

DA METAFÍSICA À RETÓRICA: QUE DESAFIOS?

FROM METAPHISICS TO RETHORIC: WHICH ARE THE CHALLENGES?

Rui Alexandre Grácio
Universidade de Aveiro,
Portugal
rgracio@gmail.com
ORCID 0000-0002-6291-6925

RECIBIDO: 4/10/2022
ACEPTADO: 10/11/2022

RESUMO

A expressão “da metafísica à retórica” remete-nos desde logo para o confronto secular entre a filosofia metafísica e a retórica. No quadro do pensamento contemporâneo e da chamada “viragem retórica”, analisam-se os desafios que esta mudança implica em termos de imagem de pensamento. Como é que a assunção da retoricidade da linguagem conduz a abandonar o representacionalismo, o essencialismo e o fundacionalismo característicos do gesto metafísico? E que deslocamentos provoca isso em termos epistemológicos? Quem é que, em Portugal, mais aprofundadamente abordou esta temática filosófica e que desenvolvimentos lhe deram continuidade em termos da teoria retórico-argumentativa? Porque se torna necessária uma imagem argumentativa do pensamento? Eis algumas questões a que este artigo propõe tematizar.

Palavras-chave: Filosofia, retórica, metafísica, retoricidade, imagem argumentativa de pensamento.

ABSTRACT

The expression “from metaphysics to rhetoric” immediately takes us back to the centuries-old confrontation between metaphysical philosophy and rhetoric. In the context of contemporary thinking and the so-called “rhetorical turn”, the challenges that this change implies in terms of the image of thought are analyzed. How does the assumption of the retoricity of language lead to abandoning the representationalism, essentialism and foundationalism characteristic of the metaphysical gesture? And what shifts does this cause in epistemological terms? Who in Portugal approached this philosophical theme in greater depth and what developments gave continuity to it in terms of rhetorical-argumentative theory? Why is an argumentative image of thought necessary? Here are some questions that this article proposes to address.

Keywords: Philosophy, rhetoric, metaphysics, retoricity, argumentative image of thought.

RESUMEN

La expresión “de la metafísica a la retórica” nos remite inmediatamente a la confrontación secular entre la filosofía metafísica y la retórica. En el contexto del pensamiento contemporáneo y del llamado “giro retórico”, se analizan los desafíos que este cambio implica en cuanto a la imagen del pensamiento. ¿Cómo la asunción de la retórica del lenguaje lleva a abandonar el representacionismo, el esencialismo y el fundacionalismo propios del gesto metafísico? ¿Y qué cambios provoca esto en términos epistemológicos? ¿Quién en Portugal abordó con mayor profundidad este tema filosófico y qué desarrollos le dieron continuidad en términos de teoría retórico-argumentativa? ¿Por qué es necesaria una imagen argumentativa del pensamiento? Aquí hay algunas preguntas que este artículo propone abordar.

Palabras clave: Filosofía, retórica, metafísica, retoricidad, imagen argumentativa del pensamiento.

INTRODUÇÃO

É sabido que, tradicionalmente, a filosofia manteve uma relação conflitual com a retórica, numa história que tem o seu momento matricial na crítica platónica aos sofistas.

No cerne desta polémica esteve a noção de verdade e, nas palavras de François Châtelet, foi justamente esta exigência de verdade como fundamento ontológico que constituiu o “mais longo desvio” que a filosofia platónica operou relativamente às práticas interrogativas socráticas. Eis como o autor referido exemplarmente explica esse desvio:

O discurso universal, mesmo se se conseguisse elaborá-lo, ficaria sem alcance real, sem eficácia se não fosse discurso verdadeiro, se não assinalasse claramente o Ser de que é convenientemente expressão. O desvio consiste precisamente nisso, nessa passagem da noção de universalidade — que implica somente uma aproximação do homem com o homem — à de verdade — que significa uma relação de identidade entre o Pensamento e o Ser. (...) Para que o discurso universal tenha um sentido, para que a aposta filosófica não seja absurda, é preciso que a universalidade seja fundada em verdade. A metafísica nasce no momento em que a prática do discurso — do diálogo — desemboca naquilo que em última análise está em questão no discurso, quer dizer, no Ser. (Châtelet, 1977, pp. 135 e 138)

Assim, a ontologia é considerada em Platão como uma instância de fundamentação última, remetendo para entidades inteligíveis e para um plano metafísico apenas acessível pela contemplação dos olhos da alma.

Este desdobramento metafísico, que vai do discurso ao ser como garante da verdade, é justamente a conceção que colide com os pressupostos retóricos segundo os quais a linguagem é um *medium* que nem pode ser dissociado da consistência que a realidade adquire aos olhos de quem assim a considera, nem da multiplicidade e da contingência das situações.

Dito de outra maneira, para os retóricos a verdade é um conceito carateristicamente controverso e está associado a uma imagem argumentativa de pensamento que, ao invés de ter como pulsão a redução do múltiplo a uma unidade fundada ontologicamente, assume como ponto de partida a existência de versões alternativas que entre si se confrontam.

É assim conveniente não esquecer que a filosofia se institui como metafísica através do recalcamento da retórica, da sua desvalorização e da sua diabolização. E a retórica, tornada esse outro da filosofia, só com a crise do pensamento metafísico voltará, a partir dos meados do século XX, a ser considerada nas suas potencialidades filosóficas.

Não é aqui o lugar para proceder a um detalhamento histórico que levará ao ressurgimento e à revalorização da retórica no século XX, embora seja importante referir que os privilégios que a filosofia se outorgou foram progressivamente transitando para um conhecimento científico que —alicerçado na ideia de método, cada vez mais entrosado com o cálculo, alimentando objetivos pragmáticos de dominação/manipulação de realidade e declarado “emancipado” da filosofia— acabou por se tornar matriz da racionalidade. E é importante salientar este aspeto porque o ressurgimento da retórica no século XX representa não só um confronto com as categorias do pensamento metafísico como, igualmente, um embate com uma conceção epistemológica redutora do conceito de racionalidade.

Insistamos: importa, por um lado, realçar que o ressurgimento da retórica no século XX —ligado, nomeadamente, aos trabalhos de Chaïm Perelman— se inscreve na criação de uma imagem de pensamento alternativa ao pensamento metafísico. James Crosswhite não deixou de o assinalar com clareza quando escreveu que

[...] o acontecimento mais importante na teoria retórica contemporânea, entendida como uma resposta e uma alternativa à metafísica, ocorreu em 1958, com a publicação de *La nouvelle rhétorique: Traité de l'argumentation* de Chaim Perelman e Lucie Olbrechts-Tyteca. (Crosswhite, 1996, p. 35. Tradução minha).

Vai aliás no mesmo sentido a interpretação de Michel Meyer quando, num volume de homenagem a Perelman, utiliza o título que Perelman teria dado à grande obra de síntese em que estaria a trabalhar: “Da Metafísica à Retórica” (cf. Meyer, 1986, p. 7). Com efeito —e em conexão com esta ideia— Perelman terá mesmo afirmado que a sua filosofia retórica “transforma a ontologia em lugares comuns” (*apud* Eubanks, 1986, p. 83, nota 29), uma frase que indicia uma preferência pelos usos e pela sociabilidade da linguagem em detrimento dos “passes de varinha ontológica” (Meyer, 1986, p. 10) conducentes à instauração de regimes de verdade que privilegiam o acento no responder, no poder das respostas, tentando “varrer para debaixo do tapete” o exercício do confronto e da interrogatividade.

Mas importa também realçar que essa alternativa à filosofia metafísica foi consonante com uma nova proposta de pensar a racionalidade —projeto logo anunciado nas primeiras páginas da supracitada obra de Perelman e Olbrechts-Tyteca— que resolutamente visava desipotocar a racionalidade do pensamento da racionalidade do conhecimento científico procedente da modernidade.

A questão que elaborarei, a partir deste enquadramento introdutório, é a de saber como é que se opera este trânsito do modo de pensar metafísico e da epistemologia clássica erguida sob o império do método e do cálculo, para o modo de pensar retórico, ou seja, a de perceber que traços caracterizam os primeiros e como é que a imagem retórico-argumentativa do pensamento se apresenta como uma alternativa.

Quem, nos anos 90 do século XX, em Portugal, melhor e mais criativamente rececionou as influências daquilo a que frequentemente se designa por “viragem retórica” foi Manuel Maria Carrilho, que nela viu a oportunidade de proceder à dupla crítica incisivamente expressa na frase “uma ciência sem privilégios e uma filosofia sem arrogâncias” (Carrilho, 2012, I, p. 485). Mas este é um ponto que retomaremos mais à frente.

1. O MODO DE PENSAR METAFÍSICO

Na tradição filosófica ocidental, dominou o chamado pensamento metafísico e o seu modelo de interpretar e conceber o mundo. Para o entender importa proceder a uma explicitação desta ideia, assinalando sucintamente aqueles que considero serem os traços principais do modo metafísico de pensar, até porque eles serão alvo de crítica de quem se move no campo da retórica.

Em primeiro lugar, no modo metafísico de pensar temos, por um lado, a *conceção de fundamento como instância última*, o que deu lugar à ideia de que remontar aos fundamentos últimos constitui a tarefa da filosofia primeira, também designada como metafísica. O ser e a realidade deveriam ser compreendidos a partir daquilo que, em última análise, constituiria os seus princípios primeiros ou, dito de outro modo, o plano originário a partir do qual tudo o resto derivaria.

Em segundo lugar, temos a ideia de que os princípios primeiros, ou a *dimensão originária*, seria aquilo que permitiria conferir *unidade* à própria realidade. Defrontando-se com a questão da unidade e da multiplicidade (a que se liga a questão da identidade e da diferença), o modo de pensar da filosofia metafísica coloca as seguintes perguntas:

- Como explicar a multiplicidade a partir de uma unidade que esteja na sua origem?
- Como explicar a mudança a partir de um princípio que permita perceber como alteração de um mesmo substrato?
- Como explicar a relação entre aquilo que aparece e aquilo que é?

Estas três questões (unidade e multiplicidade, o problema do devir e a diferença entre aparência e realidade), questões incontornáveis quando se trata de pensar e de coexistir, foram respondidas pela tradição filosófica assumindo que à multiplicidade podemos atribuir uma origem unificada; que, perante a mudança que faz com que as coisas pareçam não ser ontologicamente estáveis, há que supor a existência de um substrato que, de algum modo, funcione como princípio organizador; e, finalmente, inferir que é possível que a contradição entre aparência e realidade seja arbitrada de forma a permitir a subordinação do aparente a uma realidade mais profunda e autêntica, ou seja, à lei da verdade estável.

Acrescente-se a isto que a lógica da interpretação metafísica do sentido da realidade balizou a questão do devir ou da mudança num movimento que se desenvolveria no trânsito de uma origem (*arché*) para uma finalidade (*telos*), o que levou não apenas à procura das suas determinações como alimentou a esperança humana, quer com a ideia de “harmonia”, quer com a de “progresso” (caminho para a harmonia ou para um mundo melhor).

Trata-se, por conseguinte, de um pensamento sobre o primado do Um (ou seja, da *unidade* e da *unicidade*) que segue uma orientação na forma de responder a questões *radicais* através da compreensão do mundo em termos de ordem unitária e tendo como horizonte o absoluto.

As questões acima mencionadas (unidade e multiplicidade, o problema do devir e a diferença entre aparência e realidade) não desaparecem com as respostas que lhes são dadas porque, por assim dizer, elas brotam da própria condição existencial de nos termos de confrontar com o mundo onde estamos desde sempre inseridos e no qual precisamos de nos orientar.

Contudo, a partir do século XX, a resposta metafísica que lhes foi dada começa a ser questionada e desconstruída na sua orientação e pressupostos e, em especial, o projeto da modernidade tornou-se um alvo incontornável.

Não me podendo aqui deter sobre o tema da crítica ao projeto da modernidade, importa, todavia, para os nossos propósitos, perceber os pressupostos metafísicos que dão sustento a esse projeto, voltando às três já citadas orientações que lhe são características.

Assim, se podemos dizer que o pensamento metafísico se alimentou de uma *paixão das ultimidades* (conducente a uma identidade pensada em termos de permanência eterna) e acreditou na acessibilidade de uma instância última originária, gerando o ímpeto filosófico de captar a *realidade mesma*, um tal empreendimento alimentou-se, *grosso modo*, do *representacionalismo*, do *essencialismo* e do *fundacionalismo*. São formas de pensar que tendem a *transformar em incontro-verso o conceito essencialmente controverso de verdade*, levando a visões do mundo que acabam por caucionar exercícios dogmáticos e autoritários de poder.

O *representacionalismo* é a ideia de que a representação do mundo é capaz de espelhar diretamente a realidade, ou seja, de que há uma identidade entre representação e ser, pois a linguagem seria um descritor neutro (ou seria mesmo desnecessária se fosse adotado, em seu lugar, o modelo visual da contemplação intuitiva). Uma tal identidade poderia até não ser imediatamente visível mas, se seguirmos o caminho racional (e surgem aqui, por exemplo, o critério da evidência e o discurso do método) certamente poderemos proceder à adequação entre o pensamento e o ser. Nasce daqui a ideia de verdade como correspondência entre pensamento e realidade, bem como a convicção de que o conhecimento, espelhando a realidade, é objetivo. O representacionalismo remete, por conseguinte, para uma epistemologia realista.

O *essencialismo*, por seu turno, dá resposta à questão da mudança e do devir temporal. Com ele, não se trata apenas de assegurar a unidade à diversidade, mas de assegurar a sua permanência e universalidade, sendo as essências conotadas com a “verdadeira realidade”. Esta essencialização da realidade andarà a par da universalização das noções de unidade, objetividade e verdade.

O *fundacionalismo* é a ideia de que o conhecimento e qualquer explicação radical é uma explicação por fundamentos últimos, processos teleológicos necessários ou princípios primeiros e originários. Numa cadeia interrogativa, remontar aos fundamentos sólidos e seguros é remontar à base que estanca a regressão ao infinito e nos coloca na fonte ou origem.

Uma interessante reflexão de Aristóteles (1986, II, 1071b) ilustra bem este modelo de pensar relativamente à questão do movimento: trata-se de, na tentativa de remontar ao princípio do movimento, à sua origem, considerar a necessidade de postular um primeiro “motor imóvel”.

Num mesmo sentido do caminhar para um plano originário e an-hipotético como fundamento último, vai a definição do método dialético, considerado por Platão como o

[...] único que procede por meio de destruição de hipóteses, a caminho do autêntico princípio, a fim de tornar seguros os seus resultados, e que realmente arrasta aos poucos os olhos da alma da espécie de lodo bárbaro em que está atolada e os eleva às alturas, utilizando como auxiliares para ajudar a conduzi-los as artes que analisamos (1980, 533c-e).

Estes exemplos (e muitos outros poderiam ser apresentados) ilustram tendências específicas no modo de articular o pensamento que, apesar de se apresentarem no âmbito do chamado pensamento racional, nem por isso deixam de estar em evidente linha de continuidade com o chamado pensamento mítico, no qual são tão características as narrativas das origens e as suas funções sedativa (luta contra o sofrimento e forma de proteção), explicativa (protesto contra o não-sentido), justificativa (aceitação da precariedade da condição humana e esforço por encontrar possibilidades de libertação), normativa (modelos –arquétipos– a partir dos quais o comportamento ganha

sentido; neste aspeto ele é um regime de ação), integração sociocultural (justificação de normas de convivência social, permitindo aos indivíduos aceitarem as leis e fortalecendo a coesão do grupo) e interventiva (forma de –pelos ritos– o homem dominar a natureza).

Os exemplos referidos não devem apenas permitir-nos evidenciar os vetores do modo de articular do pensamento metafísico. Eles são também importantes para percebermos como a visão metafísica se repercutiu, por exemplo, na ideia de humanismo, não apenas na sua dimensão antropocêntrica e narcísica, como também quanto ao nivelamento humano que procurou operar através da ideia de uma razão universal. Uma razão paradoxal que se virá a revelar, simultaneamente, como promessa de emancipação e de assenhoreamento e exercício de violência perante o Outro e o diferente. Com efeito, de acordo com a caracterização que dela faz Zygmunt Bauman:

A modernidade foi, desde o início, essa forma e pretensão [dominação pela hegemonia]. A parte do mundo que adotou a civilização moderna como seu princípio estrutural e valor constitucional empenhava-se em dominar o resto do mundo dissolvendo sua alteridade e assimilando o produto da dissolução. A alteridade perseverante só podia ser tratada como um aborrecimento temporário, como um erro fadado a ser, cedo ou tarde, superado pela verdade. A batalha da ordem contra o caos nos assuntos mundanos era reproduzida pela guerra da verdade contra o erro no plano da consciência. A ordem fadada a instalar-se e tornar-se universal era uma ordem *racional*; a verdade fadada a triunfar era a verdade *universal* (portanto apodíctica e obrigatória). Juntos, a ordem política e o conhecimento verdadeiro mesclavam-se num projeto de *certeza*. O mundo racional e universal da ordem e da verdade não conheceria contingência nem ambivalência. O alvo da certeza e da verdade absoluta era indistinguível do espírito conquistador e do projeto de dominação. (Bauman, 2007, pp. 241-242)

Na realidade, no pensamento metafísico está presente uma aspiração à imortalidade, a algo que permita lidar com a penosa finitude através de uma promessa de infinitude ou pela via do deslumbramento do ilimitado. A resposta metafísica a essa tensão entre vida e morte encontrou a sua saída no caminho da eternidade. A finitude obriga a lidar com o tempo, com o devir, com a transformação, com a efemeridade, com o contingente. A insegurança e a fragilidade, a vanidade de uma existência condenada à morte, a exposição ao tempo inexorável e toda uma série de fatos não controláveis ou antecipáveis, conduziram o pensamento a inventar um além-mundo em que a tragicidade humana pudesse vislumbrar um final feliz. Mais do que ao esforço de ordenar, idealizou-se uma ordem perfeita e, perante o pavor do caos, idealizou-se a sua eliminação.

Como anteriormente referi, se hoje se faz a crítica dos vetores de pensamento metafísico e se procuram outros modos de pensar, isso não quer dizer que as pulsões metafísicas nos tenham abandonado: num ambiente amalgamado e paradoxal, elas coexistem com os esforços que procuram formas diferentes de pensar.

O ideal de controlo, no limite, total —hoje entregue, por exemplo, à construção de uma realidade programada e controlável e ligada a uma visão salvífica da tecnologia que cada vez mais se funde com sistemas de vida— continua a segregar essa vontade de deificação do humano, de um humano que, justamente, quer desaparecer enquanto tal para se tornar Deus.

Ora, um dos pontos centrais da crítica à metafísica é o *abandono da pretensão de autofundamentação*, consonante aliás com uma tradição retórica contra a qual a própria filosofia se ergueu. Com efeito, como já referido, foi essa pretensão que levou a filosofia a instaurar-se como um regime de verdade, conduzindo, simultaneamente, a uma visão dogmática e socialmente hierarquizada do poder.

Ao contrário da visão de uma autoridade caucionada pelo saber e pela verdade, a retórica-argumentativa privilegia antes a dimensão comunitária, os regimes de luta e de posicionalidades sociais e a procura de um regime de poder equilibrado pela possibilidade do alternativo, do plural e do combate tensional às normatividades opressivas. Aliás, as ideias de que a argumentação não impõe, mas propõe, bem como a de que não há verdade senão admitida, revelam bem a perspetiva do retórico e a importância que a dimensão dialógica e a persuasão argumentativa têm no seu modo de lidar com os regimes de verdade.

2. DA EPISTEMOLOGIA CLÁSSICA À VIRAGEM RETÓRICO-ARGUMENTATIVA

A ambição de controlo da realidade deu origem a uma epistemologia absolutista e dogmática que, a partir do século XX, será questionada (cf. Grácio, 1998, p. 125 e ss.), conduzindo a uma viragem retórico-argumentativa no modo de encarar o conhecimento.

Com efeito, bastaria lembrar que a ideia de «refutação», pertencente tipicamente aos universos da argumentação, foi usada por um filósofo da ciência para definir o critério de validade de uma teoria científica. Segundo Karl Popper, uma teoria científica não é considerada como verdadeira ou falsa por poder ser verificada mas, antes, pelo princípio da refutabilidade: é verdadeira uma teoria que resiste a ser falsificada ou refutada e é falsa a teoria que foi falsificada ou refutada.

Mas, mais do que a questão epistemológica, aquilo que aqui se pretende salientar é a ideia de que as teorias científicas passaram a ser vistas como uma *construção argumentativa* com uma dimensão verosímil, ou seja, são teorias que pretendem ter força suficiente para se manterem e resistirem à crítica. Neste sentido, elas devem ser portadoras de persuasividade relativamente à comunidade que as avalia e, nesta vertente de avaliação por uma comunidade (um auditório competente, poderíamos dizer), fica também patente o seu carácter retórico. As teorias científicas dirigem-se sempre a um auditório (aos seus pares) e as demonstrações e verificações que propõem são avaliadas retórico-argumentativamente por esse auditório. Assim, aquilo que é proposto pelas teorias científicas são *construções argumentativas de demonstrações e de verificações* de modo que possam ser acolhidas (retoricamente) pelo auditório relevante para as avaliar¹

Esta ideia de “auditório relevante” foi tematizada por outro filósofo da ciência a partir das noções de “paradigma” e de “ciência normal”. Com efeito, para Thomas Kuhn, a ciência não dispensa uma componente retórica porque, enquanto “ciência normal”, ela desenvolve-se dentro de quadros estabilizados de investigação, ou seja, cujos pressupostos estão estabelecidos e funcionam como critérios de avaliação pela “comunidade científica” (outra noção fundamental aportada por Kuhn no sentido da retorização da ciência, tal como acontece com a noção de “comunidade interpretativa” proposta por Stanley Fish (1989, p. 141).

1 É frequente enfatizar-se a ideia de “construção”, de realidade construída, mas esquece-se frequentemente duas coisas: que essa construção é argumentativa (pelo que percebê-la implica equacioná-la de um ponto de vista argumentativo) e que, na realidade, é uma coconstrução, pois nela a relação é primeira. Aliás, a ideia de “auditório”, trazida pela retórica, significa justamente colocar a relação (que implicará uma situação no mínimo diádica) como princípio analítico da comunicação. Comunicar é sempre comunicar para alguém, sendo que, para autores como Mikhail Bakhtin ou H.-G. Gadamer, a linguagem é dialógica.

Aliás, generalizando a ideia de retórica e pondo em evidência a ligação entre persuasividade e auditório, Alan Gross (1996) afirmou que a retórica “diz respeito às condições necessárias e suficientes para a criação do discurso persuasivo em qualquer campo” (p. viii, tradução minha), não sendo os campos ditos científicos uma exceção.

Mas, o que significa, mais precisamente, esta viragem retórico-argumentativa do pensamento? E como coexiste ela com as ambições da epistemologia clássica?

Em primeiro lugar, a viragem retórico-argumentativa rompe com as notas de *necessidade* e de *universalidade* que figuravam como caracterizadoras do conhecimento científico, alimentando-lhe o estatuto de ‘certo’ e de ‘verdadeiro’. A *necessidade* esteve sempre associada à ideia de certeza absoluta e a *universalidade* abriu as portas a uma visão metafísica da racionalidade, postulando uma natureza da razão que está para além dos meros acordos dos homens e dos efeitos de coexistência humana. Esta razão seria, para retomar a terminologia kantiana, uma razão pura.

A resposta metafísica, no que diz respeito a lidar com a tensão da transcendência, com a tensão entre o finito e o infinito, seguiu o caminho da hipostasiação, ou seja, de atribuir existência substancial ou real ao que deriva de processos de abstração. Não foi assim difícil emergirem expressões —como “necessidade por natureza” ou “universal por natureza”— que, no seu bojo, são portadoras de estratégias de dominação e de autoridade social pela via da abstração e pelo recurso à eficácia imaginária que o uso simbólico das noções vagas e confusas proporciona. Assim se instituiu uma retórica da ciência, uma retórica da objetividade, que tem no seu reverso a negação da retórica e das mediações da persuasividade (ou seja, que toma a via curta da intuição evidente, do acesso direto e instantâneo, em vez da via longa da mediação interpretativa); dito de outro modo, que levou ao recalque dessa outra retórica que conduz à interrogação das condições de persuasividade enquanto produtoras de “regimes de verdade” e de objetividades que procuram excluir o alternativo.

Assim, a viragem retórico-argumentativa abrirá para uma visão não-dogmática da produção do conhecimento e apontará para uma dessacralização do estatuto da ciência. Se reconhece a sua eficácia em termos do poder que proporciona, lembra constantemente que a ciência não só depende de comunidades restritas, como não tem meios de se avaliar a si própria enquanto valor social e comunitário.

De um modo mais amplo, a viragem retórica-argumentativa no modo de lidar com o pensamento e o discurso permite desconstruir o discurso ontológico essencialista e objetivista através da compreensão que dele propõe em termos de efeitos, de apelos persuasivos e de formação de grupos e comunidades com base na persuasão (pense-se, por exemplo, no apelo ao universal quando se fala de Direitos Humanos).

Com efeito, em vez de permanecermos no debate de saber se as essências existem, se têm consistência ontológica, podemos, mais utilmente, assinalar que elas têm consistência retórica.

Por exemplo, utilizar o termo “essenciais” pode fazer parte de uma construção retórica que visa introduzir e fazer apelo a um determinado modo de estruturar e de ordenar, ou seja, pode ser visto como um apelo focado nos efeitos persuasivos.

Trata-se, em suma, de deslocar a velha pretensão de definir a realidade em termos essencialistas, ou seja, de deslocar a discussão sobre a consistência ontológica de essências, ou naturezas “em si”, para o registo relacional do discursivo, da dramatização comunicativa e dos efeitos sócio-retóricos que tais afirmações e estratégias produzem nas formas de coexistência humana.

Em síntese, podemos dizer que se trata de uma viragem que faz transitar da ontologia essencialista, ou metafísica, para a retórica enquanto organizadora de sentidos partilhados com efeitos práticos, pois, como afirmou Kenneth Burke (1969) “onde quer que haja persuasão, há retórica. E

onde quer que haja ‘sentido’ há ‘persuasão’ (p. 172, tradução minha)

Acrescente-se ainda que, numa perspetiva não instrumental, a persuasão, antes de poder corresponder a uma intencionalidade de alguém, corresponde à condição que temos para lidar com a dinâmica interrogativa do pensamento. Neste sentido mais aprofundado, e na perspetiva da dinâmica do pensamento, a persuasão tem basicamente a ver com a capacidade de gerar inquestionados, âncoras que consideramos suficientemente boas para nelas confiar, pontos de partida aparentemente satisfatórios para que possamos avançar mas que, nem por isso, têm de ser imutáveis e definitivos.

Note-se ainda que ao momento de persuasão que permite estabelecer algo como adquirido corresponde sempre um estreitamento focal gerado por um jogo de saliências e filtragens (que corresponde à emergência de um assunto em questão, com as suas delimitações, ou seja, em que se operam circunscrições da relevância —o que interessa e o que não interessa— de maneira a focalizar e a tornar abordável, em termos de resposta, o foco que se isolou como sendo “a questão” a ser resolvida).

3. A RETÓRICA, UM NOVO PARADIGMA?

Na senda do interesse dos filósofos pela retórica e pela argumentação que se verificou no século XX, foi sem dúvida Manuel Maria Carrilho o filósofo que mais se destacou em Portugal. No acolhimento da retórica viu este pensador uma forma de consolidar o caminho crítico da filosofia tal como era veiculada nos meios institucionais, onde permanecia sem vitalidade e refém da tradição do pensamento metafísico e, por outro lado, a possibilidade de encontrar o fulgor criativo e confrontativo dos conceitos e das ideias em movimento.

O seu interesse central nunca foi a retórica como disciplina e, muito menos, as técnicas de persuasão. A sua apetência sempre se dirigiu mais à imagem de pensamento que os pressupostos da retórica proporcionam, aos desafios que lançam e à liberdade criativa e estratégica a que nos expõem.

Não será por isso circunstancial a sua valorização do termo “retoricidade”, absorvido por via nietzschiana. Recordemos aqui a passagem-chave de Nietzsche:

[...] não é difícil de provar, à luz clara do entendimento, que o que se chama ‘retórica’, para designar os meios de uma arte consciente, estava já em ato, como meios de uma arte inconsciente, na linguagem e no seu devir, e mesmo que a retórica é um aperfeiçoamento (*Fortbildung*) dos artifícios já presentes na linguagem. Não existe de maneira nenhuma uma ‘naturalidade’ não-retórica da linguagem à qual se pudesse apelar: a linguagem ela mesma é o resultado de artes puramente retóricas. (Nietzsche, 1995, pp. 44-45)

A retoricidade, tal como pode ser pensada a partir desta passagem é, antes de mais, indissociável da linguagem natural e inerente à comunicação. Poderíamos dizer que a retoricidade está presente nos procedimentos de saliência e de filtragem que fazem com que a comunicação tenha diferentes tonalidades significativas e enquadramentos diversos. Por outro lado, essa retoricidade não pode ser apartada dos usos da linguagem nem é comandada inteiramente pelos falantes. Surgimos como sujeitos cindidos pela própria linguagem —falamos e somos falados— e é nesse palco dúplice e sempre com uma margem de inantecipabilidade, ou de contingência, que operamos.

As “naturalidades” em que ancoramos são incontornavelmente retóricas, ou seja, da ordem dos efeitos e dos jogos que as tornam possíveis.

Ainda a propósito da ideia de retoricidade, é interessante esclarecê-la recorrendo à noção de “pré-persuasão”, proposta por Nerval de Marsillac (2021) para assinalar que não há forma de escaparmos à influência de persuasões prévias, as quais funcionam como guias silenciosos da compreensão. Essa mesma ideia —a de que primeiro continuamos, depois começamos— foi também enfatizada por H.-G. Gadamer (1977) em duas frases que a enunciam primorosamente: “chegamos, por assim dizer, demasiado tarde, se quisermos saber em que é que devemos acreditar” (p. 585, tradução minha) e “os preconceitos de um indivíduo, muito mais que seus juízos, são a realidade histórica de seu ser” (p. 416, tradução minha). Acrescente-se que a assunção da retoricidade nos deve também fazer considerar os limites da analiticidade em três aspetos essenciais: nas suas consequências em termos de pretensões de transparência; no repensar da articulação entre teoria e prática (cf. Grácio, 2019, p. 33 e ss); e, finalmente, a sua tendência de produzir hiper-racionalizações esquemáticas e enclausurantes que fazem pairar a desorientação, diminuindo os laços de confiança neste nosso mundo sub-lunar, neste nosso registo do mundo da vida que nem é micro, nem é macro, mas intermédio e povoado por poderosas ideias vagas e confusas. Já Aristóteles observava, a propósito da plasticidade do espaço retórico do mundo comum, que

[...] damo-nos, portanto, por satisfeitos se, ao tratarmos destes assuntos, a partir de pressupostos que admitem margem de erro, indicarmos a verdade *grosso modo*, segundo a sua caracterização *apenas nos traços essenciais*. Pois, para o que acontece o mais das vezes, com pressupostos compreendidos *apenas grosso modo e segundo a sua caracterização nos traços essenciais*, basta que as conclusões a que chegamos tenham o mesmo grau de rigor (...). Na verdade, parece um erro equivalente aceitar conclusões aproximadas a um matemático e exigir demonstrações a um orador. (Aristóteles, 2009: 1094b15-25. Itálicos meus)

Importa ainda referir que o assumir da retoricidade da linguagem está intimamente ligado ao perspectivismo, à recusa de ambições totalizadoras e ao desatar do primado do conhecimento a favor de um primado do pensamento e das possibilidades múltiplas da interrogatividade.

A propósito do perspectivismo, observou Manuel Maria Carrilho (2013) que ele “não é, nem nunca pretendeu ser, mais uma teoria do conhecimento, ou mais uma epistemologia, mas que pelo contrário ele se constitui, precisamente como uma alternativa à própria epistemologia” (p. 9). E esclarece ainda o filósofo:

Há muito que identifico o perspectivismo com três eixos: em primeiro lugar, com o da rejeição de uma razão axiomática hegemónica; depois, com as lições a tirar do colapso do imperialismo do método, fora do domínio estritamente científico; e, por fim, com uma preferência clara pela avaliação dos efeitos das ideias, em prejuízo da “quête” dos seus fundamentos. Insisto: o perspectivismo defende, como referia há bocado, uma visão da ciência sem privilégios e da filosofia sem arrogância, o que Richard Rorty inspiradamente designou como uma visão de ironista – um ironista interrogativo, acrescento eu. (Carrilho, 2022, p. 138)

No que diz respeito à questão da racionalidade, a retórica e o perspectivismo conduzem Manuel Maria Carrilho à noção de *jogos de racionalidade*:

Esboça-se assim a possibilidade, e configura-se o alcance, de se conceber, de um modo inteiramente diferente daquele a que nos habituou a tradição metafísica e epistemológica, a articulação retórica/racionalidade. Esta não decorre da aplicação de critérios previamente estabelecidos, mas antes de movimentos de fronteiras entre disciplinas, linguagens e objetivos diversos em que, de um modo sempre instável e contingente, se realiza a ação do homem. Estes movimentos dão forma àquilo que, numa clara inspiração wittgensteiniana, designo como jogos de racionalidade: o que se pretende é, recusando qualquer identificação da racionalidade com a aproximação a um modelo paradigmático, tornar possível o acolhimento e a compreensão das diversas práticas em que o exercício sempre contextualizado da linguagem se configura com um exercício de razão, na sua inevitável oscilação entre a pulsão da singularidade e o enraizamento na comunidade. (Carrilho, 2012, I, p. 536)

4. QUAIS OS DESAFIOS COLOCADOS PELA ALTERNATIVA DA RETÓRICA RELATIVAMENTE À IMAGEM METAFÍSICA DE PENSAMENTO?

Se, como anteriormente referido, o representacionalismo, o essencialismo e o fundacionalismo pontuam o pensamento metafísico, já para a retórica o representacionalismo é minado pela ideia de mediação e, mais precisamente, pelo pressuposto de que não existem mediações que não sejam constitutivas do entendimento da realidade; no que diz respeito ao essencialismo, a retórica assume os pressupostos da historicidade do pensamento, da importância da temporalidade e do situacional e o carácter movente das formas de pensar e conceber a realidade, o que implica procurar entender os processos de naturalização sem, no entanto, ter de os postular de uma forma fixa e ou definitiva. Em vez de procurar uma estabilidade ontológica de última instância podemos interrogarmo-nos sobre a consistência retórica com que compreendemos a realidade. Finalmente, no que diz respeito ao fundacionalismo —que na metafísica remeteu para a ideia de autofundação— ele é deixado de lado, assumindo-se que partimos sempre de pressupostos e que a tentativa de chegar “às coisas mesmas” enquanto plano originário e sem pressupostos remete para o plano do poder das narrativas míticas. Contudo, isso não significa um abandono da ideia de fundamento, mas sim o seu redimensionamento pragmático como “fundamentos *suficientes*” (Perelman, 1990, p. 469).

Um outro importante desafio que o paradigma retórico coloca é o abandono do discurso da verdade em detrimento da questão da justiça. É importante notar que, quando aqui menciono a justiça, refiro-me a um ideal de coexistência capaz de ser uma alternativa à violência no modo de lidar com os conflitos. Todavia, para melhor entendermos esse ideal, é relevante ter em conta duas observações: por um lado, importa não ver na retórica e na argumentação uma espécie de varinha mágica que permitiria resolver toda e qualquer conflitualidade. Ela é um caminho preferível a outros, mas tem os seus limites e as suas condições. Por isso, a teoria retórica-argumentativa é, antes de mais —como salienta Crosswhite (1996)— “uma forma de lançar luz sobre essas características da argumentação que nos permitem viver melhor do que viveríamos de outro modo” (p. 44, tradução minha). Por outro lado, é importante sublinhar que não se trata de recorrer a uma visão dicotómica das relações entre retórica-argumentativa e violência. A afirmação que podemos ler no *Traité* segundo a qual “o recurso à argumentação supõe o estabelecimento de uma comunidade

dos espíritos que, enquanto dura, exclui o uso da violência” (Perelman e Olbrechts-Tyteca, 1988, p. 73, tradução minha) remete-nos sobretudo para a ideia de que a retórica habita o espaço *tensional* que sempre existe entre paz e violência. Neste sentido “há uma violência na linguagem e na sociabilidade que não pode ser totalmente erradicada sem que se erradique também as próprias linguagem e sociabilidade” (Crosswhite, 2013, p. 135, tradução minha). Para além disso, como bem assinalou Michel Meyer (cf. 2008, p. 21) é nesse espaço tensional que é possível negociar as distâncias entre sujeitos a propósito do que está em questão.

Assim, em termos de racionalidade, o desafio colocado pelo abandono do discurso da verdade e da atribuição de centralidade à justiça, é o acolhimento da ideia de *tensionalidade* como espaço e condição móvel da própria racionalidade. Com este deslocamento, os atributos da razão no interior de uma imagem metafísica do pensamento tornam-se ociosos, emergindo como centrais as categorias de finitude, de historicidade, de comunitário, de conversacional, de conjectural, de contextual, do que é apropriado a cada caso, do contingente. Mais: é a partir da dimensão tensional que emerge a ideia de estratégia, a ideia do pensamento como incontornavelmente estratégico e obrigado a enfrentar situações dilemáticas. Citando de novo Crosswhite (2013), é o dilema

[...] que cria a necessidade de sabedoria retórica. Não há como decidir um caso em que cada lado tenha argumentos igualmente convincentes. Não existe uma perspectiva geral a partir da qual cada perspectiva possa ser julgada. Só se pode julgar de um lado ou de outro. Não há justiça divina aqui [...] e portanto os seres humanos devem decidir por si mesmos. (p. 321, tradução minha)

Saliente-se, pois, que no trânsito das questões de verdade para as questões de justiça, é a própria ideia de racionalidade que se transforma e não é estranho que, quer Perelman, quer Toulmin, tivesse lançado mão do modelo jurisprudencial para proceder à tematização deste exercício da racionalidade e proporem uma noção alternativa à que teve como sua inspiração o modelo matemático e os seus ideais calculadores.

Contra a redução de um pensamento apostado na construção da necessidade lógica, na evidência das provas ou nas certezas do cálculo, Perelman, em particular, procurou dar destaque a um campo em que os valores e a valorização nunca são considerados resquícios indesejáveis a eliminar, mas forças vivas da própria racionalidade. Dito de outra forma, por um lado há que estabelecer uma articulação entre formalismo e pragmatismo e, por outro, há que afirmar que as dimensões axiológica e ética do pensamento não podem ser adiaforizadas da racionalidade sob o risco de ocorrer não só um empobrecimento conceptual como, também, de uma ameaça aos poderes da crítica, do livre exame e da liberdade.

Não será por acaso que no último parágrafo do *Traité* há uma articulação explícita entre argumentação e liberdade: “[...] apenas a existência de uma argumentação, que não seja nem consubstancial nem arbitrária, confere um sentido à liberdade humana, condição de exercício da escolha razoável” (Perelman e Olbrechts-Tyteca, 1988, p. 682, tradução minha).

Por outro lado, e no que diz respeito à dialética entre formalismo e pragmatismo, os textos em que Perelman se interroga sobre o que podemos aprender com o direito são muito esclarecedores. Eles aliam as práticas do direito a um mundo imperfeito. Assim, escreve Perelman (1990):

É verdade que, para os santos no paraíso, não foram previstos nem legisladores, nem juízes; mas deverá o ideal de racionalidade filosófica apresentar aos homens unicamente a visão

de um paraíso terrestre, onde todos os homens, tornados sábios, se comportariam como santos, ou deverá visar também, e talvez mesmo essencialmente, a organização na terra, com um mínimo de violência, de uma sociedade de homens com os seus defeitos e falhas? (pp. 432-433, tradução minha)

No entanto, essa imperfeição não impede que procuremos negociar critérios o mais razoavelmente possível, o que traz a primeiro plano o problema da *aplicação*. Este problema é o que se levanta na aplicação de regras gerais a casos concretos e particulares, articulação essa —não mecânica, mas interpretativa— que está aliás no cerne de definição aristotélica da retórica.

O que nesta articulação ocorre é o jogo da tematização do assunto em questão e da atribuição de relevâncias, o que implica sempre valores, valorizações e desvalorizações, em suma, perspetivas. Apesar de, no caso específico do direito, haver uma dimensão formal, há também instituições e pessoas que aplicam as leis a um caso específico e particular, e há ainda o peso da jurisprudência e a importância do precedente, tudo isso suscitando interpretação e argumentação.

Posto isto, é talvez oportuno de recorrer à bela síntese proposta por Carrilho (2012) para descrever as consequências da ideia de retoricidade:

A retoricidade da linguagem tem consequências; a principal é talvez a de que ela mina de um modo decisivo a universalidade normativa que as concepções criteriosais da razão segregam, impondo por essa via uma racionalidade restrita que se baseia, por um lado, no postulado da unidade da razão e, por outro, no da homogeneidade do seu exercício. Postulados que por sua vez convergem ao esconjurarem, através da afirmação de uma necessidade de recorte axiomático, os poderes da contingência. (I, p. 536)

Curiosamente, uma das noções mais criticadas do pensamento de Perelman foi a do conceito de “auditório universal”. Tive a esse propósito a oportunidade de referir (Grácio, 1993) que esse conceito tem uma função descritiva no quadro da sua teoria da argumentação e uma função normativa (um ideal regulador, operador pragmático de coesão social) no quadro da sua filosofia do razoável. Não se trata, a meu ver, de uma concepção metafísica, mas sim retórica, de universalidade. Para Perelman os efeitos retóricos têm uma força normativa constitutiva da realidade, instauradora de lugares comuns e transformadora do senso-comum, mas nem por isso se tem de falar de universalidade de uma forma totalizadora ou essencialista. Como observou Crosswhite (2013) “o universal retórico não é um universal absoluto mas um universal pragmático, o universal de um particular —um universal que vale efetivamente para o grau de universalidade exigido em uma situação argumentativa” (p. 350), acrescentando que “uma vez que todas os auditórios universais são construídas a partir de auditórios particulares, cada auditório universal é, de alguma perspectiva, também um auditório particular. Consequentemente, não pode haver um auditório universal final.” (Crosswhite, 2013, p. 351, tradução minha)

5. RUMO A UMA OUTRA TEORIZAÇÃO: A ARGUMENTAÇÃO NA INTERAÇÃO

Os séculos XX e XXI foram prolixos na aparecimento de muitas teorizações da argumentação, mas apenas algumas privilegiaram o seu alcance filosófico. A mais proeminente, neste aspeto, foi

a de Michel Meyer que, através da sua problematologia, identificou a atividade matricial do pensamento com a interrogatividade, centrando-se nela para perceber a retoricidade da linguagem e, no seu âmbito, as práticas argumentativas.

Atento às suas propostas —mas igualmente influenciado por teóricos como Manuel Maria Carrilho, Chaïm Perelman, Henry Johnstone Jr., Wayne Brockriede, James Crosswhite, Charles Arthur Willard, Jean Goodwin, Christian Plantin, Ruth Amossy e Marc Angenot (entre outros)—tenho desenvolvido uma teoria que, para a destacar da “argumentação na língua” (Anscombe & Ducrot, 1997) ou da “argumentação no discurso” (Amossy, 2006), designei por “a argumentação na interação”, colocando a interação sob a égide da coexistência e da convivencialidade. Muita dessa teorização está associada à questão do ensino da argumentação (cf. Grácio, 2012a). As linhas que se seguem são dedicadas a apontar alguns dos seus traços principais.

Duas das distinções nucleares de que parto são a diferenciação entre argumentatividade e argumentação, por um lado, e entre discurso argumentado e interação argumentativa, por outro (cf. Grácio, 2012b, pp. 105-124), distanciando-me de teorizações que partem da noção de argumento (geralmente aderentes a uma conceção proposicionalista da razão), tomando antes a noção de argumentação como um processo dinâmico, bilateral e aberto, um processo relacional construído por turnos de palavra em torno de uma situação de dissenso.

Por outro lado assumo que a categoria central da interação argumentativa — e sua unidade básica de análise — é a noção de *assunto em questão*, considerando que uma questão argumentativa é aquela para a qual permanecem em aberto várias perspetivas ou respostas possíveis. Pode assim dizer-se que o assunto em questão é um polo semiótico de um processo de questionamento pautado pelo controverso, um polo requerido como agregador, como gerador de coesão, para que se perceba que há interação argumentativa. Remontar das respostas ao assunto em questão é um movimento essencial da interação argumentativa. Por outro lado, valorizo a atitude dos argumentadores —e, especialmente, a capacidade de ouvir— como determinante na possibilidade de progresso numa interação argumentativa (cf. Grácio, 2016). Por fim, considero que as argumentações—indissociáveis da retórica, que é inerente a qualquer codificação da experiência considerada de um ponto de vista da eficácia da comunicação— são essencialmente episódicas e marcadas pela presença do *logos*, do *pathos*, do *ethos* e do *kairós*.

Nos episódios argumentativos tematizam-se assuntos em questão e é por isso que defino a argumentação como *um exercício crítico de leitura e interação entre as perspetivas inerentes à discursividade e cuja divergência os argumentadores tematizam em torno de um assunto em questão*. Nesta definição estão pressupostos o perspetivismo e o discutibilismo (cf. Grácio, 2021).

Insiro, por outro lado, as práticas argumentativas no quadro de uma cultura da argumentação e, sobretudo, de uma *imagem argumentativa do pensamento* (cf. Grácio, 2022), a qual significa considerar prudencialmente as consequências e os limites da finitude do pensamento; valorizar a noção de situação; admitir que a racionalidade se move sempre no plano da tensionalidade entre o arbitrário e o necessário; que é possível ir ao encontro das exigências de justiça nas relações humanas e dos imperativos éticos no tratamento do outro sem que isso signifique absolutizar a ideia de fundamento; e que é viável o exercício de uma liberdade prudente mas decente, atenta à nossa condição cidadã.

No ensaio intitulado *Deep Rhetoric*, onde procura recuperar e ativar o pano de fundo filosófico da retórica (cf. 2013, p. 7), James Crosswhite afirma que “a argumentação é, portanto, um processo dinâmico de justiça que é uma prática de paz. A paz é a experiência social do conflito em condições de justiça que consegue conciliar a sociabilidade com a liberdade.” (2013, p. 269, tradução minha).

A isto acrescentaria uma passagem que escrevi em *A argumentação na interação*:

[...] introduzir uma inexpugnável dimensão de incerteza que descarta a autoridade do discurso de última instância e a arrogância das certezas absolutas, significa, por conseguinte, criar uma imagem de pensamento sob o signo da prudência, da humildade e da abertura. Um pensamento que tem de lidar com o paradoxal no sentido de nunca considerar apenas uma possibilidade, mesmo que possa não estar a vislumbrar alternativas. E, sobretudo, que remete para aquilo que Ruth Amossy designou primorosamente como uma “coexistência no *dissensus*” (2014: 207 e ss), a qual apenas é possível pela componente ética do respeito pelo outro, pelo diferente e pelo alternativo (Grácio, 2016, p. 98)

A retórica, ativada no seu pano de fundo filosófico e vista como via fecunda para tematizar a noção de racionalidade, permite trazer a política, no seu sentido cidadão, para o cerne das práticas sociais de comunicação. Contudo, uma tal mutação —ou, como diria Richard Rorty (1994), essa adoção de um outro vocabulário— não pode realmente efetivar-se sem que a imagem argumentativa substitua a imagem metafísica de pensamento, centrada no poder das respostas, na perfeição, no absoluto e no atemporal.

Motivados, no mundo atual, a querer respostas sem ter de interrogar, a retórica e a imagem argumentativa de pensamento —cujo ponto de partida (no mínimo *dual*), são sempre versões alternativas— poderão continuar a instigar a resistência das práticas interrogativas e a fazer com que, do *impensar*² em que generalizadamente mergulhámos, possamos persistir em afirmar o prazer e o desafio do pensar, a prezar a importância do desacordo e a valorizar o cuidado e a prudência na construção da coexistência.

Considero, pois, que a proposta dessa *imagem argumentativa do pensamento* é solidária da ideia de uma passagem da metafísica à retórica, expressão com que Perelman queria, justamente, como assinalado no início deste texto, intitular a obra síntese do seu pensamento.

REFERÊNCIAS

- Amossy, R. (2006). *L'argumentation dans le discours*. Paris: Armand Colin.
- Amossy, R. (2014). *Apologie de la polémique*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Anscombre, J.-C. e Ducrot, O. (1997). *L'argumentation dans la langue*, 3.^a Ed.. Bruxelles: Pierre Mardaga Editeur.
- Aristóteles (1986). *La Méthaphysique*, 2 tomos. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.
- Aristóteles (2009). *Ética a Nicómaco*. Lisboa: Quetzal.

2 O termo é proposto por Carrilho (2022, p. 94) e significa “algo que não passa de uma recitação acéfala das narrativas em circulação e da repetição dos estereótipos mais ou menos ideológicos do politicamente correcto, anestesiado pelas ‘actualidades’ e pelas suas imprecisões e imposturas, fazendo do conformismo uma condição *sine qua non* de sociabilidade. Enquanto pensar consiste em enfrentar o mundo na sua aspereza e contingência, em recusar que os factos se reduzam a ‘fait-divers’, em olhar sem dogmas a complexidade dos acontecimentos, em criar conceitos para enfrentar as novas realidades.”

- Bauman, Z. (2007). *Modernidade e Ambivalência*. Tradução de Marcus Penchel. Lisboa: Relógio D'Água Editores.
- Burke, K. (1969). *A Rhetoric of Motives*. Berkeley: University of California Press.
- Carrilho, M. M. (2012). *Pensar o Mundo*, 2 tomos. Coimbra: Grácio Editor.
- Carrilho, M. M. (2013). *Virtudes do perspetivismo*. Coimbra: Grácio Editor.
- Carrilho, M. M. (2022). *A democracia no seu momento apocalíptico*. Coimbra: Grácio Editor.
- Châtelet, F. (1977). *Platão*. Porto: Edições Rés.
- Crosswhite, J. (1996). *The rhetoric of reason: writing and the attractions of argument*. London: The University of Wisconsin Press.
- Crosswhite, J. (2013). *Deep Rhetoric. Philosophy, Reason, Violence Justice, Wisdom*. Chicago/London: The University of Chicago Press.
- de Marsillac, N. (2021). Percepção ou persuasão: análise retórica das pré-persuasões. *Rétor* 11 (1), 1-23.
- Eubanks, R. T. (1986). An axiological Analysis of Chaïm Perelman's Theory of Practical Reasoning. In J. Golden e J. Pillota (Ed.), *Practical Reasoning in human affairs. Studies in honor of Chaïm Perelman*. Dordrecht: Reidel.
- Fish, S. (1989). *Doing What Comes Naturally*. Durham/London: Duke University Press.
- Gadamer, H.-G. (1977). *Verdad y Metodo*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Grácio, R. A. (1993). *Racionalidade argumentativa*. Porto: Edições ASA.
- Grácio, R. A. (1998). *Consequências da retórica. Para uma revalorização do múltiplo e do controverso*. Coimbra: Pé de Página Editores.
- Grácio, R. A. (2012a). *Teorias da argumentação*. Coimbra: Grácio Editor.
- Grácio, R. A. (2012b). Du discours argumenté à l'interaction argumentative. In Manuel Maria Carrilho (Ed.), *La Rhétorique* (pp. 115-124). Col. Les Essentiels d'Hermès (dirigida por Dominique Wolton). Paris: CNRS Éditions,.
- Grácio, R. A. (2016). *A argumentação na interação*. Coimbra: Grácio Editor.
- Grácio, R. A. (2019). *Filosofia da argumentação. Uma arte da hospitalidade voltada para a coexistência: argumentação, contingência e pedagogia da incerteza*. Coimbra: Grácio Editor.
- Grácio, R. A. (2021). Perspetivismo e discutibilismo: o logos da racionalidade retórico-argumentativa. In Luiz António Ferreira (Ed.), *Inteligência Retórica* (pp. 29-38). São Paulo: Editora Edgard Blücher,.
- Grácio, R. A. (2022). *Ensinar a argumentar ou convidar ao confronto com a incerteza*. Coimbra: Grácio Editor.
- Gross, A. G. (1996). *The Rhetoric of Science*. Cambridge: Harvard University Press.
- Meyer, M. (1986). Y a-t-il une modernité rhétorique?. In Michel Meyer. (Ed.) *De la Métaphysique à la Rhétorique* (pp. 7-13). Bruxelles: Éditions de l'Université de Bruxelles,.
- Meyer, M. (2008). *Principia Rhetorica. Une théorie générale de l'argumentation*, Paris: Fayard.
- Nietzsche, F. (1995). *Da retórica*. Lisboa: Editorial Vega.
- Perelman, C. (1990). *Éthique et Droit*. Bruxelles: Éditions de L' Université de Bruxelles.

Da metafísica à retórica: que desafios...

Rui Alexandre Grácio

Perelman, C., Olbrechts-Tyteca, L. (1988). *Traité de l'argumentation. La Nouvelle Rhétorique*. Bruxelles: Éditions de L' Université de Bruxelles.

Platão (1980). *A República*. Tradução de M. Helena. da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

Rorty, R. (1994). *Contingência, Ironia e Solidariedade*. Lisboa: Editorial Presença.