Basta de Aviltamento*, Lisboa, Vega.

Gaspar, Alfredo (1998), *Instituições da Retórica Forense*, Coimbra, Minerva.

Gianaria, Fulvio e Alberto Mittone (2011), *O Advogado Necessário*, Coimbra, Almedina.

<sup>41</sup> Cf. Francisco Vaz Antunes (2007) “O Dever Geral de Urbanidade nas Relações entre Advogados e Magistrados”, *Verbo Jurídico*.

Henriques da Graça, António Pires, “Aspectos Metodológicos do Discurso Judiciário”, alocução proferida no CEJ no dia 7 de março de 2008 (texto policopiado).

Leite, Priscilla Gontijo (2014), *Ética e Retórica forense: asebeia e hybris na caracterização dos adversários em Demóstenes*, Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra/Annablume.

Malato, Maria Luísa e Paulo Ferreira da Cunha (2007), *Manual de Retórica e Direito*, Lisboa, *Quid Juris* - Sociedade Editora.

Martineau, François (2006), *Tratado de Argumentação Judiciária*, Lisboa, Tribuna da História.  
Perelman, Chaïm

1968 - *Droit, Morale et Philosophie*, Paris, Librairie Générale de Droit et de Jurisprudence.

1979 - *Logique Juridique – Nouvelle rhétorique*, Paris, Dalloz.

1990 - *Éthique et Droit*, Bruxelles, Éditions de L’Université de Bruxelles.

Perelman, Chaïm et Lucie Tyteca (1992) *Traité de L’Argumentation – La Nouvelle Rhétorique*, Bruxelles, Éditions de L’Université de Bruxelles.

Santos, Boaventura de Sousa (1980), *O Discurso e o Poder – Ensaio sobre a Sociologia da Retórica Jurídica*, Coimbra, Gráfica de Coimbra.

Silva, José Vigário (2004), *Comunicação, Lógica e Retórica Forenses*, Porto, UNICEPE – Cooperativa Livreira de Estudantes do Porto, CRL.

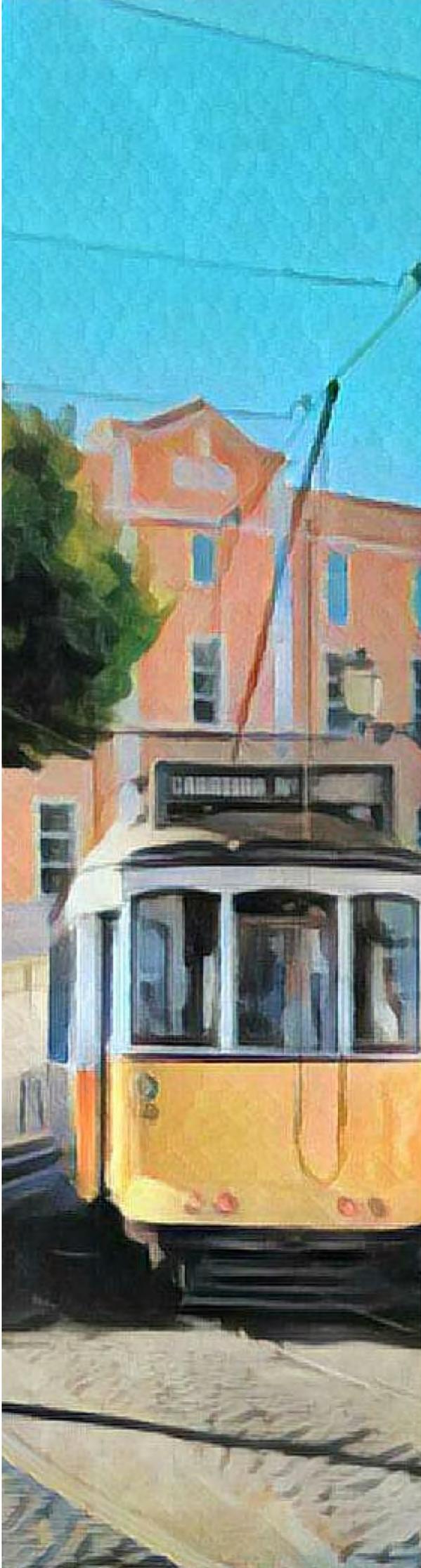
Vaz Antunes, Francisco (2007) “O Dever Geral de Urbanidade nas relações entre Advogados e Magistrados”, Lisboa, Verbo Jurídico.

## Vídeo da apresentação



→ <https://educast.fccn.pt/vod/clips/1cun6ww0gf/flash.html>

CENTRO  
DE ESTUDOS  
JUDICIÁRIOS



**3.  
Relações entre  
retórica política  
e retórica jurídica**

**Ivone Ferreira**

CENTRO  
DE ESTUDOS  
JUDICIÁRIOS

## ENTRE A VISIBILIDADE TOTAL E O SEGREDO IMPOSTO. CONSIDERAÇÕES SOBRE RETÓRICA JUDICIAL.

Ivone Ferreira\*

**Sumário:** 01. *Techne rhetoriké*; 02. A retórica mediatizada; 03. Visibilidade universal versus Segredo de Justiça; Referências Bibliográficas; Vídeo da apresentação.

### 01. *Techne rhetoriké*

Erigindo-se historicamente a partir do fascínio humano pela palavra, a Retórica é não só a arte de persuadir através do discurso, mas também uma reflexão sobre o próprio processo de persuasão. Nesse sentido, apesar do contributo e do êxito dos sofistas na Grécia de Péricles, na segunda metade do século V a.C., só com o pensamento de Platão e Aristóteles podemos, genuinamente, falar do nascimento da *téchné rhetoriké*. Não obstante, contemplar o percurso que a eles conduz e as circunstâncias que o contextualizam contribui para melhor percebermos a relevância das suas posições.

O sucesso granjeado pelos sofistas em Atenas traduz o triunfo do pensamento livre, começando por contagiar sobretudo a população mais jovem, particularmente os filhos das melhores famílias que, deslumbrados com a liberdade de tudo questionar e argumentar, se dispõem a pagar generosamente pelas lições destes novos mestres. Os diálogos platónicos, particularmente *Protágoras* e *Hípias Maior*, constituem excelentes relatos de como é recebido o ensino da sofística pela juventude de Atenas.

Atenas surge aqui como um cenário particularmente propício ao desenvolvimento deste tipo de pensamento e as circunstâncias ali geradas não devem ser ignoradas. De facto, no século V a.C. a Grécia clássica vive um momento histórico que privilegia particularmente a palavra (o *logos*) e o seu uso. O discurso operacionaliza a sociedade grega, desempenhando um papel fulcral tanto na política, como na justiça ou no âmbito militar. Consequentemente, conhecê-lo e dominar as regras da sua construção e aplicação impõem-se como uma natural necessidade para o cidadão. Desta forma, é fácil intuir que o nascimento da Retórica não tem como ser dissociado do aparecimento da Democracia enquanto sistema político pelo qual se rege o povo grego.

É curiosa esta ligação entre a ordem individual e a ordem social, fruto do privilégio conferido ao *logos* e, através dele, à racionalidade que, tida pela cultura helénica como expressão do que de mais elevado pode ter o ser humano, deve impor-se ao caos, controlando o pensamento na mesma medida em que controla o comportamento, cultivando a mente e o corpo em igual proporção à harmonia e à ordem aplicadas na construção da cidade e, através dela, da vida pública.

\* Professora Adjunta da Escola Superior de Educação – Instituto Politécnico de Viseu.

Atenas torna-se não só a cidade que vê nascer e desenvolver-se a Democracia, mas também um exemplo civilizacional para cidades vizinhas, permanecendo de certa forma um modelo até aos nossos dias. Na era de Péricles, momento em que a arte e a cultura florescem, a alfabetização torna-se um requisito incontornável para a participação que era esperada de todos os homens livres no funcionamento da sociedade aos mais diversos níveis, enquanto demonstração de cidadania. A cidade é, efetivamente, o lugar do cidadão e a sua própria arquitetura privilegia essa relação, gerando espaços públicos, como as escolas e a Ágora, nos quais qualquer homem livre podia fazer-se ouvir, tanto através dos discursos públicos como dos debates em assembleia.

Em Atenas, a vida política, considerada a verdadeira dimensão da plena existência do cidadão, é a vida livre que este desenvolve enquanto membro participante e ativo na condução do destino da polis e que, segundo Hannah Arendt (2001), quase colide com a vida privada, onde são satisfeitas as necessidades básicas, tais como a alimentação e a reprodução. É no exercício desta vida pública que, graças às condições para ela reunidas, podemos observar, no uso da palavra, a evolução e a transição de uma eloquência espontânea para uma eloquência erudita – uma arte cujo domínio traduzia superioridade, reconhecimento e poder.

Aristóteles é um dos filósofos que procura saber mais sobre esta arte (que, com os gregos, é igualmente uma técnica), escrevendo sobre ela numa obra justamente intitulada *Retórica*, composta por três livros (ou partes). Entende-se, a partir da sua leitura, que para o autor esta disciplina deve adequar-se a todos os tipos de auditório, particularmente aos menos esclarecidos, a quem o orador deve conseguir ajustar-se, adequando o seu discurso à pouca especialização de quem o escuta. A Retórica estaria igualmente apta para persuadir a favor e contra o mesmo assunto, dado que se trata da arte da persuasão. Não deve, no entanto, limitar-se ao mero exercício da persuasão através do discurso – é fundamental que reflita sobre o processo, ou seja, sobre as formas como essa persuasão opera.

Os três livros da Retórica aristotélica constituem o seu importante legado para este campo de estudo. O primeiro é o livro do orador, no qual o filósofo começa por apresentar uma definição de Retórica, o seu objeto e de que modo deve o orador argumentar para obter a persuasão junto do seu auditório. Esta primeira parte discorre sobre o carácter moral do orador, ou *ethos*, que devemos entender não como as características que este possui de facto, mas antes como aquelas que parece ter enquanto profere o seu discurso, destinadas a impressionar favoravelmente quem o ouve. Quanto ao segundo livro, é dedicado ao estudo do auditório, tratando dos hábitos, gostos e paixões das pessoas segundo a idade, pois, na perspetiva do autor, estes fatores podem gerar e traduzir distintos sentimentos e emoções, tornando-se o primeiro tratado que inclui um estudo dos públicos. É fundamental que o orador conheça bem não só as paixões do seu auditório, mas também a melhor forma de as despertar – o *pathos* –, pois desta forma terá melhores probabilidades de o persuadir mais eficazmente. Por fim, o terceiro livro centra-se no próprio discurso argumentativo, ou *logos*, estudando a disposição das diferentes partes do discurso e a forma adequada de o proferir.

“As espécies de Retórica são três em número; pois outras tantas são as classes de ouvintes dos discursos” (1998: 1358a41). Assim se percebe que o estabelecimento, na Retórica, de três

gêneros de discurso – forense, deliberativo e epidítico – é justificado por Aristóteles pela existência de três tipos distintos de auditório, sendo este o fator determinante, tanto para o tipo de discurso a adotar, como para os argumentos invocados e para o próprio assunto a ser tratado. Esta relação torna-se mais concreta quando o autor especifica que gênero de discurso corresponde a que tipo de auditório, articulando o gênero forense com um auditório constituído por juízes; o gênero deliberativo com um auditório constituído pelos membros da assembleia; e o gênero epidítico com um auditório constituído por espetadores.

Como constata o autor da *Retórica*, cada gênero tem um objetivo específico, seja ele acusar ou defender, aconselhar ou desaconselhar, elogiar ou denegrir. No gênero deliberativo, o discurso é construído tendo em consideração as finanças, a guerra ou a paz, a defesa, o comércio, a legislação, em suma, todo o tipo de assuntos relacionados com o bom funcionamento da cidade. Espera-se que o orador esteja atento e tenha, inclusivamente, informação sobre as soluções encontradas noutras cidades para resolver casos semelhantes ao que se debate. Deste modo, a perceção aristotélica da Retórica distancia-se bastante da perspetiva platónica apresentada no *Górgias*, segundo a qual o orador tem capacidade para falar sobre tudo sem que isso implique que possua conhecimentos reais sobre o assunto. É esse o motivo que leva Platão a comparar, satiricamente, a Retórica à cozinha, pois qualquer pessoa que possuísse um bom livro de receitas/discursos estaria apta a discursar e ser convincente em qualquer ocasião. Uma outra leitura possível desta metáfora seria a de que a Retórica não passa de um saber empírico ligado ao gosto de quem a pratica. Pelo contrário, o orador apresentado na *Retórica* aristotélica, ainda que falando para as multidões, deve deter conhecimentos que não sejam superficiais nem adquiridos sem uma investigação atenta sobre o tema. O próprio Platão observa-o no *Górgias*, constatando a impossibilidade de convencer verdadeiramente alguém num período de curta duração, ao contrário do que acreditavam os sofistas que, a seu bel-prazer, mais não faziam do que manifestar opiniões capazes de iludir públicos ignorantes. Já o auditório aristotélico preocupa-se com a racionalidade dos argumentos que lhe são apresentados. Pode entender-se a preocupação do autor com este aspeto, pois tentava construir uma teoria da argumentação capaz de se distinguir e distanciar do discurso superficial dos sofistas (que, nas palavras de Platão, acreditavam ter mais poder do que o médico por parecerem mais convincentes), um discurso que trabalhava no domínio da *doxa* e não da *episteme*.

Aristóteles reabilita a Retórica, contribuindo para a sobrevivência da própria polis. Epistemologicamente, existe o esforço de transformar esta disciplina numa arte/técnica capaz não só de ajudar a refletir, mas de ser, também ela, enquanto processo, alvo de reflexão. Empiricamente, o apelo circunstancial relacionado com a garantia de uma boa aplicação do discurso persuasivo, aspeto particularmente significativo se tivermos em consideração o facto de o filósofo definir a felicidade como objetivo da deliberação, ao considerar que “cada homem em particular e todos em conjunto têm um fim em vista, tanto no que escolhem fazer, como no que evitam. Este fim é, em suma, a felicidade e as suas partes” (1998: 1360b4). A tríade aristotélica ganha particular pertinência num mundo em que não podemos pensar a felicidade do cidadão como algo distinto do bom funcionamento da cidade-estado.

Tinha sentido uma Retórica triádica numa cidade em que o homem tinha assento na assembleia para se pronunciar sobre a utilidade ou não da implantação de determinada política ou ação na polis, baseado em políticas praticadas noutras cidades. Tinha razão de ser utilizar a Retórica num tribunal quando as provas eram dúbias, acusando ou defendendo o réu em função de determinada ação praticada no passado, averiguando a sua justiça e a necessidade de aplicar ou não uma sanção. É igualmente compreensível que, num momento em que o homem se distinguia mais pelas suas capacidades verbais do que pelas suas aptidões físicas ou bélicas, tivessem público os discursos epidícticos, conhecidos pela paixão com que se louvava ou censurava determinado homem, fosse ele um herói de guerra ou um político, exagerando os seus feitos e demonstrando, acima de tudo, a destreza verbal do orador.

A Retórica clássica pensou o discurso persuasivo para um auditório presencial, o único possível na época, reunido com vista a satisfazer determinado fim. Ora a contemporaneidade impõe-nos que consideremos as características do espaço público mediático enquanto palco de uma democracia assente na visibilidade tecno-mediada do orador e na encenação do seu próprio discurso, ou das condições em que o profere. António Fidalgo e Ivone Ferreira (2005) são incisivos nesta questão, sublinhando que não é apenas no alcance do discurso que os meios interferem – é também nas próprias formas de persuasão, que se veem radicalmente alteradas pelos novos processos de mediação.

Efetivamente, o aparecimento de um novo agente, o *medium*, capaz de superar a contingência da impossibilidade de orador e auditório partilharem o mesmo espaço físico, vem transformar de forma contundente a relação entre estes dois elementos da Retórica clássica, ao permitir e favorecer a transmissão de imagens, pela sua natureza, capazes de alterar os antigos discursos, tanto escritos como orais.

No universo mediado e mediático, a imagem suplanta a palavra, porque o dizer não tem a força do mostrar, da possibilidade que o meio oferece ao auditório de ver e, conseqüentemente, sentir que, em função do qual é desenvolvida, mas esta disciplina flexível estaria limitada se continuássemos a entendê-la exclusivamente sob a perspetiva vigente no século V a.C.

## 02. A retórica mediatizada

O momento histórico que nos é dado viver tem, entre as suas múltiplas idiossincrasias, duas marcas, intimamente relacionadas entre si, que tomamos frequentemente como sinal do nosso tempo: a presença da técnica e, através dela, a omnipresença da imagem. A assertividade com que ambas, técnica e imagem, se instalaram no nosso quotidiano e nas nossas vidas, sugere uma certa familiaridade que, no entanto, por vezes, se traduz na verdade muito mais em perplexidade diante não só do que nos é mostrado, mas sobretudo de uma ilusão permanentemente reforçada de que, através delas, tudo nos é acessível – mais: de que tudo nos é imediatamente acessível. Sabemos que essa ideia não é totalmente desprovida de sentido. A evolução da comunicação humana e dos meios que lhe foram dando suporte foi, desde sempre, pautada por acentuar, como cada inovação, o acesso a algum tipo de

informação que, antes, chegara eventualmente a ser proibitivo. A evolução da comunicação tecno-mediada caminha inevitavelmente a par com a própria democratização, nomeadamente a do acesso à informação.

Acontece que, na contemporaneidade, essa tecno-mediação que parece acentuar-se de dia para dia como plataforma de ligação entre o humano e o mundo, uniformiza de tal forma os seus conteúdos que se tornou impossível continuar a pensar informação e imagem como os dois campos diametralmente opostos que o pensamento grego instalou na lógica de eternos contrários que fundou os alicerces do pensamento ocidental. Num momento em que a técnica, aliada à velocidade, já não se dissocia da tecnologia, a desmaterialização progressiva dos bens culturais permite que, transformados em código, viagem para todo o lado à velocidade da luz, definindo-se a partir desse potencial de acesso universal. Com a tecnologia – ou não fosse a própria palavra resultado da paradoxal junção de uma *téchné* que se faz *logos* –, temos justamente a implantação constante, na cultura contemporânea, de todo o tipo de discursos mediados, imbuídos não só dessa componente técnica e lógica, mas também de um cunho progressivamente imagético que determina, na mesma medida em que forma (e dá forma), às nossas ligações.

Não é só a natureza do discurso persuasivo que é alterada pela progressiva desmaterialização das formas culturais operada pela tecnologia, é a própria essência e posicionamento do orador e do auditório, de um emissor e de um recetor totalmente reconfigurados e, com eles, inevitavelmente, a mensagem e um sem número de elementos adjacentes a esta questão, entre os quais noções como presença e ausência, distância e proximidade, que se alteram. Conforme refere António Fidalgo (2003: 1), “hoje o discurso público é veiculado por órgãos de comunicação de massas, mormente a televisão, e o recurso à imagem neste discurso torna-se mais e mais imprescindível”.

A experiência tecno-mediada que nos é proporcionada pelos meios de comunicação tecnológicos enfatiza o poder da imagem. Fecé (1998: 32) observa o modo como, devido à televisão, o observador tornado espectador se vê a si mesmo como testemunha do que se passa no mundo, na medida em que, ao ver a “verdade da representação”, acredita estar perante a “verdade do representado”, pois a imagem televisiva apresenta-se como realidade, o que lhe confere um carácter aparentemente indiscutível, reforçando o seu poder de persuasão.

Compreende-se o interesse despertado pelo estudo da imagem e a entusiástica adesão a novos modelos e perspectivas. Sobretudo se considerarmos que a evolução dos meios de comunicação de massa tem vindo a fazer-se num sentido predominantemente visual, multiplicando-se em distintas interfaces tecnologicamente cada vez mais sofisticadas e reforçando a noção insistentemente repetida de que vivemos numa sociedade da imagem – complexo sinónimo de informação e da própria realidade percecionada, num universo crescentemente desmaterializado. Seguindo essa linha de pensamento, Catarina Moura (2011) problematiza, precisamente, esta questão ao estudar a natureza contemporânea da imagem e da nossa relação com ela.

Embora presentificada nos mais diversos suportes que determinam a nossa experiência do mundo, a imagem é sempre ausência, um *espace du dehors* (Blanchot) que nos fala de um mundo que assumimos como nosso porque, apesar da distância que impede que o toquemos e sintamos, nos é repetidamente mostrado como tal. De tal modo que, pouco a pouco, a realidade instituída nos parece apenas uma continuação do que vimos em fotografias, na televisão, no cinema ou na Internet (Idem: 151).

O protagonismo de que a imagem goza na atualidade como forma (literal) de (e do) conhecimento (e da própria experiência) beneficia as disciplinas que melhor domínio tenham dos seus mecanismos. Entre elas, as que fazem uso do discurso audiovisual, seja informação ou persuasão, ou seja, jornalismo ou publicidade, comunicação institucional ou propagandística. No momento em que a comunicação vê acentuada a sua dimensão imagética e, com ela, um certo carácter superficial, fragmentado e até desprovido de contexto, é a imagem que convence, levando alguns académicos a trocarem o cogito cartesiano pelo epíteto “Apareço, logo existo”.

### 03. Visibilidade universal versus Segredo de Justiça

Maxwell McCombs e Donald Shaw, na década de 70 do século passado, constataam o poder de influência dos media na projeção dos acontecimentos na opinião pública, influenciando a forma como a realidade é lida pelos cidadãos/espetadores. Quem aparece e quando nos noticiários televisivos e nas capas de jornais, quais são as notícias de abertura e de que tratam, determina a visão que o cliente dos media/cidadão (mais cliente-espetador do que cidadão ativo) tem do mundo ao convencê-lo que a realidade mostrada e interpretada pelos media é um espelho do que a sociedade considera como sendo do seu interesse:

“Em consequência da ação dos jornais, da televisão e dos outros meios de informação, o público sabe ou ignora, presta atenção ou descarta, realça ou negligencia elementos específicos dos cenários públicos” (Évora, 2004: 5).

Uma questão-chave no processo de agendamento diz respeito à predisposição das instituições e dos seus porta-vozes para participarem nas discussões sobre questões levantadas pelos media, em eventos preparados e transmitidos pelos próprios, pois, parecendo que as instituições se submetem à agenda criada por grupos económicos cujos interesses são determinados em função da audiência. Recorrendo ao provérbio-cliché “quem não aparece, esquece”, o aparecimento das instituições nos media deve ser constante, mas também criteriosa e estrategicamente preparado.

Esser and Jesper Strömbäck (2014) defendem que os media têm capacidade para influenciar o poder político, o poder de decisão pública, e a forma como a sociedade reage ao poder judicial. O mesmo se passa na relação entre os media e o poder judicial quando a presunção de inocência é ignorada e os processos judiciais são julgados na praça pública pelos media, antes de chegar aos tribunais. Estes episódios aliados à limitação do segredo de justiça podem levar a que se gerem boatos e a reputação do sistema jurídico seja posta em causa.

A Constituição da República Portuguesa consagra o segredo de justiça no seu artigo 20.º, n.º 3, uma proibição da divulgação de informação constante das fases do processo criminal desde o momento da investigação e inquérito até ao fim do processo. Ora se a obrigação do segredo de justiça perdura durante toda a fase do inquérito, de que se alimentam os media e como sobrevive o sistema Judicial? Como se articulam a agenda dos media, aquilo que é considerado prioridade para noticiar, a agenda pública, como conjunto de temas que a sociedade estabelece como relevante a agenda das instituições, nomeadamente a agenda que o Ministério da Justiça português assume como sendo prioridade da instituição. E como se comunica essa prioridade?

Teresa Ruão (2008) realça a importância da comunicação para transmitir a cultura e a identidade das organizações a públicos internos e externos e recorre a vários autores para sublinhar a necessidade fundamental das instituições, que não têm como *core business* a indústria dos media, em comunicar de forma coesa e planeada.

Esta comunicação estratégica das organizações pode ser feita pelo estabelecimento de um plano de comunicação anual para com os diferentes públicos da instituição, incluindo a Opinião Pública como *target* prioritário.

A planificação da comunicação pode ser descrita em sete fases, começando pela observação da instituição, através de entrevistas, inquéritos e do *clipping*. Este último permite avaliar o número de vezes que a instituição é referida nos diferentes meios de comunicação e medir a visão favorável ou desfavorável que os media transmitem sobre um determinado tema. Posteriormente passa-se à investigação sobre a constituição e interesses dos públicos da organização, à planificação das ações a implementar, à sua execução e à avaliação das mesmas, num processo que requer uma atenção constante por parte dos Gabinetes de Comunicação de organizações e empresas.

Ao estarem consciente de que a comunicação é uma ferramenta que está à disposição das instituições, estas podem transmitir a sua própria agenda aos media através de *Press Releases* divulgados em momentos estrategicamente escolhidos e com linguagem adequada, informando, nomeadamente com infografias sobre o funcionamento da instituição, com a divulgação de entrevistas a personalidades relevantes, apresentação da organização, deixando menos lugar para os boatos e para a justiça popular.

O segredo de justiça pode assumir-se como um antagonista do princípio da publicidade de Bentham, uma sombra na sociedade onde tudo é, aparentemente, trazido à luz pelos media mas não pode ser visto como bode expiatório para que não exista, ou seja conhecido, um plano de comunicação que destinado a melhorar a reputação da Justiça em Portugal.

A retórica judicial poderá continuar confinada aos seus cenários “secretos” ou escolher adequar-se ao princípio aristotélico de que uma mudança de auditório ditará uma alteração ao género discursivo. Comunicar adequadamente não é mais do que um exercício, eficaz, de retórica.

## Referências Bibliográficas

Arendt, H. (2001). *A condição humana*. Lisboa: Relógio D'Água Editores.

Aristóteles (1998) *Retórica*. Lisboa: INCM.

Capriotti, Paul (2013). *Planificación estratégica de la Imagen Corporativa*. Espanha: IIRP - Instituto de Investigación en Relaciones Públicas.

Évora, Silvino (2004) “O segredo de justiça e a investigação jornalística: A problemática dos direitos fundamentais na democracia portuguesa”. <Disponível em <http://www.bocc.ubi.pt/pag/evora-silvino-segredo-de-justica.pdf>>.

Fidalgo, A. (2004). “O poder das palavras e a força das imagens. A Retórica na era do audiovisual”. <Disponível em <http://bocc.ubi.pt/~fidalgo/retorica/fidalgo-antonio-retorica-era-televisao.pdf>>

Fidalgo, A.; Ferreira, Ivone (2005). “Retórica mediatizada” In Cardoso e Cunha, T.; Ferreira Borges, H. (Org.). *Revista de Comunicação e Linguagens*, nº36. Lisboa: Relógio d'Água Editores.

Fidalgo, Joaquim; Oliveira, Madalena (2005). “Da justiça dos tribunais à barra da opinião pública As relações entre a Justiça e a Comunicação Social” In *Mediascópio*. Braga: Universidade do Minho.

Gonçalves, Sónia Amado (2016). *Mediatização da Justiça: opinião, notícias e factos – O caso Isaltino Morais*. Lisboa: Repositório da Universidade Católica Portuguesa.

González Bedoya, J. (1990). *Tratado histórico de retórica filosófica, La antigua retórica*. Madrid: Ediciones Nájera.

González Requena, J. (1999). *El discurso televisivo: espectáculo de la posmodernidad*. Madrid: Ediciones Cátedra.

Guimarães, Ana Paula (2004). “Os meios de comunicação social e a narração dos casos criminais em Portugal” In Rosalba Mancinas-Chávez (Coord.). *Actas del Congreso Internacional Comunicación y Pensamiento. Comunicracia y Desarrollo Social*. Sevilla: Egregius Ediciones, pp. 995-1007.

McLuhan, M. (1997). *Understanding Media. The extensions of man*. London: Routledge.

Moura, C. (2011). *Signo, Desenho e Designio. Para uma Semiótica do Design*. Tese de Doutoramento em Ciências da Comunicação. Covilhã: Universidade da Beira Interior.

Prior, Hélder (2016). *Esfera Pública e Escândalo Político. A face oculta do poder*. Lisboa: Media XXI.

Ruão, Teresa (2008). *A Comunicação Organizacional e os Fenómenos de Identidade: a aventura comunicativa da formação da Universidade do Minho, 1974-2006*. Repositório da Universidade do Minho.

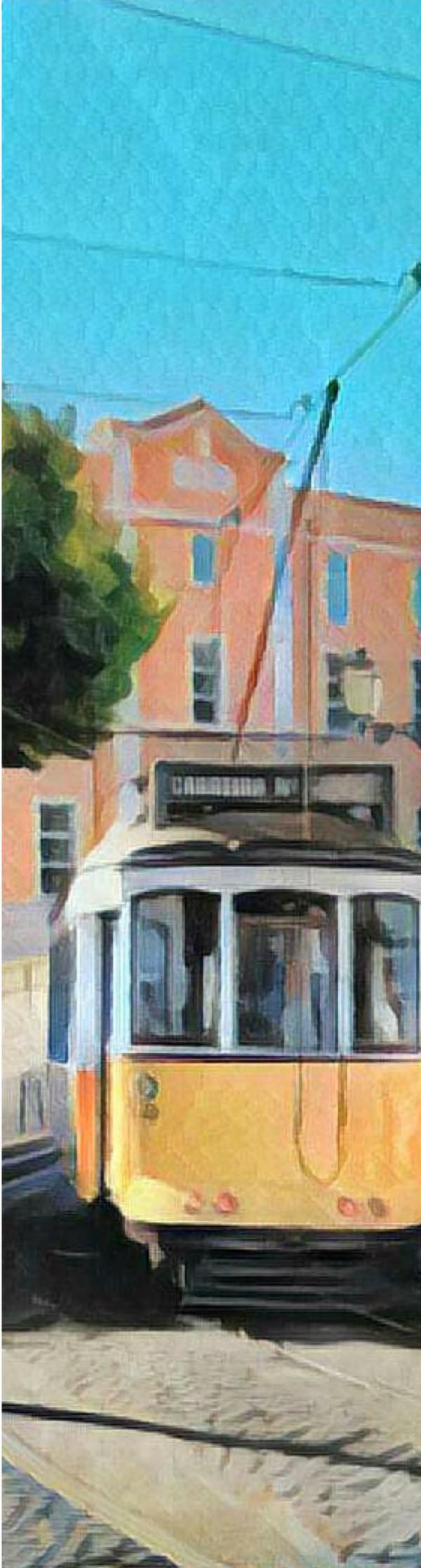
Ruão, Teresa; Salgado, Paulo (2008). “Comunicação, imagem e reputação em organizações desportivas: Um estudo exploratório” In Moisés de Lemos Martins & Manuel Pinto (Orgs.) (2008) *Comunicação e Cidadania - Actas do 5º Congresso da Associação Portuguesa de Ciências da Comunicação*. Braga: Centro de Estudos de Comunicação e Sociedade (Universidade do Minho).

### Vídeo da apresentação



→ <https://educast.fccn.pt/vod/clips/2mua0l8y1u/flash.html>

CENTRO  
DE ESTUDOS  
JUDICIÁRIOS



## Debate I

Moderação:

**João Luís Pena dos Reis**

CENTRO  
DE ESTUDOS  
JUDICIÁRIOS

**DEBATE**

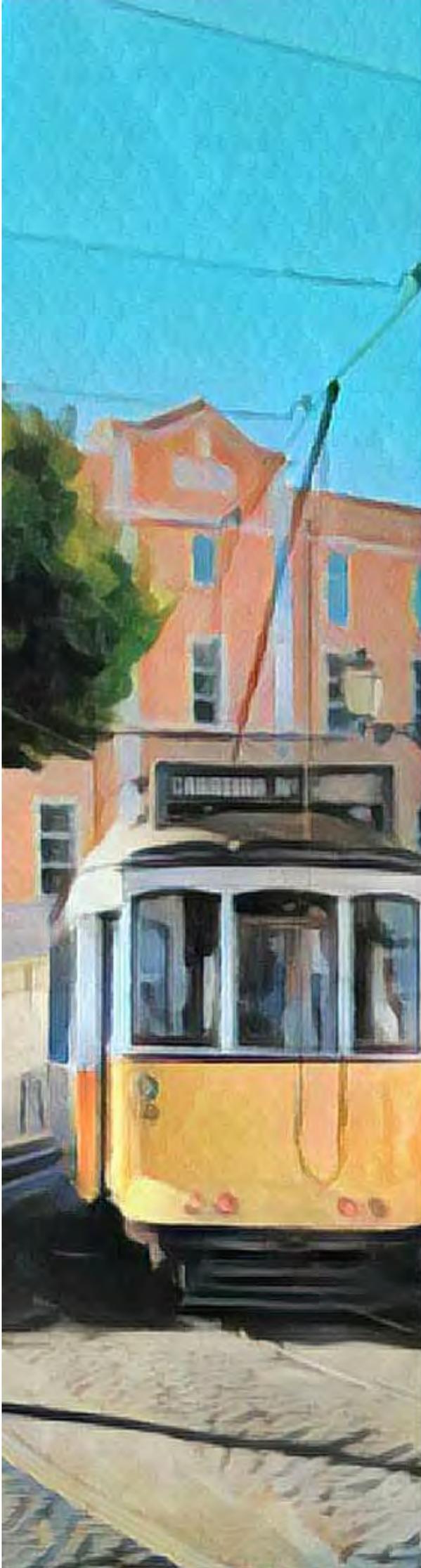
- I -

Moderação: **João Luís Pena dos Reis\*****Vídeo da apresentação**

→ <https://educast.fccn.pt/vod/clips/1cun6ww0sg/flash.html>

\* Procurador-Geral Adjunto no Tribunal da Relação de Évora.

CENTRO  
DE ESTUDOS  
JUDICIÁRIOS



4.  
**Retórica, Direito  
e Parrésia em  
Michel Foucault e  
Peter Sloterdijk**

**Rafael Gomes Filipe**

CENTRO  
DE ESTUDOS  
JUDICIÁRIOS

**RETÓRICA, DIREITO E PARRÉSIA EM MICHEL FOUCAULT E PETER SLOTERDIJK****Rafael Gomes Filipe\***

Resumo; Palavras-Chave; I. Michel Foucault – Retórica e Liberdade; II. Liberdade e stress segundo Peter Sloterdijk; III. Conclusão. Referências.

**Resumo:**

Pretende-se realizar uma leitura dupla: a do pensamento de Michel Foucault (1926-1984) e a do pensamento de Peter Sloterdijk (nascido em 1947), sobre a temática em epígrafe, com ênfase na última fase da produção reflexiva de Foucault e numa conferência recente do filósofo alemão. Julgamos que os resultados deste cotejo permitem o estabelecimento de paralelos significativos entre as preocupações e os trajectos singulares dos dois pensadores europeus. Para além disso, esses resultados permitirão estabelecer afinidades relevantes entre os “temperamentos filosóficos” de ambos, homens do seu tempo desafiados pela urgência de formular uma nova teoria da Liberdade, num mundo em que o sentido do ser se desvenda como acontecimento, abertura de horizonte e temporalização de ordens provisórias.

**Palavras-Chave:**

Liberdade, stress, retórica, parrésia, direito, acontecimento, contingência.

**Rhetoric, Law and Parrhesia in Michel Foucault and Peter Sloterdijk****Abstract**

This paper develops a double reading: of the consideration both by Michel Foucault (1926-1984) and Peter Sloterdijk (born in 1947) of the questions summarised in the title of our research. Emphasis will be given to the last period of Foucault’s intellectual activity, and to a recent conference by the German philosopher. We believe the results of our collation to allow for the establishment of meaningful parallels between the “philosophical temperaments” of both thinkers, men of their time defied by the urgency to develop a new theory of Liberty, in a world where the meaning of Being manifests itself as event, horizon opening and temporalization of provisional orders.

**Key-words**

Liberty, stress, rhetoric, parrhesia, law, event, contingency.

---

\* Professor da Escola de Comunicação, Arquitetura, Artes e Tecnologias da Informação – Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias de Lisboa.

## I. Michel Foucault – Retórica e Liberdade

1. Cremos que a complexa obra de Foucault poderá ser vista, toda ela, como prolegómenos às investigações do seu terceiro e último período de actividade intelectual, a que serve de divisa um regresso à crítica de tipo kantiano, que Foucault retoma, para a inverter e desuniversalizar, única forma de prosseguir, superando-a, essa mesma crítica. Ouçamos, primeiro, o que ele nos diz sobre a crítica kantiana, num breve ensaio publicado em 1984, pouco antes da sua morte, ocorrida nesse mesmo ano: “ Kant indica imediatamente que a ‘saída’ que caracteriza a *Aufklärung* é um processo que nos liberta do estado de ‘menoridade’. E por ‘menoridade’ ele entende um certo estado de nossa vontade que nos faz aceitar a autoridade de algum outro para nos conduzir nos domínios em que convém fazer uso da razão. Kant dá três exemplos: estamos no estado de menoridade quando um livro toma o lugar do entendimento, quando um orientador espiritual toma o lugar da consciência, quando um médico decide em nosso lugar a nossa dieta.” (Foucault, 2005, p.337).

Na resposta kantiana à pergunta *Was ist Aufklärung?* (O Que São as Luzes?), desafio que a *Berlinische Monatsschrift* lançara aos seus leitores, Foucault reconhece facilmente o registo das três críticas kantianas, sendo as Luzes programaticamente definidas como “modificação da relação preexistente entre a vontade, a autoridade e o uso da razão” (Foucault, 2005, p.337).

Mais adiante, ao fazer o balanço da crítica kantiana e ao apontar para a sua necessária *Aufhebung* (superação), Foucault escreve: “ A crítica é certamente a análise dos limites e a reflexão sobre eles. Mas, se a questão kantiana era saber a que limites o conhecimento deve renunciar a transpor, parece-me que, actualmente, a questão crítica deve ser revertida em uma questão positiva: no que nos é apresentado como universal, necessário, obrigatório, qual é a parte do que é singular, contingente e fruto das imposições arbitrárias. Trata-se, em suma, de transformar a crítica exercida sob a forma de limitação necessária em uma crítica prática sob a forma de ultrapassagem possível.” (Foucault, 2005, p. 347) [O que, diga-se de passagem, irreprimivelmente, nos faz pensar na 11ª das *Teses sobre Feuerbach*, que Karl Marx publicou em 1845: “Die Philosophen haben die Welt nur verschieden *interpretiert*, es kömmt drauf an, *sie zu verändern*” (“Os filósofos não fizeram mais que interpretar o mundo de forma diferente, trata-se porém de modificá-lo.”).]

Será lícito ver no que Foucault entende como resposta positiva àquela questão um reflexo ou a sinopse de tudo o que ele fora desenvolvendo e sedimentando conceptualmente ao longo dos três períodos da sua actividade intelectual – o primeiro, dito “arqueológico” (de 1961 a 1970), o segundo, dito “genealógico”, abrangendo *grosso modo* os anos setenta, e o terceiro período intelectual, iniciado na primeira metade dos anos oitenta, sem que exista, no entanto, rotura completa entre os estudos inscritos nesses três períodos. Pode dizer-se, assim, que o terceiro período, que será o dos *actos de verdade*, se apresenta “sob o signo de uma fidelidade renovada à pergunta kantiana sobre o que sejam as Luzes” (Gros, 2004, p.20).

O que o texto de Foucault que vínhamos comentando bem confirma, ao resumir, logo a seguir à passagem transcrita, o que ele entende como a tarefa actual da crítica: “Aquilo que, nós o vemos, traz como consequência que a crítica vai se exercer não mais na pesquisa das

estruturas formais que têm valor universal, mas como pesquisa histórica através dos acontecimentos que nos levaram a nos constituir e a nos reconhecer como sujeito do que fazemos, pensamos, dizemos. Nesse sentido, essa crítica não é transcendental e não tem por finalidade tornar possível uma metafísica: ela é genealógica em sua finalidade e arqueológica em seu método. Arqueológica – e não transcendental – no sentido de que ela não procurará depreender as estruturas universais de qualquer conhecimento ou de qualquer ação moral possível; mas tratar tanto os discursos que articulam o que pensamos, dizemos e fazemos como os acontecimentos históricos. E essa crítica será genealógica no sentido de que ela não deduzirá da forma do que somos o que para nós é impossível fazer ou conhecer; mas ela deduzirá da contingência que nos fez ser o que somos a possibilidade de não mais ser, fazer ou pensar o que somos, fazemos ou pensamos.

Ela não busca tornar possível a metafísica tornada enfim ciência; ela procura fazer avançar para tão longe e tão amplamente quanto possível o trabalho infinito da liberdade” (Foucault, 2005, pp. 347-348).

Para que esta liberdade seja mais do que um recorrente sonho vazio, Foucault, logo de seguida, sublinha que aquele programa histórico-crítico se deve acompanhar também de “uma atitude experimental”, que se enfrente com a realidade e a actualidade, nas encruzilhadas concretas da mudança possível e desejável. Aqui, aos olhos de Foucault, transformações bem precisas, no bom sentido, ao longo do tempo, feitas na correlação da análise histórica e da atitude prática, serão sempre preferíveis “às promessas do novo homem que os piores sistemas políticos repetiram ao longo do século XX” (Foucault, 2005, p. 348). Neste contexto, Foucault, sem o nomear, claramente se inscreve numa linha extremamente crítica do pensamento utópico, ao escrever que o que preconiza “...deve desviar-se de todos esses projectos que pretendem ser globais e radicais. De fato, sabe-se pela experiência que a pretensão de escapar ao sistema da atualidade para oferecer programas de conjunto de uma outra sociedade, de um outro modo de pensar, de uma outra cultura, de uma outra visão do mundo apenas conseguiu reconduzir às mais perigosas tradições” (Foucault. 2005, p. 348). Em contraposição a Paul Ricoeur, por exemplo, vemo-lo aqui alinhar com os expoentes do pensamento anti ou contra-utópico, ou distópico, como Evgueni Zamiatine, Aldous Huxley, George Orwell, Dino Buzzati, Ray Bradbury, Ernst Jünger e Éric Faye, entre muitos outros ficcionistas e ensaístas. A concluir este ponto, podemos mesmo comprovar que a crítica do pensamento utópico é um traço, praticamente constante, do pensamento de Foucault, que já em *As Palavras e As coisas* (1966) escrevia: “O grande sonho de um termo da História é a utopia dos pensamentos causalistas, como o sonho das origens era a utopia dos pensamentos classificadores.” (Foucault.1966, p. 343)

Cabe-nos ainda observar que este projecto reflexivo que deixa atrás de si o necessário e o universal para se acercar do duvidoso, do eventual e do que se impõe sem precisar de dar razões, cumpre, por si mesmo, uma passagem da filosofia para a retórica, já que esta não se ocupa do apodíctico mas do *verosímil* (*eikos*, *verisimile*), com que designamos o que admitimos possa acontecer quase sempre, ou o que admitimos que a maioria das pessoas pensa, e que assim é proposto para aceitação até prova em contrário. No entender de Foucault, a crítica deve abandonar as “sedes” transcendentais e seguras e baixar ao mundo “sublunar”, mundo

onde impera o acaso, a contingência e a imprevisibilidade, sem os quais, no entanto, não seria possível a acção humana; um mundo, afinal, que é e sempre foi o da retórica, onde a previsão será sempre mais ou menos previsível, e a decisão mais ou menos justa – como aquela arte/disciplina não mais deixaria de se definir, pelo menos desde Aristóteles. Poderão, assim, outros, com legitimidade, chamar *retórica* ao discurso, discurso esse que Foucault acredita ter um papel central na criação do saber, como se pode ler num recente e importante trabalho norte-americano onde lhe dedicam todo um capítulo, a par dos reservados a grandes renovadores contemporâneos da retórica (S.Foss, K.Foss & R. Trapp, 2002, p. 347).

2. A questão da verdade, como salienta Frédéric Gros, enquanto interrogação filosófica, é o fio vermelho que corre através do conjunto da obra de Foucault (Gros, 2004a, p.11). O homem é, ali, fundamentalmente reflectido como *animal de verdade*. Foucault, porém, opera uma deslocação decisiva desta interrogação. A questão não é mais a questão clássica da filosofia, pelo menos de Platão a Kant, de saber a partir de que fundamento pode um sujeito conhecer o mundo. Em Foucault, a relação do sujeito com a verdade já não reflecte um parentesco de essência entre a alma e a verdade, entre o sujeito e o conhecimento. Essa relação é agora construída com base no testemunho exterior da história. E a pergunta de partida é doravante a de saber segundo que processos históricos diferentes estruturas de subjectivação se ligaram a discursos de verdade. Por outras palavras, trata-se de “descrever historicamente, procedimentos mediante os quais, na história, diversos discursos de verdade transformam, alienam, informam sujeitos, e pelos quais se constroem, se trabalham subjectividades, a partir de um dizer-verdadeiro” (Gros, 2004, p.12).

No primeiro período do seu pensamento, o *discurso do método* de Foucault, assente no conceito de *arqueologia*, opera uma redução do “saber verdadeiro” às regras de formação de que esses enunciados dependem, num momento dado. Regras essas que não são puramente formais ou estruturais, nem lógicas, epistemológicas ou hermenêuticas, antes organizando a articulação dos saberes a partir de práticas institucionais e sociais, e até de percepções concretas.

Ocorre-nos dizer, talvez com algum escândalo, que esta *scientia* ou *epistème*, expressão que Foucault não tardou a substituir pela de *formações discursivas*, não estará longe de se confundir, nas suas raízes, ou em muitos dos seus traços, com o mundo obscuro e degredado da *dóxa* (opinião). A construção epocal dos objectos do saber remete, em última análise, para uma regra anónima e histórica, quer se trate de pensar a linguagem, o vivente ou a troca económica. Ocorre-nos, ainda, uma aproximação, que intuitivamente se nos impõe em termos de *Zeitgeist*, entre a singular desconstrução da filosofia e da história das ciências operada por Thomas Kuhn, em 1962, no seu ensaio famoso e sempre produtivamente polémico *The Structure of Scientific Revolutions, e Les Mots et les Choses*, publicado quatro anos depois.

O verdadeiro sofre, assim, um descentramento, uma vez que nunca lhe cabe ser o seu próprio fundamento. Este fundamento, o pensamento do pensamento, descobre-se como essencialmente histórico (a partir do século XIX). Caberá à época contemporânea de Foucault e, por extensão, à nossa alinhar-se por outro pensamento do pensamento, por outro paradigma, como diria Kuhn, o de *parler le langage*, tudo sendo discurso e regras do discurso,

o que, se valeu para a linguística, também esteve e continua presente na grande renovação da retórica a que se assistiu a partir de meados do século XX.

O segundo período intelectual de Foucault, embora em continuidade com o anterior, o da arqueologia das formações discursivas, irá centrar-se nas *genealogias do poder*, análises a que servirá de moldura o conceito de “*vontade de saber*”, em contraposição ao *desejo de conhecimento* que, de Platão a Aristóteles e Espinosa, significara o acordo interior que se trava entre um sujeito e uma verdade pré-dados, pelo que o movimento pelo qual o sujeito conhece a verdade é também a realização da sua natureza imemorial (cujo paradigma maior será a reminiscência platónica). Em oposição a esta harmonia pré-estabelecida, a *vontade de saber*, dos sofistas a Maquiavel, de Nietzsche a Freud, descobre, por detrás da busca de verdade, o jogo sempre movediço das pulsões ou dos instintos de dominação: a relação do sujeito com a verdade é uma relação de poder que se trava na exterioridade da história, apoiada por práticas e interesses sociais. Aqui, também Foucault nos faz aparecer a sexualidade a uma outra luz, não como constante antropológica pouco a pouco desvendada por saberes positivos, mas como uma tomada de poder sobre os corpos e a palavra, ao longo de sucessivas e diferentes práticas judiciais, desde a concepção da justiça como relação entre forças (Grécia arcaica), até à longa transição, da Idade Média ao século XVIII, no Ocidente, de uma justiça privada para uma justiça pública [veja-se, a propósito, a impressionante novela *Michael Kohlhaas* de Heinrich von Kleist, bem como dois bons filmes, um (1969) de Volker Schlöndorff, e outro (2013), de Arnaud des Pallières, realizados sobre ela], em que a instrução processual adopta um *topos* próprio do género retórico judicial, tal como definido por Aristóteles, o do *estado da causa (stasis)*, aprontado pela retórica antiga sob a forma de quatro perguntas, que tanto a acusação como a defesa terão interesse, ainda hoje, em formular para organizarem a sua argumentação. São elas:

- O *estado de conjectura*: o crime ocorreu efectivamente?;
- O *estado de definição*: Foi crime premeditado, não premeditado, ou homicídio involuntário?;
- O *estado de qualidade*: Admitido o crime voluntário, que circunstâncias podem agravar ou escusar o réu?; o *estado de recusa*: pergunta-se se o tribunal é realmente competente para julgar o caso, se a instrução foi suficiente, etc.

Sedimenta-se, assim, segundo Foucault, todo um saber de *inquérito(s)*, que conhecerá desenvolvimentos importantes nas grandes ciências empíricas do Ocidente.

No prosseguimento desta orientação, num último estudo (*Surveiller et punir*, 1975), o poder-saber organiza-se em torno do *exame*, reunindo Foucault na mesma configuração histórica a emergência das ciências humanas, a da prisão como pena única, o aparecimento de uma justiça penal apoiada no saber psiquiátrico e a instalação de organizações disciplinares em grandes instituições (prisões, asilos, grandes oficinas, escolas). Todos estes elementos se irão integrar, a partir do século XVIII, num tipo novo de poder: o poder da norma, que toma como objecto o homem na sua dimensão bio-política de corpo vivo. Tudo isto acarreta consequências para o tradicional conceito de verdade, que Foucault escalpeliza, encarando-a

como tecnologia, isto é, como um *conhecimento produzido*, o que logo nos recorda Gianbattista Vico (grande expoente da renovação da retórica, no século XVIII, com a sua *Ciência Nova*) e o valioso princípio que ele enunciou em Latim: *Verum et factum convertuntur*, que poderemos traduzir, seguindo a versão de Philippe Raynaud, como “O verdadeiro é o que é feito”, ou seja, o que “resulta de uma operação” (Vico, 1993, p.7). O que é, também, produção de realidade, segundo Foucault, pois as técnicas da verdade produzem realidade, não se limitando a reflectir um real pré-dado. Impõe-se aqui, ainda, uma aproximação ao conceito de retórica inaugurado por Nietzsche, o de uma arte/técnica que se limita a aperfeiçoar artifícios já presentes na linguagem. Não existirá, assim, uma “naturalidade” não retórica da linguagem, ou um primigénio ou ingénuo “grau zero” de retórica na linguagem, como diria Barthes.

Tito Cardoso e Cunha, no seu esclarecedor prefácio à tradução de textos de Nietzsche sobre retórica, sublinha justamente a importância deste tema, o da origem retórica da linguagem, para o pensamento contemporâneo sobre a linguagem (Cardoso e Cunha, 1999, p.16).

Foucault, por sua vez, reconheceu a Nietzsche a paternidade de um *linguistic turn*, com ter sido ele o primeiro a aproximar “a tarefa filosófica de uma reflexão radical sobre a linguagem” (Foucault, 1966, p.397).

Nietzsche, muito à maneira de Foucault, também já salientara a influência de condicionalismos exteriores ao pensamento na produção tanto da *doxa* como da *epistêmê*. Fá-lo, por exemplo, ao dizer que “...a retórica surge num povo que vive ainda em imagens míticas e que ainda não conhece a necessidade incondicionada da confiança na história; prefere ser persuadido a ser ensinado e por outro lado a *falta de recursos* (*Nothdurft*) em que se encontra o homem na eloquência judiciária tem de levar à arte liberal” (Nietzsche, 1999, p.27). Mas, se condicionalismos e urgências são desde sempre o enquadramento constrangedor e o impulso motor da actividade humana (por tentativa e erro), o certo é que, como o salienta Foucault, a interpretação contemporânea já não permite descobrir “a soberania de um discurso primeiro, mas o facto de que somos, antes de qualquer das nossas palavras, por ínfima que seja, já dominados e repassados pela linguagem” (Foucault, 1966, p.391). Devemos, assim, acrescentar ao *linguistic turn*, um *rhetoric turn* também operado por Nietzsche, ou mesmo dar justa precedência a este sobre aquele, como o faz Angèle Kremer-Marietti, ao considerá-lo como um modo particular de filosofar que põe em evidência “o processo metafórico que governa toda e qualquer criação na sua origem” (Kremer-Marietti, 1992, p.9).

Numa entrevista, que saiu com o título “O Retorno da Moral” em *Les nouvelles littéraires*, em julho de 1984, Foucault avalia, retrospectivamente, o conjunto da sua obra: “Tentei destacar três grandes tipos de problemas: o da verdade, o do poder e o da conduta individual. Esses três grandes domínios de experiência só podem ser entendidos uns em relação aos outros, e não podem ser compreendidos uns sem os outros. O que me incomodou nos livros precedentes (Foucault refere-se aqui a *História da loucura*, a *As palavras e as coisas* e a *Vigiar e punir*) foi o facto de eu ter considerado as duas primeiras experiências sem levar em conta a terceira. Fazendo aparecer esta última experiência, pensei que havia ali uma espécie de fio condutor que não tinha necessidade, para se justificar, de recorrer aos métodos ligeiramente

retóricos pelos quais se esquivava de um dos três domínios fundamentais da experiência” (Foucault, 2004, p.253).

Nestes seus últimos anos de trabalho intelectual, Foucault passa em revista três grandes processos históricos de subjectivação, três maneiras do sujeito se constituir enquanto tal, em relação com um discurso verdadeiro: a confissão cristã, o cuidado de si (*souci de soi*) e o *franc-parler* (linguagem franca, falar desassombrado e verdadeiro,), a que os Gregos chamaram *parrésia*, e os Latinos *libertas*. Este aparente recuo, ou regresso à Antiguidade clássica, justifica-o Foucault numa entrevista com Alessandro Fontana, publicada no *Le Monde*, em 15/16 de julho de 1984, nestes termos: “ Da Antiguidade ao cristianismo, passa-se de uma moral que era essencialmente a busca de uma ética pessoal para uma moral como obediência a um sistema de regras. Se me interessei pela Antiguidade foi porque, por toda uma série de razões, a ideia de uma moral como obediência a um código de regras está desaparecendo, já desapareceu. E a esta ausência de moral corresponde, deve corresponder uma busca que é aquela de uma estética da existência” (Foucault, 2004, p.290).

É possível admitir, mas sem certeza absoluta, que Foucault tenha organizado as suas últimas intervenções públicas – que foram alocuções no Collège de France e na Universidade da Califórnia, em Berkeley, nos anos de 1983 e 1984 – como um testamento (Droit, 2011, p.265). Maugrado os terríveis progressos da doença que não tardaria a vitimá-lo, é com brilhantismo e singular clareza que Foucault, no comentário a textos conhecidos e estudados ao longo de gerações, recria a “vida filosófica”, tal como os Gregos a conceberam e praticaram, fazendo-a surgir como matriz activa, remota mas sempre activa, da vida militante e do desejo de transformar a história que anima a modernidade.

O ponto de arranque de Foucault será, precisamente, a noção grega de *parrésia*, termo que tanto pode designar o falar desassombrado do amigo, como a palavra verdadeira do confidente, contrapostos à lisonja do hipócrita ou do cortesão. A *parrésia* implica a coragem de dizer tudo, com o risco de desagradar, ou mesmo de ofender. Esta audaciosa franqueza, para além do plano da existência mais íntima, possui também uma dimensão política. Para os Antigos, com efeito, dizer a verdade sobre si próprio e aceitar também ouvir o que não é agradável valiam tanto para o governo do indivíduo como para o da comunidade. Sujeito e Cidade (Estado) constituem-se pela articulação idêntica da exigência de verdade, do poder sobre si e do poder sobre os outros (Droit, 2011, p. 266). Importa, no entanto, salientar que o aspecto mais inovador destas últimas reflexões de Foucault em torno da *parrésia*, será a sua abordagem dos filósofos cínicos, a entender como “caninos”, no sentido literal de uma vida que, por palavras e obras, causa escândalo na cidade, mas que se destina a pôr em prática um objectivo então consensual, o da coerência entre as ideias e a vida. Eram filósofos que praticavam o falar desassombrado ou desabrido, que estavam em guerra consigo próprios e com a humanidade no seu conjunto, precisamente em nome da *parrésia*. Abominados pelos burgueses, nem por isso eram desdenhados pelos potentados, como o ilustra o célebre episódio da visita de Alexandre Magno a Diógenes, em Atenas. O filósofo estaria a apanhar banhos de sol, à porta do seu tonel. Alexandre, querendo mostrar-se generoso, propôs-lhe que formulasse um desejo. Diz-se que Diógenes lhe terá respondido: “Tira-te do meu sol”

(Sloterdijk, 2011, pp. 213-214). Diógenes não foi preso, nem consta que Alexandre lhe tenha movido um processo.

A parrésia dos cidadãos bem pode ganhar hoje um renovado sentido de urgência, quando se assiste à proliferação maligna dessas figuras retóricas da conciliação impossível que dão pelo nome de oxímoros. Para Bertrand Méheust, se estes surgem espontaneamente, na boca dos políticos das sociedades modernas, para atenuar as tensões stressantes que as trabalham, ganham na nossa um desenvolvimento inquietante, sob a pressão dos desafios da sustentabilidade económica, social e ecológica, ao ponto de se tornarem um veneno mental e social (Méheust, 2009,p.7).

Na verdade, hoje, a função natural de equilíbrio dos oxímoros foi capturada e desviada sob a forma de *injunção paradoxal* pelos dispositivos do poder (Méheust, 2009,p.122). E temos então todos esses estranhos acasalamentos: “agricultura racional”, “desenvolvimento durável”, “mercado civilizacional”, “financiarização sustentável”, “flexisegurança”, “mal limpo”, “Vídeo protecção”, “moralização do capitalismo”, etc., novas hibridações autoritárias do neoliberalismo contemporâneo que abundam nos discursos do poder, numa altura em que, como diz Méheust, quanto mais se torna transparente a nossa vida privada, tanto mais se opacifica o mundo da finança que domina a nossa existência (Méheust, 2009, p.143).

Noutro livro, mais recente, Méheust prolonga a lista destes oxímoros paradoxais, de que respigamos dois, pela sua comicidade: a inefável Sr.<sup>a</sup> Christine Lagarde, directora-geral do Fundo Monetário Internacional, propôs, há poucos anos, a palavra *rilance*, que podemos traduzir por “rilançamento”, monstro improvável do rigor e do relançamento, de que não sabemos o que esperar; outra invenção prometedorá terá sido a do “consumo colaborador”.

Contra este quadro, deverá o parrésista contemporâneo fazer valer, como sempre, a coragem da verdade, mas, ao falar como fala, ele sabe que corre riscos, até porque a parrésia contém, como vimos, uma dimensão de escândalo. E recordamos, aqui, a temerária acção oratória do maior retor e parrésista da nossa literatura, o Padre António Vieira, cuja obra, sob este aspecto, o da retórica, ainda está pouco estudada. Mesmo assim, se quisermos incentivar o eventual parrésista dos nossos dias, para que não desista antes de ter começado e se torne *cínico*, no sentido que lhe dá Sloterdijk, ao entender o cinismo moderno como “*falsa consciência esclarecida*” (Sloterdijk, 2005, p.42), diremos que o poder nem sempre é surdo e vingativo, como o prova a anedota que Aristóteles insere no seu texto sobre a Constituição de Atenas e que Foucault reproduz numa secção intitulada *Parrésia e a crise das instituições democráticas no século IV*, incluída no vasto conjunto de textos das elocuições que consagrou a essa figura, a que já fizemos referência, nos dois anos incompletos de vida que lhe restavam.

Esta anedota ilustra bem o que Foucault entende pelo jogo parrésíástico.

Parrésia é a coragem de dizer a verdade que tem aquele que fala, mas significa, igualmente, a coragem do interlocutor para aceitar a verdade que ouve e que o pode ferir, como vimos acima. Tal é a condição para que o jogo parrésíástico possa acontecer. Sabe-se que Aristóteles considerava Pisístrato um tirano benevolente, cujo governo terá sido muito benéfico para

Atenas. Ilustrando a sua opinião, o Estagirita reproduz o encontro casual de Pisístrato com um pequeno proprietário rural, pouco depois do estadista ter decretado um imposto de 10 % sobre a produção agrícola e pecuária. Pisístrato realizava com frequência incursões ao interior das terras, para inspeccionar o curso dos trabalhos e decidir contendas entre litigantes, para que eles não tivessem de se deslocar à cidade, deixando as courelas ao abandono. Foi numa destas visitas que ocorreu a peripécia com um homem de Himeto, que cultivava uns terrenos que depois ficariam conhecidos como “a quinta livre de impostos”. O tirano avistou um sujeito a cavar num solo muito pedregoso. Surpreendido, mandou um servidor perguntar ao homem o que é que ele obtinha daquelas terras. “Dores e aflições”, foi a resposta pronta, que o lavrador completou dizendo que era disso que Pisístrato devia receber a décima parte. É claro que o homem não sabia quem lhe fizera a pergunta; Pisístrato, porém, ficou tão agradado com a diligência e as palavras desassombradas do homem que lhe concedeu a isenção de todas as taxas.

Ainda sobre este ponto, cremos valer a pena inserir esta passagem da entrevista, acima referida, que Foucault concedeu a Alexandro Fontana. O jornalista pergunta a Foucault se existe uma verdade na política, tendo este respondido: “Acredito muito na verdade para não supor que haja diferentes verdades e diferentes maneiras de dizê-la. É claro que não se pode pedir a um governo para dizer a verdade, toda a verdade, nada mais que a verdade. Em troca, é possível exigir dos governos uma certa verdade em relação aos projetos finais, às escolhas gerais de sua tática, a um certo número de pontos particulares do seu programa: é a *parrhesia* (a livre fala) do governado que pode, que deve interpelar o governo em nome do saber, da experiência que ele tem, a partir do fato de que ele é um cidadão, sobre o que o outro faz, sobre o sentido de sua ação, sobre as decisões que ele tomou” (Foucault, 2004, p.292).

**3.** Como bem sintetiza Gilles Deleuze, para Foucault “o saber é irreduzivelmente duplo, falar e ver, linguagem e luz” (Deleuze, 2005, p.148). “O saber é ser, é a primeira figura do ser, mas o ser é entre duas formas” [enunciados e visibilidades]. O facto, porém, do ser *ser* entre duas formas determinará, não um regime de isolamento impermeável destas, mas um entrelaçamento, um cruzamento do visível com o enunciável.”Mas este entrelaçamento é um abraço, uma batalha entre dois adversários irreduzíveis, as duas formas do Ser-saber” (Deleuze, 2005, p. 151); “...batalha audiovisual, a dupla captura, o ruído das palavras que conquistam o visível, o furor das coisas que conquistam o enunciável” (Deleuze, 2005,p.152).

A ser assim, talvez a retórica nos possa surgir como uma flexão legítima desta ontologia, se substituirmos o saber pelo discurso persuasivo, e as formas deste pela argumentação e pela oratória, pelo *ethos* que significa o orador e o *pathos* que tem a ver com o auditório, pelas esferas polarmente contrapostas do *ad rem* e do *ad hominem*, ora entrelaçando-se, ora opondo-se em batalhas, a que presidem estratégias, já que toda a experiência se integra em relações de poder.

Foucault, no seu trabalho reflexivo singular, convida-nos para um empenho filosófico que, por certo, um grupo de trabalho como o nosso não terá dificuldade em aceitar como lema e programa:

“Mais qu’est-ce donc que la philosophie aujourd’hui, je veux dire l’activité philosophique, si ce n’est pas le travail critique de la pensée sur elle-même? Et si elle ne consiste pas, au lieu de légitimer ce qu’on sait déjà, à entreprendre de savoir comment et jusqu’où il serait possible de penser autrement?” (*L’Usage des plaisirs*, 1994,p.16).

Importa fazer, ainda, uma última referência à liberdade – pois ela é o tema que escolhemos para sob ele reunirmos Michel Foucault e Peter Sloterdijk, de quem nos iremos agora ocupar. As seguintes palavras de Foucault, escritas ao cabo do muito e bom que ele escreveu e disse sobre *O governo de si e dos outros*, bem poderão servir de ponte entre os dois autores e entre as duas partes da nossa alocução:

“Não sei se alguma vez nos tornaremos maiores. Muitas coisas na nossa experiência nos convencem de que o acontecimento histórico da *Aufklärung* não nos tornou maiores; e que ainda o não somos. Parece-me, no entanto, que se pode dar um sentido a esta interrogação crítica sobre o presente e sobre nós próprios que Kant formulou ao reflectir sobre a *Aufklärung*.(...) Não sei se é preciso dizer, hoje, que o trabalho crítico implica ainda a fé nas Luzes; ele necessita, penso eu, sempre do trabalho sobre os nossos limites, ou seja, um labor paciente que dá forma à impaciência da liberdade” (Foucault, 2004a, pp.880-881).

## II. Liberdade e stress segundo Peter Sloterdijk

1. Na conferência proferida em 6 de Abril de 2011, num colóquio sobre o tema da Liberdade promovido, em Berlim, pela Fundação Friedrich Naumann para a Liberdade, Peter Sloterdijk começou por referir que os grandes corpos políticos a que chamamos sociedades devem ser entendidos, em primeiro lugar, como campos de forças integrados pelo stress; como sistemas de cuidados (no sentido de inquietações ou preocupações) que se contaminam pelo stress, sendo esse o regime em que vivem e evoluem de forma permanente.

Nação será, assim, um colectivo que consegue preservar em comum essa agitação. Pelo que será também um plebiscito diário não sobre a constituição, mas sobre a prioridade das preocupações, a escolher dentre as possibilidades de excitações síncronas oferecidas pelos *media*.

Os grandes grupos, ao oscilarem ao sabor de um nervosismo duradouro, reproduzem o éter do colectivo, sem o qual a coesão social – ou tão-só a sua aparência – não podem surgir em vastos Estados territoriais.

As actualizações da coesão social no sentir dos membros de uma sociedade só podem ocorrer, por conseguinte, através do stress temático simbolicamente produzido (Sloterdijk, 2012, pp.7-14).

Para ilustrar esta definição, o autor resume, então, o célebre episódio da fundação da república romana em 509 a.C., tal como o narra Tito Lívio. Trata-se do nascimento da *res publica* e da liberdade republicana, alcançada pelo povo romano, liderado pelo patriciado,

consequência da indignação colectiva e da revolta subsequente contra a monarquia etrusca que os dominava, governando à maneira dos tiranos da época. Reinava então Tarquínio, o Soberbo, pai de um Sextus Tarquínio que violou Lucrecia, impoluta e bela matrona romana; esta contou o sucedido ao pai e ao marido, exigindo-lhes um juramento de vingança, e suicidando-se depois com um punhal para cancelar a desonra que a poluíra.

A indignação e a revolta colectivas transformaram todos os que nela participaram num grupo de stress ofensivo, do qual não tardaria a surgir uma comunidade política. Não admira que esta cena primitiva incrustasse na psicologia política dos Romanos uma aversão duradoura à monarquia e à palavra “rei”, que nem mesmo os Césares alguma vez se atribuíram.

Também na Grécia a alvorada da consciência da liberdade revestiria a forma de uma frente contra a tirania, neste caso sob a figura dos Grandes Reis da Pérsia. O que estava em jogo era a exigência de viver de maneira autóctone, no meio do povo a que se pertence, segundo os usos e costumes estabelecidos pelos pais fundadores, sem ter que subordinar-se ao arbítrio despótico de um homem que se tornara demasiado grande.

Importa salientar, com Sloterdijk, que, tanto no caso dos Gregos como dos Romanos, não se trata de direitos humanos ou de liberdade de opinião/expressão, embora no louvor grego da franqueza verbal entre homens – a *parrhesía*, que à letra significa “dizer tudo” – se possa identificar uma primeira forma do que, em tempos posteriores, surgiria como liberdade de expressão sob a protecção do Direito. Todavia, a coragem de falar dos Gregos é bem mais um aspecto do culto do *agôn* (competição, luta) e uma extensão da disposição para o combate atlético à esfera do diálogo sobre a verdade do que um direito político ou uma virtude cívica (Nietzsche, 2003, pp.22-23). É que o sujeito da liberdade antiga é o povo ou, mais rigorosamente, o complexo formado por *demos* e *ethos* que se congrega numa *polis*. Mais adequadamente, deveria dizer-se: a liberdade é aqui, tão-só, o direito de um colectivo à completude e ao fechamento étnico em si próprio. Ela designa, assim, o privilégio de se ser exclusivamente regido pelos usos, costumes e instituições que desde a juventude impuseram a sua marca aos membros do colectivo. Liberdade será, neste caso, a aceitação espontânea por um grupo étnico do despotismo, a que se afeiçoaram, das suas tradições. Com esta formulação fica traçada a fronteira interna da antiga ou étnica compreensão da liberdade. Esta significa apenas a obsessão tranquila de um colectivo pela sua própria tradição.

É evidente, porém, que as coisas não poderiam ficar assim eternamente, logo que fizessem a sua entrada em cena indivíduos que contestassem o poder absoluto dos usos e costumes, ou mesmo “a moralidade da moral”, como diria Nietzsche.

Os povos podem tomar-se por soberanos no sentido jurídico, o que aconteceu nos tempos pós-imperiais numa frente ampla, mas à luz da teoria da civilização eles são incapazes de soberania, pois o elemento étnico enquanto tal arrasta consigo a permanência nas vistas curtas do tradicional. Quando entra em cena o indivíduo com capacidade reflexiva, que se liberta do fascínio da tradição colectiva e se submete a uma lei superior – seja a da natureza, a de uma crença iluminada por uma escritura santa, ou a lei individual da procura da felicidade – , põe-se em movimento a pesquisa pelo sentido da liberdade (Sloterdijk, 2012, pp.15-20).

2. Para Sloterdijk, a segunda cena primitiva no desenvolvimento do conceito europeu de liberdade só ocorre dois mil anos mais tarde, na Suíça, corria o ano de 1765. Foi seu protagonista Jean-Jacques Rousseau, que então já era uma *superstar*, envolta em escândalo, nos *media* da época. Um texto incluído no seu *Émile* fora lido como o manifesto panteísta de uma religião do coração, o que lhe atraía a inimizade do alto clero de Paris e do *establishment* calvinista de Genebra.

Foram contra ele emitidas ordens de prisão e recusas de permanência, chegando a sua casa de Môtiers, no cantão de Neuchâtel, a ser apedrejada. Refugiou-se então o perseguido na pequeníssima ilha de St. Pierre, no lago de Bienna.

Num belo dia de Outono, quando remava num pequeno barco, deitou-se sobre as tábuas do fundo e entregou-se a uma *rêverie*, e assim divagou como o barco sobre as ondas, sem que nenhum tema se impusesse ao fluxo de consciência, entregue a uma meditação sem objecto (no sentido europeu, não no extremo-oriental, apressa-se a acrescentar Sloterdijk), que foi a descoberta da pura duração psíquica. Sem nada de exterior ao próprio ou à própria existência, enquanto este estado dura bastamo-nos a nós mesmos como Deus, terá dito Rousseau. Valiosa sensação de paz e de contentamento, esse sentir, a que o Romantismo deu asas, não tardaria a espalhar-se como uma epidemia viral e a ser compartilhado pelos contemporâneos de Rousseau.

O que ele então escreveu assinala a estreia de um conceito de existência em que o indivíduo moderno faz a sua entrada em cena. Indivíduo que se apresenta como um novo sujeito da liberdade, a liberdade de um sonhador em estado de vigília.

Provavelmente pela primeira vez em solo europeu, exprime-se uma experiência da liberdade em que o sujeito se ocupa, exclusivamente, da sua existência sentida, para além de quaisquer realizações e compromissos, ou de pretensões a ser reconhecido pelos outros.

Este sujeito que a si mesmo se anuncia descobre-se num êxtase do ser-retirado-em-si-próprio, e nada tem a acrescentar sobre isso. Ao experimentar o sentimento do puro existir, convence-se o sujeito de ter adquirido uma titularidade ontológica soberana. E Sloterdijk chega mesmo a dizer, em jargão hegeliano: em pleno domínio universal da consciência infeliz (que dá trabalho a estóicos, budistas, judeus, cristãos, muçulmanos, socialistas, evolucionistas, terapeutas, consultores, etc.), Rousseau descobre, episodicamente mas de forma exemplar, um acesso contemporâneo a uma consciência feliz. Nesse momento, o conceito de liberdade ganha, involuntariamente, um novo sentido, que contradiz tudo o que anteriormente lhe estivera associado (liberdade como direito a não ser molestado pelo poder arbitrário, como associação garantida pelo direito na *polis*, como autarquia individual, como liberdade de culto, privilégio de senhores, liberdade do cristão, etc.).

Livre é doravante aquele que conquistou a ausência de cuidados – tanto em relação à “sociedade”, como em relação à sua própria pessoa envolvida em papéis sociais. Experimenta a liberdade no sentido mais actual quem descobre no interior de si um sublime desemprego.

Decisiva nestas descobertas é a inexistência de qualquer referência a trabalhos (obras, produções).

O sujeito de Rousseau não é um sujeito do saber, nem da vontade, nem de empresas, nem um sujeito político, nem sequer é um sujeito artístico. Ele não tem nada para dizer, não tem opiniões, não se exprime, não tem qualquer projecto. A sua nova liberdade mostra-se na sua inaptidão para tudo. O homem livre de Rousseau realiza a descoberta de que é o mais imprestável dos seres humanos – e acha que isso está nos conformes (Sloterdijk, 2012, pp. 21-28).

3. As duas cenas primitivas da história da liberdade europeia tornam clara a maneira como os indivíduos pertencentes às culturas ocidentais vivem o facto de terem de se confrontar, actual ou potencialmente, com duas formas de ausência de liberdade.

A primeira forma de não liberdade é a que experimentamos como repressão política; a segunda, é a que vivemos como opressão exercida pela realidade, a que, com ou sem razão, chamamos exterior (uma terceira e importante frente da não liberdade, decorrente da escravização dos seres humanos por falsas imagens de si próprios, não foi abordada por Sloterdijk neste seu texto).

As duas repressões primárias podem ser descritas como variantes da vivência do stress. A repressão política constitui um sistema de stress, que terá êxito enquanto os oprimidos se decidirem pela fuga ao stress – na linguagem corrente: obediência, dedicação, disposição para servir –, e não pela sublevação e pela revolução.

Em termos técnicos, uma revolta contra a tirania representa uma “cooperação sob stress máximo” (expressão que Sloterdijk recolheu na obra, ainda ignorada entre nós, de um importante filósofo e seu colaborador, o Professor Heiner Mühlmann), por parte dos oprimidos, visando a eliminação de constrangimentos e agravos impostos pelo poder que se tornaram inaceitáveis.

As revoluções irrompem quando os colectivos, em momentos críticos, procedem intuitivamente a um novo cálculo do seu saldo ou balanço de stress e chegam à conclusão que a persistência na atitude de evitação servil do stress lhes sai mais cara, em última análise, do que o stress da revolta. Num caso extremo, o cálculo será: Antes a morte do que continuar a viver como escravo. Quando este balanço se torna popular, acabou a tolerância em relação à dominação e a confiança nas autoridades, de forma momentânea ou permanente.

Na perspectiva da teoria do stress pode explicar-se por que razão os despotismos brandos são os mais duradouros – pois eles privam os súbditos do motivo que os leva a fazer esses balanços, ao proporcionarem-lhes compensações suficientemente agradáveis por viverem sob o jugo da submissão. Kant pôde assim dizer que um regime paternalista seria “o maior despotismo concebível”, no que tinha razão, pois no sistema de tutela benevolente nunca está previsto um instante de emancipação. Todavia, a saída da minoridade também comporta um

preço específico. Caso os revolucionários sejam bem sucedidos, fazem regularmente a experiência de que cada revolução arrasta consigo a exigência de uma segunda, não tanto porque os adeptos da velha situação promovam a contra-revolução, mas porque aqueles que a primeira revolução deixou descontentes procedem, por sua vez, a um novo cálculo do seu saldo de stress e chegam à conclusão que ele é ainda demasiado elevado no ordenamento social melhorado. Na verdade, eles sentem o stress tanto mais fortemente quanto medem a sua carga pela escala de expectativas mais elevadas. A lei da insatisfação crescente nas democracias, informa-nos Sloterdijk, espera ainda a sua fundamentação sistemática.

Na outra frente da não liberdade, os seres humanos defrontam-se com o carácter opressivo da realidade enquanto tal. Não é preciso entrar em pormenores, para vermos como a realidade oprime a existência.

Um clássico do realismo, Thomas Hobbes, no seu *Leviatã*, resumiu bem, nos alvares da modernidade, pelo recurso a cinco fatais predicados, como a vida humana decorre em geral: *solitary, poor, nasty, brutish e short*. Embora a pressão da realidade sobre a existência ordinária exiba, por vezes, os traços pessoais de um ditador, ela intervém mais frequentemente através de um meio (ambiente) de misérias e durezas anónimas que, em regra, não permite aos seus membros qualquer escapatória.

No entanto, na nossa parte do mundo, teve início uma sublevação contra a tirania do real, revolta a que demos nomes, hoje, mais ou menos gastos: revolução industrial, Iluminismo, modernização, segurança social, técnica, democracia. Mas estas expressões só ganham sentido se, em conjunto, forem partes de uma revolução ontológica. Designam aspectos da sublevação histórica contra o carácter opressivo da realidade de outros tempos.

Quem quiser ser moderno trabalha para transformar a realidade tal como ela foi até agora numa realidade passada – para de uma realidade mais pesada fazer outra mais leve, de uma realidade implacável fazer uma com que se possa debater e negociar.

O mistério ou o segredo da modernidade oculta-se na sua capacidade de recrutar homens de todas as proveniências e confissões para a maior das cruzadas, a da progressiva eliminação do stress anónimo da opressão exercida pelo real (Sloterdijk, 2012, pp.29-33).

Uma vez que a realidade pode ser esquecida, como ocorreu com Rousseau, ela precisa sempre de advogados que argumentem a favor do seu regresso. A história das ideias e das mentalidades na Europa, nos últimos duzentos e cinquenta anos, tem sido, no essencial, uma luta contra as consequências daquela descoberta de Rousseau, o combate infundável do realismo contra o que, com desprezo, se designa por Romantismo. De facto, aquela experiência exemplar, ao contaminar a sociedade, ameaça a síntese social com a reacção em cadeia individualista, cujo resultado final seria a fuga em massa por parte dos indivíduos despreocupados do colectivo ameaçado pelo stress. Pois o grande corpo psíco-político a que chamamos sociedade será sempre uma comunidade de inquietações posta a vibrar por temas stressantes induzidos pelos *media*.

Na verdade, a singular experiência de Rousseau, partilhada por muitos que, por sua vez, viveram e programaram a evasão do sujeito da realidade comum comandada pelo stress, não podia deixar de suscitar reacções. Desde logo, a da filosofia alemã, primeiro com Kant, que logo atrelou a recuperada subjectividade ao serviço do Estado, e depois com o idealismo alemão (Fichte e Hegel), a que se seguiu o positivismo (de cujo fundador, August Comte, Sloterdijk reproduz estas palavras: “Ninguém possui um direito, excepto o de fazer sempre o seu dever.”), o cientismo e o marxismo. Ninguém poderia evadir-se, futuramente, do campo de trabalho da sociedade. O sentido das reacções à descoberta da subjectividade foi e continua a ser o de reimplantar a realidade, ou outro seu avatar mais recente, a objectividade, no sujeito descontraído, como fonte de stress.

O que a manifestação da subjectividade representa para a compreensão da liberdade é algo que a civilização moderna tem vindo a discutir até aos nossos dias. A última palavra ainda não foi dita. Mas não é cedo para dar satisfações sobre a situação em que se encontra o problema da liberdade e do seu sentido para o futuro dos colectivos humanos. Basta observar a actual cena mundial para se verificar em que medida as duas não liberdades primárias ainda vigoram. A maioria dos seres humanos tem ainda diante de si a revolta contra a tirania política. Por outro lado, tal como dantes, praticamente todos os seres humanos do presente vivem a ditadura do real, experimentam a sua opressão até mais do que nunca, deste que ele revestiu, sublinha Sloterdijk, a forma do tráfego globalizado, e que este, simultaneamente, se volatilizou nos fantasmas da especulação financeira. Pode dizer-se que o despotismo das construções de stress colectivas é agora mais vincado do que em qualquer tempo anterior, uma vez que a revolta da modernidade contra a opressão da objectividade trouxe consigo efeitos paradoxais de agravamento das cargas, sob muitos aspectos sentidas como mais opressivas do que as iniciais.

Chegado a este ponto, Sloterdijk tem estas palavras duras para o liberalismo alemão da actualidade:

“Nunca antes conceitos como liberal ou até neoliberal receberam uma conotação tão ignóbil como nos últimos anos. Nunca como agora o pensamento liberal, sobretudo no nosso país, se afastou tanto do pólo nobre das possibilidades humanas. Nunca como agora se associou a liberdade de forma tão estreita e fatal com a obsessão dos seres humanos com o stress da avidez.”

O que o leva a dizer que a causa da liberalidade é demasiado importante para que a confiemos aos liberais. Mas esta reserva não vale apenas para um partido.

A questão do real e da sua reforma é demasiado importante para que a possamos confiar a partidos (Sloterdijk, 2012, p.59). Tal é o caso da preocupação com a tradição cultural, demasiado abrangente para que dela se ocupem apenas os conservadores. A questão da preservação do ambiente também é demasiado importante para a deixarmos como incumbência exclusiva dos Verdes.

A procura da igualação e do equilíbrio social é demasiado exigente para que os sociais-democratas e as esquerdas sejam os únicos a assumir a sua responsabilidade.

A ter lugar uma regeneração intelectual do liberalismo político, ela devia partir do reconhecimento de que os homens não são apenas seres cobiçosos e viciados que reivindicam rédea solta para os seus sentimentos de carência e para a sua fome de poder. Eles transportam igualmente dentro de si o potencial para um comportamento generoso e soberano.

Esta liberdade disponível que os sujeitos que se libertaram estão dispostos a pôr ao serviço do real é o orgulho, essa espontânea elevação acima do trivial a que os Gregos chamavam *thymós*. Designavam dessa forma um foco interior de comoção e movimento que motiva os homens a manifestarem-se aos seus contemporâneos como detentores de virtudes dadas. A verdadeira fonte da liberdade reside nesta nobre compleição, nesta liberalidade e grandeza de vistas. Liberdade será tão-só outra palavra para dizer nobreza, disponibilidade para o improvável, orientada para o melhor e o mais difícil. Fiel à sua essencial negatividade, mesmo na viragem para a acção prática, ela será sempre a rejeição da tirania do mais provável (Sloterdijk, 2012, pp.57-58).

Todo aquele que teve alguma experiência da liberdade sabe que o que se impôs e continuará a impor será fazer recuar as duas tiranias: aquela que ostenta o rosto de um tirano e a outra, anónima, que gostaria de se impor, em dado momento, como a forma dominante do necessário. Temos de nos conformar com o facto de, na maior parte dos casos, a realidade nos envolver como uma construção assente no stress. Por isso não sabemos tudo o que virá ainda a ser possível, sempre que os seres humanos encontrem o caminho para se libertarem das construções constrangedoras colectivamente produzidas. Por isso mesmo também o mundo actual é tão ilimitadamente assombroso. Apesar de eventuais regressões, ocorrem nele incontáveis infiltrações de libertação, de leveza do ser – que transportam para dentro das estruturas do que existe graus intensificados de liberdade (Sloterdijk, 2012, pp.59-60).

Foi neste tom esperançoso que Peter Sloterdijk concluiu a sua longa alocução, que acabei de resumir em minha e vossa intenção, pela importância que lhe reconheci.

### III. Conclusão

Chegados a este ponto, pensamos poder concluir pela existência de afinidades importantes entre as reflexões a que os dois pensadores, Michel Foucault e Peter Sloterdijk, consagraram os esforços e a lucidez permanentes das suas vidas generosas, verdadeiramente, filantrópicas.

Podemos ver já, nesse monumento de erudição e reflexão que é a *Crítica da Razão Cínica* (1983), obra do ainda jovem Sloterdijk, publicada um ano antes da morte de Foucault, uma continuação ou o prolongamento, necessariamente autónomo e original, das últimas preocupações de Foucault, num grande arco que vai de Diógenes aos anos da República de Weimar; o ensaio, bem mais recente, que resumimos e comentámos neste trabalho, tal como toda a vasta obra de Sloterdijk publicada entre as duas datas (1983 e 2012) só poderão confirmar que aquelas afinidades são reais e produtivas.

Agora que os ouvimos, mesmo fragmentariamente, é possível que algo do que Foucault e Sloterdijk nos disseram nos permita compreender que ambos comungam numa preocupação dominante com a Liberdade, e que, para eles, a teoria da Liberdade terá de ser o cerne de qualquer projecto filosófico digno desse nome (Sloterdijk, 2011, pp.155-156).

Talvez aquilo que os une nos possa duradouramente interpelar.

Talvez as palavras de Sloterdijk não sejam um eco muito longínquo da “impaciência da liberdade” de que nos falava Foucault.

Por outro lado, não penso que esta reflexão que partilhámos – docentes empenhados no seu múnus contra ventos e marés, e ilustres magistrados que na sua árdua e espinhosa esfera outrossim procedem – seja despicienda ou supérflua no Portugal dos nossos dias, quando não poucos, na esfera pública, alardeiam uma compreensão mesquinha da liberdade, que entendem e põem em prática, não como virtude do homem nobre mas como ideologia, mutilada e mutilante, de que se reservam o monopólio de um entendimento privilegiado e exclusivista.

## Referências

- **Deleuze, Gilles (2005)**, *Foucault, Lisboa: Edições 70*.
- **Foss, Sonja K., Foss, Karen A., Trapp, Robert (2002)**, *Contemporary Perspectives on Rhetoric*, Long Grove, Illinois: Waveland Press INC.
- **Foucault, Michel (2005)**, *Arqueologia das Ciências e História dos Sistemas de Pensamento*, organização e selecção de textos por Manoel Barros da Motta, Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária.
- **Foucault, Michel (2004)**, *Ética, Sexualidade, Política*, organização e selecção de Textos por Manoel Barros da Motta, Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária.
- **Foucault, Michel (2004<sup>a</sup>)**, *Philosophie*, antologia organizada e apresentada por Arnold I. Davidson e Frédéric Gros, Paris: Éditions Gallimard.
- **Foucault, Michel (1994)**, *Histoire de la sexualité II: L'usage des plaisirs*, Paris: Éditions Gallimard.
- **Foucault, Michel (1968)**, *As Palavras e as Coisas*, Lisboa: Portugalia Editora.
- **Kremer-Marietti, Angèle (1992)**, *Nietzsche et la rhétorique*, Paris: Presses Universitaires de France.
- **Méheust, Bertrand (2012)**, *La nostalgie de l'Occupation*, Paris: La Découverte.

- **Méheust, Bertrand (2009)**, *La politique de l'oxymore. Comment ceux qui nous gouvernent nous masquent la réalité du monde*, Paris: La Découverte.
- **Nietzsche, F. (2003)**, *A competição em Nietzsche*, introdução, selecção, tradução e notas de Rafael Gomes Filipe, Lisboa: Veja Limitada.
- **Nietzsche, F. (1999)**, *Da retórica*, prefácio de Tito Cardoso e Cunha, Lisboa: Veja.
- **Sloterdijk, Peter (2012)**, *Stress und Freiheit*, Berlim: Suhrkamp Verlag.
- **Sloterdijk, Peter (2011)**, *Tempéraments philosophiques - de Platon à Foucault*, Paris: Libella-Machen Sell.
- **Sloterdijk, Peter (2005)**, *Crítica da Razão Cínica*, tradução de Manuel Resende, Lisboa: Relógio D'Água Editores.
- **Vico, Giambattista (1993)**, *La science nouvelle (1725)*, prefácio de Philippe Raynaud, Paris: Éditions Gallimard.

### Vídeo da apresentação



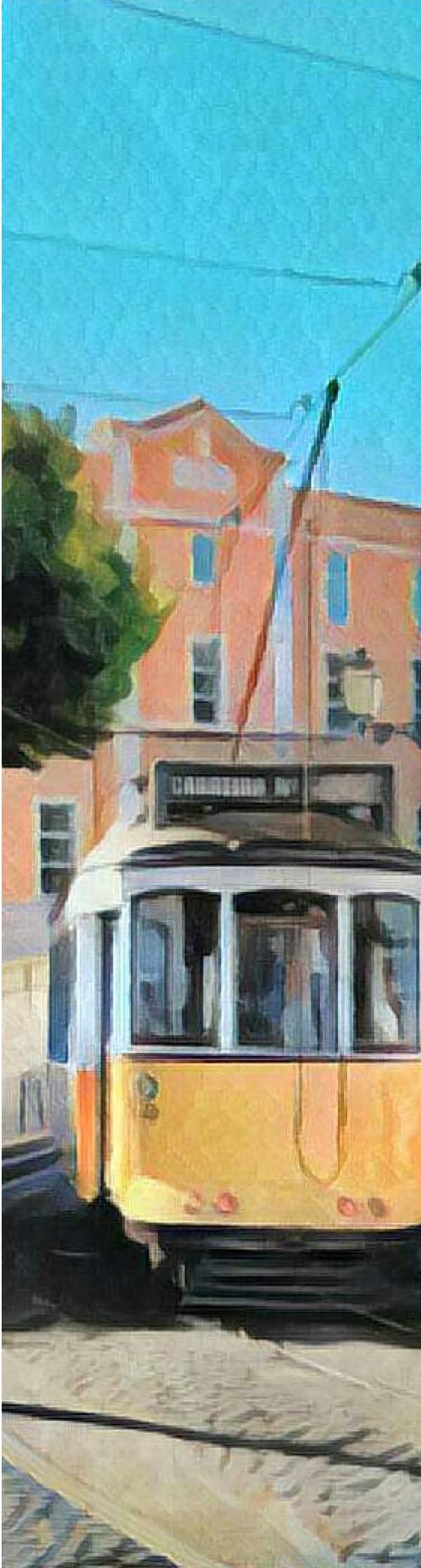
→ <https://educast.fccn.pt/vod/clips/ig8pp6a55/flash.html>

Estava inicialmente previsto que a intervenção do Prof. Rafael Gomes Filipe incidisse sobre a temática da Retórica em Shakespeare, dando seguimento a uma intervenção já publicada na Revista “Retórica e Política”.

Não tendo sido possível concretizar este objetivo, com autorização do Prof. Rafael Gomes Filipe, para os interessados na matéria aqui se deixa esse texto:

→ [“A Retórica Política na tragédia de Shakespeare \*Júlio César\*”](#)

CENTRO  
DE ESTUDOS  
JUDICIÁRIOS



**5.  
Retórica jurídica  
e crítica de arte**

**Tito Cardoso e Cunha**

CENTRO  
DE ESTUDOS  
JUDICIÁRIOS

## RETÓRICA JURÍDICA E CRÍTICA DE ARTE

Tito Cardoso e Cunha\*

Desde a sua origem que a retórica tem estabelecido uma relação estreita com o mundo jurídico. É conhecida a lenda dos seus primórdios em Siracusa quando Corax e Tísias primeiro fixaram a arte retórica em tratados, consignando a sua própria experiência de arguição persuasiva no tribunal em defesa dos cidadãos espoliados pela antiga tirania.

Também é certo que a retórica, na sua história, se foi reduzindo a uma simples tropologia num processo que Paul Ricoeur, em *La métaphore vive*<sup>1</sup>, comparou a uma “peau de chagrin” que a reduziu, quase exclusivamente, ao campo literário, mais particularmente à estilística.

Mas foi precisamente esse empobrecimento do seu âmbito que o renascimento contemporâneo dos estudos retóricos operado por Stephen Toulmin e por Chaim Perelman pretendeu superar, a partir de 1958. Dando à retórica, entendida sobretudo como teoria da argumentação mais do que teoria dos tropos, figuras da linguagem, um campo mais vasto de actuação na apreciação do discurso persuasivo.

No caso de Perelman, o modelo jurídico para descrever o processo argumentativo esteve sempre presente. Segundo ele, todo o procedimento retórico se desenvolve seguindo um esquema de relação orador-auditório que claramente repete a situação do tribunal em que, perante um auditório que deverá julgar (e, para tal, ser persuadido), as duas partes, acusação e defesa, usam argumentos em favor de cada uma das suas causas. Mais, tal como na situação judicial, Perelman descreve o destinatário do discurso argumentativo como sendo um “auditório universal”, como quando o juiz profere a sua sentença. Daí que ela tenha de ser pública.

Por seu lado, Toulmin apresenta uma descrição do processo argumentativo que não obedece menos ao modelo judicial. A disposição (*layout*) dos argumentos é, também ela, decalcada do modelo judicial: apresentação de uma alegação (*claim*) (inocência ou culpabilidade, por exemplo) que se deve fundamentar numa garantia (*warrant*), porventura de natureza legislativa.

Foi assim que, em textos anteriores, procurei entender os procedimentos argumentativos operacionais na crítica de arte, particularmente no caso do cinema, enquanto discurso que tem por motivação primeira a avaliação da obra de arte e, sobretudo, a persuasão do destinatário da pertinência ou justeza desse mesmo juízo de valor. Seguindo os modelos descritivos do processo argumentativo propostos pelos referidos autores que eles próprios, como vimos, se baseiam também em uma analogia com a situação judicial.

---

\* Professor Emérito da Faculdade de Artes e Letras – Universidade da Beira Interior.

<sup>1</sup> Paris, Seuil, 1975.

Embora muito do que aqui podemos dizer possa ser aplicável à consideração de qualquer obra de arte, seja ela plástica, musical ou narrativa, é ao caso do cinema que iremos mais especificamente dedicar a nossa atenção. A crítica cinematográfica, aplicando-se à apreciação estética das obras cinematográficas, constitui um género jornalístico com o qual todo o leitor de periódicos está hoje em dia familiarizado.

Haverá argumentos capazes de nos levar a ter prazer com a visão de um filme, ou com a leitura de um livro, ou ainda com a escuta de uma partitura musical?

Como diz Margaret Macdonald<sup>2</sup>, “could one love and hate by argument?”

Será o amor ou o ódio prévio ou posterior à recepção do argumento sobre o valor do objecto estético? Enquanto juízo de valor, como se poderá dizer dele que é “certo” ou “errado” (“right or wrong”)?<sup>3</sup> Ou ainda, dizendo o mesmo por outras palavras: *correcto* ou *incorrecto*?

Sobre esta questão, ocorre-me aqui um passo do diálogo de Platão *Fédon*. Depois de ter definido num outro diálogo – *Górgias* – a retórica como exprimindo uma total ignorância: “a retórica não precisa de conhecer a realidade das coisas”<sup>4</sup> Ainda segundo Platão, nesse mesmo diálogo, o conhecimento da retórica permite que “sobre todos os assuntos se possa obter o assentimento de uma assembleia numerosa sem a instruir, mas persuadindo-a.”<sup>5</sup>

Temos, portanto, aqui bem patente uma oposição radical entre a falsidade da opinião (*doxa*) e a veracidade do conhecimento, isto é uma oposição entre a *doxa* retórica e a *epistêmê* própria do conhecimento verdadeiro.

Surpreendentemente, no diálogo *Fédon* Platão refere uma nova forma de opinião a que ele chama “opinião verdadeira”. Parece haver aqui uma contradição: se é opinião (*doxa*) não pode ser verdadeira, se é verdadeira, não é opinião, mas antes conhecimento (*epistêmê*).

Pelo menos é assim que se costuma traduzir a expressão que figura no texto grego – *orthê doxa* – e que também poderia ser transcrita por “opinião correcta”, ou “corrigida”.

Para que uma opinião seja correcta é necessário haver uma instância que imponha a correcção – a ortodoxia – mas também que estejam definidos, por quem de direito (ou de poder), os critérios pelos quais se avalia essa mesma orto-doxia (opinião correcta) por exemplo na expressão da recta opinião crítica acerca do valor da obra de arte.

Segundo Margaret Macdonald<sup>6</sup>, a função da crítica consiste em elaborar “a certain kind of explanation of works of art with the object of establishing correct judgement of their artistic merit”.

<sup>2</sup> “Some Distinctive features of Arguments Used in Criticism of the Arts.” In Jerome Stolnitz (Ed.), *Aesthetics*. Macmilan, 1965.

<sup>3</sup> “Beauty is in the eyes of the beholder.” A beleza está nos olhos de quem vê.

<sup>4</sup> Platão, *Górgias*. 459-b. Ou ainda “(o orador) é um ignorante falando perante ignorantes...”

<sup>5</sup> *Idem*, 459.

<sup>6</sup> *On Criticism*.

Convém interrogar o que possa ser a “explicação” de uma obra de arte e se dessa “explicação” também se poderá dizer ser ela correcta no sentido de objectiva.

Em todo o caso, a “explicação” de uma obra de arte nunca se faz a partir de nada, mas sempre a partir de um saber constituído em doutrina ou disciplina: sociologia, psicanálise, filosofia, etc.

Muitos dos filmes de Hitchcock, por exemplo, foram explicados (ou interpretados) a partir das teorias freudianas. Ao ponto de alguns dos seus filmes incorporarem esses princípios no próprio enredo. É por exemplo o caso de filmes como *Spellbound* (1945) ou *Marnie* (1964).

Nesse caso poderemos dizer de uma explicação/interpretação que ela está correcta relativamente ao corpo de conhecimento que constitui a disciplina psicanalítica.

Pode, no entanto, haver atitudes teóricas que, “explicando” a obra do ponto de vista disciplinar (história, sociologia, psicologia, etc.), a encaram mais como um *sintoma* ou *ilustração* de dados ou situações do que como valoração judicativa.

Por outro lado, a abordagem disciplinar da obra, ou ainda, por exemplo, o estudo biográfico do seu autor, pode “explicar”, ou mesmo interpretar, a obra, mas isso não significa necessariamente que a esteja a avaliar, como é também missão tradicional da crítica.

A argumentação crítica, no entanto, sobretudo no seu acto de avaliação de uma obra, não se baseia, pelo menos exclusivamente, em factos verificáveis, como é o caso na “lógica da descoberta científica”.

A avaliação estética baseia-se mais nos sujeitos de que nos objectos/factos.

Não é objectivamente verificável se o filme *Vertigo* é, de facto, o melhor jamais realizado, como resulta do inquérito levado a cabo pela revista inglesa *Sight & Sound* junto de uma multidão de críticos de cinema.

É aqui que se ajusta bem a descrição feita por Stephen Toulmin<sup>7</sup> do processo argumentativo, isto é, retórico:

1 - Alguém profere uma alegação perante um interlocutor ou um auditório. Neste caso, essa alegação pode ser constituída pela enunciação de um juízo de valor sobre uma obra cinematográfica.

2 - O destinatário pode ficar, ou não, convencido. No segundo caso pode tentar refutar a alegação proferida.

<sup>7</sup> *The Uses of Argument*. Cambridge University Press, 1958.

3 - O crítico pode, em seguida, expressar as razões que sustentam ou justificam o seu juízo: a forma da narrativa, o conteúdo de ideias, etc.

4 - Essas razões podem-se justificar pela referência a princípios mais gerais como por exemplo os do neo-realismo (tão influente no cinema do pós-guerra), o surrealismo (tão presente na cinematografia de um Buñuel, por exemplo), ou ainda a tão celebrada “teoria do autor”, quase hegemónica na crítica dos anos 60.

Se repararmos bem, o modelo proposto por Toulmin ao analisar o processo retórico de argumentação assemelha-se singularmente ao dispositivo jurídico tantas vezes ilustrado pelo cinema nesse espaço cénico por excelência que é a sala de audiências no tribunal. Pelo menos tal como ela nos é apresentada no cinema americano que é o que o público em geral melhor conhece.

Por outro lado, a diferença entre reportar factos e a alegação crítica está bem patente na distinção (pelo menos em teoria) entre o género jornalístico “reportagem”, que averigua e verifica os *factos*, e a *opinião* crítica que avalia produções artísticas.

Não obstante, autores como o citado Noël Carroll<sup>8</sup>, procurando definir um julgamento crítico objectivo, propõe-se adoptar a noção de género (*genre* e não *gender*) como critério para aferir objectivamente a correcção de um juízo crítico. Assim, se os filmes classificáveis no género “comédia” são supostos fazer rir, aqueles que não o conseguirem, são “objectivamente” sentenciados como “maus”. Do mesmo modo, um filme que releve do género “melodrama” só pode ser “objectivamente” considerado bom quando, de facto, dá vontade de chorar.

É claro que este critério não se afigura inteiramente fiável, tanto mais que a classificação de uma boa parte dos filmes não é categorizável num género apenas. A crítica de arte não é uma mera nomenclatura. Há filmes que não pertencem a um género, outros que são classificáveis em mais do que um.

Mas será ela, a crítica, em contraponto a Carroll, como propõe Margaret Macdonald, “uma resposta imediata a certos estados emocionais”<sup>9</sup>?

Tolstoi<sup>10</sup>, de certo modo, parece apadrinhar esta ideia quando descreve a intenção do artista como sendo a de “infectar” o destinatário em termos emocionais.

Ou ainda, serão as obras de arte a “expressão de estados emocionais”? Se assim fosse, isso tornaria impraticável o discurso e o juízo crítico porque as emoções, tal como os gostos, “não se discutem”. Vivem-se.

Uma variante desta noção pretende que o papel da crítica pode ser procurar o que o autor “realmente quer dizer”. No entanto, mesmo conseguindo-o, isso não elucida a questão do

<sup>8</sup> *On Criticism*. Routledge, 2009.

<sup>9</sup> P. 101.

<sup>10</sup> *O que é a arte?*, Gradiva, 2013.

valor da obra produzida. Quando muito contribuiria para a sua interpretação. Embora a hermenêutica da obra da arte não possa estar limitada apenas em elucidar a intenção do autor. Até porque muita da sua significação pode escapar ao próprio, como Freud o demonstrou. Como também muito bem escreve Margaret Macdonald, “a tarefa do crítico não é escrever sua própria biografia emocional ou a do artista, mas a de explicar e avaliar a obra de arte”<sup>11</sup>.

Voltemos à questão de saber o que é um juízo de valor como aquele que se emprega no discurso da crítica de arte em geral e na crítica de cinema em particular.

Não se trata certamente de uma enunciação que possa, através de argumentos, ser demonstrada falsa ou verdadeira.

Segundo a autora anteriormente citada, dizer de um filme que ele “é bom” não é o mesmo que dizer ter ele “certas qualidades observáveis” como quando se diz de um casaco que é azul, por exemplo. Ou de um carro que ele é vermelho.

Dizer que um objecto é azul verifica-se sensorialmente pela percepção da cor. Dizer que ele é bom é já uma alegação sujeita a contraditório.

Podemos também pensar de um filme que ele é bom por analogia com uma alegação do género: “ele é culpado ou inocente”<sup>12</sup>?

Esta enunciação não é o resultado de uma dedução ou indução (mau grado o uso frequente na argumentação de falsas induções, sob a forma do que Perelman chama argumentar pelo *exemplo*).

Ao usar a expressão “bom”, relativamente a um filme, não estamos a fazer uma descrição da obra. É antes um acto mais parecido com o de pronunciar um veredicto<sup>13</sup> (ou o de outorgar um prémio).

Ora, um veredicto é uma “opinião autorizada” de acordo com o Dicionário da Língua Portuguesa<sup>14</sup>. Pode ser “errada ou injusta, mas não falsa ou inválida”<sup>15</sup>.

Assim, dizer de um filme que ele “é bom” não é uma enunciação que possa ser considerada falsa ou verdadeira. Trata-se antes de uma alegação com a qual é possível discordar, ou não. Pode ser considerada correcta ou incorrecta, justa ou injusta, mas isso depende, em última instância, do grau de convicção que a sua enunciação persuasiva obteve da parte do auditório.

A conclusão que daí se pode tirar é que “a discussão crítica não pode estabelecer juízos de valor por inferência dedutiva ou indutiva”<sup>16</sup>.

<sup>11</sup> *Idem*, p.102.

<sup>12</sup> Margaret Macdonald, *idem*.

<sup>13</sup> *Idem*, p. 103.

<sup>14</sup> Porto Editora.

<sup>15</sup> *Idem*.

Não significa isto que o juízo (ou o juiz, aquele que ajuíza) é arbitrário nas suas decisões. Ele tem de seguir um procedimento que não é arbitrário. A proposta de Toulmin atrás referida é disso um modelo.

A formulação de um juízo de valor elabora um conhecimento, mas este não é dedutivo nem indutivo, mas procedimental, obedece a procedimento estabelecido. É isso que caracteriza o conhecimento possível de obter através da argumentação retórica e argumentativa.

A natureza do procedimento retórico foi cuidadosamente descrita por Stephen Toulmin, como atrás se disse. O tipo de argumentos utilizados são também minuciosamente descritos por C. Perelman no seu *Traité de l'argumentation. La nouvelle rhétorique*<sup>17</sup>.

No caso da elaboração do juízo de valor sobre um filme, no âmbito da crítica cinematográfica, alguns dos argumentos enumerados e descritos por Perelman serão particularmente pertinentes, como é o caso do argumento dito da coexistência.

Regressando à função da crítica de arte, escreve Margaret Macdonald: "...it is the business of the critic to *justify his approval* of the work"<sup>18</sup>. As palavras aqui usadas parecem as mais adequadas: "justificar" e "aprovar".

Na justificação é que entra a dimensão retórica persuasiva dos argumentos, tal como no tribunal quando se apreciam as alegações sustentando a inocência ou a culpabilidade do acusado. No caso da crítica de arte, o que se tem de justificar é a alegação, feita pelo crítico, sobre o valor estético da obra, ou o seu contrário.

Em ambos os casos, a eficácia dessa justificação, ou dos argumentos que a veiculam, mede-se fundamentalmente pelo grau de assentimento alcançado pela persuasão no espírito do leitor (no caso da crítica) ou no espírito dos juízes (ou dos jurados), no caso do tribunal.

Há que não esquecer o relevo que já Aristóteles dava às chamadas "provas técnicas" (ou "artísticas") na argumentação. Estas incluem a capacidade discursiva –isto é, persuasiva– do orador, seja ele jurista ou crítico de arte.

No caso do crítico, uma dessas "provas" – o seu *ethos* – é muito relevante pois diz respeito ao seu carácter, neste caso a sua fiabilidade ou competência (que podem ser diversamente apreciadas segundo os diferentes auditórios). Ora, o *ethos*, como se sabe, é uma prova que se constrói quase exclusivamente pelo discurso, nomeadamente no caso da crítica de arte.

"Julgar" uma obra de arte – jogando aqui com a ressonância jurídica do termo – é, no fundo, uma tarefa que cabe ao público leitor da crítica (como se fosse um conjunto de jurados) posto perante os argumentos mais ou menos persuasivos com que o crítico sustenta a sua alegação.

<sup>16</sup> *Idem*, p.104. "Não são deduzidos nem confirmados por provas empíricas."

<sup>17</sup> Presses de l'ULB, 1958.

<sup>18</sup> *Idem*, p.107.

Muito sucintamente, tomemos um exemplo. Segundo a Teoria do Autor, popularizada pelos jovens críticos dos *Cahiers du Cinéma* nos anos 60, um filme era bom quando e porque era um “filme de autor”. Um autor distingue-se de qualquer outro fazedor de filmes pelo facto de cada uma das suas obras conter a marca\_inconfundível de quem a realizou, seja por motivos de estilo (enquadramento, montagem, etc. organização da narrativa), seja pelos temas e a maneira de os tratar ao longo do conjunto da sua obra.

A identidade da obra era-lhe dada pela persistência desses elementos em cada um dos filmes provenientes da mesma singularidade autoral. O que definia também a sua originalidade, distinguindo-o de todos os outros.

Ora, do ponto de vista retórico, todo este dispositivo discursivo da crítica, assinalando em cada uma das obras a singularidade que definia o autor, encarado como critério de valor, configura muito claramente o que Perelman chamou “argumento de *coexistência*”. Diz Perelman, a propósito deste tipo de argumento: “As relações de coexistência ... estabelecem uma ligação entre realidades de nível desigual, em que uma é apresentada como expressão ou manifestação da outra, tal como a relação entre uma pessoa e as suas acções ...ou as suas obras”<sup>19</sup>.

Juridicamente isso significa, creio, que certas acções (neste caso, filmes) são imputáveis a um autor. O mesmo é dizer que um fazedor de filmes, que não é um autor, se pode considerar inimputável em relação ao acto que praticou, isto é, aquele que será necessariamente valorizado como um “mau” filme. Trata-se aqui de um juízo estético e não moral, como é evidente.

Em suma, e para concluir, “to affirm that a work of art is good or bad is to commend or condemn, but not describe”.<sup>20</sup>

Sendo que o elogio crítico do filme, no caso atrás referido, consiste em sustentar a sua conformidade com o critério último do valor, isto é a atribuição de uma especificidade autoral à obra em causa, privilegiando assim sobretudo o aspecto da originalidade como valor estético.

Este uso do argumento, aqui exemplificado com a ajuda de Perelman, é também o que melhor se pode descrever com a ajuda do modelo proposto por Toulmin.

Em ambos os casos se legitima uma expressão correntemente empregue para descrever a elaboração de um juízo crítico acerca de uma obra de arte como tendo lugar, esse discurso, no “tribunal da crítica.”

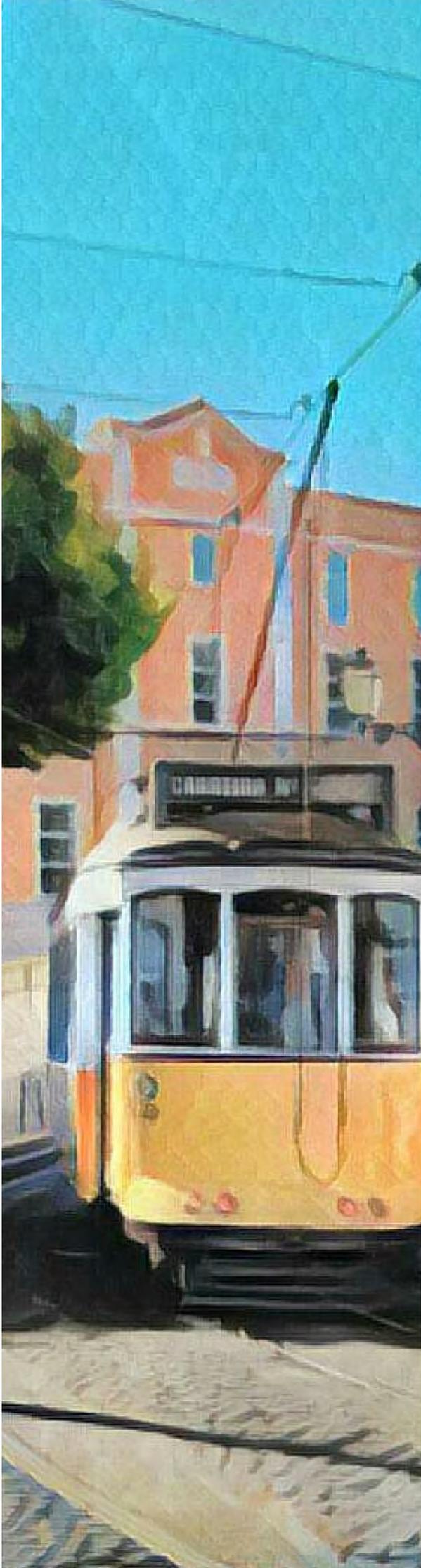
<sup>19</sup> *L'empire rhétorique*. Vrin, 1977. p. 103. Ou ainda, “é a estabilidade da pessoa que unifica o conjunto dos seus actos.”

<sup>20</sup> P. 111.

## Vídeo da apresentação

The image is a screenshot of a video player. At the top left, the logo for 'CENTRO DE ESTUDOS JUDICIÁRIOS' is displayed in black and red text. Below the logo, contact information is provided: 'Largo do Limoeiro 1149-048 - Telef.: 218845600 - Fax: 218845615 Email: cej@mail.cej.mj.pt | www.cej.mj.pt'. A black banner across the top of the video frame contains the text: 'FACES da Retórica', 'Tito Cardoso e Cunha, Professor Emérito da Faculdade de Artes e Letras - Univ. da Beira Interior', 'Centro de Estudos Judiciários - Sala de vídeo', and '17.06.2016 15:30'. The video content shows a man with grey hair and glasses, wearing a light blue shirt, sitting at a table with a microphone and a nameplate that reads 'Tito Cardoso e Cunha'. The video player interface at the bottom shows a progress bar at 00:00:18, a total duration of 00:50:33, and various control icons. Logos for 'FCT' and 'FCCN' are visible in the bottom left corner, and the website 'www.fccn.pt' is in the bottom right corner.

→ <https://educast.fccn.pt/vod/clips/2gztdu5k3e/flash.html>



## Debate II

Moderação:

**João Luís Pena dos Reis**

CENTRO  
DE ESTUDOS  
JUDICIÁRIOS

**DEBATE****- II -**Moderação: **João Luís Pena dos Reis\*****Vídeo da apresentação**

→ <https://educast.fccn.pt/vod/clips/1cun6ww1iz/flash.html>

\* Procurador-Geral Adjunto no Tribunal da Relação de Évora.

Título:

**Faces da Retórica**

Ano de Publicação: 2017

ISBN: 978-989-8815-70-5

Série: Formação Contínua

Edição: Centro de Estudos Judiciários

Largo do Limoeiro

1149-048 Lisboa

[cej@mail.cej.mj.pt](mailto:cej@mail.cej.mj.pt)