

Rui Alexandre L. M. Grácio

## NOVA RETÓRICA E TRADIÇÃO FILOSÓFICA

Como o próprio Perelman observou, no final do artigo intitulado *Perspectives rhétoriques sur des problèmes sémantiques*, há no seu pensamento um primado da pragmática sobre a semântica<sup>1</sup>.

Do ponto de vista da sua concepção de filosofia, este primado conferido à pragmática traduz-se, genericamente, no afastamento crítico relativamente às filosofias absolutistas (sempre organizadas a partir de uma distinção nítida entre prática e teoria, acção e pensamento), no distanciamento face às insuficiências do positivismo (que acaba por negar a possibilidade de um uso prático da razão), e na chamada de atenção para as limitações do formalismo (que conduz a uma concepção acanhada da actividade racional e da noção de prova). Especificamente, o primado da pragmática consubstancia-se numa concepção retórica de filosofia assente em três ideias base: 1) *a comunicabilidade discursiva* (a racionalidade é indissociável da comunicação discursiva e só a possibilidade de ser discursivamente comunicável autoriza o discurso filosófico nas suas pretensões de racionalidade); 2) *a discutibilidade* (o discurso filosófico não impõe mas propõe ou, dito de outra forma, não há autoridade última em matéria filosófica); 3) *a contextualidade* (o sentido de um discurso não é independente nem da situação

---

<sup>1</sup> Chaïm Perelman, "Perspectives rhétoriques sur des problèmes sémantiques", in *Logique et Analyse*, 1974, 67-68, p. 251.

concreta e particular do orador, nem das consequências que o discurso produz no auditório; sentido do discurso e efeitos do discurso não são, aqui, pensáveis um sem o outro).

Comunicabilidade, discutibilidade e contextualidade são, também, os pressupostos a partir dos quais Perelman elabora a sua teoria da argumentação na qual são centrais a questão do acordo (ponto de partida da argumentação retórica), a intenção persuasiva do discurso (razão de ser da argumentação), e a noção de auditório (aquilo em função do qual se desenvolve toda a argumentação).

Observemos que sendo estas as ideias a partir das quais Perelman elabora a sua teoria da argumentação fica, à partida, vedada a hipótese de nos encontrarmos, como Ricoeur sugeriu<sup>2</sup>, em presença de um novo formalismo, não do necessário mas do provável. Aliás, aquilo que é verdadeiramente notável na teoria perelmaniana da argumentação é que ela não se destina a ensinar técnicas argumentativas aplicáveis por sistema, mas a mostrar que cada caso de aplicação é, ou pode ser, na prática, excepcional: as técnicas não funcionam por si mesmas, não são aplicáveis mecanicamente, não podem fazer a economia nem das componentes axiológica e ética do pensamento nem da tomada de posição humana. A teoria da argumentação mostra-nos, com efeito, que qualquer resposta à questão dos *meios* não resolve as questões relativas aos *fins* e que, por não serem estas últimas redutíveis à primeira, por ser a questão dos fins uma questão para a qual não há a resposta, argumentar, antes de ser uma técnica, é uma forma de exercer a liberdade. É, aliás, a par-

---

<sup>2</sup> Cf. Chaïm Perelman "L'idéal de rationalité et la règle de justice", in *Le champ de l'argumentation*, Bruxelles, Presses Universitaires de Bruxelles, Travaux de la Faculté de Philosophie et de Lettres, t. XLIII, 1970, p. 312.

tir desta ideia que se poderá compreender a solidariedade da teoria da argumentação (definida, como estudo de técnicas, instrumento indispensável para a filosofia), com a filosofia do razoável que com ela se articula (e que se apresenta como resposta ao problema do uso prático da razão e à questão do sentido da liberdade humana). Com efeito, se a argumentação, enquanto discurso persuasivo, implica técnicas que, como tal, podem ser teorizadas, é preciso também não esquecer que só a existência de uma argumentação é, para Perelman, aquilo que confere um sentido à liberdade humana, condição de uma escolha razoável<sup>3</sup>.

A dimensão pragmática da teoria perelmaniana da argumentação encontra-se bem patente nas ideias de que «toda a argumentação não é concebível (...) senão em função da acção que ela prepara ou determina»<sup>4</sup>, de que «a argumentação é uma acção que tende sempre a modificar um estado de coisas preexistentes»<sup>5</sup> e, finalmente, de que é impossível «considerar a argumentação como um exercício intelectual desligado de toda a preocupação prática»<sup>6</sup>. Através destas ideias, e considerando, ainda, que na perspectiva de Perelman a argumentação é o método próprio da filosofia<sup>7</sup>, somos levados a uma concepção da actividade filosófica em aberta polémica com a tradição filosófica.

---

<sup>3</sup> Cf. Chaïm Perelman e Lucie Olbrechts-Tyteca, *Traité de l'argumentation. La nouvelle rhétorique*, 5ª edição, Éditions de l'Université de Bruxelles, 1988, p. 682.

<sup>4</sup> *Idem ibidem*, p. 71.

<sup>5</sup> *Idem ibidem*, p. 72.

<sup>6</sup> *Idem ibidem*, p. 78.

<sup>7</sup> Cf. Chaïm Perelman, *L'empire rhétorique - Rhétorique et Argumentation*, Paris, J. Vrin, 1977, p. 176.

No que diz respeito a esta última, o posicionamento de Perelman é duplo: por um lado, subscreve energicamente o que considera ser o ideal secular da filosofia e no qual encontra um programa essencialmente prático; por outro, rejeita como inadequada para realização deste ideal, a orientação que na tradição filosófica vingou e na qual o sentido da *phronesis* se foi progressivamente perdendo.

Em que consiste o ideal secular da filosofia? Para Perelman ele é tanto um ideal de pacificação realizado pela mediação discursiva do *logos* como, embrionariamente, um ideal pelo respeito dos direitos do homem. Notou, a este propósito, que «a protecção dos direitos do homem começou pela protecção e pelo respeito da actividade filosófica»<sup>8</sup> e que aquilo que verdadeiramente torna notável o aparecimento da filosofia é que com ela «o uso da força pudesse ser substituído pelo da persuasão»<sup>9</sup>, que se pudesse substituir o exercício do poder assente na violência e na autoridade do mais forte, por princípios razoáveis que fazem apelo ao diálogo, ao acordo e a uma comunhão de espíritos fundada na sabedoria<sup>10</sup>, que, em resumo, se tivesse procurado sobrepor a sabedoria à violência<sup>11</sup>. Contudo, a realização deste ideal implicaria — ao contrário do que sucedeu com a tradição racionalista ocidental — que se concebesse a actividade racional

---

<sup>8</sup> Chaïm Perelman, "La sauvegarde et le fondement des droits de l'homme", in *Éthique et Droit*, Éditions de l'Université de Bruxelles, 1990, p. 486.

<sup>9</sup> Chaïm Perelman "L'idéal de rationalité et la règle de justice", in *Le champ de l'argumentation*, Bruxelles, Presses Universitaires de Bruxelles, Travaux de la Faculté de Philosophie et de Lettres, t. XLIII, 1970, p. 290.

<sup>10</sup> *Idem ibidem*, p. 290.

<sup>11</sup> Cf. Chaïm Perelman, "Logique formelle, logique juridique" e "La règle de justice", ambos in *Justice et raison*, Éditions de l'Université de Bruxelles, 2ª edição, 1970, p. 223 e p. 233 respectivamente.

a partir das exigências que a acção impõe ao pensamento e a tematizar a racionalidade a partir das articulações dialécticas da razão e da vontade, articulações essas que não sendo, nem necessárias, nem arbitrárias aspiram contudo a ser razoáveis.

A crítica perelmaniana à tradição filosófica é, antes de mais, a denúncia das consequências desastrosas — nomeadamente no âmbito da articulação entre razão e acção — que pretensões filosóficas excessivas e utópicas acabaram por produzir, levando mesmo ao descrédito da própria filosofia.

A sua crítica incide, em primeiro lugar, sobre a vocação totalitária e as pretensões absolutistas com que, desde Parménides e Platão, a filosofia se investiu. A fixação obsessiva numa ideia de verdade que deveria ter por características a unicidade, a imutabilidade e a necessidade e que só se encontraria, como Platão nos diz, num plano an-hipotético<sup>12</sup>, emoldura o sonho de um saber absoluto e configura uma concepção de razão como razão eterna. A raiz platónica marcará toda metafísica Ocidental e lançará o pensamento filosófico na conquista dum incondicionado, dum transcendência forjada pelo desejo de tudo querer saber absolutamente. A ideia de totalidade alimentará os monismos de toda a espécie e fomentará a crença numa ordem racional única. A ideia de absoluto conduzirá à busca de critérios absolutos, infalíveis, indiferentes a contextos e com uma operacionalidade an-histórica. Ambas levarão a desvincular pensamento e situação, teoria e acção, e a negligenciar ou, pelo menos, a secundarizar a linguagem em favor de uma razão luminosa e iluminada que contempla, sem palavras, a verdade. O primado concedido ao modelo da visão, que se torna metáfora dominante para caracterizar a actividade racional, acaba por

---

<sup>12</sup> Cf. Platão, *República*, 511 b-c.

subtrair o pensamento à necessidade de qualquer mediação. Assim o dirá, exemplarmente, Husserl: «É a 'visão' (Sehen) *imediat*a, não apenas a visão sensível, empírica, mas *a visão em geral, enquanto consciência doadora originária sob todas as suas formas*, que é a fonte última de direito para toda a afirmação racional»<sup>13</sup>.

Ora, sabemos que esta eleição do modelo da visão é correlativa da instauração da intuição evidente como critério absoluto de validade do saber. Contudo, há que perguntar: como pode ser garantida, sem recurso a apoios de ordem teológica, ou quedas em misticismos, a validade deste critério? E o que é que permite supor que a razão seja uma faculdade eterna, comum e idêntica em todos os homens? Mais radicalmente ainda: a validade de critérios absolutos, sejam eles quais forem, pode ser fundada racionalmente?

O que se joga nestas perguntas — e, porventura, em quaisquer perguntas *filosóficas* — é a questão da autoridade e a posição de Perelman relativamente à tradição racionalista ocidental poderá, precisamente, ser perspectivada a partir dessa questão.

Contrariamente às tendências filosóficas que empenham o seu esforço reflexivo na procura de fundamentos últimos, Perelman afirmará que relativamente às questões filosóficas, se de facto é de filosofia que falamos, não há instâncias últimas de direito que as permitam resolver nem critérios indiscutíveis em que nos possamos apoiar. Decorrerão daqui as tarefas de ree-

---

<sup>13</sup> Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Jahrbuch für Philosophie und phänomenologischen Forschung, t. I, 3ª edição, 1928, p. 36.

quacionar o sentido da actividade filosófica como, ainda, a de averiguar as modalidades segundo as quais ela se processa.

Em segundo lugar, e aprofundando o movimento crítico que temos vindo a seguir, a desconstrução perelmaniana da racionalidade clássica passa pelo questionar do modelo que a inspirou — o modelo matemático —, pela avaliação crítica das consequências que a adopção deste modelo acarretou, pela proposta de um novo modelo inspirador do pensamento filosófico — o modelo jurídico — e, a partir dele, por uma nova tematização da razão e da racionalidade.

Resumindo, a posição perelmaniana face à tradição filosófica aponta, por um lado, para a subscrição do ideal racionalista da filosofia Ocidental, mas reage, por outro, contra a forma redutora com que, na tradição, a razão foi concebida e relegados para o irracional os problemas relativos à acção, aos valores e, de uma forma mais geral, os problemas para os quais a tomada de posição humana é insubstituível.

«Isto tornou-se claro — escreve Perelman — quando, sob a influência do empirismo lógico, toda a filosofia que não podia ser reduzida a cálculo era considerada como sem sentido e sem valor. A filosofia, por consequência, perdeu o seu estatuto na cultura contemporânea. Esta situação só pode ser mudada desenvolvendo uma filosofia e uma metodologia do razoável»<sup>14</sup>.

Mas, mais precisamente, em que consiste esta filosofia do razoável de que Perelman nos fala? Retomemos, de novo, as suas palavras:

«Pessoalmente acredito na significação e na importância da filosofia, mas não acredito nem na necessidade nem na evi-

---

<sup>14</sup> Chaïm Perelman, *The New Rhetoric and the Humanities, Essays on Rhetoric and Its Applications*, Reidel, Dordrecht, Holland, 1979, p. 31.

dência das suas teses. (...) É por isso que considero um exame crítico do papel da evidência em metafísica como um preliminar metodológico a uma filosofia do razoável»<sup>15</sup>.

O exame crítico do papel da evidência coloca o pensamento de Perelman em imediata polémica com a filosofia cartesiana, e o próprio *Traité de l'argumentation*, para além da sua ligação à retórica e dialéctica gregas, anuncia «uma ruptura com uma concepção de razão e de raciocínio procedentes de Descartes»<sup>16</sup>. Esta ruptura consiste, sobretudo, na denúncia das principais aporias do cartesianismo — o carácter an-histórico do saber, insensatez da dúvida hiperbólica<sup>17</sup>, os problemas resultantes da nítida separação entre faculdades e entre teoria e prática<sup>18</sup> — e na chamada de atenção para a historicidade da razão, para a impossibilidade de um recomeço radical, para as dicotomias cerradas que sustentam o cartesianismo não possibilitando a consideração do homem senão de um modo fragmentário, para a ligação da razão e da actividade racional a crenças e convicções relativamente às quais somos livres para decidir (sem que, todavia, liberdade seja sinónimo de arbitrariedade), para a restrição indevida da razão e da faculdade de provar à actividade

---

<sup>15</sup> Chaïm Perelman "De l'évidence en métaphysique", in *Le champ de l'argumentation*, Bruxelles, Presses Universitaires de Bruxelles, Travaux de la Faculté de Philosophie et de Lettres, t. XLIII, 1970, p. 236.

<sup>16</sup> Chaïm Perelman e Lucie Olbrechts-Tyteca, *Traité de l'argumentation. La nouvelle rhétorique*, 5ª edição, Éditions de l'Université de Bruxelles, 1988, p. 1.

<sup>17</sup> Cf. Chaïm Perelman, "Cinq leçons sur la justice", in *Droit, Morale et philosophie*, 2ª edição, L.G.D.J., Paris, 1976, p. 50.

<sup>18</sup> Cf. Chaïm Perelman, "Évidence et preuve" in *Justice et raison*, Éditions de l'Université de Bruxelles, 2ª edição, 1970, pp. 146-147.



calculadora<sup>19</sup>, para a dimensão despótica de critérios com pretensões de validade absoluta que, como a evidência, não comportam graus<sup>20</sup>, para o contra-senso que, do ponto de vista do problema da liberdade humana, a ideia de uma razão necessária encerra, e finalmente, para a artificialidade da dissociação entre forma e conteúdo do pensamento que só «conduziu a desumanizar a própria ideia de método e (...) a acentuar o aspecto irracional da retórica»<sup>21</sup>.

Todas estas críticas convergem quer na preocupação de mostrar que a possibilidade do diálogo é o elemento insubstituível da filosofia quer na de evitar que a filosofia se desprenda prematuramente do concreto e do senso comum.

Poderíamos perguntar porque é que Perelman insiste nesta articulação entre senso comum e actividade filosófica, porque é que afirma que uma característica de toda a filosofia é a de que o mundo do senso comum não pode ser negligenciado<sup>22</sup>. A resposta a esta questão conduz-nos ao cerne de um aspecto decisivo do seu pensamento, a saber, à sua concepção do lugar do racional em filosofia. No que diz respeito a este aspecto, é de novo um confronto com a tradição racionalista ocidental que é

---

<sup>19</sup> Cf. Cf. Chaïm Perelman e Lucie Olbrechts-Tyteca, *Traité de l'argumentation. La nouvelle rhétorique*, 5ª edição, Éditions de l'Université de Bruxelles, 1988, p. 676.

<sup>20</sup> Cf. Chaïm Perelman "De l'évidence en métaphysique", in *Le champ de l'argumentation*, Bruxelles, Presses Universitaires de Bruxelles, Travaux de la Faculté de Philosophie et de Lettres, t. XLIII, 1970, p. 237.

<sup>21</sup> Chaïm Perelman e Lucie Olbrechts-Tyteca, *Traité de l'argumentation. La nouvelle rhétorique*, 5ª edição, Éditions de l'Université de Bruxelles, 1988, p. 673.

<sup>22</sup> Cf. *Philosophie et Méthode*, Actes du colloque de Bruxelles (1972), editadas ao cuidado de Chaïm Perelman, Éditions de l'Université de Bruxelles, p. 195.

convocado. Nesta última procuraram-se encontrar os elementos definidores da racionalidade na própria razão, como se a razão possuísse em si mesma, ou por si mesma pudesse aceder e estabelecer, os princípios a partir dos quais se determina a racionalidade. Esta última foi assim determinada a partir da ideia de que em filosofia a razão é tudo e que, no fundo, filosofar não é mais do que explicitar a razão nos seus princípios e capacidades intrínsecas, procurando aplicar estas capacidades à procura da verdade e converter aqueles princípios em normas da acção moral.

Contrariando esta tendência, na qual se consolidou a dicotomia opinião/verdade, Perelman afirmará que a razão não é tudo, já que não é ela que poderá dar o ponto de partida a uma filosofia, embora seja ela que a permite estruturar. Ora, esta estruturação que caracteriza a actividade filosófica<sup>23</sup>, não pode ser feita senão recorrendo a processos argumentativos. Aliás, o que distingue o filósofo do não filósofo não é o tipo ou o papel que, para cada um, desempenhariam as suas intuições, mas o facto de o filósofo, ao contrário do não filósofo, ter de inserir as suas intuições em quadros que as *tornem admissíveis*<sup>24</sup>. Assim, ao considerar que para realizar esta tarefa o filósofo tem que estabelecer hierarquias e formular teses que tentará fazer prevalecer argumentativamente — ainda que, (como quando por exemplo se diz «Contra factos não há argumentos»), a estratégia argumentativa possa passar pela desvalorização da argumentação — a nova retórica propõe não só uma nova abordagem da acti-

---

<sup>23</sup> Chaim Perelman "L'idéal de rationalité et la règle de justice", in *Le champ de l'argumentation*, Bruxelles, Presses Universitaires de Bruxelles, Travaux de la Faculté de Philosophie et de Lettres, t. XLIII, 1970, pp. 326-327.

<sup>24</sup> Cf. *idem ibidem*, p. 326.

vidade filosófica como ainda uma nova grelha de leitura da história da filosofia. Escreveu Perelman a este propósito: «Cada filosofia poderia, assim, caracterizar-se pelo género de argumentos que considera fortes bem como por aqueles aos quais nega todo o valor. Há aí uma nova maneira de encarar a história da filosofia, que estabelecerá uma *correlação entre a ontologia de um pensador e os seus preceitos metodológicos*, e que lançaria uma nova luz sobre a história do pensamento»<sup>25</sup>.

Nesta mesma linha de ideias, o *Traité de l'argumentation* chama a atenção para o facto de todo o pensamento filosófico original operar por procedimentos de dissociação que lhe são característicos<sup>26</sup>. O interesse do estudo da técnica de dissociação torna-se assim relevante para a compreensão do pensamento filosófico, já que «toda a filosofia nova supõe a elaboração de um aparelho conceptual do qual pelo menos uma parte, aquela que é essencialmente original, resulta de uma dissociação de noções que permite resolver os problemas que o filósofo se colocou»<sup>27</sup>. Podemos então dizer que o filósofo pode desqualificar o senso comum, pode afirmar que as suas ideias não são senão aparência e opor esta aparência ao que considera ser a realidade; mas aquilo de que o filósofo não pode prescindir é desta referência ao senso comum, pois que sem ele não poderia proceder a, nem tornar compreensível um trabalho conceptual que, implicando de-limitações e de-marcações teóricas, não pode

---

<sup>25</sup> *Idem ibidem*, p. 303. Subl. meu.

<sup>26</sup> Cf. Chaïm Perelman e Lucie Olbrechts-Tyteca, *Traité de l'argumentation. La nouvelle rhétorique*, 5ª edição, Éditions de l'Université de Bruxelles, 1988, p. 256.

<sup>27</sup> Chaïm Perelman e Lucie Olbrechts-Tyteca, *Traité de l'argumentation. La nouvelle rhétorique*, 5ª edição, Éditions de l'Université de Bruxelles, 1988, p. 554.

contudo ser desligado das consequências práticas que repercute, nem descartar as responsabilidades socio-políticas com que toda a tomada de posição filosófica está, afinal, comprometida.

Poderíamos continuar a apontar outros aspectos em que a "nova retórica" se assume criticamente face à tradição racionalista ocidental. Limitar-nos-emos, todavia, para terminar, a fazer uma breve consideração sobre a noção mais importante que se encontra na base da filosofia de Perelman: a ideia do razoável.

De notar, antes de mais, que para Perelman a razoabilidade obedece a dois requisitos fundamentais: por um lado, falar em razoabilidade é excluir as soluções em que se recorre à violência para fazer prevalecer seja o que for; por outro, o conceito de razoabilidade define-se por uma oposição limítrofe aos conceitos de necessidade e de arbitrariedade. Estes dois requisitos mostram que a filosofia do razoável não dicotomiza ou separa regimes de poder e regimes de pensamento mas parte, pelo contrário, da sua correlação. Toma, assumidamente, o partido pelo pluralismo — e escreveu Perelman que «é o regime democrático da livre expressão de opiniões, da discussão das teses em presença, que é o concomitante indispensável do uso da razão prática simplesmente razoável»<sup>28</sup> — e procura averiguar qual a metodologia de raciocínio apropriada e viabilizadora de uma coexistência pacífica entre homens que preferem soluções de compromisso a constrangimentos e imposições autoritárias.

A filosofia do razoável é, neste sentido, como que um hino a uma liberdade que é sempre preciso proteger, que não está nunca definitivamente assegurada e cujo exercício desmitificado

---

<sup>28</sup> Chaïm Perelman, "Considérations sur la raison pratique", in *Le champ de l'argumentation*, Bruxelles, Presses Universitaires de Bruxelles, Travaux de la Faculté de Philosophie et de Lettres, t. XLIII, 1970, p. 182.

implica, estimula e desenvolve uma competência argumentativa que é, *simultaneamente*, capacidade de dialogar, de pensar, de optar e de se comprometer.

Como capacidade de dialogar, a competência argumentativa remete para uma atitude de abertura nas relações com outrem, abertura que se torna efectiva, quer pelo desejo de comunicar, quer pela disposição para ouvir. Um diálogo marcado pelo desejo de comunicar e pela disposição para ouvir, se ele é efectivamente marcado por isso, implica que os interlocutores se apresentam, à partida, em pé de igualdade no que diz respeito ao direito de cada um aderir às suas convicções, por mais diversas que essas convicções possam ser. Para que a diferença ou mesmo a divergência não sejam impeditivas de dialogar, é preciso que o diálogo comporte uma dimensão pedagógica, assumida de cada vez que nos deixamos instruir pelas ideias dos outros e nos submetemos às modificações que em nós elas podem suscitar. O denominador comum dos interlocutores que dialogam sob o desejo de comunicar e a disposição para ouvir é, em última análise, a de ambos se tratarem como pessoas, isto é, como seres que aderem a convicções, mas que não têm de estar, nem necessariamente, nem definitivamente, presos a elas. Ser pessoa é tanto ter o direito de permanecer ligado a certas convicções como o direito de as modificar ou transformar. Liberdade de aderir e liberdade de recusar. E se, como pessoas, integramos uma sociedade que pretendemos razoável, o direito a ser pessoa é, também, socialmente, o dever de apresentar as razões pelas quais as nossas mudanças de atitude ou de posicionamento nos parecem justificadas. E, não seria preciso dizê-lo, só no diálogo se encontrarão as condições para que a pessoa se assuma como tal, isto é, como alguém que a si se expõe, por si responde e, nesta dialéctica de "risco", se inventa e constrói.

Como capacidade de pensar, a competência argumentativa remete para uma atitude crítica e de atenção. Atitude crítica e de atenção face a quê? Antes e mais face ao próprio acto de comunicação ou situação argumentativa em que nos encontramos envolvidos. No que diz respeito a este aspecto, dois pontos são de salientar: o primeiro é o do nosso discernimento no que toca à situação com que nos confrontamos e ao contexto em que estamos inseridos; o segundo diz mais directamente respeito à desconstrução dos esquemas argumentativos de que se prevalecem as argumentações e as tomadas de posição que lhes são relativas. Estes dois elementos — consciencialização das situações e dos contextos envolventes, discernimento quanto às hierarquias de valor e ao modo como, através delas, se procuram sustentar e legitimar posições — são imprescindíveis para o pensamento se assumir na sua vertente crítica e como não desvinculável da acção comunicativa em que se afere.

Como capacidade de optar, a competência argumentativa remete para um uso prático da razão e contrapõe-se a posturas pretensamente descritivistas ou fenomenologistas. Como capacidade de optar, a competência argumentativa não permite a dissociação entre mera observação ou constatação, por um lado, e interpretação, por outro. Toda a descrição, toda a observação ou toda a constatação pretensamente pura e simples, são, do ponto de vista argumentativo, indissociáveis de tomadas de posição e de opções, conscientes ou inconscientes. E porquê? Porque o estatuto dado às noções, (como por exemplo, considerar algo como um facto, ou considerar algo como verdade), ainda que se queira considerar que as noções estão fora de discussão e se subtraem, por isso, a toda e qualquer necessidade de argumentação, remetam para uma situação argumentativa e não podem operar — a não ser através de petição de princípio, que é uma falta ar-

gumentativa, não de lógica — como pontos de partida da argumentação, à rebeldia da adesão do auditório que lhes dará o seu assentimento.

Finalmente, como capacidade de se comprometer, a competência argumentativa remete para uma postura interveniente, empenhada e socialmente influente dos indivíduos, que procuram assumir as suas posições de forma esclarecida e que fazem do compromisso a alternativa razoável à violência ou às posturas interesseiras que nela degeneram e a ela conduzem.