

Título original

Racionalidade Argumentativa

© Edições ASA

Colecção

Argumentos

Direcção de

Manuel Maria Carrilho

Direcção gráfica

Atelier Henrique Cayatte

colaboração de Patrícia Proença

Composto por

X&P Design de Comunicação

Rua Campo Alegre, 823

4100 Porto

Impresso e acabado por

Edições ASA/Divisão Gráfica

Rua D. Afonso Henriques, 742

4435 Rio Tinto

1ª edição: Março de 1993

Depósito legal n.º ??????

ISBN ??????

Reservados todos os direitos



EDIÇÕES ASA

SEDE

Rua Mártires da Liberdade, 77

Apartado 4263 / PORTO CODEX

PORTUGAL

à Filomena e ao Ricardo

“Tal como o Discurso do Método, embora não sendo uma obra de matemáticas, assegura ao método “geométrico” o seu mais vasto campo de aplicação — ainda que nada impeça ser geómetra sem se ser cartesiano — da mesma forma as perspectivas que propomos, ainda que a prática e a teoria da argumentação não sejam solidárias, concedem à argumentação um lugar e uma importância que elas não possuem de forma alguma numa visão mais dogmática do universo.” (Traité de l’argumentation, p. 676).

Prefácio

Ainda que não seja incompreensível que, para caracterizar o pensamento filosófico, se insista com frequência na importância do acto questionador, na postura interrogativa e no primado da pergunta, o facto é que tal insistência, por si só e colocada como a mais importante e distintiva característica do pensamento filosófico, não deixa de poder suscitar uma imagem patética, senão apatetada, da actividade filosófica. Poderá, sem dúvida, deixar transparecer o ambiente crítico, de inquietude e de insatisfação intelectual que anima a especulação filosófica, mas está longe de deixar transparecer o modo como se estrutura, *enquanto diálogo e discussão*, o trabalho filosófico.

Se a ousadia da dúvida radical, das perguntas que se pretendem de última análise ou do discurso interrogativo que no esforço do seu desdobramento máximo acaba por assumir o tom (tão sapiente e aparentemente humilde, quanto arrogante e suspeitamente autoritário) da última instância podem provocar um fascínio quase irresistível e um efeito de catatónico enlevo, não será menos importante assinalar que, para haver produção filosófica, nas costas dessa paixão pela radicalidade trabalha a exigência de uma estruturação ordenada do discurso. O uso das analogias e das metáforas mostrará, além do mais, que essa ordenação não pode ser pensada em termos disjuntivos, como lógica *ou* estética, como retórica *ou* científica, como filosófica *ou* literária..., mas que a sua estruturação se faz no *cruzamento* de múltiplas dimensões. Posta assim de lado a ideia de que a estruturação do discurso filosófico, que se pretende racional, não é uma estruturação estritamente lógica, e aceitando que para ela

concorrem elementos diversificados que impedem a identificação redutora do racional e do estritamente lógico, cumpre então perguntar que racionalidade é essa que no seu exercício discursivo, escrito ou falado, está presente no trabalho filosófico. Esta pergunta conduz-nos ao tema da racionalidade argumentativa. Não que haja aqui a intenção de apresentar esta última como o registo que permitirá a verdadeira compreensão do trabalho filosófico. Se a produção filosófica implica sempre argumentação, nem toda argumentação tem necessariamente um alcance filosófico. Tal acontecerá (caso se tenha a crença — algo paradoxal, aliás, do ponto de vista do jogo argumentativo das argumentações e das contra-argumentações — na existência de uma verdade perante a qual um acordo universal se *imporá*) quando se pretender que a argumentação desenvolvida é o discurso da verdade, ou então (caso se aceite — o que é mais consonante com a dinâmica argumentativa — que o que importa é chegar a acordos cuja verdade, temporária e revisível, tem uma *validade funcional*, permitindo estabelecer princípios que dirigem o pensamento e a acção) quando se aspira elaborar uma argumentação que procura promover o acordo, *fundamental do ponto de vista prático porque directamente implicado na organização das relações sociais*, sobre questões de princípio. Que destas considerações se possa eventualmente tirar a ilação deceptiva de que a actividade filosófica é ingloria ou que está vocacionada para o fracasso, tal é menos importante do que assinalar que a sua compreensão não pode ser satisfatória sem a tematização da argumentatividade de que ela não se pode dispensar. Essa tematização porá certamente fim aos ideais absolutistas dos filósofos, mas também isso pode ser encarado mais como operação de saudável catarse relativamente a uma vocação obsessivamente doentia, do que como a perda de uma pretensa segurança sem a promessa da qual a filosofia não encontraria justificação para existir. Se o espectro do relativismo se consuma na tematização da racionalidade argumentativa nem por isso há razão para evocar a temência de que, pela porta assim aberta, sejamos lançados à causticidade do cepticismo. Até porque uma outra leitura do cepticismo, menos maldita, deveria ser considerada...

Com a tematização da racionalidade argumentativa espera-se possibilitar uma compreensão da filosofia em que a tônica é menos posta no esforço de realização de aspirações não consciencializadas na exorbitância das suas dimensões, do que nas limitações que os recursos argumentativos lhe impõem. Limitações que se, por um lado, nos expõem à precariedade dos acordos, à conflitualidade dos debates e à instabilidade das discussões, abrem-nos, por outro, a um mundo humano em que a liberdade de opinião e o direito ao livre exame se podem sempre assumir e praticar como alternativa à tirania de profetas iluminados que procuram encerrar a contingência do pensamento na prisão das verdades necessárias e universais.

Para proceder à tematização daquilo a que temos vindo a chamar “racionalidade argumentativa” optámos por nos centrar num filósofo cuja influência na viragem argumentativa da razão foi decisiva. Ao seguirmos o itinerário filosófico de Chaïm Perelman, são os conceitos e a proposta de uma nova racionalidade, mais inspirada na prática jurídica do que no modelo matemático, que se vão desenhando.

Ao designar a sua teoria da argumentação como uma “nova retórica”, Perelman optou por uma identificação entre argumentação e retórica. Como estratégia e como ponto de partida esta opção é aceitável. Contudo, um aprofundamento e continuação do seu pensamento exigiria que se procedesse a uma distinção entre argumentação e retórica, distinção cujo critério seria o seguinte: identificar o termo “argumentação” com o termo “retórica” sempre que se trate de discurso, escrito ou falado. Desta forma, sempre que se escreve ou fala, também se argumenta e se faz retórica. Distinguir argumentação e retórica quando a acção comunicativa exercida sobre nós não depende exclusivamente do discurso: desta forma, há uma retórica das imagens, que alguma publicidade ilustra muito bem; há uma retórica da moda, com a qual está relacionado o nosso modo de vestir, o modo de nos pentearmos, etc., há uma retórica da violência, que faz com que, face a uma arma, e sem a necessidade de quaisquer palavras, vejamos os nossos comportamentos alterados. Esta distinção possibilitaria a substituição da palavra “racionalidade” pela

palavra “retóricas”, substituição importante que permitiria abandonar as formulações que estabelecem uma partilha rígida entre o racional e o irracional e perspectivar a construção das inteligibilidades, sejam elas quais forem, como um fenómeno complexo de codificação comunicativa no qual o elemento estético estaria fortemente implicado. Esta é contudo uma hipótese de trabalho que não iremos desenvolver nesta obra cuja preocupação fundamental é a de dar a conhecer o pensamento de Perelman e apresentar a concepção de racionalidade argumentativa por ele desenvolvida.

Nota sobre a *Escola de Bruxelas*

Chaïm Perelman nasceu em Varsóvia em 1912. Não será todavia na Polónia, mas na Bélgica, para onde emigra em 1925, o país no qual desenvolverá um percurso teórico que o tornará conhecido e influente internacionalmente. Hoje é considerado, sem hesitação, como um teórico de grande reputação no âmbito da teoria do direito e da justiça e os seus trabalhos sobre argumentação valeram-lhe uma notoriedade crescente quer nos países anglófonos quer, ainda que um pouco mais tardiamente, nos países francófonos.

Foi, até 1978, professor de Lógica, de Moral e de Metafísica na Universidade de Bruxelas. Nesta instituição encontrou não só o ambiente propício para o desenvolvimento de um pensamento liberal como ainda um mestre — Eugène Dupréel — que desde cedo influenciou na estruturação dos seus quadros de reflexão e na eleição dos temas e das problemáticas que, de uma forma renovada e pessoal, soube tematizar e desenvolver.

Em torno da sua figura e do seu pensamento multiplicaram-se e multiplicam-se iniciativas diversas: os vários volumes colectivos que em sua homenagem se têm vindo a editar, a promoção de colóquios internacionais sobre o seu pensamento, a criação da Fundação Chaïm Perelman, a tradução de obras suas para línguas tão diversas como o inglês, o alemão, o italiano, o japonês, etc., são, entre outros, exemplos que atestam bem o dinamismo que em torno do seu pensamento se tem gerado.

Não é assim de estranhar que Perelman seja também considerado como um dos expoentes máximos daquilo a que se tem vindo a

chamar a “Escola de Bruxelas” e para cuja edificação as suas obras contribuíram decisivamente.

O traço maior da chamada “Escola de Bruxelas” reside, sem dúvida, na convergência do movimento crítico que, no pensamento dos seus três mais destacados representantes — Eugène Dupréel¹ (1879-1967), Chaïm Perelman² (1912-1984) e Michel Meyer³ —, encontramos relativamente ao racionalismo clássico. Não será por isso estranho que nas obras dos referidos filósofos vejamos questionada e posta em causa a razão caracterizada pela necessidade, pela evidência, pelo proposicionalismo. Contudo, há que não confundir esta crítica à razão clássica com um gesto puramente negativo, uma declaração do fim da filosofia ou uma irremediável queda no irracionalismo. Se o gesto crítico é ponto de convergência e, portanto, característica do pensamento daqueles que com maior relevância representam a Escola de Bruxelas, também a proposta de uma nova maneira de conceber a razão e a *tematização de uma nova racionalidade intrinsecamente pluralista* marcam, de forma permanente, os esforços desta corrente filosófica. Com efeito, e nesta perspectiva de reconstrução, encontramos sucessivamente o pluralismo sociológico de Dupréel, a nova retórica e a racionalidade argumentativa de Perelman, a problematologia e a racionalidade interrogativa de Meyer. Propostas que, obviamente, comportam diferenças, mas se orientam, todas elas, a partir de uma mesma tendência filosófica que exprime e reflecte o clima saudável de uma instituição universitária que sempre afirmou o respeito pelas exigências do livre exame: trata-se da abertura ao múltiplo, da sua revalorização, da defesa intransigente do pluralismo, da questão da razão como razão humana. A propósito da Universidade de Bruxelas escreveu, recentemente, Hervé Hasquin: “Desde a sua fundação, em 1834, a U.L.B. será uma instituição empenhada. Ela preconizará, em matéria de saber, uma total liberdade de juízo, rejeitando todo o a priori ditado por uma convicção religiosa, filosófica ou moral. (...) O próprio empenhamento da Universidade na defesa da liberdade de pensamento, de independência de juízo e da rejeição do argumento da autoridade é o húmus do qual esta nova maneira de conceber a razão, de viver o pluralismo, surgiu”⁴.

Na obra de Dupréel a ideia de necessidade será combatida pela noção de convencionalismo e pela afirmação de um pluralismo cor-relativo da ideia de que toda a ordem humana é imperfeita⁵.

Em Perelman, a primazia dada às questões da razão prática e ao raciocínio prático, que implica valores, condu-lo, por um lado, à elaboração de uma teoria da argumentação, só possível pela crítica e abandono da noção de evidência enquanto marca distintiva da razão e, por outro, à proposta de um *alargamento* da própria noção de razão. Dedicaremos, por isso, o primeiro capítulo deste trabalho a um confronto entre a racionalidade argumentativa promovida pela “nova retórica” de Perelman e a racionalidade clássica tal como ela se apresenta, nas suas características essenciais, na filosofia de Descartes.

Em Meyer, as questões relativas à argumentação e à retórica passarão a ser consideradas à luz de uma concepção problematológica da linguagem que, recuperando o velho vínculo entre problematidade e racionalidade, e considerando a diferença questão/resposta, ou diferença problematológica, como a dualidade fundamental da linguagem, permitirá, em domínios que vão da lógica à literatura, passando pelas situações do quotidiano, lidar com a sua problematidade intrínseca e polarizar a sua articulação numa concepção de razão cuja unidade não é mais a proposição ou o juízo mas o problema.

No pensamento de Meyer a ambição fundadora e globalizante é, sem dúvida alguma, privilegiada. Fundadora, porque se trata de remontar ao originário do pensamento; e, esse originário, antes de ter sido marginalizado pela teoria das ideias de Platão e pela teoria aristotélica do juízo, antes, enfim, do *logos* ser entendido segundo o modelo proposicional, é o questionamento; daí que a problematologia se possa apresentar como “teoria do questionamento”. Globalizadora, porque se trata de apresentar uma concepção de racionalidade capaz de dar a ler, a partir da diferença problematológica, as inteligibilidades dos vários domínios da actividade humana e dos usos múltiplos da linguagem neles implicados.

Depois de Dupréel ter considerado a sociologia como disciplina fundamental para a compreensão do homem e essencial para

a elaboração da sua filosofia, de ter oposto à ideia de necessidade e ao regime monista, característicos da filosofia clássica, o convencionalismo e o pluralismo; depois de Perelman ter aberto as portas a uma racionalidade argumentativa consentânea com a vivência pluralista e a liberdade humanas (e no pensamento destes dois autores é, sobretudo, uma filosofia do razoável que vemos crescer), trata-se, com Meyer, de assentar a razão retórica numa retórica da razão que, solidarizando originariamente *logos* e questionamento, não pode compreender a racionalidade senão como racionalidade interrogativa.

1.

A Nova Retórica e o Cartesianismo

“A publicação de um tratado consagrado à argumentação e a sua ligação a uma velha tradição, a da retórica e da dialéctica gregas, constituem *uma ruptura com uma concepção da razão e do raciocínio, procedente de Descartes*, que marcou com o seu selo a filosofia ocidental nos três últimos séculos.(...)”

Foi ele que, fazendo da evidência a marca da razão, não quis considerar como racionais senão as demonstrações que, a partir de ideias claras e distintas, propagariam, com ajuda de provas apodícticas, a evidência dos axiomas a todos os teoremas”¹.

“Pessoalmente acredito na significação e na importância da filosofia, mas não acredito nem na necessidade nem na evidência 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”².

A “nova retórica” de Chaïm Perelman encontra-se, a diversos níveis, em relação polémica com o cartesianismo. Antes de mais, porque o tematiza de uma forma crítica³ em dois dos seus pontos essenciais. O primeiro diz respeito à instauração do critério da evidência como caracterizador da razão; o segundo concerne à questão de saber em que medida uma *epoché* total, resultado de um exercício hiperbólico da dúvida que permitiria um recomeço absolutamente radical é, realmente, viável e, principalmente, com que cus-

tos é ela possível. Tanto o primeiro como o segundo ponto convergem para o que, porventura, constitui uma das maiores dificuldades do cartesianismo: a articulação da razão e da acção, a possibilidade de elaborar uma filosofia moral, numa palavra, a possibilidade de atribuir à razão um papel director relativamente às questões de ordem prática.

Recordemos como, no início da terceira parte do *Discours de la Méthode*, Descartes justifica a necessidade de uma *moral provisória*: “a fim de não ficar irresoluto na minha conduta, enquanto a razão me obrigasse a sê-lo nos meus juízos, e para não deixar de viver, a partir desse momento, o mais felizmente possível”⁴. A partir desta pequena passagem podemos assinalar uma nítida distinção entre prática e teoria⁵. Ao contrário da urgência prática, correlativa da impossibilidade de suspendermos a nossa acção, no registo da teoria a *epoché* não levanta qualquer problema; enquanto, teoricamente, é possível permanecer-se irresoluto, sendo mesmo, como Descartes pensa, indispensável esse momento de purificadora suspensão para que o espírito se purgue de todo tipo de preconceitos e para que as opiniões possam ser ajustadas “ao nível da razão”⁶, já no domínio da acção o mesmo não se passa, pois estamos sempre, irremediavelmente, *in media res*, incontornavelmente inseridos em contextos e situações, apegados a valores, convicções e normas ou, para o dizer abreviadamente, indissociavelmente ligados a uma ordem prévia determinante das possibilidades de sentido para a nossa acção. Do lado teórico, é do *prévio* que se suspeita, como se ele não fosse de modo nenhum fiável, como se ele fosse mesmo um obstáculo à clareza e distinção de uma razão que a si mesma se ilumina e que, com a garantia divina, em si mesma encontra o critério que possibilita distinguir, com segurança, o verdadeiro do falso. Do ponto de vista prático, esse *prévio* afigura-se como indispensável para não nos encontrarmos sujeitos a uma total arbitrariedade. Os preceitos morais provisórios de Descartes mostram-no com toda a clareza: por um lado, trata-se de “obedecer às leis e aos costumes do meu país”⁷ e de “ser o mais firme e resoluto que pudesse nas minhas acções, e não seguir com menor firmeza do que se fossem certas as opiniões

duvidosas, uma vez que as tivesse escolhido”⁸. Mas, esta escolha é, realmente, uma escolha racional? Descartes responde-nos a esta questão ao referir que as opiniões admitidas não deveriam ser modificadas por fracas razões, “ainda que por princípio *só o acaso* tenha determinado a sua escolha”⁹. A tradição, o passado, o costume são aqui considerados como pertencentes ao acaso, isto é, a algo cuja determinação não é racional mas arbitrária. As tradições e tudo o que nos foi ensinado numa época em que, como diz Descartes, “não tínhamos condições para bem julgar¹⁰”, não são senão preconceitos que o contacto com a filosofia da evidência deve expurgar¹¹. Escreve o autor de *Les Principes de la Philosophie*: “Como fomos crianças antes de sermos homens, e ora julgávamos bem ora julgávamos mal as coisas que se nos apresentavam aos sentidos, quando não tínhamos inteiro uso da razão, vários juízos precipitados impedem-nos agora de alcançar o conhecimento da verdade e de tal maneira nos tornam confiantes que não há sinal aparente que deles nos possamos libertar se não tomarmos a iniciativa de duvidar, uma vez na vida, de todas as coisas em que encontrarmos a mínima suspeita de incerteza”¹². Noutra passagem da mesma obra, volta a insistir: “Ora, durante os primeiros anos a nossa alma ou pensamento está tão fortemente ofuscado pelo corpo, que nada conhece distintamente, ainda que compreenda várias coisas com bastante clareza. Como, todavia, não deixa de reflectir sobre as coisas que se lhe apresentam, atulhamos a memória de preconceitos, de que quase nunca conseguimos libertar-nos (...)”¹³. No parágrafo 71 da primeira parte da obra a que nos vimos referindo, o título faz a síntese: “Que a primeira e principal causa dos nossos erros são os preconceitos da nossa infância”¹⁴. Noutra passagem significativa, esclarece: “De tal modo fomos predispostos a mil outros preconceitos que, mesmo quando somos capazes de bem usar a razão, recebemo-los como crenças”¹⁵. Contudo, na filosofia de Descartes, a exclamação “Tão forte é o poder que sobre nós exerce a opinião já aceite!”¹⁶ encontra o seu contraponto no ímpeto e na radicalidade com que, ao duvidoso, se tem que resistir, ou seja, na hiperbolicidade da própria dúvida. E se as crença e as opiniões têm de ser, pelo menos provisoriamente, postas

de lado, então as escolhas e decisões baseadas em meras convicções que guiam a nossa acção não podem ser adjectivadas de racionais nem podem, de forma alguma, estar relacionadas com o exercício da razão.

A distinção cartesiana entre teoria e prática é, na verdade, uma distinção pensada a partir de um esquema dicotómico que opõe a razão à arbitrariedade das crenças e dos preconceitos, e da pretensão de, a partir do plano teórico-racional, decalcar um modelo e tirar os critérios que superem, no plano da acção, a arbitrariedade e os preconceitos reinantes. É por isso que a moral cartesiana é apresentada, no *Discours de la Méthode*, como provisória, ou, se se preferir, não ajustada ainda ao nível da razão. Sabemos que as dificuldades provisórias desta passagem da teoria para a prática foram dificuldades definitivas. No plano teórico, a razão reencontrou-se num método que lhe assegura o bom uso, que a guia na edificação sólida dos conhecimentos científicos; mas, no plano da prática, a razão não pode socorrer-se de método algum, pois não pode eliminar da acção a contingência e a concretude que parecem impedir, nesse domínio, a intervenção de uma razão caracterizada pelo critério da evidência. Ou seja, ao separar teoria e prática e ao independentizar a primeira da segunda, a filosofia cartesiana revelou-se, afinal, e de acordo com o sentido etimológico da palavra “teoria”, como uma filosofia da contemplação¹⁷.

Vem já, no entanto, da antiguidade, a oposição entre os partidários da filosofia e do seu ideal de “vida contemplativa”, e os partidários da retórica, sobretudo orientados para a “vida activa”¹⁸. E a tomada de posição perelmaniana a este respeito está bem patente nas seguintes palavras:

“Ao subordinar a lógica da filosofia à nova retórica, tomo partido no debate secular que opôs a filosofia à retórica, e isto desde o grande poema de Parménides.

“Este, e a grande tradição do Ocidente ilustrada pelos nomes de Platão, de Descartes e de Kant, opôs sempre a procura da verdade, objecto proclamado da filosofia, às técnicas dos retóricos e dos sofistas que se contentam em fazer admitir opiniões tão variadas como enganadoras”¹⁹. Voltemos, pois, à “nova retórica” de Perelman.

Tematização crítica do cartesianismo, dizíamos, mas, também,

proposta de superação das aporias que o cartesianismo apresenta relativamente à possibilidade de realizar o ideal secular da filosofia. Do ponto de vista da filosofia, a realização deste ideal — que Perelman identifica com um ideal da razão prática²⁰ — é uma questão vital: a sua viabilidade é o sustento sem o qual a filosofia se vê condenada à decadência e à morte²¹. Neste sentido, o empreendimento perelmaniano insere-se, por um lado, na tradição racionalista do Ocidente²², mas apresenta-se, por outro, como superador das limitações impostas por uma concepção necessária da razão que desde há três séculos, e sob a influência do cartesianismo, domina os debates filosóficos. Mais ainda: gesto superador — que no pensamento de Perelman se traduz num *alargamento da noção de razão* —, este é, também, um gesto salvador da própria tradição racionalista Ocidental²³.

As aporias do cartesianismo e, mais precisamente, da teoria do conhecimento cartesiana e do método que lhe é solidário, são, essencialmente, duas: por um lado, “o carácter associal e an-histórico do saber”²⁴; por outro, “a nítida separação entre teoria e prática” que faz com que “quando se trata, não da contemplação da verdade, mas do uso da vida em que a urgência exige decisões rápidas, o método não nos presta auxílio algum”²⁵. Ora, é relativamente a estas duas aporias, “como o contrapé da tese cartesiana”²⁶, que é possível situar o posicionamento filosófico de Perelman. Para o filósofo de Bruxelas, a questão que repetidamente se colocará é a da razão prática. Entenda-se: de uma racionalidade que responda ao homem — postos de lado os sempre tentadores desvios para o sonho e para a utopia (consequência do fascínio pelo absoluto) — por aquilo que ele realmente é: um ser situado, histórico, contextualizado, enraizado. A filosofia não tem por missão produzir ficções que se autonomizariam, passando a funcionar normativamente em relação a um real concreto de que se isolaram. Uma vez mais, o cartesianismo é, neste sentido, instrutivo: não há passagem racional possível — como Hume observou — do ser para o dever ser, da razão teórica para a razão prática. Já o percurso inverso parece ser, na opinião de Perelman, mais plausível e instrutivo²⁷. Por isso, a questão que doravante se passa a colocar, devolvida a filosofia a pontos de partida

inerentes à própria condição humana e aos limites com que a acção condiciona todo o pensamento humano e em que todo o pensamento, inelutavelmente, se enraíza, é a de saber como se processa a articulação entre o real comum e o real filosófico, a que metodologias se recorre quando se procura fazer essa articulação, que técnicas são aí postas em jogo e, sobretudo, que racionalidade está subjacente a todos esses processos.

A grande consequência desta inversão é o lugar de relevo que, no quadro desta formulação, desempenham o dado e a admissão: se a tábua rasa é quimérica, se a *époché* é um gesto redutor que só pode ter, como consequência, resultados redutores, não haverá, contudo, a possibilidade de entrever na forma como a razão se exerce e aplica *a partir de um quadro prévio de referências dela constitutiva* uma competência racional e uma racionalidade cuja amplitude engloba o movimento dinâmico e interactivo do pensamento e da acção e que, por isso, é simultaneamente circunscrita pelos “limites inevitáveis da condição humana”²⁸?

Esta leitura da racionalidade a partir das exigências da acção no pensamento e do carácter inevitavelmente situado do saber implica uma concepção essencialmente relacional e retórica da actividade racional e faz com que a razão seja perspectivada, não do ponto de vista da contemplação da verdade, mas da justificação das nossas convicções e das nossas opiniões. Dir-se-á, pois, que uma secreta racionalidade se oculta para além de barreiras impostas pelo dogmatismo: a razão não *obriga* à unidade e ao consenso, nem a falta de acordo é sinónimo de irracionalidade. Se a pluralidade torna possível a divergência, nem por isso ela é menos a condição de possibilidade de convergências possíveis. E é, afinal, neste jogo em que pluralismo e liberdade se vêm confrontados com a responsabilidade de uma constante prova dialógica, que se atesta a presença de um outro tipo de racionalidade manifesto na forma como se procuram *fazer valer* razões e apresentar como *razoáveis* os valores que definem a razão enquanto razão humana; pois só a discutibilidade ou problematicidade das *convicções* e das *modalidades de acção*, bem como a conflitualidade geradora de violência que delas pode eventualmente decorrer,

dão real sentido a um apelo à razão, ao recurso ao *logos*²⁹. Dito de forma a pôr em evidência o movimento radical de desdogmatização da razão: *a razão só pode ser entendida como instância reguladora das nossas convicções ou crenças e da liberdade que, relativamente a elas, possuímos*³⁰.

Esta afinidade entre razão e valores é, aliás, essencial no pensamento perelmaniano. Ciente das insuficiências da lógica formal e dos sistemas formais por ela produzidos — que contemplam o aspecto calculador da razão —, Perelman alerta, reiteradamente, para o facto do formalismo, por si só, não permitir tratar, senão de uma maneira parcial, os problemas respeitantes à lógica, à linguagem e à comunicação, e que o estudo da prova formal não adquire a sua verdadeira significação senão nos quadros mais gerais de uma teoria da argumentação³¹. Com efeito, apenas esta última permite reconhecer, mesmo relativamente a um formalismo, a superioridade do espírito sobre a máquina³². É que raciocinar e provar — dir-se-á repetidamente — não é apenas calcular, nem caminhar simplesmente de axiomas e regras de um sistema para teoremas. Raciocinamos, também, quando procuramos mostrar a conformidade e coerência entre certas *convicções* que admitimos e as opções e consequências práticas a que elas conduzem, quando nos esforçamos por justificar as razões pelas quais as subscrevemos e lhes aderimos, quando tentamos persuadir, a nós próprios ou a outros, do valor que sustenta a sua razoabilidade.

Se a razão é razão humana, ela não pode ser esvaziada de conteúdo, desligada de toda a referência a valores e a convicções. É certo que, assim entendida, a racionalidade, o saber e a acção são, essencialmente, falíveis. Mas, a falibilidade não deve ser, aqui, lida em oposição à infalibilidade caracterizadora da razão cartesiana. Falibilidade não é sinónimo de arbitrariedade, mas a própria expressão da nossa condição humana, de uma natureza que não se auto-produz, que não se faz integralmente a si mesma, mas que é sempre condicionada, na sua criatividade, pelo passado, pela tradição e pelos sentidos que historicamente moldam e são moldados por contextos e quadros de referência a partir dos quais a vida humana se organiza.

Se do ponto de vista cartesiano é o ideal de clareza e de distinção aquele que se impõe para que à razão seja garantida uma lucidez radical e absoluta, se, no seu seguimento, do ponto de vista do formalismo, o ideal de rigor conduz à tentativa de construir uma linguagem artificial, puramente formal, da qual se poderia eliminar toda a ambiguidade³³, já na perspectiva da “nova retórica”, e sem que sejam recusados os contributos da lógica formal, se privilegiam, para caracterizar a racionalidade, os conceitos correlativos de uma razão que se assume na sua historicidade e que, por isso, é obrigada a ver na transitividade que a constitui uma condição a que não se pode furtar; contudo, esta transitividade só pode ser teoricamente elaborada se inscrita no pano de fundo de uma ambiguidade — é a importância das noções vagas e confusas — que, positivamente encarada, não diz senão a necessidade e a aptidão naturais do homem para interpretar e — porque homem entre homens e devido à linguisticidade de todo o pensamento — persuadir e convencer.

Um ponto deve, pois, ser vincado: o movimento filosófico a que assistimos na “nova retórica” de Perelman não parte de ideais que caracterizam e configuram *a priori* a razão, desenvolvendo-se *a posteriori* a filosofia que convém e sustenta tal concepção ideal; ao invés, os seus pontos de partida são os mais simples e pragmáticos possível: 1) os homens têm que organizar-se entre si; 2) esta organização, para evitar soluções de pura violência, implica a capacidade para se estabelecerem acordos e partilharem convicções; 3) é na adesão colectiva, explícita ou implícita, a valores que se funda a vida social; 4) a razão intervém quando a ordem estabelecida necessita de renovação ou se verificam transformações que há que justificar. Destes pontos, decorre, naturalmente, uma conclusão: aquilo a que se possa chamar razão e aquilo que se possa considerar racional deve ser procurado a partir de uma análise do modo como, *na prática*, se procuram estabelecer soluções de continuidade relativamente a mudanças — numa palavra, *justificar* — que, segundo as exigências da própria acção, se têm que operar nos quadros de referência a partir dos quais os homens, aderindo a valores, convicções e normas, se organizam em sociedade³⁴.

Donde a crítica ao modelo inspirador da filosofia cartesiana: “O modelo matemático, invocado tão frequentemente por filósofos racionalistas, falseou completamente o ideal de racionalidade impediu uma análise séria da argumentação, considerada como uma forma de raciocínio indigna do filósofo e tornou impossível ou ilusória a solução do problema da razão prática, o qual me parece essencial em filosofia”³⁵. Donde, também, a proposta de tomar o modelo jurídico como modelo inspirador de um outro tipo de racionalidade, possibilitador de uma melhor compreensão da especificidade da filosofia e digno objecto de estudo para os filósofos que não dissociam o exercício da razão da organização de um saber e de uma acção essencialmente falíveis³⁶. Esta última afirmação conduz-nos a uma nova crítica ao cartesianismo que, do ponto de vista da “nova retórica”, é essencial: trata-se da crítica à ideia cartesiana de método enquanto ordem de um *pensamento independente e anterior à sua expressão pela linguagem*.

Segundo Descartes, o método espelha a unicidade da ordem racional e assegura o rigor dos raciocínios. Mas, como sabemos, não é apenas essa a sua função: ele procura assegurar, também, a certeza e a objectividade dos conhecimentos e está, por isso, ligado às ideias de evidência, de clareza, de distinção, as quais garantem a verdade das premissas, a validade dos raciocínios e a certeza das conclusões. O que Descartes pretende é, por conseguinte, elaborar um método universal, objectivo e único, conforme à natureza das próprias coisas ou à ordem natural e, neste sentido, independente de todo auditório³⁷. A elaboração de um tal método é, nessa medida, realizada num total alheamento relativamente aos problemas de *comunicação* que a expressão e transmissão das verdades a que ele permite chegar podem suscitar. A questão da *forma* do discurso, questão que diz respeito à maneira como o seu conteúdo é *apresentado através da linguagem* é, na perspectiva cartesiana, independente da ordem do discurso, exclusivamente condicionada pelas regras que o método impõe ao *pensamento*. E, torna-se claro, uma tal concepção de método é correlativa de uma desvalorização da retórica, da sua redução a pura técnica de ornamentação do discurso³⁸.

Resumindo: a concepção cartesiana de método, ao independentizar a ordem do pensamento (conteúdo) em relação à linguagem (forma), ao fazer desta última expressão imperfeita daquele³⁹, “conduziu a desumanizar a própria ideia de método e (...) a acentuar o aspecto irracional da retórica”⁴⁰.

Reabilitar a retórica e a secreta racionalidade em que ela se tece é, neste sentido, subtrair a ordem do discurso a uma dependência exclusiva do método que ensina a *ordenar conteúdos* racionalmente e afirmar que a ordem racional não é única nem independente de todo o auditório⁴¹. Por isso, pôde Perelman sublinhar, inscrevendo na filosofia a prioridade da comunicação, que “são as exigências de adaptação ao auditório que devem guiar no estudo da ordem do discurso (...)”⁴² e que a não dissociação entre método e forma do discurso é condição sem a qual se permanecerá limitando, indevidamente, o uso da razão e impossibilitando a tematização de uma racionalidade argumentativa que, apenas ela, poderá tornar compreensível o pluralismo metodológico consentâneo com uma filosofia aberta, idoneísta⁴³ e marcada pelo diálogo como forma de retorno do homem ao humano.

As palavras que podemos ler na conclusão do *Traité* ilustram, com clareza, a ruptura com o cartesianismo e, neste gesto, formulam, com firmeza, o programa da “nova retórica”:

“Combatemos as oposições filosóficas, cerradas e irreduzíveis, que os absolutismos de toda a espécie nos apresentam: dualismo da razão e da imaginação, da ciência e da opinião, da evidência infalível e da vontade enganadora, da objectividade universalmente admitida e da subjectividade incomunicável, da realidade que se impõe a todos e dos valores puramente individuais.

“Não acreditamos em revelações definitivas e imutáveis, seja qual for, aliás, a sua natureza ou origem; os dados imediatos e absolutos, quer lhes chamemos sensações, evidências racionais ou intuições místicas, serão afastados do nosso arsenal filosófico. Esta rejeição não implica, subentenda-se, que ignoramos o efeito, sobre as nossas opiniões, da experiência ou do raciocínio, mas não faremos nossa a pretensão exorbitante de erigir em dados definitivamente claros, ina-

baláveis, certos elementos do conhecimento, idênticos em todos os espíritos normalmente constituídos, independentemente das contingências sociais e históricas, fundamento de verdades necessárias e eternas.

“Esta forma de dissociar certos elementos infalíveis do conjunto das nossas opiniões, das quais, aliás, ninguém contestou o carácter imperfeito e perfectível, de as tornar independentes das condições de percepção e da expressão linguística, tem a finalidade de as subtrair a toda a discussão e a toda a argumentação. Conceber todo o progresso do conhecimento unicamente como uma extensão do campo aberto por estes elementos claros e distintos, ir mesmo ao ponto de se imaginar que, no limite, num pensamento perfeito, imitando o pensamento divino, poderíamos eliminar do conhecimento tudo o que não se conformaria com este ideal de clareza e distinção, é querer reduzir progressivamente o recurso à argumentação até ao momento em que o seu uso se tornaria completamente supérfluo. Provisoriamente, a sua utilização estigmatizaria os ramos do saber que dela se servem, como domínios imperfeitamente constituídos, ainda em busca do seu método e não merecendo o nome de *ciência*. Nada surpreende que este estado de espírito tivesse desviado os lógicos e os filósofos do estudo da argumentação, olhada como indigna das suas preocupações, deixando-a por conta dos especialistas da publicidade e da propaganda, que caracterizariam a sua falta de escrúpulos e a sua oposição constante à busca sincera da verdade”⁴⁴.

Um programa que é, afinal, proposta de superação de um dilema que à razão já não deixava ser razoável e que ao homem lhe privava o sentido da liberdade:

“Apenas a existência de uma argumentação, que não seja nem constringente nem arbitrária, confere um sentido à liberdade humana, condição de exercício da escolha razoável. Se a liberdade não fosse senão adesão necessária a uma ordem natural previamente dada, ela excluiria toda a possibilidade de escolha; se o exercício da liberdade não fosse fundado sobre razões, toda a escolha seria irracional e reduzir-se-ia a uma decisão arbitrária actuante num vazio intelectual. É graças à possibilidade de uma argumentação que fornece razões,

2.

Questões de método: do método analítico à elaboração de uma teoria da argumentação

As considerações que tecemos no capítulo anterior deixam antever, genericamente, as coordenadas e o alcance do pensamento perelmaniano. Importa, todavia, fazer a perspectivação deste último do ponto de vista do seu itinerário, o que equivale a seguir o percurso que vai, num primeiro momento, das suas reflexões iniciais sobre questões de método em filosofia, produzidas ainda sob uma forte influência do positivismo, à constatação da insuficiência deste último quando se trata de questões que implicam juízos de valor e, num segundo momento, da tentativa de elaborar uma lógica dos juízos de valor à descoberta da argumentação como prática cuja teorização torna possível uma nova tematização da racionalidade. Esta última implicará, por sua vez, uma crítica das concepções clássicas de filosofia e conduzirá a uma redefinição do estatuto da filosofia consonante com as exigências críticas e pluralistas sem as quais a sua dimensão humana não pode ser compreendida.

QUESTÕES DE MÉTODO EM FILOSOFIA: AS NOÇÕES CONFUSAS

Na origem da reflexão que conduzirá Ch. Perelman à elaboração de uma teoria da argumentação e de uma filosofia do razoável — que receberão a designação genérica de “Nova retórica” — encontra-se um estudo sobre a Justiça¹. A perspectiva em que se desenvolve o referido estudo, elaborado num espírito positivista

relativamente ao qual o desenvolvimento posterior do pensamento de Perelman mostra um decidido afastamento, é a perspectiva do lógico. Trata-se, nesse ensaio, de tentar abordar a noção de justiça através de um método analítico que permitisse “um estudo científico das noções confusas”² ou seja, uma forma de abordar os problemas filosóficos — pois que, sustenta Perelman, “o objecto próprio da filosofia é o estudo sistemático das noções confusas”³, entendendo-se por noções confusas aquelas relativamente às quais “o acordo sobre o seu sentido conceptual é praticamente irrealizável”⁴ — sem cair em discussões quanto a juízos de valor ou, o que para Perelman é, nesta época, equivalente, sem fazer intervir o elemento irracional ou, pelo menos, não exclusivamente racional, que todos os sistemas filosóficos comportam.

Animado pela preocupação de cientificidade e pela crença de que o método analítico permitiria “destacar da filosofia elementos susceptíveis de um exame objectivo, progressivo, permitindo a elaboração de um saber comum”⁵, Perelman procura resolver os problemas da diferença e do desacordo ou divergência quanto ao sentido das noções utilizadas pelos filósofos⁶ — noções prestigiosas e com uma forte coloração afectiva — pela introdução de um plano lógico-formal que permita reduzir essas noções a estruturas comuns abstractas, com variáveis indeterminadas, e compreender as divergências de sentido que, no plano concreto do seu uso, elas apresentam em função dos valores atribuídos a essas variáveis. O método analítico de dissecação das noções confusas — que “reclama, para a sua utilização eficaz, um suficiente conhecimento da lógica simbólica”⁷ e que é apresentado como aparentado e mesmo complementar dos métodos que se ocupam da semântica e da sintaxe lógica da linguagem — consiste 1º) “na procura das concepções diferentes de uma mesma noção. O resultado deste exame será sempre imperfeito e sempre revisível. Se nos tivermos esquecido de ter em conta uma concepção, procuraremos integrá-la no nosso estudo. Se esta tentativa nos obriga a rever o resultado da nossa investigação, esta será retomada e melhorada”⁸; 2º) “na procura da estrutura comum às concepções a, b, c, que terá por finalidade encontrar

a função da qual a , b , c , constituem os valores. O caso mais simples será o de uma função F_x tal que $F_{x1}=a$, $F_{x2}=b$, $F_{x3}=c$, em que x_1 , x_2 e x_3 são as determinações diferentes da variável x , implicando, de cada vez, um outro juízo de valor.”⁹; 3º) “no exame da maneira como as diferentes concepções da noção podem ser obtidas a partir da estrutura comum, na análise dos problemas que esta elaboração coloca, no estudo das razões psicológicas, sociais, políticas ou outras, que explicam a escolha de tal juízo de valor, de tal atitude do pensador do qual nós dissecámos as ideias”¹⁰.

Importante será, também, realçar que a utilização deste método, como forma de tematizar o domínio das noções filosóficas, tentando contornar a componente axiológica nelas implicada, que delas é indissociável e que para Perelman implica sempre arbitrariedade, é concomitante de um certo entendimento da prática filosófica e de uma postura filosófica que o filósofo belga jamais abandonará: trata-se de entender a filosofia, não como o domínio da verdade, mas como o da tolerância¹¹ — está aqui em germe a posição anti-absolutista que ao longo da sua obra será, vigorosamente, desenvolvida — e da rejeição do regime monista da verdade única em detrimento de um posicionamento declarada e assumidamente pluralista ao qual subjaz a convicção da irreducibilidade dos valores e dos juízos de valor a qualquer regime metodológico demonstrativo ou a qualquer empreendimento que definitivamente lhes conferisse uma fundamentação objectiva¹². Veremos que esta incomensurabilidade entre valores e rigor do raciocínio de tipo lógico-matemático será decisiva para o desenvolvimento ulterior do pensamento de Perelman.

Se, com efeito, como o próprio filósofo assinala, o modo como se desenrola a sua reflexão sobre a justiça e o método analítico então praticado estão ainda eivados de um espírito positivista¹³, é também verdade que eles nos colocam num limiar que suscitará a *interrogação dos limites da racionalidade lógico-formal* e convocará a tematização de uma concepção de razão mais alargada, capaz de sustentar a racionalidade do pluralismo filosófico e de reconciliar razão e valores, razão e vontade, razão e acção. Dito de outra forma: se, por um lado, Perelman procura tematizar de uma forma científica,

os problemas da filosofia levando a prática do método analítico até ao seu extremo, verificará, por outro, que os limites de um tal método repousam na incapacidade, por ele revelada, para transpor a rigidez da oposição entre teoria e prática, para articular racionalmente o abstracto com o concreto, a forma com o conteúdo, a racionalidade lógica com o elemento arbitrário, axiológico-pragmático, das noções em estudo. Estes limites mostram-se ainda com maior nitidez quando se constata que a linguagem não é apenas um depósito do sentido conceptual das noções, mas possui, também — pela larga e importante margem de indeterminação e de ambiguidade que essas noções comportam e que lhes confere uma maleabilidade essencial para se adaptarem, de cada vez, a situações concretas —, um importante potencial prático e dinâmico de acção interpersonal. A linguagem, escreve Perelman, “não serve apenas para comunicar conhecimentos. Neste caso, com efeito, a sua univocidade, a sua precisão, constituiriam qualidades que se imporiam a todos. Mas a linguagem serve, ainda, para outra coisa. Ela permite-nos influenciar os nossos semelhantes, determinar a sua acção, aprovar e desaprovar, exprimir juízos de valor. Daqui resulta que um grande número de palavras da nossa língua, que constituem, por assim dizer, instrumentos na acção social, possuem, para lá do seu sentido conceptual, uma coloração emotiva que predispõe, favorável ou desfavoravelmente, relativamente àquilo que elas designam, antes mesmo que se tenha chegado ao sentido preciso que o autor lhes confere”¹⁴.

Tornar-se-á, assim, patente a insuficiência de uma redução do sentido a pontos de vista puramente formais elaborados no quadro de um método analítico que coloca a racionalidade do lado da forma e vota o conteúdo ao irracional¹⁵: se se podem dissecar as noções, no âmbito de um estudo teórico, é preciso não esquecer que o alcance dessas noções não se reduz apenas à teoria, nem o seu sentido se pode interpretar unicamente à luz de uma estrutura lógico-formal. Com efeito, a dimensão prática e normativa dessas noções vagas e confusas, bem como a sua fecundidade no plano da acção, não devem ser (se não se quiser renunciar à possibilidade de um uso da

razão na plano prático) relegadas para o irracional — posição ainda sustentada por Perelman no estudo de 1945¹⁶ — por se considerar que, do ponto de vista lógico, a sua arbitrariedade não pode ser irradicada. O que doravante ficará aberto, como tarefa, é a tentativa de responder às questões seguintes: “como é que o espírito manipula a franja de indeterminação que as noções de um sistema não formalizado comporta? Como é que um par de noções existente pode mudar de sentido, permanecendo formalmente o mesmo? Expressas de uma forma mais geral, estas questões encaminham-nos para uma problemática que, por parecer paradoxal, não constitui menos o objecto fundamental da especulação retórica: como introduzir, no seio da indeterminação dum linguagem não formalizada, uma racionalidade que não destitui as noções utilizadas daquilo que faz a sua fecundidade e lhes permite adaptarem-se a situações novas: a saber, o seu carácter indeterminado?”¹⁷. Estas questões deslocam o pensamento do ideal lógico de rigor, de unicidade e de transparência, conduzem à necessidade de superar a oposição cerrada e redutora, cheia de consequências negativas no que diz respeito à possibilidade do uso da razão no plano prático, entre o racional e o irracional (entre uma razão que, ou é rigorosa e necessariamente lógica ou não é razão, e uma vontade votada à arbitrariedade) e, finalmente, incitam a procurar, no âmbito de uma lógica flexível atenta às interacções entre teoria e prática, pela importância e significado positivo do vago e do confuso¹⁸. Como notou Max Loreau, “a reflexão de Perelman vai empenhar-se, doravante, em ultrapassar as consequências práticas desastrosas de um radicalismo lógico que deixa o campo livre a todas as violências. Surpreendido que o seu formalismo lógico o tenha levado, como que contra a sua vontade, a sustentar a irracionalidade dos valores, Perelman volta-se contra a lógica para colocar em questão a sua pretensão (que até então ele tinha acreditado ser legítima) de possuir o privilégio exclusivo da racionalidade. É assim que emerge a questão da qual a nova retórica tira a sua origem: é exacto que abdicamos do uso da razão assim que abandonamos o campo do formal? Nasce então a teoria da argumentação, empreendida para fazer estourar a tradicional conexão do

racional e do necessário, do não-necessário e do irracional, e encaminhar-se para uma concepção alargada da razão, integrando a argumentação ao lado da demonstração. A razão não serve apenas para descobrir a verdade e o erro, mas também para justificar e argumentar, *para organizar o jogo movente das preferências*: não apenas para decretar e para constranger, mas, também, para operar e para generalizar inversões de hierarquias, para ordenar estruturas que, longe de pretenderem ser eternas e absolutas, são solidárias de todo o sistema das significações práticas existentes”¹⁹.

O esforço teórico e as investigações que Perelman desenvolverá, posteriormente, visarão, precisamente, averiguar a possibilidade de uma terceira via que permita habilitar, aquém da esquizofrenia dos regimes das oposições conceptuais cerradas, uma racionalidade que reencontre o homem no dinamismo interactivo das suas faculdades e no desempenho humano da sua humana condição.

EM BUSCA DE UMA LÓGICA DOS JUÍZOS DE VALOR

A questão que, doravante, interessou e animou as investigações de Perelman foi a de saber se, e como, era possível raciocinar sobre valores²⁰. “Existem métodos racionalmente aceitáveis que permitam preferir o bem ao mal, a justiça à injustiça, a democracia à ditadura? Como a resposta céptica dos positivistas me tinha deixado insatisfeito, pus-me à procura duma lógica dos juízos de valor”²¹.

Do sucesso desta tentativa para encontrar uma lógica dos juízos de valor dependia, aos olhos de Perelman, a seriedade de toda a filosofia prática e o próprio ideal de sabedoria fundado na articulação entre razão e acção. Ora, jogando-se nesta articulação a colocação do problema do sentido da liberdade humana, uma lógica dos juízos de valor viabilizava a sua formulação a partir do problema da escolha e, mais precisamente, do problema da boa escolha.

Num artigo que data de 1948²², Perelman faz notar que enquanto no plano puramente teórico nada nos obriga a concluir categoricamente por um “sim” ou um “não”, o mesmo não se passa no domínio

da acção: aí é preciso escolher. Ora, é precisamente esta possibilidade de escolher o que permite não considerar o homem como um autómato e fundar o sentido da liberdade humana²³. Só se escolhe quando a decisão não é nem necessária, nem arbitrária: a escolha implica liberdade; mas a liberdade implica, por sua vez, opções preferenciais acompanhadas de razões que justifiquem a preferência de uma opção ou de uma decisão relativamente a uma outra²⁴. Só assim se pode falar de “boa escolha”²⁵.

Há dois sentidos em que se pode falar de “boa escolha”. No primeiro, uma escolha é considerada “boa” quando é eficaz, isto é, quando nos fornece os meios para atingir os fins pretendidos. É uma concepção técnica que aplica o critério do “bom” aos meios que permitem a obtenção do fim desejado. Contudo, nem todas as escolhas são tão simples. De facto, tudo se complica quando se toma em consideração não apenas os meios para conseguir alcançar certos fins, mas o valor dos próprios fins a perseguir. E as questões essenciais tornaram-se, então, estas: como raciocinamos sobre fins? Como escolher os fins que devemos perseguir?²⁶. Com elas, Perelman foi conduzido ao cerne dos problemas da filosofia moral²⁷.

Se se parte da ideia de que há um valor que todos os homens perseguem — o bem, por exemplo — então “a moral não seria senão uma técnica que permitiria atingir um fim comum a todos”²⁸. Mas, a este respeito, nota Perelman: “Um pouco de reflexão provar-nos-á que uma tal concepção da moral é fundada sobre uma ilusão. Com efeito, veremos que o acordo que se supõe estabelecido entre todos os homens é aparente e puramente verbal. (...). Dizendo que todos os homens querem o bem, afirmamos a existência de um acordo que não é senão verbal [e que existe] porquanto não se precisou em que consiste o bem; quando se tratar de precisar esta noção, as discussões começarão e o acordo desvanecer-se-á”²⁹.

Mais ainda, querer fundar uma moral sobre um ideal comum a todos os homens, numa aspiração que resultaria da sua própria natureza é, para Perelman, algo de contraditório e que não pode deixar de remeter para sofismas³⁰.

A moral não pode ser fundada sobre um monismo axiológico e,

por isso, “é preciso renunciar à esperança de basear a solução do problema da boa escolha sobre um valor único, universalmente admitido, sobre um fim comum a todos os homens e que todos eles quereriam realizar. A partir do momento em que se admite um pluralismo de valores — se se relega para o domínio da ilusão a ideia de um valor último comum a todos os homens e que forneceria, com a ajuda de uma elaboração apropriada, o critério da boa escolha — é preciso renunciar à ideia de uma técnica da conduta que somente a ciência poderia fundar. Se as nossas razões de agir são derivadas de valores múltiplos e incomparáveis, variáveis no tempo e no espaço, nada nos permite afirmar *a priori* a existência de regras morais universalmente válidas, nada nos permite supor que nós preferimos sempre a escolha que a nossa moralidade aprova”³¹. É preciso ter em conta as contingências históricas, renunciar a um critério absoluto da boa escolha e perguntar: “quais são os critérios válidos numa sociedade determinada, como é que eles evoluem, como é que um membro desta sociedade é levado, pela educação, a aderir a essas regras, por que é que ele as transgredir de tempos em tempos e por que razões a sua consciência se revolta por vezes contra elas”³².

Contra as concepções absolutistas e estáticas há que pôr o acento na dimensão social da constituição da consciência, retroferindo todo acto moral a um conjunto de valores previamente veiculados pela educação e pelas opções axiológicas duma época, ou seja, realçando o peso da tradição e a necessidade de uma relação plástica entre a regra e a sua aplicação. Há, por outro lado, que assinalar as limitações que, no domínio da moral, uma razão aferida pela matriz da racionalidade tecno-científica apresenta:

“É por não haver regras susceptíveis de fornecerem uma solução definitiva para o problema da boa escolha que cada escolha constitui um risco, uma opção comprometendo a responsabilidade do homem que escolheu, que a apreciação moral tem um sentido e se pode falar de liberdade humana. Os desacordos que o exercício desta liberdade provocou entre os homens deram valor ao estabelecimento de um método racional que permitiria fornecer critérios incontestáveis para a boa escolha. Mas os sucessos parciais obtidos no domínio técnico

não deveriam obnubilar a parte de ilusão que existe em querer obter, com a ajuda de métodos científicos, um acordo sobre todos os problemas de conduta: arriscar-nos-famos, em nome do mito da ‘razão’, a transformar as consciências humanas em autómatos ajustados às necessidades de uma ideologia”³³.

Esta citação é instrutiva na medida em que nos indica o sentido da busca perelmaniana de uma lógica dos juízos de valor e nos permite compreender a sua insatisfação relativamente à solução positivista do problema tal como ela é levada a cabo, por exemplo, na obra de Goblot, de 1927, intitulada *Logique des jugements de valeur*. Se, na opinião de Perelman, ela trata satisfatoriamente os juízos de valor derivados, “aqueles que apreciam os meios ou os obstáculos relativamente a um fim, isto é, os juízos tecnológicos”³⁴, não apresenta, contudo, “nenhum raciocínio que justifique a preferência concedida a um tal fim em vez de a um outro”³⁵. Ora, quando o que está em jogo é o valor dos fins e a sua justificação, será que abdicamos do uso da razão? Será que devemos renunciar a todo o uso filosófico da razão prática e limitarmo-nos, no domínio da acção, a um uso técnico da razão, a um ajustamento dos meios aos fins, os quais seriam inteiramente irracionais?³⁶ A justificação das nossas decisões e a motivação das nossas escolhas é feita à margem de toda e qualquer lógica e não repousa, por isso, senão no arbitrário e no irracional?

Renunciar ao uso da razão no plano prático é algo que, segundo Perelman, é grave e mesmo desastroso: grave para a filosofia e desastroso para a humanidade. Com efeito, se se renuncia ao papel dirigente da razão na acção, “os homens não podem operar escolhas e justificar decisões a não ser fundando-as em interesses e paixões cujo conflito não poderia ser arbitrado, em última análise, senão pelo recurso à força e pelo uso da violência”³⁷.

Neste sentido, a importância de uma lógica dos juízos de valor deve, também, ser compreendida no contexto de preocupações de ordem socio-política — que constituem, aliás, uma constante do pensamento de Perelman³⁸ — e, mais especificamente, a partir do problema das relações entre poder, razão e violência. Haverá critérios que

permitam resolver racionalmente conflitos e desacordos, ou não há senão a violência e a lei do mais forte?

Decidido a dedicar-se à constituição de uma lógica dos juízos de valor, Perelman inspirar-se-á no lógico alemão Gottlob Frege e procurará imitar os métodos que tão fecundos se revelaram no campo da lógica matemática. Com efeito, para elaborar uma lógica matemática, Frege decidiu analisar, “como sob um microscópio, todas as operações que permitiam aos matemáticos demonstrar os seus teoremas: o resultado dessas análises foi a renovação da lógica formal, concebida como uma lógica operatória, permitindo efectuar cálculos, e não uma lógica de classificação, como a lógica clássica de Aristóteles. Não seria possível retomar estes mesmos métodos, aplicando-os, desta vez, a textos que procuram *fazer prevalecer* um valor, uma regra, mostrar que determinada acção ou escolha é *preferível* a outra? Não seria possível, analisando os escritos de moralistas e de políticos, de oradores que preconizam uma determinada linha de conduta, artigos de fundo nos jornais, *justificações de toda a espécie*, destacar esta lógica dos juízos de valor cuja ausência se fazia tão cruelmente sentir?”³⁹.

Notemos que o modo como um tal empreendimento é pensado implica uma hipótese de trabalho fundamental que revelará grande fecundidade: a de que a racionalidade pode não ser avaliada apenas do ponto de vista da necessidade formal e impessoal dos raciocínios, mas, também, do ponto de vista da sua eficácia e pertinência relativas, na sua articulação com escolhas e finalidades concretas que, nos contextos situados das relações interpessoais, é preciso estabelecer. Ao ponto de vista estritamente lógico, em que a validade dos raciocínios se autonomiza e independentiza relativamente às pessoas que raciocinam e aos contextos em que se raciocina, vai-se, assim, sobrepondo uma perspectiva dialógica que privilegia uma racionalidade pensada a partir da relação, discursiva e indissociável do uso da linguagem natural, entre pessoas cujas opiniões não têm necessariamente que coincidir, sublinha o elemento de força e os diferentes graus de intensidade que o discurso, na maneira como afecta e age sobre os outros, pode comportar, e integra o problema dos val-

ores no quadro de uma intenção argumentativa directamente implicada no problema da justificação dos critérios que presidem às escolhas e decisões. É por isso que, a partir de 1947, o problema dos valores aparecerá subordinado ao estudo da argumentação e inserido no coração das considerações sobre os processos argumentativos.

Em 1950 será explicitamente afirmado que a problemática dos valores, cada vez mais, é concebida “em função da argumentação face a outrem”⁴⁰ e que aos valores, definidos como objectos de crença ou de adesão relativos, não ao real, mas ao preferível⁴¹, corresponderá, definitivamente, o papel de justificar escolhas. Se nas perspectivas que defendem o monismo axiológico vigora a ideia de que “em todo o conflito de valores, há um meio de reduzir todas as divergências de opinião, reconduzindo todos os valores, na sua infinita diversidade, a um só, concebido em termos de perfeição, de utilidade ou de verdade”⁴², já na perspectiva pluralista e dialógica de Perelman se torna impossível assimilar a noção de demonstração à de justificação⁴³ na medida em que esta, ao invés daquela, implica sempre polémica, confronto, possibilidade de crítica, perspectivas susceptíveis de revisão, provisoriedade, multiplicidade de pontos de vista.

Deste modo — pela crescente valorização da ideia de justificação e pela sua oposição à ideia de demonstração — somos encaminhados para uma nova tematização da racionalidade como argumentação. O ponto de viragem fundamental que a torna possível é a interrogação dos limites implicados na aceitação de um dos pressupostos centrais da lógica formal: o da impossibilidade lógica de uma regressão ao infinito⁴⁴, ou, dito de outra maneira, a problematização dos limites de uma racionalidade *exclusivamente* fundada na relação, indissociável do ponto de vista lógico-formal, entre razão e sistema fechado sobre os seus próprios pontos de partida, implicando que o lógico tenha sempre que ver com a lógica interna do sistema e que, por conseguinte, a avaliação lógica dos juízos seja sempre realizada no interior de um sistema cujo funcionamento se estrutura *a priori*. O que se torna problemático para Perelman é, assim, que a ligação entre necessidade lógica e pontos de partida

considerados como primeiros e com uma validade absoluta detenha o *exclusivo* da racionalidade. A questão que fica em aberto será a de saber se, ainda que não partindo de pontos de partida *aprioristicamente* considerados como primeiros e absolutos, não é possível outorgar, aos juízos que nesse quadro se formulam, um estatuto de racionalidade⁴⁵.

Nenhum texto mostrará melhor a mudança geral de atitude e as consequências filosóficas que estas questões suscitaram — a eleição do tema da argumentação a núcleo de todas as investigações posteriores e uma definitiva viragem para uma concepção argumentativa da razão e da filosofia — que o artigo escrito por Perelman, em 1949, intitulado “*Philosophies premières et philosophie régressive*”⁴⁶.

FUNDAMENTO, CONTRADIÇÃO E INCOMPATIBILIDADE: AS IMPLICAÇÕES DA CONCEPÇÃO DE FILOSOFIA COMO FILOSOFIA REGRESSIVA

Em “*Philosophies premières et philosophie régressive*”, Perelman abre, definitivamente, o caminho a uma nova lógica não necessária e constringente, que é a lógica do preferível⁴⁷ e que o autor belga associa à retórica⁴⁸.

Assumindo-se como partidário da filosofia regressiva ou filosofia aberta, Perelman faz notar que o que distingue e faz divergir as filosofias primeiras da filosofia regressiva aparece, com nitidez, quando pedimos a cada uma para dizer o que é que entende por *fundamental*⁴⁹.

Para as filosofias primeiras, fundamental é o que vale tanto de facto como de direito, de uma forma necessária, universal e incondicional. Por isso, as filosofias primeiras são solidárias de uma concepção, não empírica, mas absolutista da razão⁵⁰. Para a filosofia regressiva, o fundamental é sempre relativo aos factos e aos acordos sobre factos. Por isso, as proposições fundamentais nunca valem por si mesmas, isoladas de outras proposições formuladas no interior do sistema ou separadas das consequências que produzem⁵¹. Dito de

outra forma: numa, a ideia de fundamento é exterior à ideia de processo; na outra, o fundamento é inseparável do processo que lhe dá esse estatuto. Numa, o fundamento tende a absolutizar-se; na outra, tende a relativizar-se. Isto está, aliás, de acordo com as pretensões de cada tipo de filosofia: as filosofias primeiras nutrem-se das ideias de perfeição e de necessidade⁵²; negligenciam, por isso, o aspecto social do conhecimento, o seu condicionamento histórico e são solidárias de uma concepção da razão como razão eterna⁵³; mesmo as posições cépticas e antimetafísicas tendem, ainda, a cair numa metafísica negativa com o inconveniente dos princípios absolutos acabarem por não se poderem exprimir⁵⁴.

A filosofia regressiva — a que Perelman faz corresponder uma “metafísica situada”⁵⁵ — nutre-se da ideia de limite, de um limite provisório que é “um marco, mas não uma luz”⁵⁶. Nela, o valor dos seus princípios “não é determinado por qualquer evidência, qualquer intuição privilegiada, mas por consequências que se podem tirar e que mais não são do que factos que servem de ponto de partida concreto a toda a investigação filosófica. Quer se trate de um problema científico ou de uma ‘preocupação’ psicológica, a filosofia começa sempre por certos dados que se podem certamente analisar, afinar, depurar, desqualificar ou justificar, mas dos quais não se pode prescindir. É permitido, a cada filósofo, partir de factos diferentes e introduzir, no interior de um domínio mais ou menos limitado de conhecimento, uma certa coerência, um certo espírito sistemático, que não deve, contudo, englobar a totalidade do saber. Mas, na medida em que os diferentes filósofos vivem num mesmo universo [e] se encontram na presença de factos da mesma espécie, eles devem poder incorporá-los no seu sistema de pensamento, confrontar as suas ideias com as dos seus colegas, e tomar consciência das divergências que constata[m]”⁵⁷.

Assim, ao invés de considerar os pontos de partida como absolutos e imutáveis, possuindo uma validade incondicional, de facto e de direito, que lhe permitiria radicar de uma forma absoluta o edifício filosófico e colocar na sua base um acordo indiscutível relativamente ao qual “não nos podemos senão inclinar”⁵⁸, a filosofia

regressiva sublinhará a precaridade de todos os acordos e acentuará a dimensão da sua revisibilidade. Mostrará, além do mais, que uma análise regressiva não conduz, nem a teses que, finalmente, seriam sem pressupostos — o que implicaria a possibilidade, absurda, de admitir evidências independentes de todo o contexto —, nem a possibilidade de prolongar, indefinidamente, a busca dos pressupostos tem que encontrar um *terminus* na natureza mesma das coisas, que se imporiam na sua evidência, mas é, pelo contrário, variável com “o contexto histórico, as convicções do filósofo e as do seu meio, os problemas que esta filosofia se propõe resolver e as orientações dadas às soluções apresentadas”⁵⁹. A citação que se segue, embora extensa, resume exemplarmente a comparação entre filosofia primeira e filosofias regressivas: “os partidários de uma filosofia primeira fundam a sua argumentação sobre a existências de certos princípios admitidos simultaneamente por eles mesmos e pelos seus interlocutores (e, à falta de outra coisa, eles vão procurar estes princípios na própria teoria dos seus adversários): a sua finalidade será a de transformar este acordo de facto em acordo de direito, de fazer dele um acordo necessário, com uma validade universal, e do qual possam inferir uma criteriologia de verdades primeiras. Os partidários da filosofia regressiva baseiam a sua argumentação sobre o facto da existência de princípios prescritos que, depois de terem sido universalmente admitidos, tiveram de ser abandonados ou cujo alcance teve de ser restringido: eles extrapolam, igualmente, porquanto afirmam que a experiência da evolução do pensamento científico nos interdiz de congelar, seja sobre que ponto for, os princípios que formam a base actual do nosso saber. Os adeptos da filosofia primeira transformam princípios actuais em princípios eternos, os da filosofia regressiva situam o actual num porvir histórico do qual não pensam poder privilegiar nenhum momento, subtraindo-o, *a priori*, a toda a evolução; *eles recusam o princípio de Aristóteles que procurava um termo absolutamente primeiro para toda a série regressiva*. As duas atitudes têm consciência da experiência do passado, mas tiram conclusões diferentes para o futuro. A filosofia primeira afirma que uma nova experiência já não pode trazer modi-

ficação a certos princípios, que resistiram a todos os assaltos anteriores; a filosofia regressiva acredita que tantos princípios tiveram de ser abandonados que não se pode afirmar de nenhum que ele está de tal forma assegurado que uma nova experiência (no sentido mais alargado deste termo) não poderá jamais recolocá-lo em questão. Aquela procura um conhecimento perfeito, necessário e absoluto, o seu ideal consiste em encontrar qualquer verdade evidente perante a qual os homens não se podem senão inclinar, à qual eles não podem senão aderir — o seu ideal de liberdade define-se como o consentimento ao ser ou à ordem absoluta —; esta não admite senão um conhecimento imperfeito e sempre perfectível, compraz-se, não num ideal de perfeição, mas num ideal de progresso, entendendo por isso, não o facto de se aproximar de qualquer perfeição utópica, mas o de reabsorver as dificuldades que se apresentam, com a ajuda duma arbitragem constante, efectuada por uma sociedade de espíritos livres em interacção uns com os outros, das vantagens e dos inconvenientes de toda a tomada de posição perante o conjunto dos elementos da experiência.”⁶⁰.

Posto o fundamento sob o signo do acordo, de acordos que os homens estabelecem e convencionam e não de um acordo de direito anterior ao próprio acordo de facto e com validade independente dos acordos de facto, e recusada a admissão de que os princípios de uma filosofia sejam fundamentos definitivos, válidos para toda a filosofia, a questão das divergências de opinião deixa de ser perspectivada do ponto de vista formal da contradição lógica para o passar a ser a partir da ideia de incompatibilidade. Devido às características do debate retórico, escreve Perelman, “a noção de contradição deve ser substituída pela de incompatibilidade”⁶¹. A oposição e a divergência deixam de ser sinónimo de contradição e de irracionalidade para passarem a ser consideradas a partir da ideia de que há incompatibilidades, que não são formais, mas, sempre, relativas a circunstâncias contingentes e apenas existentes em certas situações⁶². Num texto de 1966, dedicado à questão da possibilidade de fundar os direitos do homem⁶³, Perelman retoma a questão da fundamentação e contrapõe às perspectivas absolutistas segundo as

quais o fundamento *tudo* deve fundar, de uma forma radical, a ideia de fundamento como fundamento *suficiente*, quer dizer, que funciona para uma situação determinada, que não é, de momento, contestado, mas que, de forma alguma, é incontestável. Ora esta “procura de fundamentos suficientes, mas relativos a um espírito, a uma sociedade, a uma disciplina determinadas, torna-se filosoficamente essencial para todos aqueles que, recusando embora à evidência o valor de critério absoluto, não podem todavia contentar-se com um cepticismo negativo e estéril”⁶⁴.

Vai-se, assim, estabelecendo uma *afinidade entre razão e justificação* e, com isso, configurando uma nova ideia de razão menos apostada em empreendimentos marcados por pretensões excessivas e exorbitantes do que pautados pela moderação de um realismo atento aos contornos mutáveis e situados a partir dos quais se exerce e *é requerida* a tarefa de justificar. Ora, este ponto é essencial: faz parte do empreendimento justificativo a contraposição a algo que estava já estabelecido pelo que só a mudança deve ser justificada⁶⁵. Fundamentar é justificar as transformações que se operaram relativamente a um quadro de referências anterior e não estabelecer, de uma vez por todas e a partir do zero, o critério a partir do qual nada mais necessitaria de justificação. Na concepção perelmaniana de fundamento, nem a teoria é dissociável da prática, nem a racionalidade desvinculável de um conjunto de referências concretas que nada têm a ver com a evidência. Por isso, observou Perelman, criticando as aspirações exageradas da dúvida cartesiana (que, como vimos, visando uma fundamentação última, tornava a dúvida solidária da dicotomia teoria/prática, de um primado da primeira sobre a segunda e da submissão da razão à intuição evidente, indubitável, incondicionada), que na perspectiva que considera *o trabalho de justificação como aquilo que dá sentido ao exercício da razão*, nunca está em causa uma justificação total e definitiva e que, por isso, “querer tudo justificar, tornar-se-ia um empreendimento insensato, porque completamente irrealizável, não podendo senão levar a uma regressão ao infinito”⁶⁶. O exercício hiperbólico da crítica é insensato porque, na sua ânsia de absoluto, dissocia pensa-

mento e contexto, negligencia as exigências da acção no pensamento, as suas interações constantes e deixa, afinal, escapar a exigência de continuidade sem a qual o exercício da razão se tornaria incompreensível. É que, escreve Perelman, “não há racionalidade senão a custo da continuidade”⁶⁷. O mesmo será dizer que, por um lado, “para duvidar é preciso acreditar numa razão que justifique a dúvida”⁶⁸; por outro, “é porque ao admitir uma opinião é razoável mantê-la, que não é razoável abandoná-la sem razão”⁶⁹.

A comparação das filosofias primeiras e da filosofia regressiva do ponto de vista do gesto e das pretensões que presidem a cada uma delas (nas primeiras há a pretensão de apresentar critérios radicais que se autofundam, isto é, que tiram a sua validade, de facto e de direito, de si mesmos, enquanto na segunda vinga a ideia de que os critérios resultam sempre de um acordo sobre factos e que a validade desses critérios depende e é indissociável desses acordos; de um lado, temos as filosofias absolutistas que são rígidas, simultaneamente individualistas e universalistas, marcadas pela necessidade, fazendo desaparecer a discussão, a diferença, as divergências, pela imposição das indiscutíveis “exigências da razão”; do outro, temos uma filosofia maleável, flexível e adaptativa, socialmente dimensionada, marcada pela revisibilidade e pelo razoável, alimentando-se do discutível e estimulando-se na discussão e com o confronto de opiniões múltiplas⁷⁰) conduz à formulação de uma hipótese cujo desenvolvimento se tornará característica do pensamento de Perelman.

Após tematizar as características da filosofia regressiva a partir dos quatro princípios da dialéctica do conhecimento científico segundo F. Gonseth⁷¹ — o princípio da integralidade (capacidade de integrar e articular os vários contributos dos vários domínios do saber), o da dualidade (implica o inacabamento do saber, duplicidade), o da revisibilidade (decorrente dos anteriores: nenhum saber se encontra, *a priori*, ao abrigo de uma revisão) e o da responsabilidade (que estabelece a ligação entre conhecimento e opção e introduz o elemento humano e moral no trabalho científico⁷²) — Perelman pergunta se o modelo em que a filosofia se tem vindo a

inspirar não deveria ser repensado: “depois de se ter, durante séculos, procurado o modelo do pensamento filosófico nas matemáticas e nas ciências exactas, não seria melhor inspiração compará-lo com o dos juristas, que tanto devem elaborar um direito novo como aplicar o direito existente a situações concretas?”⁷³.

Importa, antes de concluir este ponto, realçar alguns aspectos essenciais respeitantes às grandes aquisições que, no texto que temos vindo a analisar, se tornam determinantes para o desenvolvimento posterior do pensamento de Perelman.

Em primeiro lugar, a crítica às concepções clássicas de filosofia e às metafísicas absolutistas dá lugar a uma concepção de filosofia essencialmente pensada a partir do seu enraizamento concreto e submetida às exigências permanentes da abertura ao diálogo.

Em segundo lugar, uma tal viragem leva à necessidade de procurar os elementos caracterizadores de uma nova racionalidade. Deslocando a actividade racional do estabelecimento de verdades eternas para o nível dos problemas da escolha e da justificação dos princípios face a um auditório, a dissociação rigorosa entre teoria e prática deixa de fazer sentido. A actividade racional deve, então, ser compreendida a partir de uma interacção entre teoria e prática, ficando contudo adquirido que só a partir do uso prático da razão será possível conceber essa nova racionalidade: é tomando como base o *exercício ou uso prático, concreto e situado da razão* que poderemos chegar a elaborar uma ideia de razão e não o contrário.

Em terceiro lugar, não basta fazer da ideia de justificação o centro de gravidade dos empreendimentos filosóficos; torna-se necessário proceder, também, após esta decidida assumpção da dimensão primordialmente prática da filosofia, à tematização da razão prática e da racionalidade que lhe é específica. O recurso ao modelo jurídico assinala, precisamente, o início desta tematização e fará com que a “nova retórica” se possa definir essencialmente (como, aliás, o título da apresentação inicial da Nova Retórica nos Estados Unidos sugere⁷⁴) como uma teoria da razão prática.

3.

Uso prático da razão e racionalidade retórico-argumenta- tiva

Deixou-se já insinuar, nas páginas que precedem, a opção filosófica que subjaz às investigações de Perelman. Em síntese, ela traduz-se numa concepção de filosofia capaz de sustentar e justificar o pluralismo filosófico e político.

Sobre o que seja o pluralismo e a filosofia do pluralismo, o texto da conferência intitulada “La philosophie du pluralisme et la Nouvelle Rhétorique” é francamente elucidativo. Nele pode ler-se a oposição do pluralismo aos monismos sejam eles de que espécie forem: ontológicos, axiológicos, metodológicos, sociológicos ou ideológicos.

Por essência, os monismos geram-se numa manobra de redução à Unidade. Manobra de um pensamento que, na sua sede de transcendência, acaba por desvincular o humano da sua concretude e enraizamento epocais e subordinar as relações reais (de conflito inevitável e recorrente) e condições reais (historicamente limitadas) da vida dos homens a um modelo ideal, estático e perfeito. A vantagem dos monismos é, sem dúvida, a de fornecer, “em cada domínio, uma concepção sistematizada e racionalizada do universo, sob todos os seus aspectos, permitindo encarar uma solução única e verdadeira para todos os conflitos de opinião e para todas as divergências”¹. Vantagem que é, contudo, aparente se nos obstinarmos em preservar a filosofia da tentação teológica que secularmente a persegue e se consuma na metafísica clássica², ou de qualquer forma de autoritarismo ou de suporte despótico do exercício do poder que muitas vezes a fascina e parece vocacionar. Se, como

entende Perelman, a filosofia é sempre corolário da liberdade e responsabilidade do homem que se compromete³, expressão de uma ordem imperfeita mas aperfeiçoável, então, é em função da tolerância que as ideias de verdade e de razão — centrais em filosofia — devem ser compreendidas. Através da noção de tolerância simultaneamente se abre o espaço do humano como o espaço do razoável e se situa esse espaço na sua relação com o tempo e com as práticas concretas dos homens. A ideia de verdade desempenhará, numa filosofia pluralista, uma função normativa relativamente às opiniões; não, é claro, por se impor dogmaticamente, mas por ser aferível por cada crítica que a discute. A ideia de razão, por seu turno, não será identificada com nenhuma faculdade eterna e imutável, mas concebida como um ideal de universalidade, ou, para utilizar a terminologia perelmaniana, como um apelo ao auditório universal.

Uso prático da razão: do ponto de vista da filosofia do pluralismo, vocacionada para compreender o homem concreto e comprometido em relações e grupos sociais de toda a espécie e decididamente obstinada na luta contra o autoritarismo e na defesa do livre exame, só a escolha dá um sentido humano ao uso da razão. A rejeição do autoritarismo ou de qualquer tipo de monismo, a recusa que alguém possa ser porta-voz da verdade ou que existam autoridades indiscutíveis, desfere um golpe definitivo no alcance e valor humanos de um pensamento fechado sobre a necessidade teórica das suas inferências e instaura, filosoficamente, o primado do prático sobre o teórico.

Será, então, o uso retórico-argumentativo da razão que configurará o homem razoável no qual a vontade de transcendência se não confunde com desejo de ser Deus ou de realizar a perfeição. E será na atenção do homem pelo humano e no respeito, não pelo absoluto, mas pelas tradições, que a vontade de se transcender encontrará a medida justa da sua inteligência.

Donde a hipótese de trabalho: por um lado, pensar, a partir do modelo jurídico, a razão no seu uso prático; por outro, tentar encontrar, a partir da ideia de justiça, a regra mestra da razão prática. Na articulação destes dois movimentos serão encontrados os elementos

que, da tematização do uso prático da razão, tornarão possível passar à tematização da racionalidade retórico-argumentativa que lhe é própria.

TEMATIZAÇÃO DA RAZÃO PRÁTICA

“(…) parece-me indispensável precisar a ideia de razão, que é uma das quais com que talvez mais me preocupei no curso da minha vida filosófica e que é extremamente difícil de definir quando se abandona o formalismo puramente matemático”⁴.

“A argumentação filosófica (...) liga-se a uma ideia de razão que não é concebida unicamente como instrumento da procura da verdade mas como exercendo uma competência no domínio da acção. Ela não está mais limitada unicamente aos métodos científicos, que determinam o conhecimento racional, mas estende-se a todo o campo do razoável, o que dá um sentido ao ideal da razão prática”⁵.

“Como raciocinamos sobre os valores e as normas, e como é possível conceber a ideia da razão prática?”⁶

UMA HIPÓTESE DE TRABALHO ORIGINAL: O JURÍDICO COMO MODELO DO PENSAR FILÓSOFICO.

A vantagem do modelo jurídico sobre o matemático manifesta-se, sobretudo, porque nele é essencial o *problema da aplicação*, isto é, o problema da relação entre regra geral, abstracta, e caso concreto. Ora, esta aplicação não é uma aplicação mecânica, mas exige a intervenção de um juiz que deve motivar as suas decisões. Por outro lado, o modelo jurídico é o que mais obriga a pensar a articulação entre razão e decisão justa, tornando-se esta aproximação da ideia de razão com a ideia de justiça, essencial⁷.

A propósito da fecundidade que a afinidade da reflexão filosófica com o modelo jurídico pode proporcionar, dois textos que, aliás, se complementam, são particularmente sugestivos: o primeiro,

escrito em 1962, intitula-se “Ce qu’une réflexion sur le droit peut apporter au philosophe”; o segundo, de 1966, intitula-se “Ce que le philosophe peut apprendre par l’étude du droit”. Em ambos encontramos a proposta original de uma aproximação entre o direito, as suas técnicas e os seus auxiliares, e uma renovação da filosofia e do racionalismo clássico inspirado no modelo geométrico. Trata-se de mostrar que, tomando o raciocínio jurídico por modelo, se pode chegar à concepção de “um outro tipo de racionalidade”⁸, e que uma comparação entre filosofia e direito, tomando em conta as suas afinidades, permite “compreender melhor a especificidade da filosofia, disciplina que se elabora sob a égide da razão, mas de uma razão essencialmente prática, orientada para a decisão e ação razoáveis”⁹. Com efeito, no direito encontra Perelman o modelo que permite proceder à tematização das características do raciocínio prático¹⁰.

Mas, mais precisamente, o que é que uma reflexão sobre o direito pode trazer ao filósofo? O que é que o filósofo pode com ela aprender?

Diga-se, em primeiro lugar, que para que a fecundidade desta aproximação se possa fazer sentir, é preciso deixar de ver o direito como uma espécie de mal menor, uma espécie de gestão de problemas humanos através de um conjunto de regras e de agentes que permitem estabelecer ordem mas não trazem, contudo, *a* ordem, que embora permitam soluções para os conflitos não trazem, contudo, *a* solução que acabaria de vez com todos os conflitos. Dito de outra forma, é preciso não ver no direito uma espécie de remendo, lado infeliz de uma racionalidade plena cuja realização teima em não se consumir, recurso que remedeia, mas não satisfaz. Esta posição que subalterniza, secundariza ou mesmo desvaloriza o direito é própria dos filósofos que sonham com a utopia de uma sociedade paradisíaca ou perfeita¹¹ — e para que serviria, com efeito, o direito no país da utopia?¹² — para os que, identificando razão e perfeição, vêem nos desacordos um signo de imperfeição e uma falha de racionalidade, enfim, para os que, nutrindo-se de ideais absolutistas¹³, votam ao ostracismo quer a pluralidade dos sistemas jurídicos quer as

divergências interpretativas causadas pela ausência de rigor, transparência e univocidade das leis, e procuram, para a solução dos problemas entre os homens, acordos tão irrecusáveis e indiscutíveis como aqueles que se constatarem perante os axiomas e os teoremas matemáticos.

Contudo, para Perelman, a questão é a de saber se o “ideal de racionalidade filosófica deve apresentar aos homens unicamente a visão de um paraíso terrestre, no qual todos os homens, tornados sábios, se conduziram como santos, ou se ele deve visar também, e talvez mesmo essencialmente, organizar sobre a terra, com um *minimum* de violência, uma sociedade de homens com os seus defeitos e com as suas falhas? Como o direito responde a esta última preocupação — observa Perelman — compreende-se que ele seja desdenhado como um conjunto de expedientes indignos do filósofo, por aqueles cujas pretensões são absolutistas, mas que seja, pelo contrário, um digno objecto de estudo para os filósofos que encontram alguma racionalidade na organização de um saber e de uma acção essencialmente falíveis”¹⁴. Face às tomadas de posição absolutistas que desdenham o estudo do direito e teimam em ignorar a sua importância e a sua dimensão racional, Perelman pergunta: “Deve condenar-se o direito e os juristas em nome de uma concepção da razão e da justiça inspirada pelas ciências matemáticas ou naturais, ou dever-se-ia, partindo do facto dos juristas mais eminentes serem tão razoáveis e tão honestos quanto as pessoas de ciência, reconhecer, de uma vez por todas, que as divergências de todo o género que se constatarem em direito dizem respeito à sua própria natureza, à sua especificidade relativamente às ciências?”¹⁵. No mesmo texto, volta a interrogar, referindo-se quer à característica divergência de opiniões e de interpretações que em torno das leis sempre se gera quer à ausência de unanimidade que, por exemplo, numa Assembleia legislativa ou mesmo nos tribunais, frequente e usualmente se verifica a respeito das decisões aprovadas: “Mas, uma vez que a prática jurídica de todos os povos reconhece este estado de coisas, deve condenar-se o direito em nome de critérios que lhe são estranhos, ou não se pode, pelo contrário, tirar proveito de uma análise

da especificidade do direito, para compreender melhor outras situações em que se manifestam divergências irreduzíveis, como em moral, em política e em filosofia?”¹⁶.

Uma análise superficial do direito e do raciocínio jurídico, tal como eles são apresentados nos dois textos atrás mencionados, bastaria para mostrar que o direito está essencialmente ligado ao problema da decisão¹⁷ e que a decisão aqui em causa, não pode ser nem puramente necessária nem puramente arbitrária, mas exige razões ou motivos que a justifiquem, a tornem razoável ou lhe confirmem, pelo menos, uma certa razoabilidade¹⁸. Também, neste domínio, ao princípio da contradição se sobrepõe o princípio da incompatibilidade. Segundo a lógica deste último, o facto de duas decisões serem incompatíveis não significa que ambas, ou pelo menos uma delas, sejam irracionais; pelo contrário, Perelman afirma que duas decisões incompatíveis podem ser ambas razoáveis¹⁹. Contudo, esta afirmação só é teoricamente sustentável se, em vez de se associar a ideia de razão à ideia de verdade²⁰, se transitar para uma perspectiva que sublinha o papel que ela pode desempenhar no plano da acção e dos valores e, deste prisma, conceber um outro tipo de racionalidade assente na solidariedade existente entre argumentação, crítica e justificação²¹. Ora, uma justificação pode ser mais ou menos pertinente, mais ou menos plausível, mais ou menos convincente, mas não justifica, nunca, a *única* perspectiva possível²². Aliás, é o facto de, quando se trata de filosofia da acção, de filosofia prática, de filosofia dos valores, as várias concepções poderem ser, todas elas, razoáveis, que explica o pluralismo filosófico e a tolerância em filosofia²³. Deste ponto de vista, em que reina a tolerância e o pluralismo, é então possível dizer que “uma decisão razoável não é portanto, simplesmente, uma decisão conforme à verdade, mas aquela que pode ser justificada pelas melhores razões, pelo menos na medida em que ela tem necessidade de justificação”²⁴.

Ora, a necessidade de justificação racional não implica uma tarefa de fundamentação última nem o estabelecimento de, ou o recurso a, critérios indubitáveis e infalíveis que garantissem, definitivamente, a sua validade. A racionalidade do empreendimento justificativo refere-

se à forma como se articula, sem rupturas absolutas com o preexistente, o tradicional e o novo, à maneira pela qual se consegue assegurar uma continuidade entre o pretérito ou actualmente estabelecido e aquilo que pretende estabelecer-se. O começo radical a partir do zero, fazendo tábua rasa do passado e purgando, pelo exercício da dúvida, todos os preconceitos, supõe que seja possível um despojamento total das nossas crenças e das nossas opiniões; ora, a ideia de um tal despojamento só é viável num pensamento que se alimenta da ficção de uma *epoché* que, visando preparar o terreno para uma certeza absoluta, permitiria consumir, num registo a-temporal, um fechamento do pensamento sobre si próprio, isolando-o desta forma de toda e qualquer referência à prática, desligando-o da premência da acção e purgando-o de contaminações provenientes de adesões a crenças ou da sua ligação a interesses e valores. Mas, a ideia de que por um gesto de voluntária suspensão o pensamento se pode dissociar do assentimento de um auditório, é uma ideia que se nutre da utopia da pureza. Na verdade, esta oscilação entre uma dúvida absoluta e uma certeza absoluta, característica das metafísicas absolutistas, oculta a transitividade a que o pensamento não pode escapar e mascara o facto de nos encontrarmos sempre num *entre*, no meio de, pertencentes a um processo cujo controlo jamais é integralmente nosso. Por isso, a perspectiva perelmaniana duma racionalidade que rejeita a seriedade de uma dúvida universal, a oposição da razão e da vontade ou a nítida separação destas duas faculdades, tende a sublinhar que se o *dado* constitui um elemento do qual é impossível prescindir, isso não é, contudo, impeditivo — é, pelo contrário solidário — de uma atitude pluralista que permite, dentro do razoável, configurações interpretativas e contextualizações de sentido diversas. Pois que, a não ser que nos guiemos pelo critério da evidência, nada é, *pura, simplesmente e sem mais*, dado, de tal forma que a avaliação dos dados ficasse excluída. Se, como acontece nos sistemas jurídicos, os pontos de partida não são nem arbitrários nem necessários, mas comportam sempre ambiguidade²⁵, então, o que existe é um jogo que através de raciocínios e de valores articula, organiza e hierarquiza os dados preexistentes em função de uma coerência posta

em manifesto nas ligações estabelecidas entre aquilo de que se parte, a interpretação que disso se faz e a apresentação dos novos pontos a que se chega. Com efeito, se só a mudança necessita e suscita a justificação — de acordo com o princípio da inércia espiritual enunciado por Perelman: “nada é preciso mudar sem razão”²⁶ —, então, a racionalidade situa-se, precisamente, ao nível da justificação desta passagem para o novo, da elaboração racionada de uma continuidade que apresenta uma situação nova como “síntese de transição”²⁷. Nesta perspectiva, a ruptura com o que se aceita só é racional se se apresentarem as razões pelas quais se mostra a insuficiência do que se rejeita e os motivos que justificam uma nova tomada de posição. É assim, escreve Perelman, “que a racionalidade, tal como ela se apresenta no direito, é sempre uma forma de continuidade: conformidade a regras anteriores ou justificação do novo através de valores antigos. O que não tem qualquer ligação com o passado só pode impor-se pela força, não pela razão”²⁸. Dito de outra forma, “para os juristas toda a racionalidade é continuidade”²⁹: a racionalidade apresenta-se, no quadro da jurisprudência, como adaptação àquilo que é já admitido — como conformidade aos precedentes — e constrói-se, não eliminando, mas apoiando-se no passado³⁰.

Do que precedentemente se disse pode concluir-se que a ordem jurídica é, essencialmente, uma ordem adaptativa e que a sua racionalidade reside na fidelidade a regras³¹, a começar pela regra de justiça. Esta última, na medida em que exige o mesmo tratamento para seres e situações essencialmente semelhantes, instaura uma razão analógica que concilia, em vez de excluir, identidade e diferença. Como notou Max Loreau, nesta perspectiva “todo o emprego novo de uma noção, todo o sistema novo, não é radicalmente ‘outro’ mas simultaneamente *outro e mesmo*”³² e é precisamente esta articulação do outro e do mesmo que subjaz à prática do direito e à ordem jurídica, a qual, “para funcionar de modo a adaptar-se às novas situações e aspirações, prevê procedimentos de reforma e de flexibilização”³³. Na ordem jurídica vemos, assim, trabalhar uma dialéctica entre formalismo — fidelidade às regras e à tradição — e pragma-

tismo — que exige que sejam tomadas em consideração as consequências que, num ou noutro sentido, advêm da interpretação dos textos e da aplicação da lei³⁴. Por isso, é legítimo perguntar se os juizes são apenas aplicadores de uma ordem legal pré-estabelecida ou se eles não colaboram, também, através do seu desempenho, na elaboração das leis. De facto, o que segundo Perelman se manifesta no direito e na prática jurídica é “uma dialéctica constante da razão e da vontade, das estruturas que fixam os quadros de uma acção, e as decisões que precisam, adaptam e mesmo modificam estes quadros se eles são incompatíveis com regras melhor assentes. A razão e a vontade não se apresentam como uma dualidade irreductível, cada uma de nada servindo à outra, mas estão efectivamente em constante interacção”³⁵. Este aspecto dinâmico e dialéctico da razão e da vontade faz com que a racionalidade jurídica em nada se assemelhe ao modelo matemático e ao método geométrico que inspiraram o racionalismo clássico. Até porque, ao invés do método geométrico que não concede qualquer espaço para questões de interpretação, já na perspectiva do modelo jurídico os problemas da interpretação e da aplicação são centrais. Com efeito, o que neste modelo está em causa não são raciocínios de tipo analítico em que se passa, linearmente, e num único sentido, de premissas para conclusões³⁶, mas de raciocínios dialécticos que supõem que o percurso que conduz à aplicação de uma lei ou à decisão do juiz depende, quer de interpretações possíveis e por vezes mesmo controversas da lei a aplicar, quer da apreciação das consequências que, em cada caso concreto, resultam da aplicação da lei.

O modelo jurídico apresenta, pois, a possibilidade de uma racionalidade indissociável da intervenção e da tomada de posição humanas; deste prisma, raciocinar não é calcular, mas ajuizar e decidir, tomando em conta a diversidade de pontos de vista e apresentando as razões que melhor justificam a preferência por determinada opção³⁷. Por outro lado, a análise do raciocínio jurídico interessa quer ao lógico, quer ao moralista: ao primeiro, na medida em que lhe permite estudar as estruturas de raciocínio não formal; ao segundo, porque lhe possibilita captar, na sua vivacidade, as

relações dialécticas que as regras gerais e os casos particulares entre si entretecem³⁸. Mas, mais ainda, o exame do raciocínio jurídico conduz a uma teoria da argumentação que, para além do direito e do raciocínio prático que tende a justificar toda a decisão razoável, tem o seu campo de aplicação “nas ciências humanas, em filosofia e mesmo nas ciências naturais, quando se trata de preferir um tipo de explicação a um outro, de justificar as revoluções científicas”³⁹.

E a lição impõe-se: se o filósofo, tal como o juiz, deve tomar posição acerca do real — “a sua ontologia não é simples descrição do real, mas hierarquização dos seus aspectos”⁴⁰ —, então, em vez de sonhar com a ordem ideal ou perfeita e de tentar construir sistemas “more geometrico”, deverá adaptar as suas pretensões de racionalidade às coisas da vida humana e ter em consideração, no quadro dos contextos concretos, o elemento de finalidade que toda a actividade racional comporta. A conclusão a tirar formulou-a Perelman da seguinte maneira:

“O direito não existe, como disciplina tecnicamente autónoma, senão nas sociedades que dão lugar — entre o calculável, que elimina toda a decisão individual, e a política, em que o poder de decisão seria ilimitado e arbitrário — a uma ordem para o estabelecimento da qual concorre uma multiplicidade de vontades humanas. Por isso, estudando com atenção e analisando com cuidado as técnicas do procedimento e da interpretação jurídicas, que permitem aos homens viver num Estado de direito (Rechtsstaat), o filósofo, em vez de sonhar com a utopia de uma sociedade paradisíaca, poder-se-ia inspirar, para as suas reflexões, no que a experiência secular ensinou aos homens incumbidos de organizar sobre a terra uma sociedade razoável”⁴¹.

Mas, haverá algum critério através do qual se possa aferir a razoabilidade do pensamento e da acção? Em função de que princípio é possível reconhecer a razoabilidade dos nossos raciocínios e outorgar-lhes um papel director relativamente à acção? Estas questões obrigam a que abordemos, detalhadamente, a noção de “regra de justiça”. Com efeito, se, como vimos anteriormente, o modelo jurídico convida a transformar a imagem clássica da

racionalidade, a regra de justiça é, segundo Perelman, a noção a partir da qual se determinam os mais importantes conceitos da racionalidade prática e argumentativa.

A REGRA FUNDAMENTAL DA RAZÃO PRÁTICA: A REGRA DE JUSTIÇA

No § 52 do *Traité de l'argumentation* pode ler-se que “quando se estima a coerência de uma conduta, far-se-á quase sempre alusão ao respeito pela regra de justiça”. Na introdução a *Justice et Raison*, Perelman escreve que “a regra de justiça torna-se a regra mestra da razão prática”⁴². Finalmente, em “Les cadres sociaux de l'argumentation” diz-se que “a regra de justiça apresenta-se (...) como o princípio constitutivo da razão histórica”⁴³.

Estas afirmações devem ser compreendidas, por um lado, a partir da enunciação de uma questão; por outro, a partir do desenvolvimento de uma hipótese de trabalho característica do pensamento perelmaniano. A questão é a de saber se o ideal secular da filosofia (que, como temos vindo a sublinhar, é, para o filósofo belga, essencialmente um ideal da razão prática⁴⁴: a razão guiaria o homem na acção de modo a que a violência pudesse ser evitada) é um ideal a que, por falta de acordo quanto aos seus princípios, se deve renunciar, reservando o desempenho da razão para o domínio teórico e restringindo a racionalidade dos raciocínios e da faculdade de provar ao plano dos juízos analíticos e da lógica formal, ou se, pelo contrário, há um meio que permita, superando o divórcio que historicamente se foi instituindo e o cepticismo moral que em filosofia se foi progressivamente instalando⁴⁵, reconstituir a desejada articulação entre razão e acção⁴⁶. As investigações que Perelman desenvolveu no âmbito da sua teoria da argumentação visam, precisamente, mostrar — como veremos mais adiante — a existência de metodologias e técnicas implícitas nos raciocínios práticos⁴⁷, os quais envolvem juízos de valor, e, dessa forma, provar que por detrás da sua aparente arbitrariedade, se esconde uma secreta racionalidade, uma lógica informal na qual o exercício da razão não

se vê confinado à dedução e ao cálculo, mas se estende à deliberação e à argumentação⁴⁸. Neste sentido, a teoria da argumentação perelmaniana, discurso do método de uma nova racionalidade, é solidária de um alargamento da concepção clássica de razão, alargamento cuja consequência filosófica mais premente é a abolição da dicotomia teoria/prática e a afirmação de interações dialécticas permanentes entre pensamento e acção⁴⁹. De acordo com as perspectivas abertas pela “nova retórica”, e com a distinção entre o racional e o razoável⁵⁰, sob o nome de razão há que englobar tanto os raciocínios e os meios de prova tal como os concebeu a lógica tradicional, como os raciocínios e os meios de prova utilizados quando se procura fazer prevalecer a admissão de certas teses ou posições. Contudo, enquanto para o domínio da lógica, em sentido estrito, o rigor e a exactidão, numa palavra, a necessidade dos raciocínios, é o critério único a partir do qual se afere a validade das construções racionais, já no campo da argumentação retórica o mesmo não se passa: nada impede, como se disse já, que duas teses contrárias possam ambas ser razoáveis. Será então possível encontrar — uma vez que o raciocínio prático pressupõe, por um lado, a possibilidade de escolha e a exclusão da evidência ou da necessidade lógica no que diz respeito às decisões, mas implica, por outro, que essas escolhas e decisões não sejam inteiramente arbitrárias, já que nem todas se equivalem sendo susceptíveis de críticas a partir de normas e valores reconhecidos⁵¹ — se não um critério, pelo menos uma regra que permita aferir o uso prático da razão?

Aqui radica a hipótese de trabalho a que nos referimos anteriormente: para Perelman, é a partir da ideia de justiça e do que é considerado como justo que se pode averiguar a influência da razão na acção⁵²: “quando submetemos o conjunto de uma conduta ao crivo da razão, e não apenas os seus aspectos instrumentais e puramente técnicos, é preciso recorrer ao conceito de justiça, é a justiça que é a característica do homem razoável”⁵³.

Esta hipótese de trabalho impõe uma tarefa que esteve sempre presente no horizonte do pensamento perelmaniano: a de proceder a uma reflexão sobre a justiça com a finalidade de definir uma regra

que garanta à razão prática a possibilidade de justificação do seu sentido e aos raciocínios práticos a pertinência da sua formulação. Sendo a razão fidelidade a regras e o qualificativo de justo apenas aplicável aos comportamentos ou juízos humanos submetidos a regras ou critérios⁵⁴, trata-se, então, de determinar uma estrutura comum a todas as concepções de justiça que assegure, na prática, um enquadramento lógico aos raciocínios em que estão em jogo opções, decisões, avaliações. Para ser comum, ela terá de conter um elemento indeterminado — análogo a uma variável matemática — cuja determinação será feita em função de valores que lhe são atribuídos, de que resultam as diversas concepções de justiça. Mas, porquanto a estrutura é independente de considerações de valor, ela constitui, por assim dizer, o núcleo duro da racionalidade prática. A elaboração de uma noção formal e abstracta de justiça conduz à enunciação de um princípio de acção que Perelman designa como “regra de justiça”. Numa primeira formulação, que retoma a aproximação aristotélica do conceito de justiça com a ideia de igualdade, a regra de justiça parece ser solidária do princípio clássico de identidade: da mesma forma que é justo afirmar de um objecto aquilo que se afirmou de um objecto idêntico, assim é também justo tratar da mesma forma seres iguais⁵⁵. Mas esta regra, que parece indiscutível, apresenta dificuldades quando se pensa na sua aplicação. Retomando a crítica ao princípio de identidade objectiva de Leibniz (o princípio dos indiscerníveis segundo o qual não existem dois seres idênticos, isto é, dois seres cujas propriedades sejam idênticas) e, sobretudo, a de Frege (segundo o qual a identidade diz respeito a nomes diferentes, denotando um objecto único, e não às próprias coisas), Perelman faz notar que, assim formulada, a regra de justiça não encontra campo de aplicação uma vez que não existem seres rigorosamente idênticos ou iguais de todos os pontos de vista. A regra terá, então, de ser reformulada de modo a torná-la operacional, de forma a viabilizar efectivamente a sua aplicação: “se não há seres idênticos, a regra de justiça não tem interesse a menos que nos diga como tratar seres que não são idênticos”⁵⁶. Ora, é isso que, efectivamente, importa. A reformulação da regra de justiça obrigará a dizer que não está em

causa um tratamento igual para seres idênticos mas “um tratamento igual para seres *essencialmente semelhantes*”⁵⁷, entendendo-se por “seres semelhantes” aqueles entre os quais não existem diferenças essenciais ou cujas diferenças não são relevantes para uma determinada situação. Assim formulada, a regra continua a ser abstracta e formal: ela não precisa *quando* dois seres são essencialmente semelhantes nem *como* é preciso tratá-los para se ser justo⁵⁸. Ou seja, a regra de justiça nada nos diz sobre os *critérios* segundo os quais há que classificar os seres, nem sobre a *maneira* como eles devem ser tratados depois de serem classificados. Contudo, a sua aplicação a casos concretos necessita da especificação destas duas noções⁵⁹. Por isso, a margem de maleabilidade e de indeterminação, ao mesmo tempo que permite que a regra seja aplicável, impede, no entanto, que a sua aplicação possa ser mecânica ou aproblemática. Como notou G. Hottois, de cada vez que a regra é concretizada como regra determinada, podem surgir dois tipos de obstáculos que tornam ilusória a tentativa de uma aplicação mecânica: por um lado, podem surgir “dificuldades inerentes à qualificação do caso como devendo ser subsumido na categoria à qual a regra se aplica”; por outro, pode acontecer “a contestação da própria regra concreta e, portanto, da submissão à regra formal de justiça em acção na regra em questão. Neste último caso, é a universalidade e a onipotência da própria regra de justiça que são contestadas, a propósito de tal ou tal regra concreta e em nome de outros valores”⁶⁰.

Mas, independentemente destas dificuldades, a importância da regra de justiça manifesta-se pelo facto de, por um lado, “exigir que se seja, na acção, fiel a uma linha de conduta regular”⁶¹, ou seja, enunciar um princípio de continuidade e de coerência, “um princípio director do pensamento”⁶²; por outro, ao apresentar a parte comum e puramente formal da actividade racional⁶³, ela torna-se a regra por respeito à qual se manifesta a racionalidade do pensamento e da acção; ela delimita o problema da justiça no domínio da acção: para que seja aplicada a casos concretos, os seus aspectos indeterminados têm de ser especificados e esta especificação não pode ser feita demonstrativamente, mas apenas pelo recurso a “técnicas de

raciocínio que implicam valorações”⁶⁴ e que relevam de uma teoria da argumentação. A regra de justiça é, assim, um princípio director do pensamento pois dita o quadro a partir do qual uma argumentação pode ser reconhecida como razoável. Na realidade, dado o papel preponderante que o precedente desempenha na argumentação, a racionalidade desta está ligada à observância da regra de justiça⁶⁵. Mas, quadro operatório, a regra de justiça cumpre e apresenta ainda, no pensamento perelmaniano, outras funções e outros aspectos⁶⁶.

Como quadro latente da racionalidade prática, a regra de justiça está associada ao princípio da inércia: “a racionalidade desta regra e a validade que se lhe reconhece liga-se ao princípio de inércia, do qual resulta, nomeadamente, a importância dada ao precedente”⁶⁷. Este princípio, afirma Perelman, “resulta de uma tendência natural do nosso espírito para considerar como normal e racional e, portanto, como não exigindo qualquer justificação suplementar, um comportamento conforme aos precedentes”⁶⁸; dito de outra maneira, “o princípio de inércia, que transforma em norma toda a maneira habitual de proceder, está na base das regras que se desenvolvem espontaneamente em toda a sociedade (...). O princípio de inércia desempenha, assim, um papel estabilizador indispensável na vida social. Isto não quer dizer que tudo o que está deva permanecer imutável, mas que não há lugar para o mudar sem razão: só a mudança deve ser justificada”⁶⁹. Ainda sobre o princípio de inércia, Perelman afirma que ele se manifesta “pela regra de justiça e, mais particularmente, pela conformidade aos precedentes, que assegura a continuidade e a coerência do nosso pensamento e da nossa acção. Poder-se-ia formular o princípio de inércia: nada se deve mudar sem razão”⁷⁰.

Por outro lado, quando a regra de justiça é explicitamente invocada, ela desempenha o papel de argumento e no *Traité de l'argumentation* ela é mesmo citada entre os argumentos quase-lógicos⁷¹. A sua invocação poderá servir como argumento particular, literalmente ou sob um dos aspectos que lhe estão associados: o valor da tradição, do precedente, a necessidade de coerência e de continuidade, etc..

Finalmente, a regra de justiça pode ainda ser apresentada como critério de valor de um argumento — “um argumento forte, num domínio considerado, é um argumento que se faz valer de precedentes”⁷²; a aplicação da regra de justiça implica a existência de precedentes que nos dão instrução sobre a maneira como foram resolvidas anteriormente situações semelhantes às que no presente se apresentam e sobre o valor das argumentações a seu respeito utilizadas. Escreve Perelman: “Invocar um precedente é assimilar o caso novo a um caso antigo, é insistir sobre as similitudes e negligenciar as diferenças. Se a assimilação não é imediatamente admitida, uma argumentação pode afigurar-se indispensável. Ora, para determinar os argumentos que são, na matéria, relevantes para determinar quando é que um argumento será considerado como forte ou fraco, a regra de justiça intervém de novo; é graças à sua intervenção que o valor dos argumentos — que contrariamente às provas demonstrativas não são nunca constringentes — é ele mesmo função dos seus usos anteriores, da admissibilidade e da eficácia que, em contextos semelhantes do passado, lhe foram reconhecidos”⁷³. E, na medida em que a regra de justiça permite avaliar a racionalidade de um argumento em função dos seus usos contextualizados e da continuidade entre contextos passados e presentes, ela é considerada como princípio constitutivo da razão histórica. A sua aplicação não é mecânica: não pode fazer-se a economia, nem do concreto, nem do temporal. A seguinte citação, extraída do debate que se seguiu à apresentação da conferência “L’idéal de rationalité et la règle de justice” é, neste sentido, esclarecedora:

“No uso do precedente, um elemento não varia, é o tratamento tal como ele foi aplicado anteriormente. Mas podemos encontrar uma modificação nos traços considerados como essencialmente semelhantes. Por exemplo, enquanto antes se considerava que a pertença a uma mesma família, a uma mesma célula, era o traço que importava, pode agora estender-se esse traço, digamos, à humanidade, ou a todos os membros de uma nação, ou seja, aquilo que modificamos é o carácter considerado como essencialmente semelhante (...)”⁷⁴.

JUSTIFICAÇÃO E ARGUMENTAÇÃO

Qual é, em termos gerais, o resultado da fecundação da lógica pelo direito? Que nova racionalidade, ou que outro tipo de racionalidade, decorre da inspiração no modelo jurídico? Vimos já que: 1) a especificidade do raciocínio jurídico e da racionalidade presente na prática do direito implicam continuidade, atenção aos precedentes, justificação do novo a partir de uma referência ao preexistente; 2) trata-se de uma racionalidade dialéctica em que razão e vontade não estão separadas, mas articuladas numa conjugação de exigências que são as do razoável; 3) esta racionalidade encontra-se ligada, não à ideia de verdade, mas à ideia de justificação, não às ideias extremas de necessidade ou de arbitrariedade, mas à ideia de razão em situação, exigindo esta situação que a ordem da razão seja antes de mais uma ordem adaptativa; 4) neste quadro, é possível conceber uma racionalidade que a) rejeita as oposições pensamento/acção, teoria/prática, formalismo/pragmatismo, racional/irracional; b) associando-se à noção de preferível e trazendo a primeiro plano a ideia de preferência justificada, dá expressão ao dinamismo interactivo das nossas faculdades e torna inseparáveis e dificilmente isoláveis o plano do conhecimento e o plano do interesse, o plano do ser e o plano da crença e das opções credíveis; c) não é apenas, nem sobretudo, calculadora, mas avaliadora e ajuizadora; d) aliada aos problemas da escolha e da decisão permite conferir um sentido à liberdade humana.

Trata-se, por conseguinte — e era já essa a orientação que animava a tentativa de erguer uma lógica dos juízos de valor —, de pensar a racionalidade a partir duma perspectiva essencialmente prática e dinâmica, desenvolvendo uma investigação atenta ao uso concreto de uma razão apostada em lidar, posto de lado o recurso à força e à violência⁷⁵, com os desacordos, os diferendos, as divergências e as polémicas que se instauram no espaço ambíguo dos valores e das noções confusas face ao qual a impossibilidade de recorrer à

evidência não dispensa, contudo, de uma tomada de posição.

O papel de relevo dado à noção de justificação, muito diferente da noção de demonstração, assinala, justamente, a tematização de uma racionalidade essencialmente vinculada à prática⁷⁶. Aliás, tal como toda a argumentação não é concebível senão em função da acção que prepara ou determina, sendo impossível considerá-la como um exercício inteiramente desligado de toda a preocupação prática⁷⁷, da mesma forma “o problema da justificação não surge senão no domínio prático, quando se trata de decisão, de acção, de escolha, fora da evidência que suprime toda a possibilidade de decisão e de escolha”⁷⁸. Considerando, além do mais, que “o objecto da justificação é de ordem prática: justifica-se um acto, um comportamento, uma disposição para agir, uma pretensão, uma escolha, uma decisão”⁷⁹, há que referir que apenas a argumentação permite compreender as nossas decisões⁸⁰.

Mas trata-se, ao mesmo tempo, da intenção de averiguar a possibilidade de constituir uma metodologia ajustada a um tal uso da razão e, através dela, explicitar as características desta nova racionalidade.

Neste sentido, a exploração sistemática da noção de justificação e o estudo da criteriologia que preside aos empreendimentos justificativos levarão Perelman a aproximar-se, cada vez mais, da noção de argumentação e a conceder-lhe, mesmo, um lugar axial nas suas investigações e reflexões⁸¹.

Renunciando à ideia de constituir uma lógica dos juízos de valor — tarefa que partia, afinal, do pressuposto de que seria possível distinguir com nitidez juízos de facto e juízos de valor⁸² — Perelman não renuncia, contudo, ao sentido das investigações que o haviam levado à questão de saber como é possível raciocinar sobre valores. E o que, doravante, se lhe abrirá é o imenso campo da argumentação⁸³. Escreveu, assim, num artigo de 1961: “aquilo que qualificávamos de lógica dos juízos de valor manifesta-se a partir da análise das diversas formas de justificação. Esta lógica não formal nada mais é do que a técnica da argumentação, em toda a sua riqueza, mas onde se vê, melhor do que em qualquer outro caso de aplicação, a interacção constante do pensamento e da acção. (...) E a

justificação, que utilizará regras metodológicas e conduzirá, eventualmente, a considerações de ordem epistemológica, inserir-se-á nos quadros mais gerais da teoria da argumentação”⁸⁴.

Ganha, assim, corpo a ideia de uma teoria da argumentação, discurso do método de uma nova racionalidade que, entroncando directamente a actividade do *logos* nos processos justificativos e na atitude de justificação, pode reclamar um alargamento da noção de razão e a reconciliação do pensamento e da acção: “uma teoria geral da argumentação parece-nos, pois, — escreve ainda no artigo referido — dever constituir um preliminar a toda a axiologia da acção e do pensamento”⁸⁵.

A hipótese que levou às investigações sobre a argumentação foi, como vimos já, suscitada pela consciencialização das dificuldades teóricas e das consequências desastrosas que, ao nível das ciências ditas humanas ou no plano da filosofia prática, uma redução do lógico à lógica formal acaba por acarretar⁸⁶. Por isso, as questões que, a partir de 1947 Perelman e L. Olbrechts-Tyteca — que se tornou, desde essa altura, sua colaboradora próxima — formulavam, eram as seguintes: que a lógica moderna, enquanto lógica matemática, seja uma lógica formal, equivale isso a dizer que toda a argumentação utilizada fora das ciências matemáticas não é lógica? Que é fundada na sugestão? Que dizer da filosofia, do direito, da política, de todas as ciências humanas? Porquê só dar o estatuto de lógicas às provas consideradas como convincentes, necessárias e constringentes? Porquê negligenciar outros meios de prova que, não obstante não serem necessariamente admitidos, nem as suas conclusões constringentes, não deixam de possuir uma dimensão lógica e possibilitar uma fundamentação aos juízos de valor? E porquê não proceder a um estudo sistemático desses meios de prova?⁸⁷. Estas questões tornavam-se tanto mais pertinentes quanto mais os autores avançavam no estudo e na análise dos discursos variados, investigação realizada no sentido de descobrir a estrutura das argumentações não formais. Podíamos discernir — escreve L. Olbrechts-Tyteca — “que nenhuma matiz de expressão era indiferente, nem nenhuma disposição dos enunciados. Parecia certo, portanto, que factores importantes relativos à ordem, à pessoa, ao emprego dos

conceitos, das analogias, eram tomados *racionalmente* em consideração à audição de um tal discurso”⁸⁸.

Contudo, para o pleno desenvolvimento do estudo da argumentação, levado a cabo até cerca de 1949, a partir da análise dos processos de justificação presentes em textos e discursos variados — tratados filosóficos, artigos políticos, obras de moral e de estética, etc. — considerados pelos autores como o suporte empírico das suas investigações, foi decisivo o encontro com a tradição retórica e a aproximação da argumentação e da retórica.

TEMATIZAÇÃO DA RACIONALIDADE RETÓRICO-ARGUMENTATIVA

“Se nós divergíssemos de opinião, eu e tu, diz Sócrates a Euthyphron, acerca do número (de objectos num cesto), do comprimento (de uma peça de tecido) ou do peso (de um saco de grão), não disputaríamos por isso; não começaríamos uma discussão; bastar-nos-ia contar, medir ou pesar e o nosso diferendo estaria resolvido. Estes diferendos nem se prolongam nem se agravam a não ser quando nos faltam esses processos de medida, esses processos de objectividade; é o caso, precisa Sócrates, de quando se está em desacordo sobre o justo e o injusto, o belo e o feio, o bem e o mal, numa palavra, sobre os valores (*Platão, Euthyphron, 7 b-d*). Ora, se se quer evitar, em semelhante situação, que o desacordo degenerem em conflito e seja resolvido pela violência, não existe outro meio senão recorrer a uma discussão razoável”⁸⁹.

“Só numa perspectiva dogmática ou numa visão cientista é que a dialéctica e a retórica, *deixando de ter valor probatório*, se transformam em técnicas pedagógicas, psicológicas ou literárias que visam reforçar a adesão a verdades estabelecidas através de outros procedimentos”⁹⁰.

“Quando a verdade é manifestamente clara, quando a auto-evidência não deixa espaço à escolha desejada, toda a retórica é supérflua”⁹¹.

“Mas o uso da argumentação não pode ser, em princípio, condenável, porque, neste caso, deveríamos também condenar os filósofos que procuram, graças à argumentação, convencer-nos do bem fundado dos seus ataques contra a retórica”⁹².

“Limitando o uso da razão às intuições evidentes e às técnicas de cálculo, baseadas em intuições, abandona-se ao irracional, isto é, às paixões, aos interesses e à violência, todo o campo da nossa acção que escapa aos meios de prova incontestáveis. Apenas uma teoria da argumentação, filosoficamente elaborada, nos permitirá, assim o espero, reconhecer, entre o evidente e o irracional, a existência de uma via intermédia que é o caminho difícil e mal traçado do razoável”⁹³.

O ENCONTRO COM A RETÓRICA. A NOÇÃO DE AUDITÓRIO.

As investigações sobre a possibilidade de constituir uma lógica dos juízos de valor, a tentativa de tematizar uma *nova racionalidade* centrada nas ideias de *preferência* e de *justificação*, o esforço para sublinhar a presença de aptidões racionais no que diz respeito à organização do campo dos empreendimentos humanos em que a razão é indispensável para a *ordem dos fins*, em resumo, todo o empreendimento que visava poder proceder a um *alargamento e transformação da noção de razão* de modo a resgatar a racionalidade à hipoteca das aspirações de rigor e de necessidade apenas correspondidas pela via do cálculo e da formalização, tudo isto só encontrará a sua viabilidade e firmeza teóricas quando a “descoberta” da retórica proporcionar a formulação precisa dos termos e da natureza dos problemas que estão em jogo.

Este encontro com a retórica é apresentado pelos autores como uma surpresa e como uma revelação ⁹⁴.

A história deste encontro dá-se, de uma forma quase casual, com a leitura do livro *Les Fleurs des Tarbes ou la terreur dans les lettres*, de Jean Paulhan, que remetia, em apêndice, para alguns extractos da obra de Brunnetto Latini, autor preocupado com os

argumentos do discurso e que tinha sido mestre de Dante⁹⁵. A partir daí, foi fácil remontar a toda a tradição greco-latina da retórica e dos tópicos⁹⁶.

Desde logo, os autores constataram a proximidade entre os propósitos das suas investigações sobre a argumentação e as preocupações daqueles que tematizaram o campo dos problemas da retórica. Ambos partilhavam de um ponto de partida empírico, entre ambos havia uma atenção às categorias do senso comum, em ambos se registava um interesse por questões relativas à acção segundo a razão. E, mais do que a dialéctica dos Antigos, limitada à especulação, a retórica, trazendo a primeiro plano a acção exercida pelo discurso, levava a que a argumentação e o pensamento argumentativo fossem concebidos em função da acção que preparam ou determinam⁹⁷. Afigurava-se, por isso, fecunda uma aliança com a retórica, sugestão tanto mais reforçada porquanto não só parecia aos autores que as suas investigações sobre a argumentação e os temas da retórica “se justificavam reciprocamente”⁹⁸, como, ainda, e à medida que melhor se ia revelando essa tradição esquecida, mais forte se tornava a crença de que existiam problemas que não podiam ser resolvidos sem que o estudo da argumentação fosse ligado à sua origem retórica e sem que a história desta última fosse tomada em consideração⁹⁹. Através da análise desta última era possível, por exemplo, estudar as relações da prática argumentativa com certas estruturas socio-políticas e determinar os contextos históricos que lhe foram favoráveis ou desfavoráveis. Por outro lado, era ainda possível estabelecer não só um elo entre os momentos de florescimento e de degenerescência da retórica e a maneira como, no campo da filosofia, eram concebidas as relações entre opinião e verdade — e ver que a desvalorização da argumentação retórica é correlativa da valorização do critério da evidência —, como também constatar que os que se preocuparam com as questões da argumentação no quadro de uma lógica formal rigorosa, se interessaram, igualmente, pela argumentação na sua filiação retórica, facto que, por si mesmo, mostra a ausência de uma necessária redução da lógica à lógica formal.

De um ponto de vista mais específico e técnico, as vantagens da ligação com a retórica dizem directamente respeito à noção de auditório¹⁰⁰ e seus corolários, a *adesão* e o *acordo*¹⁰¹. Como sublinha a autora de “Rencontre avec la rhétorique”, “o auditório situa os raciocínios, impede a teoria da argumentação de se desprender prematuramente do concreto”¹⁰², isto é, permite conceber a actividade da razão e a racionalidade fora de dogmatismos ou de pretensões absolutistas e ajustá-las ao nível da discussão entre os homens relativamente aos quais o acordo não é um dado, nem definitivo, nem pacífico. A retórica, pela sua própria natureza, chama a atenção para o excesso que a tradicional e tentadora manobra da fuga para a transcendência, acto fundador das filosofias metafísicas absolutistas, comporta: “É-se tentado, a partir do momento em que se está em presença de um acordo, a transformá-lo em acordo universal e absoluto e em procurar-lhe um fundamento ontológico. A retórica, pela revocação constante do caminho percorrido para obter este acordo, da sua precaridade, impede de ver nele algo de fixo, de eterno, de dado de uma vez por todas. Ela situa o acordo relativamente a um desacordo cujos inconvenientes eram tais que se foi obrigado a procurar um meio de o superar, facto que constitui mais uma pausa do que uma realização definitiva. Ela dá também o seu valor aos acordos limitados”¹⁰³.

Por outro lado, é a noção de auditório que permite falar de razão como razão histórica e situada¹⁰⁴ e pensar a racionalidade a partir da sua própria encarnação¹⁰⁵. É que, como mostram as teorias antigas da retórica, nas quais a ideia de *direcção do discurso* (o discurso dirige-se sempre a um conjunto de espíritos) e a ideia de *adesão* são essenciais, “é em função de um auditório que se desenvolve toda a argumentação”¹⁰⁶. Esta tese torna-se essencial e permite precisar, a partir da definição de auditório, o domínio a que uma teoria da argumentação diz respeito. Se o auditório é entendido como “o conjunto daqueles que o orador quer, com sua argumentação, influenciar”¹⁰⁷, então o objecto da teoria da argumentação será “o estudo dos meios de argumentação, os quais não relevam da lógica formal, que permitem obter ou aumentar a adesão dos outros às teses que lhes são

apresentadas “¹⁰⁸ ou, dito de outra maneira, “o estudo das técnicas discursivas que permitem provocar ou aumentar a adesão dos espíritos às teses que são apresentadas ao seu assentimento”¹⁰⁹. Nesta delimitação do objecto de estudo da teoria da argumentação — teoria apresentada como projecto cuja elaboração explicitamente se inicia no artigo de 1950 “Logique et rhétorique”¹¹⁰ — está já presente a fecundidade da redescoberta da retórica e do retorno a Aristóteles, filósofo cujas preocupações, notam os autores do *Traité*, “se aproximavam estranhamente das nossas”¹¹¹.

Com efeito, a retórica, tal como Aristóteles a define nos *Tópicos* e na *Retórica*, é a arte de raciocinar a partir de opiniões geralmente aceites ou de, sobre qualquer problema proposto, argumentar a partir de premissas prováveis¹¹². O Estagirita distingue entre provas analíticas e provas dialécticas, examinando estas últimas nos *Tópicos* e mostrando a sua utilização na *Retórica*. Estabelecendo uma relação de analogia entre Dialéctica e Retórica¹¹³ (ambas dizem respeito à competência comum a todos os homens e não requerem nenhuma ciência especial¹¹⁴, ambas dizem respeito a opiniões e a teses acerca das quais se pode discutir e às quais se adere com uma intensidade variável) Aristóteles faz notar que o raciocínio dialéctico, paralelo ao raciocínio analítico, difere deste por não partir de premissas verdadeiras e imediatas, mas de premissas meramente prováveis, de premissas que são geralmente aceites pelos homens, e por tratar, portanto, não de proposições necessárias, mas de proposições verosímeis.

A retórica consiste, assim, no poder de divisar os caminhos possíveis de persuadir as pessoas sobre qualquer assunto dado¹¹⁵, o seu objecto é a arte de falar em público de uma forma persuasiva, a sua função é a de “tratar de temas sobre os quais devemos deliberar e sobre os quais não possuímos técnicas, perante auditores que não têm a faculdade de inferir por numerosos degraus e de seguir um raciocínio a partir de um ponto afastado”¹¹⁶. Nesta concepção (que liga a razão de ser da retórica, quer à ignorância, quer às limitações dos auditores) vêem os autores a causa e a explicação do declínio posterior da retórica. Ela será inferiorizada pela sobreposição, à

ignorância e à probabilidade, da verdade e da certeza: “em vez de se ocupar com a retórica e com as opiniões enganadoras, não é melhor, com a ajuda da filosofia, procurar conhecer a verdade? A luta entre lógica e retórica é a transposição, num outro plano, da oposição entre *aletheia* e *doxa*, entre verdade e opinião, característica do século V a.C.”¹¹⁷. Mas, na opinião dos autores, contrariamente a Platão, Aristóteles e Quintiliano (os quais tendem a subalternizar a retórica à lógica), a retórica não é um expediente mais ou menos refinado e seguro que necessariamente se dirige a ingênuos e ignorantes.

RENOVAÇÃO DA RETÓRICA E OS PRESSUPOSTOS DA “NOVA RETÓRICA”.

Segundo Perelman, discípulo de E. Dupréel¹¹⁸, é possível proceder a uma reabilitação da retórica e a uma renovação da sua tradição¹¹⁹ à luz da actual questão dos juízos de valor. De facto, a noção de “juízo de valor” é o que, segundo os autores de “Logique et Rhétorique”, permite, não só o retorno positivo à tradição retórica (a questão dos juízos de valor possibilitará renovar a retórica antiga e, correlativamente, o estudo da retórica contribuirá para o esclarecimento da problemática dos juízos de valor), como ainda algo que permitirá modificar as relações entre lógica e retórica e impedir uma redutora subordinação da segunda à primeira¹²⁰. Um exemplo do que se disse é a forma como, a partir da noção de “juízo de valor”, se podem esclarecer as dificuldades com que os próprios antigos se defrontaram na compreensão dos géneros oratórios.

Como se sabe, os antigos classificavam a oratória em três géneros: o *deliberativo* (que diz respeito ao útil e aos meios para obter a adesão das assembleias políticas), o *judiciário* (que diz respeito ao justo e à argumentação perante os juizes) e o *epidíctico* (que é o discurso apologético, exortativo, de elogio, de censura, sobre o belo ou o disforme). Mas para que serve este último género? Eis a questão que embaraçava os antigos. Com efeito, “para a Antiguidade — se exceptuarmos a tradição dos grandes sofistas — nada era mais seguro que a

apreciação moral. Ora, enquanto os géneros deliberativo e judiciário supunham um adversário e, portanto, um combate, enquanto eles visavam obter uma decisão sobre a questão controversa e o uso da retórica se justificava pela incerteza e pela ignorância, como compreender o género epidíctico, que incide sobre coisas certas, incontestáveis e que nenhum adversário contesta?”¹²¹. Não achando qualquer finalidade no discurso epidíctico, os antigos inclinaram-se a considerá-lo apenas como uma espécie de espectáculo, visando a satisfação dos espectadores e a glória do orador pelo exercício das suas subtileza técnicas. A técnica tornou-se um fim em si mesmo. É desta forma que o próprio Aristóteles vê o género epidíctico. “Ele não percebe que as premissas nas quais se apoiam o discurso deliberativo e judiciário, cujo objecto lhe parecia tão importante, são juízos de valor. Ora, estas premissas, é preciso que o género epidíctico as sustente, as confirme”¹²². Por isso, apresentam os autores a tese de que o objecto destes três géneros é “idêntico a todos os níveis”¹²³. Com esta tese, valorizam a dimensão edificante do discurso epidíctico e a importância de uma comunhão sobre valores admitidos (que determina escolhas virtuais, previne contra objecções futuras, mantém certas hierarquias de valores e exorta à sua defesa)¹²⁴. Se é certo que o discurso epidíctico se presta ao brilho do orador, tal não quer dizer que seja essa a sua finalidade. Aflora aqui o problema, essencial no domínio da argumentação, da distinção entre finalidade e consequência.

De qualquer forma, no opinião dos autores do *Traité*, foi esta incompreensão do papel e da natureza do discurso epidíctico que levou a que a retórica se desenvolvesse no campo literário e fosse esquartejada entre duas tendências: uma, filosófica, visava a sua integração na lógica das discussões sobre assuntos controversos, incertos e em que cada um dos adversários procura mostrar que a verdade ou a verosimilhança estão do seu lado; a outra, literária, visando o desenvolvimento do aspecto artístico do discurso e preocupada sobretudo com problemas de expressão. “Neste esquartejamento da retórica encontramos, de qualquer forma, um aspecto das usurpações da lógica e da sugestão sobre o domínio da argumen-

tação que nos interessa”¹²⁵. Ou seja, ambas as tendências acabam por ser redutoras e conduzem à desvalorização da retórica.

Retomando o laço com Aristóteles, e apesar deste encarar a retórica como uma lógica, não do verdadeiro, mas do verosímil (confundindo verosímil e opinável¹²⁶), os autores de “Logique et Rhétorique” definem o sentido em que usam o termo “retórica”: “servir-nos-emos, doravante, do termo ‘retórica’ para designar aquilo que poderíamos ter chamado também a lógica do preferível”¹²⁷.

Acerca do que circunscreve e caracteriza o domínio a partir do qual se desenvolve o estudo desta lógica do preferível — ou seja, do domínio coberto por uma teoria da argumentação inspirada pela retórica e que se apresenta como uma nova retórica¹²⁸ — pode dizer-se, antes de mais, que ele se limita ao estudo dos *meios discursivos*¹²⁹ e à persuasão *por meio do discurso*¹³⁰ e se centra, por isso, na *adesão* obtida por intermédio da argumentação. Esta limitação põe de lado todo o procedimento que, embora tenha uma eficácia persuasiva e permita obter adesão, não se insere no regime discursivo ou argumentativo da persuasão¹³¹.

Quer dizer (e pensamos ser este o pressuposto central da “nova retórica”): a argumentação, tal como é concebida na perspectiva perelmaniana, é indissociável do *dia-logos* ; e o estudo da intenção comunicativa e da eficácia persuasiva constitutivas da prática argumentativa só tem sentido no interior de uma concepção antropocêntrica que toma o *logos* como discursividade concreta, dialógica, dialéctica ou hermenêutica¹³². Deste ponto de vista, casos em que não se recorre à argumentação são, por exemplo, o apelo à experiência, interna ou externa, à experiência bruta apresentada como facto indiscutível. Pelo contrário, quando esta experiência, enquanto critério, é objecto de discussão, de interpretação, de polémica, então estamos já no campo da argumentação. Há argumentação quando algo não é admitido como evidente mas suscita discussão, tomadas de posição (decisões, escolhas), necessidade de defesa ou de crítica. Fica, também, excluído do campo da argumentação aquilo a que os autores do *Traité* chamam a “acção directa”, entendendo-se por tal todos os procedimentos de pressão (a carícia

ou a bofetada, por exemplo), que não são mediados pela linguagem e pelo raciocínio. Contudo, quando estes procedimentos se tornam objecto de reflexão e de raciocínio, quando são postos em acção pela linguagem (na promessa ou na ameaça, por exemplo), então eles caem dentro do campo da argumentação.

O estudo da argumentação não é, por outro lado, um ramo da psicologia¹³³: não se trata de ver as formas pelas quais se podem obter determinados resultados respeitantes a modificações de estados de consciência, mas de analisar a lógica, em sentido lato, dos meios que, a título de prova, são utilizados e engendrados para obter esses estados de consciência¹³⁴.

Por outro lado, é preciso sublinhar que, não dizendo o estudo da argumentação respeito à verdade, mas à adesão a valores, esta adesão pode ser de uma intensidade variável. Com efeito, “a adesão é susceptível de uma maior ou menor intensidade: o assentimento tem os seus graus e uma tese, uma vez admitida, pode não prevalecer contra outras teses que viriam a entrar em conflito com ela se a adesão é insuficiente. A toda a modificação desta intensidade corresponde, na consciência do indivíduo, uma nova hierarquização dos juízos”¹³⁵.

Uma diferença fundamental entre a retórica dos Antigos e a Nova Retórica diz respeito à noção de auditório. Enquanto na primeira a argumentação retórica diz respeito à arte de bem falar em público, ao uso da palavra e ao discurso oral perante um grupo de pessoas pouco capazes de um raciocínio minucioso ou pouco dadas ao trabalho de proceder, com seriedade, a um uma investigação prévia, destinando-se, por isso, a um público de ignorantes, já na perspectiva da segunda não há motivos, nem para limitar o campo da argumentação ao discurso falado¹³⁶, nem para restringir o auditório a um grupo de incompetentes. Com efeito, interrogam-se os autores de *Traité*, “por que não admitir que as argumentações possam ser dirigidas a toda a espécie de auditórios?”¹³⁷. Neste sentido torna-se possível afirmar, no contexto alargado em que a “nova retórica” concebe a noção de auditório, que não só a discussão com um único interlocutor como, ainda, a deliberação íntima fazem parte

integrante duma teoria geral da argumentação e que o objecto de estudo desta última ultrapassa largamente os limites da retórica clássica.

O que, fundamentalmente, é visado pela teoria da argumentação, apresentada como uma “nova retórica”, nascida não propriamente da preocupação de formar bons oradores, mas das preocupações de um lógico desejoso de compreender o mecanismo de pensamento¹³⁸, são as estruturas das argumentações e os esquemas argumentativos postos em jogo num debate e não tanto a maneira como se efectua a comunicação com o auditório ou se processa o desenvolvimento completo de uma discussão¹³⁹.

Por outro lado, e uma vez que toda a argumentação visa agir eficazmente sobre os espíritos e suscitar a adesão destes às teses apresentadas, há que sublinhar que os argumentos e as técnicas utilizados funcionam, no seio do discurso argumentativo, como meios de prova. É preciso, no entanto, entender o termo “prova” num sentido alargado e não no sentido estrito em que se fala da prova nas ciências dedutivas ou nas ciências experimentais. Quando se pergunta como, através de que meios argumentativos, se obtém uma intensidade suficiente de adesão dos espíritos e, por conseguinte, se encara o problema da prova, ligando-o estreitamente com a prática da argumentação, então é toda a velha tradição retórica que está a ser deliberadamente retomada¹⁴⁰.

No sentido alargado do termo “prova”, tal como o encontramos, por exemplo, nas ciências humanas, encontra-se englobado tudo o que não releva da sugestão pura e simples, seja a argumentação utilizada proveniente da lógica ou da retórica¹⁴¹. Contudo, o que os autores chamam “provas retóricas” e a caracterização dos meios nelas utilizadas, esclarecem-se melhor se as opusermos à lógica. É, pois, a partir de algumas oposições relativamente à lógica que a retórica e as provas retóricas podem ser melhor compreendidas. Que oposições são estas?

CEPÇÃO ALARGADA DAS NOÇÕES DE PROVA E DE RAZÃO.

Antes de proceder a uma comparação diferencial da prova lógica e das provas retóricas convirá referir aquilo que, para Perelman, distingue lógica e retórica, demonstração e argumentação¹⁴².

Como vimos, o termo “retórica” é usado por Perelman para designar o que se poderia, também, chamar uma “lógica do preferível” ou, ainda, uma lógica informal¹⁴³. Ao invés da lógica tradicional, esta última não se preocupa com a verdade abstracta, categórica ou hipotética, mas com a adesão¹⁴⁴. Assim, a lógica opõe-se à retórica porquanto na primeira a ideia ou a opinião que o auditório tem do orador não é importante para a avaliação das conclusões que este apresenta, o mesmo não acontecendo na retórica onde se verifica uma interacção constante entre a pessoa do orador e o auditório para o qual discorre¹⁴⁵. Um outro traço distintivo da lógica relativamente à retórica é que enquanto na primeira “se raciocina sempre no interior de um sistema dado, supostamente admitido, numa argumentação retórica tudo pode ser sempre recolocado em questão; pode sempre retirar-se a adesão: aquilo a que se dá assentimento é um facto e não um direito”¹⁴⁶; quer isto dizer que numa demonstração tudo é solidamente dado, enquanto numa argumentação as premissas são frágeis. Em quarto lugar, pode dizer-se que a argumentação lógica é constringente, forçosa ou necessária, o mesmo não se passando com a argumentação retórica¹⁴⁷; esta pode ter mais ou menos força, ser mais ou menos plausível, mas não é correcta ou incorrecta¹⁴⁸. Em quinto lugar, a questão da amplitude da argumentação: enquanto na lógica a prova de uma proposição dispensa e torna supérflua outras provas, na argumentação retórica nunca se sabe, antecipadamente e ao certo, qual o limite para a acumulação útil de argumentos¹⁴⁹. Em sexto lugar, enquanto na demonstração a ordem pela qual são apresentados os axiomas e a sucessão de etapas não é importante desde que cada um dos encadeamentos possa ser percorrido com a aplicação das regras de inferência adoptadas, já na argumentação a ordem pela qual se apresentam e se dispõem os argumentos é de máxima importância para os efeitos por ela produzidos. Em sétimo

lugar, enquanto na lógica é exigida uma definição precisa dos termos com que se opera, as noções empregues na argumentação retórica são sempre ambíguas e confusas¹⁵⁰. Finalmente, pode dizer-se que o que constitui a diferença essencial entre demonstração e argumentação é que o tempo não desempenha qualquer papel na primeira enquanto na argumentação ele é essencial¹⁵¹.

Esquemáticamente apresentada esta distinção entre lógica e retórica, facilmente nos apercebemos de que a noção de prova, no contexto de uma “lógica do preferível”, terá de ser substancialmente mais lata do que no contexto da lógica tradicional e das concepções clássicas de prova. De acordo com estas últimas “a prova é a operação que deve levar todo o espírito normalmente constituído, seja a reconhecer a verdade duma proposição (ponto de vista racionalista), seja a tornar a sua crença conforme ao facto (ponto de vista empirista). Quer numa quer noutra destas concepções toda a prova supõe a existência de um elemento objectivo e de uma faculdade — a razão ou a sensibilidade — comum a todos os homens e que lhes permitiria reconhecer duma forma indubitável as verdades e os factos”¹⁵². Assim, segundo as concepções clássicas, a prova deve ser necessária e possuir uma validade universal. Dito de outra forma: toda a prova é “redução à evidência e o que é evidente não teria necessidade de prova”¹⁵³. Mas esta concepção que identifica a evidência, quer com a força perante a qual todo o espírito normal não pode senão inclinar-se, quer com o critério que garante a verdade do que se impõe como evidente, não concede qualquer lugar às situações em que se trata de deliberar, de atenuar uma dúvida, de suprimir certas hesitações, de resolver um desacordo ou de tomar uma decisão, isto é, situações em que a noção de prova tem de ser considerada em termos de eficácia persuasiva, em função do factor adesão e em estreita solidariedade com as suas consequências ao nível da acção. Com efeito, a necessidade e a evidência opõem-se à natureza da argumentação e da deliberação, uma vez que não se delibera quando a solução é necessária, nem se argumenta contra a evidência¹⁵⁴. Por isso, ao lado das concepções de prova da lógica tradicional, dedutiva ou indutiva, impõe-se, na perspectiva de

Perelman, considerar também outro tipo de argumentos: os dialécticos ou retóricos. Eles são requeridos, como notou Aristóteles¹⁵⁵, quando a discussão remonta a questões de princípio e se trata de discutir esses princípios. Recorre—se, assim, às provas dialécticas ou retóricas quando os princípios deixam de ser considerados como evidentes e é necessário proceder ao restabelecimento de critérios cuja validade se tornou discutível.

Este alargamento da noção de prova e do domínio em que intervém a nossa faculdade de provar justifica-se, na perspectiva perelmaniana, pelo facto de, após a crítica filosófica do fim do século XIX, ter sido quebrado o imperialismo metodológico do cientismo que, doravante, já não aspira a resolver todos os problemas humanos por métodos científicos, mas apenas aqueles que são susceptíveis de uma prova universalmente válida. Todavia, todos os outros problemas que escapam à prova pelo cálculo ou pela experiência são relegados para o irracional. Esta redução do campo de aplicação da razão deve-se — essa é a hipótese de Perelman¹⁵⁶ — à inspiração da concepção da razão no modelo das ciências matemáticas e naturais e à tentativa de transpor a racionalidade matemática para todos os outros campos do saber. Se o falhanço deste empreendimento não deve ter — como defende Perelman — por consequência a negação de racionalidade e cientificidade para todos aqueles campos que não são abrangidos pela razão matemática e pelos seus meios de prova (todas as ciências humanas, mas também tudo o que diz respeito à acção, aos problemas morais, aos problemas políticos, aos problemas filosóficos), então é preciso proceder a um alargamento da noção de prova¹⁵⁷, solidário, aliás, de uma alargamento da noção de razão e, mesmo, como foi já referido, numa aposta num novo modelo (o modelo jurídico) que sirva de inspiração a essa concepção de razão¹⁵⁸.

A extensão da noção de prova permitirá estudar, “ao lado da prova clássica, que poderíamos qualificar de lógica, as numerosas espécies de prova dialéctica ou retórica, que diferem das provas lógicas, regra geral, porque dizem respeito seja a que tese for — e não apenas à verdade das proposições ou à sua conformidade com os factos — e porque não são, nem constringentes, nem necessárias.

Estas provas são mais ou menos eficazes, isto é, determinam uma adesão dos espíritos com uma intensidade variável, e poderíamos esperar ser possível estudar esta eficácia de uma forma experimental, tendo em conta a diversidade dos espíritos, da sua formação, do seu condicionamento fisiológico ou social”¹⁵⁹.

Os meios de prova utilizados na argumentação retórica não são demonstrações, mas justificações. Eles não visam a imposição de uma certeza indubitável, mas a obtenção de adesão. A prova é, assim, organizada por um conjunto de processos que tendem a enfatizar a plausibilidade de uma tese que se defende, mas que nem por isso exclui, antes pressupõe, a possibilidade de outras teses eventuais. A prova exerce o seu poder pela força do melhor argumento (e do ponto de vista da argumentação retórica os argumentos não são qualificados como correctos ou incorrectos, mas como fortes ou fracos, mais ou menos pertinentes, mais ou menos convincentes¹⁶⁰), pela motivação racional que acompanha a apresentação da tese que se defende e que é vinculadora e comprometedora do agente que, escolhendo e decidindo, se justifica, apresentando razões¹⁶¹. A prova não é então, apenas, o exercício de uma razão pura e calculadora que, com a sua operacionalidade imutável e na sua funcionalidade impessoal e an-histórica, opera¹⁶². O acto da prova é, antes, indissociável de uma dimensão referencial que remete para as condições concretas do emprego da linguagem natural, que é moldada por elas e que se joga no espaço de ambiguidade das expressões, na dimensão confusa e vaga das noções utilizadas e na possibilidade permanente de interpretações múltiplas — é que, nota Perelman, “a necessidade de interpretar apresenta-se, pois, como a regra, constituindo a eliminação de toda a interpretação uma situação excepcional e artificial”¹⁶³. Trata-se, portanto, de uma prova a realizar nas e para as situações concretas a partir das quais se elabora e relativamente às quais se apresenta como a justificação razoável de uma opção. Como escreve o filósofo de Bruxelas, “a possibilidade de conferir a uma mesma expressão sentidos múltiplos, por vezes inteiramente novos, de recorrer a metáforas, a interpretações controversas, está ligada às condições de emprego da linguagem natural.

O facto desta recorrer frequentemente a noções confusas, que dão lugar a interpretações múltiplas, a definições variadas, obriga-nos muito frequentemente a efectuar escolhas, decisões, não necessariamente coincidentes. Donde a obrigação, bem frequente, de justificar esta escolha, de motivar estas decisões”¹⁶⁴.

Pela noção de prova, tal como a propõe Perelman, opera-se um deslocamento fundamental: em vez de se considerar a faculdade de provar a partir das exigências de rigor e certeza absolutos e de critérios incontestáveis que seriam garante da sua própria infalibilidade, é possível partir de pretensões menos desmesuradas que não têm por consequência a oscilação do espírito entre polos extremos — certeza absoluta, dúvida absoluta —, mas permitem dimensionar criticamente o acto de provar, ajustando-o às possibilidades e limites da condição humana (ligação com o passado, historicidade, impossibilidade de uma linguagem pura ou de um grau zero do pensamento) e mostrar que a própria exigência de provar só tem verdadeiramente um sentido humano quando nela se vêem implicadas a nossa responsabilidade e a nossa liberdade¹⁶⁵.

A remissão da faculdade de provar para a necessidade de justificar e, desta última, para o poder criador, crítico e inovador dum homem que não pode renunciar, senão quimericamente, à transitividade da sua existência e ao carácter situado de todo o saber¹⁶⁶, conduz a que não seja mais possível dissociar, liminarmente, teoria e prática, conhecimento e acção, razão e vontade: “não é — insiste Perelman — opondo nitidamente a verdade à opinião, a teoria à prática e a demonstração à argumentação que se elabora uma metodologia do saber válido”¹⁶⁷; leva, além disso, a uma articulação entre conhecimento e opinião¹⁶⁸ e a instaurar, através dela, uma racionalidade essencialmente retórica.

Conceder que a razão se possa exercer de uma forma não necessária sem, todavia, deixar de ser racional, eis o que a concepção perelmaniana de argumentação e de prova retórica permite explorar: pois ao mesmo tempo que coloca a razão sob o signo do plural e da decisão, (ou, dito de outra forma, no trânsito dos possíveis para o preferível¹⁶⁹), configura-lhe, também, uma dimensão histórica e temporal que a arranca ao formalismo abstracto e instaura

a possibilidade de uma racionalidade em situação e, por isso, extensível à resolução das questões práticas.

Pelo que precedentemente ficou dito, pode, então, adivinhar-se porque é que o alargamento perelmaniano de noção prova é solidário de uma alargamento da noção de razão.

No final do *Traité* pode ler-se: “Esperamos que o nosso tratado provoque uma salutar reacção; e que a sua simples presença impeça, no futuro, de reduzir todas as técnicas de prova à lógica formal e de não ver na razão senão uma faculdade calculadora.

Se a concepção estreita da prova e da lógica conduziu a uma concepção acanhada de razão, o alargamento da noção de prova e o enriquecimento da lógica que daí resulta não podem senão reagir, por seu turno, sobre a maneira como é concebida a nossa faculdade de raciocinar”¹⁷⁰.

Definido o domínio da argumentatividade como “o campo magnético em que a argumentação capta a limalha não matemática e não experimental do espírito”¹⁷¹, desvinculada a noção de prova do registo exclusivamente teórico a que a tradição a havia restringido, mostrada a compatibilidade da razão e dos valores e enfatizada a viabilidade de uma lógica do preferível (isto é, de um espaço de coerência indissociável de opções axiológicas e aferido segundo critérios informais que não relevam, nem da demonstração, nem da verificação experimental, mas se ligam prioritariamente às funções comunicativa e persuasiva do discurso e concernem à eficácia com que se procuram superar incompatibilidades e sustentar, em situações de desacordo, a maior pertinência e razoabilidade de uma tese sobre outras, suscitando, desta forma, a adesão dos interlocutores), a razão, configurada pela ideia de argumentação, torna-se indubitavelmente mais ampla que a concepção de razão norteadada pelo ideal de rigor absoluto¹⁷². Esta última era limitada pelo nível de exigência que se lhe impunha: exigia-se—lhe rigor absoluto, perfeição e univocidade. No plano lógico, estas exigências traduzem-se na ideia de necessidade; no plano gnoseológico, na de validade universal. Na conjunção destes planos, a exigência de absoluto implica a possibilidade de estabelecer certezas inabaláveis e o recurso a um

critério absoluto que perpetue a validade do aqui e agora numa rede de verdades eternas. Essa função foi atribuída, pela tradição, à evidência e na evidência — “que resolve o problema da passagem da verdade à crença ou da crença à verdade”¹⁷³ — encontrou esta o critério legitimador das suas aspirações absolutistas¹⁷⁴. Mas, como notou Perelman, “da mesma forma que uma prova constringente torna supérflua toda a prova ulterior, uma verdade evidente torna supérflua toda a prova em geral”¹⁷⁵. Dito de outra maneira, “a instauração do critério da evidência devia acarretar, fatalmente, a eliminação da argumentação como técnica de raciocínio filosófico”¹⁷⁶.

Se o espaço visado pela “nova retórica” é aquele donde a evidência se ausentou, em que não se acredita na existência de um critério absoluto que seja o garante da sua própria infalibilidade¹⁷⁷ e onde há lugar para controvérsias e discussão, então a prova não pode ser redução à evidência. Escreveram, por isso, os autores do *Traité*, que é “à ideia de evidência, como caracterizadora da razão, que devemos opor-nos, se quisermos conceder um lugar a uma teoria da argumentação que admite o uso da razão para dirigir a nossa acção e para influir na dos outros”¹⁷⁸.

Mas o que é que caracteriza esta racionalidade não escorada no critério da evidência? Vimos já: é uma racionalidade que implica continuidade, atenção aos precedentes, justificação do novo a partir de uma referência ao preexistente¹⁷⁹; uma racionalidade dialéctica em que razão e vontade não estão separadas, mas articuladas numa conjunção de exigências que são as do razoável; uma racionalidade ligada, não à ideia de verdade, mas às ideias de adesão e de justificação; não às ideias extremas de necessidade ou arbitrariedade, mas à ideia de razão em situação, exigindo esta situação que a ordem da razão seja, antes de mais, uma ordem adaptativa¹⁸⁰.

A razão não é, assim, uma faculdade imutável, nem a racionalidade uma ordem eterna. E se a racionalidade não pode ser descontextualizada nem desumanizada ou despersonalizada; se, ao invés, ela tem de ser compreendida como discurso que se dirige a um auditório então não é a evidência que a caracterizará. Será concebida como *apelo* ao assentimento de um auditório universal que englobaria todos

os homens sensatos. Desta forma, a razão não é uma faculdade universal que, valendo para cada um, valeria, pela unicidade da sua natureza, para todos. A universalidade é antes a meta para que tende a razão, uma intenção do discurso, o pano de fundo ideal da racionalidade, a ideia reguladora que norteia o esforço de pôr em comum e de obter o acordo de todos os homens. É que a razão, para não ser reduzida a instrumento ou a faculdade calculadora, não pode ser dissociada de uma intenção pacificadora, nem subtraída a toda a eticidade.

A ideia de razão é uma ideia filosófica e o apelo à razão característico do discurso filosófico; este, por sua vez, é caracterizado pela intenção de universalidade¹⁸¹. O filósofo “deve argumentar de maneira a que o seu discurso possa obter a adesão do auditório universal”¹⁸² e é este visar a universalidade “o único critério da racionalidade”¹⁸³. Estas últimas afirmações colocam-nos, definitivamente, no interior de uma concepção retórica de filosofia centrada na ideia de auditório universal.

4.

Uma concepção retórica de filosofia: o auditório universal como ideal de racionalidade

Numa passagem do *Banquete* de Platão podemos ler as seguintes palavras:

“AGÁTON: — Não sou capaz, caro Sócrates, de te contradizer. Contigo está a razão!

SÓCRATES: — Tu não podes, caríssimo Agáton, contradizer a verdade. Contradizer a Sócrates não é difícil! (...)”¹.

Este pequeno excerto é ilustrativo de como o diálogo pode ser concebido à imagem da razão monológica. Sócrates dialoga com os seus interlocutores, mas, de facto, esta relação dialógica não é senão aparência: não se trata de apresentar argumentos em favor de uma tese que se defende e que se acredita ser verdadeira, mas de incarnar a própria verdade. O diálogo transforma-se em monólogo e o facto de se falar em nome da verdade torna as próprias ideias de discussão e de debate inconcebíveis. A verdade é uma e, por isso, intolerante; deste ponto de vista, monólogo e diálogo equivalem-se pois que, pensados em função de uma verdade dogmaticamente pressuposta, ambos se encontram, se de facto é *a* verdade que visam, sujeitos a um percurso dialéctico, lógico-conceptual, idêntico e necessário polarizado na própria verdade. O diálogo tomará, então, a forma de uma psicagogia. É, contudo, preciso sublinhar: pretender falar em nome da verdade implica sempre que se considere aquilo que se diz como produto de uma revelação². Dito de outra maneira, implica a subordinação do *logos* a um fundamento profético.

Tudo se tornará, contudo, diferente se se rejeitar a dimensão apriorística da verdade ou a autoridade das revelações proféticas e se

se afirmar que, entre razão e verdade, existe também a crença. A verdade tornar-se-á, nesta perspectiva, indissociável da *crença na verdade*, da sua admissão, da sua aceitação. Mais ainda: se nos opusermos à ideia de que toda a crença é cega ou de que toda a convicção é e tem que permanecer necessariamente dogmática, a pretensão de verdade tornar-se-á, também, solidária de uma razão que se exerce de forma crítica relativamente às razões pelas quais se sustentam as crenças e convicções.

Ora, este aspecto é crucial. Em vez de instaurar um divórcio entre o conjunto de crenças e convicções pré-filosóficas relativas ao mundo em que vivemos e o real racionalmente elaborado da filosofia, abre, pelo contrário, para uma relação de inter-dependência e interacção entre as convicções que se estabelecem ao nível do senso comum e o trabalho crítico e emancipador levado a cabo pela razão filosófica.

Acentuando, por um lado, o carácter vago e indeterminado das noções, Perelman reintroduz o movimento, a possibilidade de evolução, de progresso do senso comum: o real comum não é, nem claro, nem imutável, mas sujeito a interpretação e a evolução; excluindo, por outro lado, a seriedade e a razoabilidade de uma dúvida que colocasse todas as crenças do senso comum em suspenso, Perelman liga o ponto de partida de toda a construção filosófica a convicções desse senso comum, convicções que devem ser interpretadas e relativamente às quais há que fazer escolhas e tomar decisões que, não gozando do prestígio do necessário, são, todavia, susceptíveis de serem justificadas através de uma argumentação³.

Entre senso comum e filosofia não há, então, ruptura, mas movimentos constantes, refluxos bilateralmente transformadores e reconfiguradores, tanto das crenças e convicções, como do real filosófico em que se estipulam critérios, precisam noções e se apresentam razões acerca do que é, ou não, credível. Para o fazer, o filósofo recorre a provas com as quais tenta validar o seu sistema e que são indispensáveis para mostrar que este, longe de ser arbitrário, tenta resolver, racionalmente, as dificuldades com que o pensamento comum se debate⁴. Com efeito, o filósofo não se encontra sozinho no mundo; se ele dispõe, como exige a prática filosófica, de liberdade e

de razão, há, contudo, que acrescentar de imediato que “é por referência ao real comum que o filósofo dispõe de uma certa liberdade, e [que] é relativamente ao pensamento comum que o filósofo deve provar a sua racionalidade”⁵. A seguinte passagem é, a este respeito, digna de registo:

“Se alguém devesse elaborar uma filosofia que nada tivesse de comum com o nosso mundo, diríamos que é um sonho, não uma filosofia. Toda a filosofia deve ser capaz de integrar as nossas convicções relativas ao mundo em que vivemos. Para poder dizer que certas destas convicções são convicções válidas, não sendo as outras senão ilusões, cada filosofia deve tomar posição face a todas as convicções pré-filosóficas e que constituem, por assim dizer, a matéria primeira da filosofia. Reside aí, pois, uma característica de toda a filosofia: o mundo do senso comum não pode ser negligenciado. Ele pode ser desqualificado como aparência — e é essa a razão pela qual os filósofos falam sempre de realidade —, há a realidade filosófica que se constrói, que deve sempre tomar posição relativamente ao mundo das aparências na qual os outros vivem, mas que não pode ser, de modo algum, negligenciado, se a nossa filosofia elabora algo diferente de um sonho. Por outras palavras, são as aparências do senso comum que dão uma consistência à realidade filosófica”⁶. Dito ainda de outra maneira, a compreensão da reflexão filosófica implica que a análise e o exame nela realizados não possam ser desligados das suas relações com o mundo das opiniões e das aparências⁷.

Deste modo, a questão do ponto de partida em filosofia é, nesta perspectiva, apresentada, pondo-se a tónica, quer no pluralismo, quer no dinamismo que o sustenta. Por um lado, não há o ponto de partida, mas *convicções* que, à partida, se admitem; por outro lado, aquilo de que se parte é susceptível de reformulação, de revisão, de transformação ou, para o dizer de outra forma, de permanentes readaptações face às exigências críticas de uma razão chamada a resolver incompatibilidades e situações de conflito⁸. Será, aliás, este dinamismo que faz a especificidade da filosofia relativamente à teologia, que marca a diferença de uma razão crítica, dinâmica e emancipadora relativamente às posturas dogmáticas. As consider-

ações que Perelman tece, a este respeito, são elucidativas:

“O ponto de partida da filosofia é constituído por evidências irreformáveis ou, pelo contrário, o ponto de partida da filosofia pode sofrer, por seu turno, um contragolpe? Contudo, ele não pode sofrer este contragolpe senão na sequência de um conflito com convicções que seriam tão fortes, senão mais fortes, do que as de que parti. Isto quer dizer que não há verdade irreformável, a menos que ela seja única. Essa é a única condição para que ela possa ser irreformável. A partir do momento em que parto de um *conjunto* de convicções é perfeitamente concebível que, sistematizando-as, eu possa constatar conflitos, incompatibilidades, que não podem ser resolvidas senão infligindo uma modificação a uma ou outra destas convicções. Mas qual é a que vamos modificar? Aquela que considero como a menos sólida. Há verdades racionais que possam ser tão solidamente acreditadas como as verdades da fé ou não? É o problema, creio, que permitiria responder à questão de saber em que medida nos encontramos numa teologia ou numa filosofia”⁹.

As exigências da crítica e do livre exame só podem, então, ser verdadeiramente correspondidas por um discurso que não negligencie a sua submissão a todas as regras da arte da persuasão e da argumentação¹⁰. O discurso filosófico não pode, assim, esquecer (1) que não é possível persuadir ninguém senão partindo do que ele admite já; (2) que é necessário estabelecer um laço entre o que se quer fazer admitir e aquilo em que, à partida, se acredita¹¹. Ora, é esta impossibilidade de negligenciar o auditório a que *sempre* se dirige que faz com que a argumentação filosófica seja, inevitavelmente, tributária duma teoria da argumentação ou duma teoria do discurso persuasivo de que é, sustenta Perelman, uma aplicação particular¹². Enunciada com toda a clareza, a tese do autor de “Philosophie, Rhétorique, Lieux Communs” é a de que “a prova filosófica é de natureza retórica e, na medida em que o raciocínio filosófico se apoia em premissas que lhe são próprias, liga-se a teses comumente admitidas, que são os princípios comuns, as noções comuns e os lugares comuns”¹³.

O filósofo deixa, então, de ser aquele que apenas fala em nome da

verdade para passar a ser aquele em cujo discurso a pretensão de universalidade se matiza com os requisitos metodológicos implicados nos condicionalismos da sua admissão. E é por ser em função da sua admissão que o filósofo fala da verdade, que “o bom filósofo é aquele que, ao apresentar uma tese, procura responder da melhor maneira, antecipadamente, às objecções, de maneira que, lendo-o, encontramos de uma forma antecipada a resposta às críticas que poderiam vir ao espírito do leitor”¹⁴. Isto conduz-nos à ideia de que é no diálogo e na relação dialógica, começando pela relação pessoal e crítica que aquele que argumenta mantém com o seu próprio discurso, que a razão se afere nas suas pretensões de validade. Este laço entre pretensão racional de verdade, entendida como esforço de universalização, e discurso persuasivo, expressou-o vigorosamente Perelman ao escrever que “quando se fala de retórica opõe-se sempre a persuasão à verdade, mas *esquece-se frequentemente que não há senão verdade admitida*. Pode conceber-se uma realidade desconhecida, mas uma verdade desconhecida é uma criação do teólogo, pois que se ela é desconhecida dos homens ela é conhecida de Deus”¹⁵. A partir desta ideia pode, então, operar-se uma manobra decisiva que destruirá a racionalidade monológica, introduzindo, na própria intimidade do pensamento, a marca de um esforço de persuasão e de (auto)convencimento que inevitavelmente o coloca sob o signo do diálogo concreto e da argumentação: “há todo o interesse, escrevem os autores do *Traité*, em considerar a deliberação íntima como uma espécie particular da argumentação. (...) O acordo consigo mesmo não é senão um caso particular do acordo com os outros. Assim, do nosso ponto de vista, é a argumentação dirigida a outrem que melhor nos fará compreender a deliberação consigo mesmo e não o inverso”¹⁶. Desta maneira, o estabelecimento das crenças — e em que é que se poderá acreditar senão na verdade? — não é dissociável da ideia de auditório e de uma relação dialógica argumentativa que o auditório obriga a entretecer.

A filosofia, ainda que não se confunda com toda a argumentação retórica, não é compreensível, na sua essência, sem esta. Com efeito, segundo Perelman, as argumentações adjectivam-se em função dos

auditórios a que se dirigem. Assim, “é porque o esforço filosófico visa uma espécie particular de auditório que a argumentação filosófica se distingue das outras argumentações retóricas”¹⁷. O auditório visado pelo discurso filosófico é, como referimos já, o auditório universal. Mas, o que importa, para já, sublinhar, são as relações de indissociável complementaridade que se estabelecem entre filosofia, retórica e dialéctica:

“Toda a controvérsia filosófica, mesmo a que pretende apoiar-se em evidências, compreende-se melhor na perspectiva retórica de um orador que procura convencer um auditório e na perspectiva dialéctica daquele que critica as teses do adversário e justifica as suas próprias.

Se a filosofia permite clarificar e precisar as noções de base da retórica e da dialéctica, a perspectiva retórica permite compreender melhor o próprio empreendimento filosófico, definindo-o em função de uma racionalidade que ultrapassa a ideia de verdade, sendo o apelo à razão compreendido como um discurso que se dirige a um auditório universal”¹⁸.

Mas em que consiste este auditório universal e como foi formada esta noção?

Perelman recorda-nos como foi conduzido à ideia de “auditório universal”: leccionava, então, um curso de história da filosofia e ao chegar ao período medieval constatou que as duas principais obras de S. Tomás de Aquino, a *Summa Theologica* e a *Summa Contra Gentiles*, expressavam, essencialmente, as mesmas ideias e, todavia, eram profundamente diferentes no que diz respeito ao auditório a que se dirigiam. A primeira das obras era escrita para teólogos; a segunda, contra aqueles que não acreditavam na Igreja. E verificou que este último era um livro de filosofia porque se dirigia a pessoas cujos compromissos ou crenças específicas não eram tomados como pressupostos necessários para a aceitação da argumentação desenvolvida. A argumentação de S. Tomás fazia exclusivamente apelo à razão. A quem se dirigia, então, a obra? Escreve Perelman: “Havia um apelo a qualquer ser racional que lesse o seu livro. Portanto, chamei-lhe auditório universal, não porque toda a gente o fosse ler” mas porque “não havia crenças e valores particulares aos quais ele

pudesse apelar. Ele fazia apenas apelo àquilo que poderia ou seria admitido por todos”¹⁹.

James L. Golden, no artigo intitulado “The universal audience revisited”²⁰, notou que não foi só S. Tomás de Aquino que esteve na base da constituição desta noção e que a leitura dos *Tópicos* de Aristóteles (que fala das “opiniões geralmente aceites”) e a apropriação do imperativo categórico de Kant (“Age como se a máxima da tua acção se possa tornar, pela tua vontade, em lei universal da natureza”) influenciaram, também, a concepção perelmaniana de auditório universal. A frase que de seguida citamos é, a esse respeito, ilustrativa:

“(...) para aspirar ao reconhecimento universal uma tese não tem necessariamente que ser verdadeira: o uso prático da razão não exige a verdade das regras mas unicamente a sua conformidade ao imperativo categórico tal como Kant o concebeu, ou a um princípio de generalização ou universalização”²¹.

A noção de auditório universal é uma noção em torno da qual se gerou grande disparidade interpretativa e o próprio Perelman reconheceu ter sido a que mais mal-entendidos provocou e mais problemas de compreensão suscitou. Contudo, apesar de críticas contundentes (nomeadamente por parte daqueles que mais contribuíram para introduzir a Nova Retórica nos Estados Unidos da América, Carol Arnold e Henry W. Jonhstone, Jr.), Perelman nunca abandonou esta noção.

Tentaremos, por agora, e sem entrar em polémicas, esclarecer o sentido em que o filósofo belga fala de “auditório universal” e a função que lhe é atribuída. No último capítulo, voltaremos a esta noção para a interpretar no quadro mais vasto do significado e alcance da filosofia perelmaniana do razoável.

O auditório universal é, em primeiro lugar, uma construção ideal elaborada em função de um discurso que aspira ao consenso de todos os homens racionais sobre o que, nesse discurso, é dito. Mais do que uma ideia, ele é um ideal, ou, para utilizar, como Perelman faz regularmente, a terminologia kantiana, uma ideia reguladora. A construção do que se denomina “auditório universal” é, essencial-

mente, uma construção imaginária do orador. Não é, contudo, nem uma construção fixa ou rígida, nem puramente abstracta. Pelo contrário, a ideia que se tem de auditório universal é variável de acordo com as épocas e com as crenças de cada momento histórico, das concepções do que seja a razão, depende delas, e, por isso, se pode afirmar que o auditório universal é, como todos os outros, um auditório concreto²². Difere dos outros auditórios concretos particulares porquanto aspira à universalidade, isto é, a servir de critério, num dado momento, ao que possa ser considerado, por todos os homens sensatos, como racional e que, como tal, suscite, sem controvérsia, a adesão e o assentimento de todos os homens de razão. O auditório universal desempenha, assim, um papel normativo: ele serve de “norma da argumentação objectiva”²³ e permite decidir do carácter convincente de uma argumentação²⁴.

Diga-se, então, que nesta concepção argumentativa da razão como auditório universal não é a pretensão de universalidade que é posta em causa; uma argumentação racional deve ser universalmente reconhecida. Mas este reconhecimento não é uma *imposição* da própria razão, nem é uma evidência *a priori*; é um reconhecimento que precisa ser promovido através da persuasão convincente que deverá fazer com que haja uma adesão às teses propostas. É um reconhecimento visado através de um acordo prévio, a partir de um fundo comum ou de um senso comum, dirigido a um auditório que há que convencer e que não é, nem puramente abstracto, nem atemporal. É um reconhecimento que não se opera por uma imposição exclusiva de todas as outras hipóteses ou teses, mas que procura superiorizar-se, pelo impacto sob o auditório, a outras hipóteses ou teses possíveis. É um reconhecimento que se alcança, mostrando-se que as teses apresentadas são as mais plausíveis e as que melhor podem servir numa dada situação. Com efeito, não existe, na argumentação, um critério mecânico e impessoal que permita mostrar a superioridade de uma ou de outras das teses em presença. Há, sim, um apelo à escolha e à decisão que aquele que ajuíza deve assumir. A razão torna-se histórica: o apelo que a ela se faz toma em consideração o social, os contextos, os conditionalismos, a liberdade dos indiví-

duos, a situação concreta a partir da qual se raciocina. Ainda que a argumentação racional vise o auditório universal, é preciso notar, contudo, que este auditório não é imutável. Os lugares a partir dos quais se raciocina variam no tempo. Por isso escreveu Perelman que: “toda a argumentação, qualquer que ela seja, propõe-se influenciar um auditório — no sentido lato deste termo, que engloba não apenas os auditores mas também os leitores — e este auditório não é uma tábua rasa, mas admite já certos factos, certas presunções, certos valores e certas técnicas argumentativas. Isto vale para todo o auditório e, portanto, igualmente para aquele que deve, aos nossos olhos, incarnar a razão. Este auditório universal não é, apenas, dado pela experiência, ainda que a experiência contribua para a ideia que dele temos: ele consiste, sempre, numa extrapolação que parte da adesão afectiva de certos espíritos (as evidências experimentadas pelo sujeito, o acordo dos interlocutores, o senso comum, o consentimento da ‘cidade’ científica) apresentadas como índice de validade para o auditório universal. Compreende-se que as teses atribuídas a este auditório possam variar no tempo, que elas não sejam impessoais, mas dependam daquele que as enuncia, do meio e da cultura que as formaram. Muito frequentemente, aliás, o que este auditório é suposto admitir não é explicitamente enunciado, mas encontra-se implicado na argumentação daquele que se lhe dirige. Uma reconstrução das teses que foram supostamente admitidas pelo auditório universal e o estudo da evolução histórica das suas convicções seria a tarefa mais apaixonante da história das ideias”²⁵.

Esta racionalidade retórica em que a razão se exerce e se ensaia nada tem a ver com a racionalidade caracterizada pela evidência cartesiana. É, pelo contrário, uma racionalidade tecida sob a impossibilidade de uma auto-fundação, necessariamente dogmática, tirânica, intolerante, não pluralista, da razão e da evidência. Mas nutre-se, contudo, de uma incontornável apetência ou vocação para um *consenso pensado como compromisso*. Voltaremos a esta ideia.

Do ponto de vista da argumentação, isto é, do ponto de vista de um exercício racional pluralista (que não se permite esquecer o interlocutor ou o auditório para quem se discorre, não se alheia das

condições concretas do discurso, nem ignora que a comunicação não se esgota na transmissão de uma mensagem, mas se estende à acção sobre outrem, não podendo negligenciar o seu assentimento), não tem sentido falar-se de universalidade abstracta da razão, mas antes de uma universalidade concreta da comunicação. Esta última apoia-se, como dissemos, no senso comum que, não o esqueçamos, é histórico e mutável²⁶. O encontro de uma racionalidade argumentativa com a plasticidade do senso comum justifica-se porquanto este último se constitui pelo princípio da inércia. Argumentar representa sempre uma ruptura com a inércia em que se estabiliza o senso comum e que determina o racional como normalidade. Mas esta ruptura não é radical, nem se apresenta com tendências solipsistas. Representa, pelo contrário, um desafio que se lança e se repercute na emergência da necessidade de justificação do que permanecia não justificado porque até então não discutido.

5.

Sentido e alcance de uma filosofia do razoável

“(…) o princípio do livre exame não é independente de uma concepção democrática da sociedade. Se ele constitui uma flor preciosa da nossa civilização, esta flor não pode desenvolver-se num deserto. É preciso que o terreno seja amanhã, bem cultivado, bem regado, para que a flor do livre exame possa desabrochar no jardim da nossa civilização. (...) a adesão ao livre exame implica a defesa activa da democracia constitucional”¹.

“A democracia não é um regime necessário que se impõe a todos e se mantém seja qual for a apatia dos seus partidários. (...) um regime democrático que respeita outros valores e permite a procura de outros fins do que os que contribuem para o seu próprio poder, que impõe a si mesmo regras e entraves na sua acção, é necessariamente mais fraco que um regime totalitário, todo ele orientado para um máximo de eficácia. Toda a liberdade implica uma certa desordem, toda a ordem implica um certo constrangimento. Na medida em que nos atemos a certas liberdades, é preciso renunciar à eficácia que um sistema de governo, todo ele virado para um fim único, acarreta. A democracia é um regime menos eficaz, portanto, mais fraco que um regime autoritário. Resulta daí que ele é sempre um regime ameaçado, sempre precário e que é preciso sempre defender”².

“(…) é o regime democrático da livre expressão de opiniões, da discussão de todas as teses em presença, que é o concomitante indispensável do uso da razão prática simplesmente razoável”³.

“O pluralismo filosófico, partindo do homem concreto, comprometido em relações sociais e grupos de toda a espécie, recusar-se-á a conferir seja a que indivíduo for o privilégio exorbitante de fornecer o critério único do que é válido, do que é oportuno, privilégio que só pode levar à desmesura e ao totalitarismo, pois corre o risco de sufocar e oprimir outros indivíduos e outros grupos igualmente respeitáveis”⁴.

“O pluralismo filosófico convida à procura de soluções moderadas e, portanto, equilibradas, para todos os conflitos que considera, aliás, como inevitáveis e recorrentes. Apresentando-se sob o signo do razoável, ele não pretende fornecer a solução perfeita, única e definitiva, mas soluções humanas, aceitáveis — mas emendáveis e aperfeiçoáveis — para os problemas sempre renovados que a coexistência de homens e de grupos de homens coloca, que preferem um compromisso equitativo ao constrangimento imposto sem deferência em nome de um valor, seja qual for a sua importância e mesmo a sua preeminência”⁵.

As citações que acima reproduzimos dimensionam os comentários finais que aqui desenvolveremos sobre o significado e alcance do pensamento de Perelman. Digamo-lo desde já: significado profundamente filosófico porque de alcance eminentemente sociopolítico. E. Griffin-Collart pôde mesmo escrever que “a nova retórica apresenta (...) a metodologia do raciocínio apropriado a um Estado democrático, a uma sociedade pluralista para a qual os valores são irredutíveis a um valor único e onde a arte do diálogo e da controvérsia prevalece sobre as soluções de violência”⁶.

As ideias que neste último capítulo defenderemos, são as de que a filosofia do razoável é uma filosofia motivada pela ideia de justiça, que, nesse sentido, o discurso filosófico é perspectivado em função da necessidade de preservar o equilíbrio dinâmico entre o sentido que funda a comunidade — o senso comum —, a liberdade individual e a historicidade da razão e, finalmente, que a filosofia do razoável é solidária de um criticismo retórico que se reclama do direito à argumentação como direito vital da prática pluralista e que promove uma

competência argumentativa que, como tal, fomenta a participação activa, responsável e criativa dos indivíduos na construção e na transformação da sociedade em que vivem.

Profundamente influenciado por uma Universidade conhecida como “Casa do livre exame”⁷ e activamente empenhado no movimento de resistência ao fascismo, Perelman cedo subscreveu a oposição à máxima fascista “Crer, obedecer, combater” e se identificou com a que afirma o primado do pensamento sobre a força: “Duvidar, decidir-se e convencer”⁸. Esta divisa, encontramos-la inscrita no coração do seu trabalho teórico: a argumentação é índice de dúvida⁹, a argumentação é selectiva¹⁰ (e apenas ela permite compreender as nossas decisões¹¹), a argumentação desenvolve-se em função de um auditório e visa a adesão dos espíritos¹².

Mais: a eleição do próprio tema da argumentação pode ser lida a partir do princípio do livre exame, que tanto incita ao “ousa pensar” como inscreve o pensamento na prioridade da resistência ao autoritarismo despótico. Com efeito, o princípio do livre exame, formulado em toda a sua generalidade, “exige a rejeição, em matéria intelectual, de todo argumento de autoridade, seja qual for a autoridade que procura impor as suas directivas, seja qual for o domínio intelectual no qual ela os crê poder impor”¹³. Não que a autoridade seja um argumento que possa ser negligenciado e o § 70 do *Traité de l’argumentation* mostra o seu lugar e importância na argumentação. Mas, considerado como argumento entre argumentos, a autoridade aparece ligada à contingência de uma voz humana que outras vozes humanas podem discutir, contestar, rejeitar; pois os argumentos não são nunca indiscutíveis e inatacáveis, nem a sua aceitação um dado certo e definitivo. A eleição do tema da argumentação responderá, então, pelo lado positivo, à enunciação negativa do princípio do livre exame. Responderá, afinal, à questão que decorre da afirmação obstinada do nosso direito à liberdade: se ser livre implica, como exige o princípio do livre exame, saber resistir, como é possível teorizar essa estratégia de resistência e conferir, positivamente, um sentido ao exercício da liberdade humana? A teoria da argumentação visa preparar o terreno para responder a este duplo desafio.

É, aliás, significativo que Perelman considere a sua “nova

retórica” e o crescente e renovado interesse que contemporaneamente se verifica pela teoria da argumentação como correlativos da ascensão dos regimes de liberdade e de democracia¹⁴ e que, nesse sentido, respondam à necessidade de um *criticismo retórico* a partir do qual o conceito de pluralismo encontre o seu assento. Como bem observou M. Maneli, “A Nova Retórica constitui a base filosófica e metodológica para um conceito democrático de pluralismo. É um instrumento de análise e de síntese, não concebido abstractamente, mas considerado como parte da actividade social criativa”¹⁵. Com efeito, como pode ler-se na contracapa da 5ª edição do *Traité*, esta obra dirige-se não apenas aos lógicos e aos filósofos, mas a *todos* os que assumam, seja a que título for, a tarefa de convencer. Trata-se, efectivamente, de uma obra dirigida a um auditório constituído por pessoas dispostas a exercerem activa e criticamente o desempenho da sua vida social e confiantes de que os compromissos que pela palavra e pela força dos argumentos se alcançam se podem sobrepor ao — ou, pelo menos, minimizar o — recurso à violência. Neste sentido — lê-se, agora, na contracapa de *L’empire rhétorique* — a retórica, concebida como teoria da argumentação, é o instrumento indispensável de todo o pensamento e de toda a filosofia críticos.

Em que consiste, pois, este *criticismo retórico*? A resposta a esta questão permitir-nos-á retomar o tema do auditório universal e interpretá-lo, pondo em destaque, mais do que a sua fragilidade — concomitante, aliás, da fragilidade de todo regime democrático —, os seus aspectos e funções positivas.

O *criticismo retórico* deve ser compreendido, antes de mais, a partir da ideia de que, fora do domínio do formal, não há nenhum argumento ou discurso que não possua uma dimensão retórica¹⁶, isto é, que não vise obter adesão de um auditório ou, pelo menos, que não pressuponha o acordo (quanto às premissas, à sua escolha ou à sua apresentação) do auditório, ponto de partida de toda a argumentação. Os objectos de crença ou de adesão, considerados por Perelman como premissas ou pontos de partida da argumentação, podem ser relativos ao real (e neste caso estão os factos, as verdades e as presunções) ou ao preferível (e aqui encontramos os valores, as

hierarquias e os lugares). Enquanto as argumentações relativas ao real supõem a adesão do auditório universal, as argumentações relativas ao preferível ligam-se a auditórios particulares¹⁷.

Mas não nos deixemos embalar. No modo de assim colocar as coisas vai-se operando uma mudança de fundo: assistimos, subrepticamente, à expansão de um império retórico que tudo parece abranger.

Com efeito, na perspectiva do promotor da “nova retórica” (para o qual a filosofia não possui pontos de partida próprios, mas depende sempre de noções pré-filosóficas, de noções comuns e de lugares comuns que serão o ponto de partida da sua argumentação¹⁸ e, ainda, segundo o qual o lugar do racional em filosofia diz, acima de tudo, respeito à estruturação¹⁹), os reinos do real e do preferível ficam, inultrapassavelmente, confinados e sujeitos a uma descodificação argumentativa, subordinados ao “império retórico”. Perelman afirmou mesmo, significativamente, que a sua filosofia da retórica “transforma a ontologia em lugares comuns”²⁰. Esta observação permite-nos compreender o gesto que preparará o terreno para o criticismo retórico: por um lado, afirmar a discutibilidade de toda e qualquer argumentação e desta forma inviabilizar o sustento de posições com pretensões absolutistas; por outro, elaborar o que poderíamos chamar uma *ética da discussão* — e nisso consiste, em última análise, a filosofia do razoável cujos fundamentos não se ligam a uma ontologia, mas a uma axiologia²¹ tematizada a partir da função persuasiva do discurso e compreendida, portanto, a partir de uma teoria geral da argumentação — destinada a arbitrar o *conflito das universalidades*²² e tendo como pano de fundo uma reflexão (perspectivada a partir da tematização da razão prática) sobre a natureza e função dos valores e da avaliação. Esclareçamos este segundo aspecto.

No artigo “An axiological analysis of Chaïm Perelman Theory of Practical Reasoning”, Ralph T. Eubanks salientou que os valores são pensados por Perelman como normas ou princípios de acção aos quais pode ser dado um estatuto objectivo; que os valores desempenham, no quadro da argumentação filosófica, um papel normativo, não relativamente ao que se prefere, mas ao que *deve* ser preferido,

e que, nesse sentido, o acto de avaliação aparece intimamente ligado ao problema da escolha e à necessidade de ajuizar²³.

Retomando a definição de Louis Lavelle, Perelman escreve: “pode dizer-se que o termo valor se aplica sempre que temos de proceder a ‘uma ruptura da indiferença ou da igualdade entre as coisas, sempre que uma delas deve ser posta antes ou acima de outra, sempre que ela é julgada superior e é seu mérito ser preferida’”²⁴. Sendo assim, torna-se claro que o acto de crítica é indissociável tanto do de avaliação como do de reavaliação. E, ainda, que do ponto de vista retórico o acordo, que é premissa de toda a argumentação, remeta, em última instância, para o reino do preferível. Para retomar as palavras de Eubanks: “O reino do preferível deve, então, ser visto como o árbitro final do acordo respeitante às premissas da argumentação retórica”²⁵.

Clarifiquemos esta ideia com o que Perelman nos diz acerca dos factos²⁶: o facto, para gozar desse estatuto, deve ser não-controverso, isto é, ter a adesão do auditório universal. Mas um facto não goza desse estatuto por si mesmo: ele perde-o se for inserido num contexto argumentativo que o questione ou discuta. Ou seja, aquilo que se entende por “facto” ou por “verdade” não é independente do contexto em que é entendido, mas depende de critérios relacionados com o auditório.

Num texto de 1933 podia, já, ler-se: “A verdade não é algo de absoluto; não é também um fenómeno puramente subjectivo: é um fenómeno social”²⁷. Leia-se: a verdade é um fenómeno relativo às interacções que entre a subjectividade e a vida social se estabelecem. Mas, como tematizar estas interacções? O *Traité de l’argumentation* fornece a resposta desenvolvida: fazendo depender a verdade²⁸ da argumentação que a procura fazer admitir, afirmando que a verdade é relativa a um acordo válido para o auditório universal, Perelman subordina as questões relativas à verdade às questões relativas à admissão do *valor* verdade e, no mesmo movimento, vai construindo uma lógica do preferível que tanto põe em evidência a competência da razão humana no domínio dos valores, como aponta e propõe critérios de objectividade que nos permitam ponderar a validade de tais raciocínios ou argumentações.

Perelman afirma, com efeito, que os valores intervêm sempre, a um dado momento, em toda a argumentação; especificamente, nos campos jurídico, político e filosófico, eles intervêm como *base* de toda a argumentação e como suporte do seu desenvolvimento²⁹. Considera os valores como “objecto de acordo que não aspiram à adesão do auditório universal”³⁰ (e nisso se diferenciam dos factos, das verdades e das presunções). Faz, todavia, uma menção especial aos valores universais que, sendo noções prestigiosas, vagas e confusas, desempenham, contudo, um papel específico nas argumentações. Muita atenção deve ser prestada a esse papel, pois ele indica-nos que do ponto de vista da “nova retórica” o problema da validade da argumentação e dos princípios objectivos para a acção por ela propostos está, antes de mais, ligado ao princípio de universalização cuja importância é essencialmente de ordem prática.

Por um lado, os valores universais só valem para o auditório universal se o seu conteúdo não for especificado³¹; a sua universalidade liga-se à sua indeterminação: “é pois na medida em que eles são vagos que estes valores se apresentam como universais e aspiram a um estatuto semelhante ao dos factos”³². Por outro, os valores universais são utilizáveis perante todos os auditórios na medida em que “os valores particulares podem ser ligados a valores universais e servir para os precisar”³³. Mas o que é que justifica esta ligação dos valores particulares a valores universais? Que papel desempenham, afinal, os valores universais? Escreve Perelman: “o seu papel é, pois, o de *justificar escolhas* sobre as quais não há um acordo unânime, inserindo estas escolhas numa espécie de quadro vazio, mas sobre o qual reina um acordo mais vasto”³⁴. Dito de outra maneira, o papel considerável que os valores universais desempenham é o de permitirem, pelo menos em *intenção*, superar os acordos particulares em função da importância reconhecida ao acordo universal que eles (valores universais) permitem realizar. “Os valores universais desempenham um papel importante na argumentação, pois eles permitirão representar os valores particulares, aqueles sobre os quais se estabelece o acordo dos grupos particulares, como um aspecto mais determinado dos valores universais. Esta inserção

dos valores particulares num quadro que os ultrapassa testemunha que se deseja transcender os acordos particulares, e que se reconhece a importância da universalização dos valores e o apreço que se dá ao auditório universal”³⁵.

A ligação de valores particulares a valores universais pode, além do mais, ser vis-ta a partir da distinção entre os valores concretos e os valores abstractos em que se apoiam as argumentações. O valor concreto é o que se liga seja a um ser particular, a um objecto, a um grupo ou a uma instituição, valorizando a sua unicidade. A França ou a Igreja são exemplos de valores concretos. A Verdade ou a Igualdade são exemplos de valores abstractos. Ora, diz-nos Perelman, cada um deste tipo de valores, concretos e abstractos, é utilizado para servir de fundamento ao outro³⁶, sendo por vezes difícil, na argumentação, perceber o papel que uns e outros desempenham. Contudo, e é isso que importa notar, se os valores concretos e abstractos são aqueles que permitem estruturar uma argumentação e propor modelos de acção, não é todavia através deles que é possível *decidir* da validade destes últimos, nem da sua instituição como princípios de acção válidos para a vontade de todo o ser racional. Para tal, o recurso ao princípio de universalização e o apelo a valores universais que suscitem o acordo do auditório universal é indispensável. E como no quadro da filosofia da argumentação o valor das argumentações se afere não apenas em termos de eficácia, mas tendo também em conta o discernimento dos auditores a que se dirige a argumentação³⁷ e o tipo de auditório que lhe adere, — lembremos que Perelman distingue as argumentações persuasivas (as que se dirigem a auditórios particulares e em que os argumentos não pretendem valer senão para eles) das argumentações convincentes (que são as que se dirigem ao auditório universal e nas quais os argumentos aspiram a uma validade de direito, desempenhando o auditório universal um papel normativo que permite decidir do carácter convincente da argumentação³⁸) — será à luz da ideia de uma retórica digna do filósofo — aquela em que o valor dos argumentos está intimamente ligado à adesão do auditório universal — que se estabelecerão os termos e os limites em que o criticismo retórico não só se exerce mas se *deve* exercer.

O *logos* argumentativo e a racionalidade retórica não têm, então, que temer a crítica platônica que se encontra na raiz da desvalorização da retórica não digna dos deuses. É que a “nova retórica”, ligando-se tanto a uma sociologia do conhecimento como a uma ética³⁹, descobre uma dignidade humana fundada na competência argumentativa e no compromisso com a palavra, uma palavra emancipadora que nos implica activamente na vida e na qual engendramos e é engendrada a dialéctica da nossa própria humanidade. A linguagem⁴⁰, pois, não é apenas um instrumento cujas técnicas de manejo dariam a possibilidade de defender ou de promover o que quer que seja. “Toda a linguagem — escreve Perelman — é a de uma comunidade, quer se trate de uma comunidade unida por laços biológicos ou pela prática de uma disciplina ou de uma técnica comum. Os termos utilizados, o seu sentido, a sua definição, só se compreendem no contexto fornecido pelos hábitos, pelas formas de pensar, os métodos, as circunstâncias exteriores e as tradições conhecidas dos utentes”⁴¹. Dito de outra maneira, a linguagem natural não é separável de um contexto cultural que precisa as significações e baliza as suas oscilações. Neste sentido, a linguagem está ligada a um conhecimento implícito, ou, nas palavras de Meyer, a “um stock quase infinito, não enumerável de proposições que se identificam, de facto, com aquilo a que chamamos cultura: do jornal quotidiano ao livro de erudição, encontramos, assim, uma vasta gama de valores, de lugares comuns, de pressupostos que aumentam o campo do implícito pelo qual o explícito adquire a sua precisão e um rigor que a matemática, como linguagem fora-de-contexto, deve impor *a priori*, construindo-o”⁴². Ora, se a linguagem natural é portadora de condições de compreensão e de comunicação, se nela está resumido “um passado de cultura”⁴³, há então que dizer que o homem que fala não é uma presa indefesa contra a instrumentalização de que se tornaria alvo por via de eloquências bastardas e de seduções linguísticas duvidosas, que Platão tanto temia.

Se há uma ética subjacente à racionalidade argumentativa ela só pode ser, como referimos já, uma ética da discussão, fundada no princípio da tolerância, no pluralismo e na rejeição da violência: os

valores desta ética são os valores que tornam possível o diálogo e fomentam a competência argumentativa⁴⁴. M. Maneli observou que “só formas pervertidas da Nova Retórica podem ser usadas por governantes despóticos e totalitários. Porquê? Porque a teoria da argumentação pressupõe um diálogo com o auditório: qualquer auditório activo detectará, cedo ou tarde, as mentiras e falsidades tão necessárias aos ditadores. Pode-se, ou não, ser persuadido por argumentos. Quando as argumentações não conseguem persuadir, isso não quer dizer que elas sejam completamente erradas, injustas ou infundadas. Os argumentos podem ser rejeitados pelos auditórios por várias razões, mas mentiras, usadas numa troca livre de argumentos, podem ser trazidas à luz mais depressa do que de qualquer outra maneira. Não há garantias contra a falácia, mas a falácia é mais difícil de realizar e de manter indetectada quando o interlocutor é livre para pensar, para falar, para recolher material, para investigar o caso, quando ele é livre e está preparado para tomar parte no processo da argumentação”⁴⁵. Neste mesmo sentido, Perelman afirmou que o papel da retórica é o de nos premunir contra o uso abusivo das noções confusas e que através do estudo dos procedimentos argumentativos, retóricos e dialécticos, é-nos possível aprender a distinguir os raciocínios aceitáveis dos raciocínios sofísticos, os que procuram persuadir e convencer, dos que procuram enganar e induzir em erro⁴⁶. A retórica torna-se, assim, num instrumento crítico essencial, imprescindível numa concepção liberal de educação⁴⁷.

Depois destas considerações procuraremos agora, à sua luz, interpretar o alcance da noção de “auditório universal” e a importância do discurso filosófico.

O discurso filosófico caracteriza-se pela sua intenção de universalidade. Mas por que *deve* este discurso visar o universal? Não, certamente, porque seja possível alcançar uma comunidade efectiva, universal, de espíritos. O auditório universal não é, observa Perelman, uma “realidade social concreta”⁴⁸. Todavia, a pretensão de universalidade dimensiona *socialmente* o discurso como o discurso forte da regulação democrática. Dito de outra forma, é ele que

vela (ou pretende velar) pelo sentido comunitário a que as divergências políticas se não devem nunca sobrepor, sob pena de destruírem a fiabilidade e a viabilidade social da própria democracia. É que esta não é um regime político, uma *forma* de exercício do poder ou um esquema de governação adaptável a uma sociedade, mas um regime social que se presta a, e que possibilita uma, prática política pluralista.

Neste sentido, o dever de universalidade e o auditório universal como ideia reguladora da racionalidade argumentativa poderão ser compreendidos à luz de uma eficácia social aferida no quadro dum regime democrático em que a maioria é determinante da validade de direito e em que a maioria dita o *compromisso* com um consenso. Ora, este compromisso só encontra a sua firmeza e fiabilidade se for fundado numa comunhão de valores, começando pelo próprio reconhecimento universal do valor da democracia.

Nesta perspectiva, o discurso que se dirige ao auditório universal pode ser visto também como um operador de formação da opinião pública, ou, pelo menos, como difusor de valores socialmente edificantes. Perelman faz notar que os auditórios variam “segundo as funções exercidas e, mais particularmente, segundo o papel dos auditores é chegar a uma decisão, seja de que natureza for, ou, simplesmente, *formar uma opinião, adquirir uma disposição para a acção eventual e indeterminada*”⁴⁹. Não é, por isso, de estranhar a ligação do auditório universal e do papel tradicional da filosofia, “educadora do género humano”⁵⁰, ao discurso epidíctico. Leia-se a seguinte passagem:

“O discurso epidíctico releva normalmente do género educativo, pois ele visa menos suscitar uma acção imediata do que criar uma disposição para a acção, esperando o momento apropriado. Não lhe compreendemos nem a natureza nem a importância se lhe atribuirmos, como finalidade, a glória do orador. Esta pode, efectivamente, resultar dum tal discurso, mas é preciso não confundir a consequência de um discurso e a sua finalidade: esta visa reforçar uma comunhão em torno de certos valores que procuramos fazer prevalecer e que deverão orientar a acção no futuro. *É assim que toda a filosofia prática releva do género epidíctico*”⁵¹.

Há, desta forma, que ligar o auditório universal à eficácia prática e social da filosofia. Se, como nota Perelman, para a questão ‘o que é a filosofia?’ toda a resposta que se pretendesse universalmente válida seria, simultaneamente, dogmática e deficiente⁵², é porque a filosofia não pode ser compreendida como algo desligado da eficácia socio-política que repercute e (uma vez que a argumentação visa sempre provocar uma mudança⁵³) das *transformações que visa operar ao nível do senso comum*. Se, por um lado, “a filosofia, não é uma actividade *puramente* teórica e crítica, mas pode *desempenhar uma função construtiva na conduta dos indivíduos e das sociedades*, determinando racionalmente as normas e os valores”⁵⁴, sendo o seu papel específico “*propor à humanidade princípios de acção objectivos, isto é, válidos para a vontade de todo o ser razoável*”⁵⁵, por outro, há que dizer que a intenção de universalidade que anima o discurso filosófico e que faz deste discurso apelo à razão, “não é senão uma tentativa para convencer pelo discurso os membros deste auditório, composto *pelo que o senso comum chamaria os homens razoáveis e informados*”⁵⁶.

Este ponto deve reter a nossa atenção: o filósofo não se dirige ao auditório universal senão na medida em que é necessário precisar, renovar ou intensificar a adesão a valores, a noções comuns e a lugares comuns que, actualmente, o definem enquanto comunidade de sentido. Dirigir-se ao auditório universal é sempre, afinal, tentar arrancar o senso comum ao princípio de inércia, fomentar-lhe momentaneamente uma apetência crítica e, no limite, renová-lo em função do que poderá ser considerado analogicamente (segundo a regra de justiça) como mais razoável. O discurso filosófico “paga” a sua dimensão edificante pelo compromisso com uma intenção de universalidade que deve assegurar, nas metamorfoses por que passa, a continuidade do senso comum. Neste sentido, Eubanks observou que “o princípio da universalização é o *sine qua non* da ‘razoabilidade’”⁵⁷.

O auditório universal é, como referimos, chamado a intervir como operador de transformação do senso comum. Mas como se realiza este processo?

O senso comum “consiste numa série de crenças admitidas no seio de uma sociedade determinada e que os seus membros presumem ser partilhadas por todo o ser razoável”⁵⁸. Estas crenças remetem para critérios, normas, princípios e valores universais. O senso comum é, assim, solidário de um legislação universal que goza do privilégio de não ter que ser justificada, não porque os critérios, as normas, os princípios e os valores sejam evidentes, mas porque não são contestados⁵⁹. Contudo, eles não são, nem imutáveis, nem incontestáveis; são, além do mais, vagos. E quando se tornam alvo de explicitação, então o apelo ao auditório universal introduzirá uma relação reflexiva com o senso comum a partir da qual será desenvolvida uma argumentação que visa possibilitar a *transição* para uma comunidade considerada como mais adequada às exigências suscitadas pela novidade de situações e contextos com os quais temos de lidar e relativamente aos quais nos temos de adaptar.

Perelman escreveu, sublinhando a solidariedade entre o auditório universal e o desempenho de uma racionalidade que se assume na sua historicidade, que “as teses que este auditório [universal] é suposto admitir, os *lugares* que ele prefere, os exemplos e as analogias que o inspiram, variam no tempo. E se os filósofos fazem apelo a este auditório, *é sempre para modificar* uma ou outra das teses que ele admite, apoiando-se sobre outras teses admitidas, que lhe servem de alavanca na argumentação. É assim que a filosofia é duplamente preciosa à razão histórica, simultaneamente porque *na revela* e porque *a modifica*”⁶⁰.

Numa sociedade democrática⁶¹, o que dá força e eficácia prática ao discurso é o *consensus* que provoca. Mas — insistamos neste ponto — o *consensus* não é realizável sem uma comunhão prévia em torno de certos valores. Se o filósofo deve colaborar na edificação de uma sociedade terrestre democraticamente estruturada, torna-se claro que o seu trabalho consistirá em construir uma argumentação capaz de transcender o discurso local por um discurso mais abarcante e global que se tornará tanto mais forte quanto mais viável for a sua capacidade de universalização. A missão do filósofo, a existir uma, “é ser o porta-voz da razão e o defensor dos val-

ores universais supostos de valerem para o conjunto dos homens”⁶². Com efeito, aquilo que distingue o filósofo enquanto tal é, nas palavras de Perelman, “que ele deve procurar critérios e princípios, formular valores e normas que possam obter a adesão de todos os seres razoáveis”⁶³.

A universalidade destes princípios ou, pelo menos, o esforço de os tornar universais não visa eliminar discussões ulteriores, aliás inevitáveis quando se tratar da sua aplicação concreta, mas preparar o espaço e a disposição⁶⁴ para que a controvérsia possa irromper sob a forma do diálogo e para que os conflitos de interesse não degenerem — na ausência de princípios comuns sobre os quais se possa alcançar uma decisão equilibrada para as diversas partes e na impossibilidade de estabelecer uma solução de compromisso — em violência. Neste sentido, pensamos que, mais do que a retórica judiciária⁶⁵, é o género epidíctico — aquele em que o orador se torna educador⁶⁶ — que inspirou a concepção perelmaniana de auditório universal⁶⁷. Escreve Perelman: “O discurso educativo, tal como o epidíctico, não visa mostrar o valor do orador, mas a criação de uma certa disposição nos auditores. Contrariamente aos géneros deliberativo e judiciário, que se propõem obter uma decisão de acção, o género epidíctico, como o discurso educativo, *criam uma simples disposição para a acção e por isso podemos aproximá-los do pensamento filosófico*”⁶⁸.

Do ponto de vista da argumentação, a universalidade é aquilo que permitirá dizer de um argumento que ele aspira a uma *validade de direito*, diferente da *validade de facto* : o “*acordo de um auditório universal não é* — sublinha Perelman — (...) *uma questão de facto, mas de direito*”⁶⁹. Não se trata, com efeito, de convencer todos os espíritos, mas de convencer todos os espíritos *razoáveis*, sendo o conceito de razoável interdependente do de auditório universal. Se a noção que fazemos deste último é, por conseguinte, uma construção intelectual que depende da nossa concepção de razoável, é preciso dizer, também, que esta última depende das opiniões das pessoas que aos nossos olhos incarnam o auditório universal⁷⁰. Desta forma, os conceitos de auditório universal e de razoável são refor-

máveis e reajustáveis um pelo outro.

O razoável é valorizado enquanto critério de conduta e das normas práticas mas, observa Perelman, ele “elabora-se graças ao concurso de todos os seres humanos susceptíveis de se integrarem no auditório universal e necessita de confrontação com as suas ideias, do conhecimento das suas reacções efectivas”⁷¹. O mesmo será dizer que numa filosofia do razoável a abertura à prova dialógica é o princípio da sua própria realização e progresso. O razoável não reenvia para uma razão transcendente à comunidade dos homens, mas a uma situação puramente humana; remete para uma racionalidade concreta⁷² intimamente ligada à adesão presumível de todos aqueles considerados como interlocutores válidos no que diz respeito às questões debatidas⁷³. Pôde, por isso, Perelman escrever: “A razão, que é o apanágio e a glória de todo o ser humano, não é esta faculdade eternamente invariável cujos produtos seriam evidentes e universalmente admitidos. A racionalidade das nossas opiniões não pode ser garantida de uma vez por todas. *É no esforço, sempre renovado*, para fazer admitir por aquilo que consideramos, em cada domínio, a universalidade dos homens razoáveis, que se elaboram, precisam e refinam as verdades que não constituem senão as mais seguras e melhor testadas das nossas opiniões”⁷⁴.

A verdade que vem da *prova dialógica* em que o homem se compromete e a que se submete é, então, a única que exerce uma função normativa nos termos do razoável: a sua universalidade é uma universalidade efémera, sempre sujeita ao consentimento, decisão e contestação humanas. E só no quadro desta sujeição pode a verdade ser consentânea da emancipação de um homem cujos direitos exigem permanentemente a tarefa de os preservar. Escreveu M. Meyer que “o auditório universal é a realidade da razão humana, que postula, sempre, um Outro ao qual se dirige, podendo este Outro ser um interlocutor ideal, tão universalizável como um auditor particular do qual unicamente os interesses e pressupostos são tomados em conta”⁷⁵.

A filosofia será, então, também, o trabalho de vigilância e de resistência a toda universalidade que transformasse a participação

individual e o direito à argumentação em submissão a uma verdade tirânica que silenciaria o homem em nome de uma ideologia prevalente, não pela força de argumentos, mas pela imposição da violência.

A questão seguinte coloca o problema fundamental do conflito das universalidades:

“Como conciliar a salvaguarda dos direitos do homem e o pluralismo que esta doutrina pressupõe, com as pretensões, à universalidade, da verdade?”⁷⁶.

A resposta define o posicionamento de Perelman:

“Impedindo que possa ser reconhecida como verdadeira, isto é, excluindo toda a contradição, uma tese que teria necessidade da força para se impor”. E acrescenta: “é o título de glória da filosofia evitar, por princípio, para obter a adesão, recorrer à violência, mas apelar à razão e à força dos argumentos. A protecção dos direitos do homem começou pela protecção e pelo respeito à actividade filosófica. Do direito do indivíduo à verdade, à sua autonomia, ao respeito pela sua dignidade e pela sua liberdade e por todos os direitos que este respeito condiciona, há um longo caminho que é o do progresso da consciência no Ocidente”⁷⁷.

Notar-se-á, certamente, aqui, a marca de um certo humanismo iluminista: a fé na razão e num racionalismo que promove a razão prática e denuncia os abusos da razão teórica é acompanhado pela crença no progresso da consciência humana. Como notou Hottois, “esta convicção racionalista é a da realização progressiva da razão, duma universalização conjunta da emancipação da Humanidade”⁷⁸. Com efeito, nota ainda o autor mencionado, a filosofia da comunicação e da argumentação da qual Apel, Habermas e Perelman são representantes⁷⁹, é uma filosofia “preocupada em intervir na época e em ajudar a resolver os problemas da época: o da violência, por exemplo, graças à mediação linguística ou comunicacional, graças à linguagem, portanto, como vector pacífico de solução para os conflitos sociais, graças à promoção da prática do *consensus* realizado no termo de discussões argumentadas”⁸⁰.

Vários estudiosos e comentadores de Perelman salientaram passagens acerca do auditório universal em que este parece estar

explicitamente submetido a exigências éticas. G. Hottois, por exemplo, pondo em evidência o facto da pretensão à universalidade evocar um dever e um esforço de lucidez, a preocupação de honestidade e de boa fé ou, ainda, o desinteresse, afirmou que o auditório universal, enquanto marca distintiva do discurso filosófico, “introduz uma referência à interioridade intencional e moral”, facto que não pode deixar de levantar, no clima actual, uma certa suspeição⁸¹.

Também Barbara Cassin sublinha este aspecto, citando não só os textos que explicitamente o põem em evidência⁸² como enfatizando também o princípio da boa fé subjacente à ideia de “discurso dirigido ao auditório universal”. Deste último, afirmou ser “o operador da confusão definitiva entre retórica, filosofia e ética”⁸³ e, dessa forma, autorizou-se falar de uma perspectiva “platónico-perelmaniana de uma ética da intenção que preexiste e perdura”⁸⁴, insistindo no facto de que na concepção perelmaniana de retórica, a retórica é ventríloca e “recebe os seus valores de uma ética preconcebida pela filosofia”⁸⁵.

A. Lempereur fez sobretudo incidir a sua crítica na insistência exagerada de Perelman sobre a figura do juiz, observando que “o juiz representa, na filosofia do direito, aquilo que se designa como “auditório universal” na sua teoria da argumentação”⁸⁶, que o juiz aparece como “o árbitro supremo graças ao qual a identidade supera a diferença dos pontos de vista”⁸⁷, e acusando a retórica perelmaniana de ser uma retórica do juiz⁸⁸ (residiria aí a razão pela qual Perelman recusou a dissociação entre argumentação e retórica), que conduz, no fundo, a um “monismo da resolução”⁸⁹.

Todas estas observações, sem dúvida pertinentes, poderão contudo ser analisadas de uma forma diferente, partindo da distinção entre “teoria da argumentação” e “filosofia da argumentação”. Pensamos que a maior parte das dificuldades interpretativas suscitadas pela noção de “auditório universal” derivam da confusão (presente, aliás, nos textos perelmanianos) entre o que Perelman diz do auditório universal no *quadro da sua teoria da argumentação* e as funções que ele lhe atribui no *quadro da sua filosofia do razoável*. Por exemplo: Hottois pergunta se a noção de “auditório universal” é

uma noção descritiva ou uma noção normativa⁹⁰. A partir da distinção entre teoria da argumentação e filosofia da argumentação poderemos responder a esta questão dizendo que, no quadro da teoria da argumentação, se trata de uma noção descritiva e que, no quadro da filosofia do razoável, se trata de uma noção normativa. Outro exemplo: Barbara Cassin pensa que a promoção retórica da retórica, isto é, a tematização da retórica em termos da eficácia⁹¹ é sucedida pela mais “platonizante das problemáticas”⁹², a saber, a do critério que permite decidir entre boa e má retórica, entre a retórica sofisticada e a retórica do filósofo. Também aqui cabe dizer que, no quadro da teoria da argumentação, não se trata de avaliar as argumentações, mas de pôr em evidência as técnicas utilizadas no discurso persuasivo. A teoria da argumentação é uma teoria do discurso persuasivo que, como tal, se pretende eficaz. Já no quadro da filosofia do razoável assistimos a uma *tomada de posição* que definirá uma concepção filosófica da retórica: a eficácia não poderá ser, então, dissociada, nem da intenção do orador e da finalidade da argumentação nem do discernimento dos auditores e da qualidade do auditório sobre a qual se exerce. A avaliação filosófica das argumentações não pode limitar-se à eficácia das técnicas que permitem atingir eficazmente um determinado fim, mas tem que se pronunciar sobre o valor desses fins e propor, a partir de uma concepção de razão, os fins por ela considerados como eticamente razoáveis. A partir desse momento, não nos encontraremos mais no domínio do mero estudo e análise do discurso persuasivo de que se ocupa a teoria da argumentação, mas no domínio da filosofia da argumentação, que não diz directamente respeito ao problema do *como* fazer prevalecer uma tese, mas à questão de saber que teses se *devem* fazer prevalecer.

Precisemos, pois, porque é que nos parece consistente e pertinente distinguir estas duas vertentes (teoria da argumentação/filosofia da argumentação) na nova retórica perelmaniana.

Antes de mais, a teoria da argumentação elabora-se, demarcando-se da filosofia ou de preocupações filosóficas. Assim, na Introdução ao *Traité* pode ler-se:

“É conveniente *não confundir, à partida*, os aspectos do raciocínio relativos à verdade com aqueles que são relativos à adesão, mas estudá-los separadamente, deixando para *depois* a preocupação com a sua interferência ou com a sua eventual correspondência. É apenas nesta condição que é possível o *desenvolvimento* de uma teoria da argumentação com um alcance filosófico”⁹³.

Só a *partir* deste gesto de demarcação e *depois* dele é que a teoria da argumentação revelará a sua fecundidade filosófica: obriga a repensar a tradição filosófica a partir das ideias de “argumentação”, “situação argumentativa” e “técnicas argumentativas” e a reformular o desempenho do discurso filosófico, não só a partir do que ele *deve* alcançar, mas também a partir da eficácia que ele *pode* exercer.

Se Perelman se apresenta como filósofo, “sobretudo um lógico”, e não como um retórico, é porque a teoria da argumentação não é senão um *meio*, melhor, *o meio* sem o qual a filosofia não se pode compreender. A teoria da argumentação surge, neste sentido, como um instrumento teórico que permite tematizar o discurso filosófico.

Mas se, como se diz no texto acima citado, é preciso não confundir as questões relativas à verdade e as questões relativas à adesão, isso não quer dizer, contudo, que se deva proceder a uma separação, como se de duas naturezas se tratasse, das questões da verdade e das questões da adesão. Até porque, como pode ler-se em *L’empire rhétorique*, “separando as questões de verdade das questões relativas à adesão, não se vê na retórica senão uma técnica da comunicação (...)”⁹⁴.

Quer isto dizer que, após a elaboração da teoria da argumentação, é preciso reequacionar as relações entre verdade e adesão. A conclusão do *Traité* faz, por isso, suceder à teoria da argumentação considerações que revelam o seu interesse filosófico⁹⁵.

Este momento é o ponto em que se passa de uma teoria da argumentação para uma filosofia da argumentação. A primeira, apresentada como um *factum*, mostra a possibilidade de uma racionalidade ou de um exercício da razão de onde o critério absoluto da evidência se ausentou; a segunda elabora-lhe as consequências filosóficas. Desta forma, pode ler-se no artigo “Opinions et Vérité”:

“A rejeição do absolutismo é, antes de mais, a rejeição do critério da evidência. Mas é, ao mesmo tempo, a reabilitação da opinião. Se não admitimos uma validade absoluta do critério de evidência, entre verdade e opinião não há mais diferença de natureza, mas de grau. Todas as opiniões se tornam mais ou menos plausíveis e os juízos que fundam esta plausibilidade não são eles próprios estranhos a toda a controvérsia”⁹⁶.

É assim que se pode dizer que a última palavra é sempre a da discussão. Mas, de imediato, é preciso acrescentar que não há discussões últimas. O direito e a possibilidade de questionar e de argumentar são, aqui, soberanos. Por isso, também, a verdade não pode ser definida, no quadro do pluralismo, senão na sua relação com as crenças dos homens e como opinião creditada por justificações racionais e razoavelmente elaboradas. “Mas — escreve Perelman — se não se admite que as teses filosóficas possam ser fundadas sobre intuições evidentes, será realmente preciso recorrer às técnicas argumentativas para as fazer prevalecer. A nova retórica torna-se, então, no instrumento indispensável à filosofia”⁹⁷.

Insistindo ainda na questão das relações entre teoria da argumentação e filosofia da argumentação ou do razoável, vemos que a primeira é, para retomar as palavras de M. Meyer, “o discurso do método de uma nova racionalidade”⁹⁸ e a segunda a *mise en oeuvre* da racionalidade retórica, a aplicação do *logos* argumentativo aos problemas fundamentais da filosofia, como sejam os da justificação das nossas decisões, das nossas acções e, de uma forma mais ampla, da nossa participação activa e responsável nos destinos e na organização da vida humana.

Desta forma, a teoria da argumentação permite compreender, numa perspectiva lógica, e mais precisamente do ponto de vista de uma lógica informal, aquilo a que a filosofia dá, positivamente, conteúdo e que a filosofia permite, por seu turno, situar na relação a contextos historicamente diferenciados e na sua articulação dinâmica e pragmática com a premência sempre contextualizada da decisão e da acção. Mas se é à luz da teoria da argumentação que a descodificação da racionalidade filosófica pode ser realizada, é pre-

ciso dizer, também, que é devido ao carácter intrinsecamente histórico de toda a situação argumentativa a que, seja que teoria for não se pode furtar — é isso que inviabiliza uma formalização sistemática e completa no plano da teoria da argumentação —, que esta última se torna obra filosófica. A noção de auditório universal nasce assim, por um lado, da necessidade de compreender a especificidade do discurso filosófico e, por outro, como resposta *filosófica* que procura assumir a historicidade intrínseca deste discurso no quadro duma filosofia do razoável decorrente da nova caracterização da racionalidade possibilitada pela teoria da argumentação.

Feita e esclarecida esta distinção, perguntemos, agora, o que significa, no quadro da argumentação filosófica, a “honestidade intelectual”, a “rectidão dos espíritos”, o “esforço de lucidez”, o “desinteresse” e a “boa vontade” que, segundo Perelman, devem animar o filósofo. A resposta a esta questão é-nos dada pela seguinte passagem: “Propomos, quanto a nós, uma concepção de argumentação racional que, porque compromete tanto o homem que a elabora como o que a admite, pode, por esse motivo, ser submetida ao imperativo categórico de Kant: nós só deveríamos admitir e propor à adesão de outrem enunciados e meios de prova que possam, perante os juizes que nós somos, valer ao mesmo tempo para uma universalidade de espíritos”⁹⁹.

Na discussão que se segue ao texto “Les cadres sociaux de l’argumentation”, Perelman propõe que, a propósito da argumentação, se substitua o termo “objectividade” pelo de “imparcialidade”¹⁰⁰. No *Traité*, pode igualmente ler-se que “ser *imparcial* não é ser *objectivo*”¹⁰¹ e que “cada vez que importa refutar a acusação de que são os nossos interesses que determinaram as nossas crenças, é indispensável fornecer provas, não da nossa objectividade, o que é irrealizável, mas da nossa imparcialidade, indicando as circunstâncias em que, numa situação análoga, agimos contrariamente àquilo que podia parecer nosso interesse e precisando, se possível, a regra ou os critérios que seguimos e que seriam válidos para um grupo mais alargado que englobaria todos os interlocutores e que, no limite, se identificariam com o auditório universal”¹⁰². A imparcialidade

não é a do espectador, nem implica neutralidade; ela representa, antes, um equilíbrio de forças, uma atenção máxima aos interesses em causa, mas repartida igualmente entre os pontos de vista¹⁰³. “A imparcialidade encontra-se, assim, nos domínios em que o pensamento e a acção estão intimamente ligados, entre a objectividade que não dá ao terceiro qualquer qualidade para intervir, e o espírito partidário que o desqualifica”¹⁰⁴. É, portanto, a imparcialidade que torna possível a escuta do outro e que faz com a divergência de opiniões não seja impeditiva do diálogo. Escreve Perelman: “A actividade do filósofo, mestre da sabedoria e guia na acção, é tomada de posição, correlativa de uma visão do mundo; ela inspira-se numa selecção, numa escolha. Mas o perigo da escolha é a parcialidade, a negligência de pontos de vista opostos, o fechamento às ideias de outros. A dificuldade da tarefa do filósofo reside no facto que ele deve, como um juiz justo, decidir, permanecendo imparcial. É por isso que a racionalidade do filósofo terá como regra a regra de todos os tribunais dignos desse nome, *audiatur et altera pars*. É preciso que, em filosofia, os pontos de vista opostos se possam fazer ouvir, venham eles donde vierem e sejam eles quais forem. Isto é fundamental para os filósofos que não acreditam poder fundar as suas concepções na necessidade e na evidência, pois é a única forma pela qual podem justificar a sua vocação para a universalidade”¹⁰⁵. É esta vocação para a universalidade que, em última análise, faz da filosofia um diálogo sem fim e do tipo de justificação da racionalidade filosófica algo que não se encontra, nunca, concluído¹⁰⁶.

Em muitos outros textos verifica-se uma aproximação entre a figura do juiz e a do filósofo. Ambos desempenham o papel de árbitros e ambos devem julgar com imparcialidade. Ora, o árbitro ideal não é aquele que nada tem a ver com o que está em questão; se esse fosse o caso, se a sua neutralidade fosse sinónimo de indiferença, as suas decisões só poderiam ser arbitrárias. Pelo contrário, “o árbitro ideal será aquele cujo sentido da equidade é guiado pelos mesmos valores, os mesmos princípios e os mesmos procedimentos das partes em litígio. Mas, se é assim, a imparcialidade desejada não é unicamente ausência de tomada de partido, mas empenho activo em

favor das normas e dos valores comuns”¹⁰⁷.

As decisões que o juiz deve tomar — e que deve tomar num espaço de tempo limitado sob pena de ser acusado de recusa de aplicação da justiça — não são independentes do sistema jurídico que aplica; mas a aplicação das regras deste sistema não é mecânica: o juiz deve motivar as suas decisões, ter em conta tanto as leis que aplica como as consequências da sua aplicação. Como referimos no ponto 1.1. do capítulo III, há uma dialéctica entre formalismo e pragmatismo e só esta dialéctica permitirá conceber uma justiça, não apenas legal, mas também razoável¹⁰⁸. “O direito desenvolve-se equilibrando uma dupla exigência, uma de ordem sistemática, a elaboração de uma ordem jurídica coerente, outra, de ordem pragmática, a procura de soluções aceitáveis pelo meio, porque conformes ao que lhe parece justo e razoável”¹⁰⁹. A situação do filósofo tem aspectos semelhantes e diferentes. Tal como o juiz, o filósofo deve tomar posição; tal como a situação do juiz, no que diz respeito ao sistema jurídico, também o filósofo não pode ser alheio ao senso comum que constitui o quadro prévio por referência ao qual deve provar a razoabilidade das suas posições e propostas. Contudo, ao contrário do direito, em filosofia não há a “coisa julgada”¹¹⁰, pois o próprio filósofo não se encontra acima do debate, mas está ele próprio em discussão. Com efeito, se a intervenção do juiz de última instância permite, em direito, fechar o debate graças à autoridade da coisa julgada, já em filosofia não se concebe uma tal autoridade: “é por essa razão que o debate pode ser sempre retomado e continuado indefinidamente”¹¹¹, pressupondo a possibilidade de uma aproximação diferenciada dos problemas, solidária de uma dialéctica aberta resultante do diálogo que confronta diversas opiniões e diversas perspectivas. Desta forma, encontramos a rejeição da redução da razão a um sistema que a encerraria e a afirmação de uma dialéctica aberta à liberdade e ao poder criador do homem. “Tratar-se-ia, então, de uma dialéctica que não conduziria necessariamente a uma finalidade preexistente, através de um desenvolvimento uniforme e necessário, mas que deixaria um certo lugar à liberdade humana com as suas possibilidades de transcender todo o sistema, toda a totali-

dade dada. É claro que se trataria de uma liberdade situada, pois que as tomadas de posição não se justificariam senão na relação a concepções e a valores admitidos, cuja perenidade não pode ser garantida. Compreender-se-ia, então, o grande debate filosófico, não como a aproximação a uma razão pré-constituída, mas como uma arbitragem entre posições mais ou menos compreensivas e englobantes, que exprimiriam, de cada vez, uma visão do homem, da sociedade e do mundo, que reflectiriam as convicções do filósofo e do seu meio cultural”¹¹².

Desta forma, a tentativa de transcender a particularidade das crenças e os grupos de interesse (aos quais se dirigem, entre outros, os políticos e os teólogos), esta intenção nunca totalmente assegurada de universalidade que é a do filósofo, implica uma constante abertura ao diálogo, uma disposição para ouvir as críticas e, caso estas não possam ser refutadas, “encaixá-las” e emendar a sua própria posição¹¹³.

Na base da aproximação das figuras do juiz e do filósofo encontra-se a regra de justiça que cada um, à sua maneira, deve aplicar. Do ponto de vista do filósofo dirigir-se ao auditório universal representa, como dissemos já, o esforço máximo da racionalidade argumentativa. Com efeito, se segundo a justiça formal é exigido que os seres de uma mesma categoria essencial sejam tratados da mesma forma e se a regra de justiça exige a aplicação de um tratamento idêntico a seres ou situações que integramos numa mesma categoria, a variável “categoria essencial” é, no caso do discurso que se dirige ao auditório universal, definida como o “conjunto dos seres razoáveis” e a exigência de tratamento idêntico encontra o seu contraponto numa argumentação imparcial, isto é, que se liga aos precedentes, ao implícito cultural/contextual e se procura fazer valer pelo acordo de todos os seres razoáveis.

A argumentação racional é aquela em que a regra de justiça — regra mestra da razão prática e princípio constitutivo da razão histórica — obriga a razão crítica a di-ferir os momentos da perfeição, da necessidade, de um fechamento sobre si própria, e a empenhar-se na intenção, no esforço e na tentativa de realizar, maxi-

mamente, a justiça e a racionalidade possíveis. É neste esforço máximo e renovado para realizar, com justiça, a coerência possível, que a razão, sempre aberta à alteridade, à experiência im-previsível e a um futuro de que não é dona, atinge a mais alta expressão da razoabilidade. Desta forma, os critérios, os valores e as normas que uma filosofia promove não são verdades absolutas e impessoais. “Eles exprimem as convicções e as aspirações de um homem livre mas razoável, que se esforça, graças a um esforço criador, pessoal e situado na história, por apresentar ao auditório universal, tal como o concebe, as teses aceitáveis. Estas teses, ele procurará justificá-las ou mostrará que elas não têm necessidade de justificação, tendo em conta as objecções e as críticas que lhe parecem pertinentes. Conhecendo as suas limitações, o filósofo sabe que os seus esforços não produzirão uma obra definitiva e completa. Mesmo se pôde ultrapassar as dificuldades e os problemas dos quais teve consciência, prevê que o futuro reserva à humanidade outras dificuldades e outros problemas e que o progresso dos conhecimentos abalará e modificará as convicções que lhe pareceram aceitáveis para o auditório universal. Caberá a outros, depois dele, continuar o esforço por ele empreendido para mais racionalidade e justiça e menos violência nas relações humanas”¹¹⁴.

A filosofia do razoável é, pois, guardiã do senso comum. Ela sabe que este é o referente sem o qual a razão perderá o pé e se afundará em teorismos incapazes de tocar o homem que se esforça por viver segundo uma razão orientada pelo sentido da justiça. Ela sabe que o senso comum não é imutável e que da sua continuidade, bem como dos valores universais que o constituem, depende a possibilidade de uma argumentação capaz de promover a confiança numa racionalidade metamorfa¹¹⁵ que, por o ser, pode verdadeiramente dizer respeito aos problemas humanos e fomentar a luta sempre inconclusa por uma justiça mais perfeita.

Ao velar pelo senso comum — que Dupréel considerava obra-prima do espírito humano¹¹⁶ —, por esse sentido que funda a comunidade e cuja importância é decisiva para a vida, ao submetê-lo a um criticismo retórico rigoroso que o fortalecerá, que o defenderá de

Notas

Nota sobre a *Escola de Bruxelas*

1. E. Dupréel é, entre outros textos, autor de: *Le Rapport social. Essai sur l'object et la méthode de la sociologie*, Paris, Alcan, 1912, 304 p.; *La légende socratique et les Sources de Platon*, Bruxelles, Sand, 1922, 450 p.; *Traité de morale*, 2 volumes, Bruxelles, Presses Universitaires de Bruxelles, 1932, 2ª ed. 1967, 705 p.; *Esquisse d'une Philosophie des valeurs*, Paris, Alcan, 1939, 304 p.; *Sociologie générale*, Paris, Presses Universitaires de France, 1948, 397 p.; *Les Sophistes (Protagoras, Gorgias, Prodicus, Hippias)*, Neuchâtel, Éditions du Griffon, 1948, 407 p.; *Essais pluralistes*, Paris, Presses Universitaires de France, 1949, 385 p..
2. Ch. Perelman é, entre outros textos, autor de: *Rhétorique et Philosophie. Pour une théorie de l'argumentation en philosophie*, (em colaboração com Lucie Olbrechts-Tyteca), Paris, Presses Universitaires de France, 1952, com prefácio de Émile Bréhier, 161 p.; *Traité de l'argumentation. La Nouvelle Rhétorique*, (em colaboração com Lucie Olbrechts-Tyteca), Paris, Presses Universitaires de France, 1958, 5ª ed. 1988, Éditions de l'université de Bruxelles, com prefácio de Michel Meyer, 734 p.; *Justice et Raison*, Bruxelles, Presses Universitaires de Bruxelles, 1963, 2ª ed. 1970, 256 p.; *Droit, Morale et Philosophie*, Paris, L.G.D.J., 1968, 2ª ed., 1976 revista e aumentada, com prefácio de Michel Villey, 205 p.; *Le Champ de l'argumentation*, Bruxelles, Presses Universitaires de Bruxelles, 1970, 402 p.; *Logique juridique. Nouvelle Rhétorique*, Paris, Dalloz, 1976, 2ª ed. 1979, 193 p.; *L'empire rhétorique. Rhétorique et argumentation*, Paris, Vrin, 1977, 193 p.; *Le raisonnable et le déraisonnable en droit. Au-delà du positivisme juridique*, L.G.D.J., 1984, com prefácio de Michel Villey, 203 p..
3. M. Meyer é, entre outros textos, autor de: *Découverte et justification en science. Kantisme, Néo-Positivisme et Problématologie*, Paris, Klincksieck, 1979, 372 p.; *Logique, langage et argumentation*, Paris, Hachette, 1982, 2ª ed. 1985, 137 p.; *Meaning and Reading. A philosophical essay on Language and Literature*, Amstardam/Philadelphie, Benjamins, 1983, 176 p.; *De la Problématologie. Philosophie, science et langage*, Mardaga, 1986, 312 p.; *Science et méta-physique chez Kant*, Paris, Presses Universitaires de France, 1988, 312 p..

4. *Figures et conflits rhétoriques*, (Journées-séminaires des 19 et 20 janvier 1990, Centre européen pour l'étude de l'argumentation), Éditions de l'Université de Bruxelles, 1990, pp. 9-10.
5. Cf. Ch. Perelman, "A propos d'Eugène Dupréel. Contribution à un portrait philosophique", *Revue Internationale de Philosophie*, n° 63-64, 1968, pp. 227-237.

┆

A Nova Retórica e o Cartesianismo

1. Ch. Perelman e L. Olbrechts-Tyteca, *Traité de l'argumentation. La Nouvelle Rhétorique*, 5ª ed., Éditions de l'Université de Bruxelles, 1988, p.1. (Doravante T.A.).
2. Ch. Perelman, "De l'évidence en métaphysique", in *Le Champ de l'argumentation*, Presses Universitaires de Bruxelles, 1970, p. 236. (Doravante C.A.).
3. Como notou M. M. Carrilho " (...) Perelman condiciona mesmo a possibilidade de uma teoria da argumentação à crítica das concepções epistemológicas cartesianas, muito em particular à teoria da evidência (...) " (*Verdade, Suspeita e Argumentação*, Editorial Presença, Lisboa, 1990, p. 70).
4. Descartes, *Œuvres et lettres*, Bibl. de la Pléiade, Gallimard, 1953, p. 140.
5. É o próprio Descartes que sublinha, nas *Secondes Réponses*, que fez "sempre uma grande distinção entre o uso da vida e a contemplação da verdade" (*Œuvres et lettres*, Bibl. de la Pléiade, Gallimard, 1953, p. 382).
6. Descartes, *Œuvres et lettres*, Bibl. de la Pléiade, Gallimard, 1953, p. 134.
7. *Idem, ibidem*, p. 141.
8. *Idem, ibidem*, p. 142.
9. *Idem, ibidem*, p. 142. Subl. meu.
10. *Idem, ibidem*, p. p. 607.
11. Cf. "De l'évidence en métaphysique", in C.A., p. 246.
12. Descartes, *Œuvres et lettres*, Bibl. de la Pléiade, Gallimard, 1953, p. 571.
13. *Idem, ibidem*, p. 591.
14. *Idem, ibidem*, p. 606.
15. *Idem, ibidem*, p. 607.
16. *Idem, ibidem*, p. 608.
17. Cf. "De l'évidence en métaphysique", in C.A., p. 240.
18. Cf. "Rhétorique et Philosophie", in C.A., pp. 219 e ss.
19. Ch. Perelman, *L'empire rhétorique*, J. Vrin, Paris, 1977, p 19. Doravante E.R..
20. "O ideal secular da filosofia, da procura da sabedoria individual e de uma comunhão dos espíritos fundada sobre a sabedoria, é essencialmente um ideal da razão prática, que dominaria as paixões e evitaria a violência" ("L'ideal de ratio-

- nalité et la règle de justice”, in *C.A.*, p. 287; ver também p. 290. E, ainda, para a mesma ideia, ver Chaïm Perelman, *Justice et Raison*. 2ª ed. Éditions de l’Université de Bruxelles, 1972 pp. 223, 233. Doravante *J.R.*).
21. “L’idéal de rationalité et la règle de justice”, in *C.A.*, p. 287.
 22. De uma forma mais precisa, a teoria da argumentação perelmaniana foi “elaborada para suprir uma das mais graves lacunas da filosofia moderna” (L. Husson, “Réflexions sur la théorie de l’argumentation de Ch. Perelman”, in *Archives de Philosophie*, 40, 1977, p. 436).
 23. Cf. “Raison éternelle, raison historique”, in *J.R.* p. 103.
 24. “Évidence et Preuve”, in *J.R.*, p. 146.
 25. *Idem, ibidem*, p. 147.
 26. *Idem, ibidem*, p. 147.
 27. Cf. “L’idéal de rationalité et la règle de justice”, in *C.A.*, p. 294.
 28. Cf. “Ce qu’une réflexion sur le droit peut apporter au philosophe”, in *J.R.*, p. 248.
 29. “Aquilo que é essencial, sejam quais forem os motivos do início da reflexão filosófica, é que ela não se concebe, a meu ver, sem uma ruptura da comunhão do homem com o seu meio, sem os primeiros questionamentos do que, até aí, não fazia problema(...); primeiros questionamentos quer das nossas *crenças* quer das nossas modalidades de *acção*. Ora, do questionamento ao desacordo e do desacordo ao uso da força para restabelecer a unanimidade, a passagem é tão normal que não necessita de quaisquer comentários. O que é excepcional, pelo contrário, e que constituiu um marco na história da humanidade, é ter-se permitido que em matérias fundamentais, reservadas à tradição religiosa e aos seus porta-voz, *o uso da força pudesse ser substituído pelo da persuasão*, que se pudessem colocar questões e receber explicações, avançar opiniões e submetê-las à crítica de outrem. O recurso ao *logos*, cuja força convincente dispensaria o recurso à força física e permitiria substituir a submissão pelo acordo, constituiu o ideal secular da filosofia desde Sócrates. Este ideal de racionalidade esteve associado, desde então, à procura individual da sabedoria e à comunhão dos espíritos fundada sobre o saber. Como, graças à razão, dominar as paixões e evitar a violência? Quais são as verdades e os valores sobre os quais seria possível esperar o acordo de todos os seres dotados de razão? Eis o ideal desejado de todos os pensadores da grande tradição filosófica do Ocidente” (“L’idéal de rationalité et la règle de justice”, in *C.A.*, pp. 289-290. Subl. meu).
 30. Cf. *Philosophie et Méthode*, Actes du colloque de Bruxelles (1972), édité par les soins de Ch. Perelman, Éditions de l’Université de Bruxelles, pp. 194-195.
 31. Cf. “Logique, langage et communication”, in *J.R.* p. 185.
 32. Cf. *Idem, ibidem*, p. 189.
 33. Cf. *Idem, ibidem*, p. 185.
 34. Deste ponto de vista torna-se compreensível que Perelman critique a moral kantiana, afirmando que ela não nos fornece “nenhuma directiva detalhada para reformar as instituições” (*Introduction historique à la philosophie morale*, Édi-

tions de l'Université de Bruxelles, 1980, p. 127. Doravante *I.H.P.M.*). Como se sabe, a moral kantiana ergue-se sobre as ideias de que, por um lado, o homem é um fim em si mesmo, e de que, por outro, todos os fins e projectos individuais podem concordar, que a moralidade pode coincidir com o fim natural, podendo as suas regras ser universalizadas sem se contradizerem. Mas esta concepção, observa Perelman, é utópica na medida em que, apresentando uma hierarquização de deveres, nega a possibilidade de um conflito de deveres (*idem, ibidem*, p. 127). Este ponto é importante pois que, como veremos, também Perelman, inspirando-se em Kant, falará de um imperativo categórico da argumentação; não concederá, contudo, que a universalidade visada por este imperativo seja necessária ou *a priori*.

35. “L’idéal de rationalité et la règle de justice”, in *C.A.*, p. 293.
36. “Ce qu’une réflexion sur le droit peut apporter au philosophe”, in *J.R.*, p. 246.
37. Ao que Perelman contraporá: “A ordem natural não é independente de todo o auditório mas adaptada ao auditório universal e à racionalidade que lhe é atribuída. Se se considerar a ordem racional como única, é porque se representa este auditório como uma entidade abstracta, fora do tempo, e não como um auditório concreto, isto é, variável em função da imagem que dele formamos” (*T.A.*, pp. 670-671.).
38. Comenta Perelman: “A partir do fim do Renascimento e desde o advento do racionalismo do século XVII, assiste-se à procura de uma ordem natural ou racional que seria o método a seguir no desenvolvimento de toda a argumentação, independentemente das reacções do auditório. É o objectivo de Descartes, no *Discours de la méthode*, pedindo que se proceda do simples para o complexo. É o fim da retórica, concebida como arte de persuadir e convencer, porque, fazendo depender a ordem unicamente da matéria tratada, dissocia-se a forma do fundo do discurso e reduzem-se as técnicas de argumentação a simples processos de exposição, que dizem só respeito a questões de forma. A retórica, de técnica do discurso persuasivo, torna-se estudo das figuras de estilo, desligadas do seu contexto, e que se apresentam como flores mortas e secas de um ervanário” (“Argumentação”, in *Enciclopédia Einaudi*, vol. 11, IN-CM, 1987, p. 264).
39. Pois, como observa Descartes, “ligamos os nossos pensamentos a palavras que não os exprimem exactamente” (*Œuvres et lettres*, Bibl. de la Pléiade, Gallimard, 1953, p. 609).
40. *T.A.*, p. 673. No § 36, os autores do *Traité* insurgem-se contra as concepções que, separando forma e fundo do discurso, situaram a retórica do lado da pura forma e a identificaram com a arte de bem falar e exprimir o pensamento. Encontram aí uma das origens da degenerescência da retórica doravante associada ao verbalismo estéril. Por isso escreveram: “Recusamo-nos a separar, no discurso, a forma do fundo, a estudar as estruturas e as figuras de estilo do fim que elas devem desempenhar na argumentação” (p. 192).
41. Escreve Perelman: “A racionalidade da teoria da argumentação, a qual não dissocia a forma do fundo do discurso, e que considera a variedade dos auditórios, exige a adaptação do discurso aos efeitos procurados no auditório do qual se pre-

tende obter a adesão. A organização do discurso será concebida em função desta adesão; e assim também a escolha e a apresentação dos argumentos, a amplitude e a ordem da argumentação” (“Argumentação”, in *Enciclopédia Einaudi*, vol. 11, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1987, p. 264).

42. T.A., p. 672.
43. Cf. Ch. Perelman, “Méthodologie scientifique et philosophie ouverte”, in *Revue Internationale de Philosophie*, n° 93-94, 1970, fasc. 3-4.
44. T.A., pp. 676-677.
45. T.A. p. 682.

2

Questões de método: do método analítico à elaboração de uma teoria da argumentação

1. Ch. Perelman, *De la justice*, Université Libre de Bruxelles, Institut de Sociologie Solvay, Bruxelles, Office de Publicité, 1945. Retomado em *J.R.*, pp. 9-80.
2. “De la méthode analytique en philosophie”, in *J.R.*, p. 90.
3. *Idem, ibidem*, p.88.
4. *Idem, ibidem*, p 85.
5. *Idem, ibidem*, p. 94.
6. É, contudo, importante assinalar que, posteriormente, este problema se colocará ao nível do campo das ciências ditas humanas: “(...) na minha investigação parti de um facto que, enquanto lógico, me escandalizava, a saber o de que os filósofos não estavam de acordo. Penso que muitos dos jovens racionalistas foram escandalizados por este facto: porque é que existe desacordo em filosofia? Depois, vi que não havia apenas desacordo em filosofia, mas que havia também desacordo em direito, e desacordo em política, e desacordo frequente em ciências humanas e em muitos outros domínios; e, então, o objecto próprio da minha investigação alargou-se: como explicar o desacordo nestas disciplinas que se consideram, todavia, como relevando da razão? Eis o meu ponto de partida. E é por isso que levei a cabo análises de raciocínios em direito, em filosofia, em história, em toda a espécie de domínios. Não me interessei pelos raciocínios que teria podido considerar como desrazoáveis, mas, ao contrário, como razoáveis no domínio das ciências humanas, e vi que, na realidade, tudo estava por repensar na metodologia dessas ciências.” (“L’idéal de rationalité et la règle de justice”, in *C.A.*, p. 319).
7. “De la méthode analytique en philosophie”, in *J.R.*, p. 94.
8. *Idem, ibidem*, p. 90.
9. *Idem, ibidem*, p. 91.
10. *Idem, ibidem*, p. 93.

11. Cf. *Idem, ibidem*, p. 88. Escreve Perelman: “É assim que a filosofia constitui o domínio, não da verdade, mas da tolerância. Nada há mais intolerante do que a verdade”.
12. Cf. *Idem, ibidem*, p. 89.
13. Cf. *J.R.*, p. 5.
14. “De la méthode analytique en philosophie”, in *J.R.*, p. 84.
15. Cf. *J.R.*, p. 6.
16. Com efeito, após ter definido a regra de justiça formal segundo a qual “os seres de uma mesma categoria essencial devem ser tratados da mesma maneira” (“De la justice”, in *J.R.*, p. 26), Perelman, referindo-se, numa obra de 1977, ao artigo de 1944 (publicado em 1945), relembra a questão que então se lhe colocara: “Mas como distinguir o que é essencial do que não o é, o que importa do que é negligenciável? Dava-me realmente conta que esta distinção não podia fazer-se sem recorrer a juízos de valor que, naquela época, me pareciam perfeitamente arbitrários e logicamente indeterminados” (*E.R.*, pp. 7-8). Todavia, como o próprio Perelman assinala numa outra obra, de 1979, em que volta a referir-se ao artigo “De la justice”, a ideia de considerar os juízos de valor como inteiramente arbitrários, já naquela época não o satisfazia: “Mas esta resposta, que equivale à renúncia de toda filosofia prática, não podia satisfazer-me, pois ela significava que se abandonassem às emoções, aos interesses e, no fim de contas, à violência, a regulamentação de todos os problemas relativos à acção humana e, especialmente, à acção colectiva, todos aqueles que relevam tradicionalmente da moral, do direito e da política. Com efeito, se nos ativermos ao método positivista, a ideia de uma escolha, de uma decisão, de uma solução *razoável*, implicando a possibilidade de um uso prático da razão, devia ser excluída. Mas, mesmo que se ultrapasse a aproximação positivista, não bastaria desejar uma concepção alargada da razão: seria preciso ainda *elaborar uma metodologia* [sublinhado meu] que permita pô-la em prática, elaborando uma lógica dos juízos de valor que não faça depender estes do arbitrário de cada um” (Ch. Perelman, *Logique Juridique. Nouvelle rhétorique*, 2ª ed., Dalloz, Paris, 1979, p. 101. Doravante *L.J.*). A propósito da análise perelmaniana da noção de justiça e do problema que então fica em aberto, é elucidativo o comentário de M. Loreau: “A análise resultou, mas um problema, que assume uma importância desmesurada a ponto de determinar toda a orientação ulterior da reflexão que lhe deu nascimento, permanece em aberto: o do papel que o arbitrário joga na aplicação da lei formal” (“La Rhétorique comme logique des sciences humaines”, in *Critique*, nº 221, Octobre, 1965, p. 877).
17. Max Loreau, “Pour situer la Nouvelle Rhétorique”, in *La théorie de l’argumentation, Logique et Analyse*, nº 21 à 24, Décembre, 1963, pp. 113-114.
18. Como Perelman escreverá, num artigo de 1950, em vez de ver na polissemia dos termos e na confusão das noções vagas, defeitos ou taras, há que proceder à sua análise, ver como elas são manejadas, investigar a sua dimensão e o seu papel, constatar a sua fecundidade, afirmar mesmo que elas são irredutíveis (no sentido em que a sua análise, por mais longe que possa ser levada, não pode conduzir a

- uma redução de todo o pensamento a elementos perfeitamente claros), verificar que as noções que são consideradas como absolutamente claras só o são por um esforço de redução que visa a eliminação de certos equívocos determinados. (Cf. “Logique et Rhétorique” in Ch. Perelman e L. Olbrechts-Tyteca, *Rhétorique et Philosophie. Pour une théorie de l’argumentation en philosophie*, Presses Universitaires de France, Paris, 1952, pp. 31-32. Doravante *R.P.*). Num artigo de 1978, intitulado “L’usage et l’abus des notions confuses”, Perelman reiterará a posição segundo a qual é possível defender o uso de noções confusas, por vezes indispensável, e sublinhará a fecundidade que uma análise dos raciocínios relativos às noções confusas revela, especialmente no campo da filosofia. (Cf. Ch. Perelman, *Ethique et Droit*, Éditions de l’Université de Bruxelles, 1990, pp. 808-809).
19. “La Rhétorique comme logique des sciences humaines”, in *Critique*, n° 221, Octobre, 1965, p. 878.
 20. Cf. Ch. Perelman, “Old and New Rhetoric” in James Golden and Joseph Pillota, *Practical reasoning in human affairs. Studies in honor of Chaim Perelman*, Dordrecht, Reidel, 1986, p. 4. “Foi neste momento — escreve Perelman — que alterei a minha estratégia de investigação”.
 21. *E.R.*, p. 8. Ainda sobre a concepção positivista, escreve Perelman que ela tem como consequência inevitável a limitação “do papel da lógica, dos métodos científicos e da razão a problemas do conhecimento, puramente teóricos, negando a possibilidade de um uso prático da razão. Ela opunha-se dessa forma à tradição aristotélica que admitia uma razão prática que se aplicava a todos os domínios da acção, desde a ética até à política, e que justificava a filosofia como busca da sabedoria” (*L.J.*, p. 100).
 22. “Le problème du bon choix”, in *R.P.*, p. 142.
 23. *Idem, ibidem*, p. 145. Num outro texto, a que voltaremos demoradamente, pode ler-se que apenas o pluralismo confere “o sentido da responsabilidade e da liberdade humanas. Quando não há possibilidade de escolha nem alternativa, não exercemos a nossa liberdade. É a deliberação o que distingue o homem do autómato” (“Logique et Rhétorique”, in *R.P.*, 42).
 24. Num artigo de 1949, (intitulado “Liberté et raisonnement”, in *R.P.*, pp. 44 a 48) Perelman, meditando sobre as condições de exercício da nossa liberdade espiritual, associa explicitamente a lógica do preferível à argumentação e equaciona o problema da liberdade, quer a partir do possibilidade de inventar, quer a partir da possibilidade de aderir. Ora, estas possibilidades não têm lugar, nem numa filosofia puramente analítica, nem numa filosofia apenas preocupada com a verdade, já que, no primeiro caso, “a invenção não vale senão como descoberta” (p. 45) e no segundo “a adesão apaga-se perante a verdade” (p. 45). Por isso, Perelman propõe a explicitação e a melhor compreensão das condições de exercício da nossa liberdade espiritual através dum estudo da argumentação, entendida como a técnica que, através de justificações coerentes que implicam decisão e responsabilidade, permite ganhar a adesão dos outros ao que é apresentado como preferível.

25. Cf. “Le problème du bon choix”, in *R.P.*, p. 146.
26. Cf. Ch. Perelman, “Old and New Rhetoric” in James Golden and Joseph Pillota, *Practical reasoning in human affairs. Studies in honor of Chaïm Perelman*, Dordrecht, Reidel, 1986, p. 4.
27. A filosofia moral está associada, segundo Perelman, à ideia de escolha e de responsabilidade, implica sempre a formulação de juízos de valor que justifiquem a nossa conduta e os seus problemas não são os da fundamentação, mas os do conflito entre valores diferentes e o da *aplicação* de regras abstractas às situações concretas (Cf. *I.H.P.M.*, pp. 203-206).
28. “Le problème du bon choix”, in *R.P.*, p. 151.
29. *Idem, ibidem*, p. 151.
30. Cf. *Idem, ibidem*, p. 152.
31. *Idem, ibidem* p. 153.
32. *Idem, ibidem*, p. 153.
33. *Idem, ibidem*, p. 160.
34. *E.R.*, p. 8.
35. *E.R.*, p. 8.
36. Cf. Ch. Perelman, “Cinq leçons sur la justice”, in *Droit, Morale et Philosophie*, 2^o ed., L. G.D.J., Paris, 1976, p. 48. Doravante *D.M.P.*.
37. *J.R.*, p. 6.
38. Como o próprio Perelman sublinhou, “uma razão prática, que não se pretende apodíctica mas simplesmente razoável, deve, para não parecer despótica, abrir-se à discussão e ao diálogo. (...) é o regime democrático da livre expressão de opiniões, o concomitante indispensável do uso da razão prática simplesmente razoável” (“Considérations sur la raison pratique”, in *C.A.*, pp. 181-182).
39. *E.R.*, p. 9, sublinhado meu.
40. “Logique et Rhétorique”, in *R.P.*, p. 41.
41. Cf. *T.A.*, p. 88.
42. Ch. Perelman, “La philosophie du pluralisme”, in *La Nouvelle Rhétorique. Essais en hommage à Chaïm Perelman, Revue Internationale de Philosophie*, 33^o année, n^o 127-128, 1979, pp. 5-6.
43. Cf. *I.H.P.M.*, p. 202.
44. Cf. Max Loreau, “La Rhétorique comme logique des sciences humaines”, in *Critique*, n^o 221, Octobre, 1965, p. 877: “Formulemos esta posição de uma outra maneira: o fundamento substancial da racionalidade introduzida na acção pela justiça formal é irracional. E a ninguém escapará que o carácter provocador desta solução se funda na admissão implícita da *impossibilidade lógica de uma regressão ao infinito*: é na renúncia a este princípio ruinoso que é preciso ver uma das condições originais de uma reconversão da atitude perelmaniana”.
45. E se, num primeiro momento, a resposta a este problema conduziu, como

- assinalámos, à tentativa de elaborar uma lógica dos juízos de valor, o encontro com a retórica (que abordaremos no ponto 2.1. do capítulo III), levará a uma “revelação” que marcará uma nova viragem na orientação das investigações perelmanianas: a de que, afinal, não existe qualquer lógica dos juízos de valor, mas sim estudos e análises dos processos argumentativos destinados a persuadir pessoas sobre aquilo que é preferível ou razoável. A “nova retórica” nascerá da redescoberta de Aristóteles e da atenção prestada à ênfase que o Estagirita, na sua *Retórica*, concedera à categoria do *logos* ou do razoável (Cf. Ch. Perelman, “Old and New Rhetoric”, in James Golden and Joseph Pillota, *Practical reasoning in human affairs. Studies in honor of Chaim Perelman*, Dordrecht, Reidel, 1986, p. 4).
46. O artigo apareceu inicialmente na revista *Dialectica*, 11 (Neuchâtel), 1949 e foi retomado em *R.P.*, pp. 85-109.
 47. Cf. “Philosophies premières et philosophie régressive”, in *R.P.*, p.107.
 48. A questão das relações entre argumentação e retórica será abordada detalhadamente no ponto 2 do capítulo III .
 49. Cf. “Philosophies premières et philosophie régressive”, in *R.P.*, p. 90.
 50. Cf. *Idem, ibidem*, p. 90.
 51. Cf. *Idem, ibidem*, p. 90.
 52. Cf. *Idem, ibidem*, p. 92.
 53. Cf. *Idem, ibidem*, p. 92.
 54. Cf. *Idem, ibidem*, 94.
 55. “Réponse à un enquête sur la métaphysique”, in *C.A.*, p. 252.
 56. “Philosophies premières et philosophie régressive”, in *R.P.*, p. 95.
 57. *Idem, ibidem*, pp. 95-96.
 58. *Idem, ibidem*, p. 87.
 59. “Réponse à un enquête sur la métaphysique”, in *C.A.*, p. 252.
 60. “Philosophies premières et philosophie régressive”, in *R.P.*, pp. 105-106. Subl. meu.
 61. “Logique et Rhétorique”, in *R.P.*, p. 26.
 62. Cf. *T.A.* § 46.
 63. “Peut-on-fonder les droits de l’homme?”, in *D.M.P.*, pp. 65 a 73.
 64. *Idem, ibidem*, p. 68.
 65. “Cinq leçons sur la justice”, in *D.M.P.*, p. 20.
 66. *Idem, ibidem*, p. 50.
 67. “Opinions et Vérité”, in *J.R.*, p. 203. Retomaremos esta ideia no capítulo seguinte.
 68. “Évidence et preuve”, in *J.R.*, p. 149.
 69. *Idem, ibidem*, p. 149.
 70. De facto, na perspectiva da filosofia regressiva, nunca se oscila entre extremos absolutos, sejam o do dogmatismo ou o do cepticismo, o do arbitrário completo

ou o da necessidade inelutável; do ponto de vista desta concepção de filosofia o importante é constatar que “o homem que decide não está, nunca, nem completamente desorientado nem submisso a uma ordem necessária” (“Philosophies premières et philosophie régressive”, in *R.P.*, p. 106).

71. Note-se que a tematização que Perelman procura fazer de uma nova racionalidade se inspira na renovação do racionalismo científico tal como ele nos aparece, por exemplo, nas concepções epistemológicas de G. Bachelard e de F. Gonseth, e recorre às suas ideias fundamentais: recusa do critério da evidência, da ligação do racional e do necessário, do conhecimento *a priori*, enfim, do repúdio de uma razão impessoal e absoluta. Esta tematização analógica da racionalidade filosófica a partir da renovação da epistemologia clássica — de uma epistemologia que problematiza o primado do dedutivo, contesta o progresso linear da ciência e questiona a clivagem entre teoria e prática — é particularmente visível no artigo de 1950, intitulado “La quête du rationnel” (publicado num volume em homenagem a F. Gonseth), cujo tema gira precisamente em torno da questão de saber “em que medida a renovação da metodologia das ciências, a concepção dialéctica do saber racional, permitem justificar uma renovação do racionalismo moderno”? (in *R.P.*, p. 114).
72. Só a partir deste princípio se pode distinguir o homem da máquina: “A escolha, para ter valor moral ou mesmo simplesmente humano, não pode ser uma escolha necessária. Quando há necessidade, não há escolha nem mérito; uma máquina poderia, além do mais, substituir vantajosamente a intervenção humana” (“Philosophies premières et philosophie régressive”, in *R.P.*, pp.98-99).
73. *Idem, ibidem*, pp. 99-100.
74. Ch. Perelman, “The New Rhetoric: A Theory of Practical Reasoning”, in *The Great Ideas Today*, Chicago, 1970, pp. 272-312. Foi reeditado em Chaïm Perelman, *The New Rhetoric and the Humanities. Essays on Rhetoric and Its Applications*, Dordrecht, Reidel, 1979, pp. 1- 42.

3

Uso prático da razão e racionalidade retórico- -argumentativa

1. Ch. Perelman, “La philosophie du pluralisme”, in *La Nouvelle Rhétorique. Essais en hommage à Chaïm Perelman, Revue Internationale de Philosophie*, 33^e année, n^o 127-128, 1979, p. 6.
2. “Rapports théoriques de la pensée et de l’action”, in *J.R.*, p. 183.
3. “Évidence et preuve”, in *J.R.*, p. 153.
4. *Éthique et sociologie du langage. Introduction à la table ronde*, p. 157. Actes du XIII^e congrès des Sociétés de Philosophie de langue française, in *Langage II*, La Baconnière, Neuchâtel, 1967.
5. “Philosophie, Rhétorique et Lieux communs”, in *Bulletin de la Classe de Lettres*

- et des Sciences morales et politiques de l'Academie Royale de Belgique*, 5^a série, T. LVIII, 1972, pp. 152-153.
6. “Cinq leçons sur la justice”, in *D.M.P.*, p. 15.
 7. A proposta do modelo jurídico como modelo do pensar filosófico vem substituir a velha aliança entre razão e certeza, que a matemática apresenta com toda a exemplaridade, pela aliança entre razão e justiça, aliança que se justifica se se quiser pensar uma racionalidade adaptada ao lidar das coisas humanas e ao dinamismo das realidades socio-políticas. Se na matemática a obtenção da certeza nos desliga da realidade concreta, (observava Einstein, na página 4 de *La géométrie et l'expérience*: “porquanto as proposições da matemática dizem respeito à realidade, elas não são certas; na medida em que elas são certas, elas não dizem respeito à realidade”), na prática do direito é à perfeição ideal de uma ordem abstracta, estática e definitiva que se renuncia sem que, contudo, se renuncie à possibilidade de obter, *razoavelmente*, um *ajustamento* entre regras estabelecidas e decisões que aplicam essas regras a situações reais concretas.
 8. “Ce que le philosophe peut apprendre par l'étude du droit”, in *D.M.P.*, p. 196.
 9. *Idem, ibidem*, p. 202.
 10. Cf. “Le raisonnement pratique”, in *C.A.*, p. 188.
 11. Cf. “Ce qu'une réflexion sur le droit peut apporter au philosophe”, in *J.R.*, p. 255.
 12. “Deseja-se que, na cidade ideal, as leis estejam inscritas no coração, na consciência e na razão de cada um, que cada um lhes conforme espontaneamente a sua conduta, e que não haja necessidade nem de juizes nem de advogados. Imaginar-se-iam tribunais no seio do paraíso?” (“Ce que le philosophe peut apprendre par l'étude du droit”, in *D.M.P.*, p. 192).
 13. Cf. “Ce qu'une réflexion sur le droit peut apporter au philosophe”, in *J.R.*, p. 245.
 14. *Idem, ibidem*, pp. 245-246.
 15. “Ce que le philosophe peut apprendre par l'étude du droit”, in *D.M.P.*, p. 193.
 16. *Idem, ibidem*, p. 194.
 17. “A noção de decisão — escreve Perelman — é correlato do direito positivo” (*idem, ibidem*, p. 194).
 18. Cf. *Idem, ibidem*, p. 194.
 19. Cf. *Idem, ibidem*, pp. 161-167.
 20. Cf. *Idem, ibidem*, p. 201. Escreve Perelman: “A dissociação destas duas noções é, aliás, indispensável para que a ideia de uma decisão razoável tenha um sentido. Pois que, aí onde a questão é de decisão, não se pode tratar de verdade. Perante a verdade não nos podemos senão inclinar, nada há que decidir”.
 21. Por um lado, criticar “é mostrar que uma ação se opõe a uma regra admitida, que ela não consegue alcançar o fim que visa, que ela se opõe a um ideal reconhecido. Dito de outra maneira, toda a crítica que exige uma justificação situa-se num contexto em que certas regras, certas normas, certos valores, certos ideais, são já admitidos. Sem isso a crítica seria impossível. Isto não quer dizer que estas

- regras, estas normas, estes valores ou estes ideais não pudessem, por seu turno, ser criticados, mas tal seria em relação a outras regras, outros critérios, outros valores. Uma crítica é inconcebível fora de um contexto que pressupõe a adesão a certas regras, a certos valores, a certos ideais” (“Morale et libre examen”, in *D.M.P.* p. 173); por outro lado, toda a justificação é, assim, “relativa a uma crítica real ou eventual, e consiste na refutação desta crítica, ou na modificação de atitude que permite escapar à crítica” (*idem, ibidem*, p. 173); por fim há que dizer que “a crítica e a justificação (...) relevam ambas da argumentação” (*C.A.*, p. 8).
22. O que equivaleria a assimilar justificação e demonstração. Num artigo de 1961, intitulado “Jugements de valeur, justification et argumentation”, Perelman enuncia os pressupostos e as implicações da ideia de justificação. Em primeiro lugar, “toda a justificação pressupõe a existência, ou a eventualidade, de uma apreciação desfavorável no que diz respeito àquilo que nos esforçamos por justificar. Por isso a justificação liga-se intimamente à ideia de valorização ou desvalorização” (*J.R.*, p. 236). Em segundo lugar, “a justificação diz respeito àquilo que simultaneamente é discutível e discutido. Resulta daqui que tudo aquilo que é absolutamente válido não deve ser submetido a um processo de justificação e, inversamente, aquilo que procuramos justificar não pode ser considerado incondicional e absolutamente válido” (*idem, ibidem*, p. 236). Em terceiro lugar, “deve ser justificado, para o espírito tomado de racionalidade, aquilo que não é evidente nem arbitrário” (*idem, ibidem*, p. 237).
 23. “Morale et libre examen”, in *D.M.P.*, p. 174.
 24. “Ce que le philosophe peut apprendre par l’étude du droit”, in *D.M.P.*, p. 201.
 25. Cf. *Idem, ibidem*, p. 196.
 26. *Idem, ibidem*, p.198.
 27. Max Loreau, “Pour situer la Nouvelle Rhétorique”, in *La théorie de l’argumentation, Logique et Analyse*, nº 21 à 24, Décembre, 1963, p. 104.
 28. “Ce que le philosophe peut apprendre par l’étude du droit”, in *D.M.P.*, pp. 198-199.
 29. *Idem, ibidem*, p. 196.
 30. Cf. “Ce qu’une réflexion sur le droit peut apporter au philosophe”, in *J.R.*, p. 249.
 31. Escreve Perelman: “A nossa razão, enquanto faculdade do raciocínio discursivo, não é intuição mas fidelidade a regras” (*idem, ibidem*, p. 249).
 32. Max Loreau, “Pour situer la Nouvelle Rhétorique”, in *La théorie de l’argumentation, Logique et Analyse*, nº 21 à 24, Décembre, 1963, p. 104.
 33. “Ce qu’une réflexion sur le droit peut apporter au philosophe”, in *J.R.*, p. 250.
 34. Cf. “Le raisonnement juridique”, in *D.M.P.*, pp. 93-100.
 35. *Idem, ibidem*, p. 255.
 36. Cf. “Ce que le philosophe peut apprendre par l’étude du droit”, in *D.M.P.*, p. 200.
 37. Uma reflexão sobre o raciocínio jurídico mostra que as razões do legislador e do juiz, ainda que não sejam apenas de natureza dedutiva ou indutiva, nem por isso

- são motivações puramente psicológicas: “são argumentos a favor de uma tal ou tal tomada de posição e uma refutação de argumentos a favor de posições opostas” (C.A., p. 8).
38. “Le raisonnement juridique”, in *D.M.P.*, p. 100.
 39. C.A., p. 9.
 40. “Ce que le philosophe peut apprendre par l’étude du droit”, in *D.M.P.*, p. 202.
 41. “Ce qu’une réflexion sur le droit peut apporter au philosophe”, in *J.R.*, p. 255.
 42. *J.R.*, p. 7.
 43. C.A., p. 27.
 44. Cf. “L’idéal de rationalité et la règle de justice”, in C.A., p. 287.
 45. Cf. “Scepticisme moral et philosophie morale”, in *D.M.P.*, pp. 12-26.
 46. Segundo Perelman “o raciocínio prático adquire toda a sua importância filosófica na ausência de uma verdade ou de uma autoridade perfeita que forneceria o critério indiscutível do valor das decisões. É em face a valores e normas múltiplas, a autoridades imperfeitas, que se manifesta o interesse do raciocínio prático. É, pois, num pluralismo de valores que a dialéctica adquire toda a sua importância, entendida no seu sentido aristotélico, como técnica de discussão, como capacidade de objectar e de criticar, de refutar e de justificar, no interior de um sistema aberto, inacabado, susceptível de se precisar e de se completar no próprio curso da discussão” (“Le raisonnement pratique”, in C.A., pp. 185-186).
 47. Perelman define o raciocínio prático como “aquele que justifica uma decisão. Falaremos de raciocínio prático sempre que a decisão dependa daquele que a toma, sem decorrer de premissas em função de regras de inferência incontestadoas, independentemente da intervenção de toda a vontade humana” (*idem, ibidem*, p. 183).
 48. “O facto da conclusão decorrer das premissas, de uma forma, por assim dizer, impessoal, permite elaborar, no domínio do raciocínio teórico, uma lógica da demonstração puramente formal e utilizar mesmo, nesta matéria, máquinas de calcular. O raciocínio prático, pelo contrário, recorrendo a técnicas de argumentação (...), implica um poder de decisão (...), a liberdade daquele que julga. O seu fim é mostrar, segundo o caso, que a decisão não é arbitrária, ilegal, imoral ou inoportuna, que ela é motivada pelas razões indicadas” (*idem, ibidem*, p. 185).
 49. Não que não seja reconhecida, por Perelman, a distinção entre teoria e prática. Contudo, o que poderíamos designar por tendência teorcionista e que consistiria em tentar decalcar, para o domínio da acção, os modelos teóricos de raciocínio, é pelo autor rejeitada: “(...) se se reconhece a especificidade do raciocínio prático admitir-se-á, sem dificuldade, a insuficiência dos modelos tomados ao raciocínio teórico. Situar-se-á, então, o raciocínio prático na perspectiva que lhe convém, a de um pensamento intimamente ligado à acção e que visa a coexistência pacífica duma pluralidade de seres livres, mas razoáveis” (*idem, ibidem*, p. 188). A sua perspectiva é, pois, a de que, por um lado, o raciocínio prático possui uma especificidade própria que só através de uma teoria da argumentação pode ser

tematizada; por outro, a de que esta tematização aponta para uma subordinação da razão teórica à razão prática (Cf. *J.R.*, p. 7). A causa desta subordinação reside, sobretudo, no facto do raciocínio prático, justificador de decisões, ser aquele que realmente é consentâneo com a premência da acção e do factor temporal que a concreção de toda a decisão não pode negligenciar porque às decisões impõe limites condicionadores. A este respeito escreve: “Observemos que o interesse de uma decisão está ligado à acção que se lhe segue: ora, *não sendo o tempo de acção ilimitado*, o raciocínio prático deve chegar a uma conclusão num lapso de tempo determinado” (“Le raisonnement pratique”, in *C.A.*, p. 188. Sublinhado meu). Seria interessante averiguar — como o fez Guy Haarcher, embora num outro sentido — se, apesar das afirmações segundo as quais “a teoria da argumentação não tem que tomar posição num debate ontológico” (*E.R.*, p. 104) e, neste sentido, se defende “de toda a tomada de posição ontológica” (*T.A.*, pp. 352-353), a teoria da argumentação perelmaniana não se funda numa filosofia da finitude da acção humana que não pode ser considerada como estranha ao debate ontológico, se a retórica da razão prática não se caracteriza à partida como “dependente relativamente a uma certa ontologia ligada à finitude da acção humana” (Cf. G. Haarcher, “La rhétorique de la raison pratique. Réflexions sur l’argumentation et la violence”, in *La Nouvelle Rhétorique. Essais en hommage à Chaïm Perelman, Revue Internationale de Philosophie*, 33^e année, n^o 127-128, 1979, pp. 110-129).

50. Cf. Ch. Perelman, “The Rational and the Reasonable”, in *The New Rhetoric and the Humanities. Essays on Rhetoric and Its Applications*, Dordrecht, Reidel, 1979, pp. 117-123. Ver, também, “La justice réexaminée”, in *Éthique et Droit*, Éditions de l’Université de Bruxelles, 1990, p. 304.
51. Cf. “Le raisonnement pratique”, in *C.A.*, p. 186.
52. Cf. “L’idéal de rationalité et la règle de justice”, in *C.A.*, p. 288.
53. “Cinq leçons sur la justice”, in *D.M.P.*, p. 25.
54. Cf. *Idem, ibidem*, p. 26.
55. Cf. *Idem, ibidem*, p. 26.
56. *Idem, ibidem*, p. 27.
57. *Idem, ibidem*, p. 28.
58. Cf. *Idem, ibidem*, p. 28.
59. Cf. “La règle de justice”, in *J.R.*, p. 227.
60. Gilbert Hottois, *Du sens commun à la société de communication. Études de Philosophie du langage*, Librairie Philosophique J. Vrin, 1989, p. 152.
61. “Cinq leçons sur la justice”, in *D.M.P.*, p. 26.
62. “La règle de justice”, in *J.R.*, p. 229.
63. Cf. “Opinions et vérité”, in *J.R.*, p. 204.
64. “Logique formelle, logique juridique”, in *J.R.*, p. 231.
65. Cf. “Cinq leçons sur la justice”, in *D.M.P.*, p. 27.

66. Cf. Gilbert Hottois, *Du sens commun à la société de communication. Études de Philosophie du langage*, Librairie Philosophique J. Vrin, 1989, pp. 158 e ss..
67. T.A., p. 204.
68. “La règle de justice”, in *J.R.*, p. 232.
69. “Cinq leçons sur la justice”, in *D.M.P.*, pp. 19-20.
70. “Ce qu’une réflexion sur le droit peut apporter au philosophe”, in *J.R.*, p. 250.
71. Cf. T.A., § 52.
72. “L’idéal de rationalité et la règle de justice”, in C.A., p. 302.
73. “Les cadres sociaux de l’argumentation”, in C.A., p. 27.
74. “L’idéal de rationalité et la règle de justice”, in C.A., p. 305.
75. Escreve Perelman : “O recurso à argumentação supõe o estabelecimento de uma comunidade de espíritos que, enquanto dura, exclui o uso da violência (T.A.p. 73).
76. Cf. “Considérations sur la raison pratique”, in C.A., p. 175 e seguintes.
77. Cf. T.A., pp. 71 e 78.
78. “Cinq leçons sur la justice”, in *D.M.P.*, p. 50.
79. *Idem, ibidem*, p. 49.
80. Cf. T.A., p. 62.
81. “Admitir a possibilidade de uma justificação racional ou razoável é reconhecer, ao mesmo tempo, um uso prático da razão. Já não é limitá-la (...) a um uso teórico, à capacidade de descobrir a verdade ou o erro. É reconhecer que raciocinar não é unicamente verificar e demonstrar, é também deliberar, criticar e justificar, é apresentar as razões por e as razões contra, é, numa palavra, argumentar” (“Cinq leçons sur la justice”, in *D.M.P.*, p. 50). E ainda: “A ideia de justificação racional é inseparável, com efeito, da de argumentação racional” (*Considérations sur la raison pratique*, in C.A., p. 176).
82. Cf. T.A., p. 680.
83. “Os nossos trabalhos convenceram-nos de que não existe nenhuma lógica específica que diga respeito aos valores, mas que as mesmas técnicas de raciocínio de que nos servimos para criticar e para justificar opiniões, escolhas, pretensões e decisões, são empregues quando se trata de criticar e de justificar os enunciados que se qualificam habitualmente de juízos de valor. É por isso que o uso prático da razão não pode ser compreendido sem o integrar numa teoria geral da argumentação” (“Cinq leçons sur la justice”, in *D.M.P.*, p. 49).
84. “Jugements de valeur, justification et argumentation”, in *J.R.*, p. 242.
85. *Idem, ibidem*, p. 243.
86. Com é referido no *Traité de l’argumentation*, havia, com efeito, por parte dos lógicos e dos teóricos do conhecimento, nos últimos três séculos e sob a inspiração do ideal cartesiano, a tendência para privilegiar sobretudo o estudo dos meios de demonstração utilizados nas ciências matemáticas e para reduzir a lógica à lógica formal. No que diz respeito ao exame dos meios de prova utilizados

nas ciências humanas, os autores fazem notar que, nesse domínio, os lógicos “raramente se aventuraram” (p. 3.). Desta tendência resultou “uma limitação indevida e perfeitamente injustificada do domínio em que intervém a nossa faculdade de raciocinar e provar” (p. 4.). A distinção que encontraremos, no pensamento de Perelman, entre argumentação lógica e argumentação retórica ou, ainda, de uma forma mais abreviada, entre demonstração e argumentação, deve, justamente, ser compreendida a partir do esforço para repensar esta tendência no sentido de um alargamento do domínio das investigações lógicas: “Os lógicos devem completar a teoria da demonstração, assim obtida, por uma teoria da argumentação” (p. 13).

87. Cf. “Logique et rhétorique”, in *R.P.*, p. 8-9.
88. L. Olbrechts-Tyteca, “Rencontre avec la Rhétorique”, in *La théorie de l’argumentation, Logique et Analyse*, nº 21 à 24, Décembre, 1963, p. 5.
89. Joseph Moreau, “Rhétorique, Dialectique et Exigence première”, in *Théorie de l’argumentation, Logique et Analyse*, (déc. 1963), nº 21 à 24, p. 207.
90. “Une théorie philosophique de l’argumentation”, in *C.A.*, p. 15. Subl. meu.
91. “Law and Rhetoric”, in Ch. Perelman, *Justice, Law and Argument. Essays on Moral and Legal Reasoning*, Dordrecht, Reidel, 1980, p. 120.
92. “Argumentação”, in *Enciclopédia Einaudi*, I.N.-C.M., 1987, p. 239.
93. “Une théorie philosophique de l’argumentation”, in *C.A.*, pp. 22-23.
94. Cf. “Logique et rhétorique”, in *R.P.*, p. 9. Surpresa, pois que o termo “retórica” caíra no desuso da tradição filosófica e, mais ainda, assumira conotações pejorativas. As obras que nesse domínio se publicaram (e não faltaram, nos últimos cem anos, Tratados de Retórica) eram sempre acompanhadas de uma certa reserva, facto a que não é estranho o ascendente da lógica formal. Revelação, pois este encontro deixava antever possibilidades fecundas: “Não teremos nós — perguntam os autores — o direito de esperar, utilizando para o estudo da retórica o mesmo método que deu resultado em lógica, o método experimental, chegar igualmente a reconstruir a retórica e a torná-la interessante?” (*idem, ibidem*, p. 11).
95. Cf. *E.R.*, p. 9.
96. Como escreveu L. Olbrechts-Tyteca, “Daí a remontar à tradição clássica, e nomeadamente a Aristóteles, não foi senão um passo” (“Rencontre avec la Rhétorique”, in *La théorie de l’argumentation, Logique et Analyse*, nº 21 à 24, Décembre, 1963, p. 6).
97. Cf. *T.A.*, p. 71.
98. L. Olbrechts-Tyteca, “Rencontre avec la Rhétorique”, in *La théorie de l’argumentation, Logique et Analyse*, nº 21 à 24, Décembre, 1963, p. 8.
99. Cf. *Idem, ibidem*, p. 9.
100. Como escrevem os autores do *Traité de l’argumentation*, “O que nós conservamos da retórica tradicional é a própria ideia de auditório, que é imediatamente evocada a partir do momento em que se pensa num discurso. Todo o discurso se dirige a um auditório(...)” (*T.A.*, p. 8)

101. Cf. L. Olbrechts-Tyteca, “Rencontre avec la Rhétorique”, in *La théorie de l’argumentation, Logique et Analyse*, nº 21 à 24, Décembre, 1963, p. 11.
102. *Idem, ibidem*. p. 11.
103. *Idem, ibidem*, p.12.
104. Cf. “Raison éternelle, raison historique”. Escreve Perelman: “É este último auditório [o auditório universal] que muito particularmente nos interessa, pois ele permitir-nos-á introduzir e compreender a historicidade da razão” (*J.R.*, p. 100).
105. É o tema do auditório universal que abordaremos nos capítulos IV e V.
106. *T.A.*, p. 7.
107. *T.A.*, p. 25
108. “Logique et rhétorique”, in *R.P.*, p 1.
109. *T.A.*, p. 5.
110. Escrevem os autores nesse texto que é, por assim dizer, um prefácio “avant-la-lettre” do *Traité de l’argumentation*, publicado em 1958: “as reflexões que apresentamos não são, assim o esperamos, senão o prefácio de um trabalho que nos parece suficientemente importante para merecer todos os nossos esforços.” (“Logique et rhétorique”, in *R.P.*, p. 1).
111. *Idem, ibidem*, p. 9.
112. Cf. Aristóteles, *Tópicos*, liv I., cap. 1, 100 a.; *Retórica*. liv. I, cap. 2, 1357 a.
113. Como notaram os autores do *Traité*, a distinção entre provas analíticas e provas dialécticas e a relação de analogia, estabelecida por Aristóteles, entre dialéctica e retórica poderia levar a uma aproximação da teoria da argumentação com a dialéctica, Contudo, os autores decidiram, preferencialmente, associar a teoria da argumentação com a retórica (note-se esta aliança, por exemplo, no subtítulo da obra *L’empire rhétorique: Rhétorique et Argumentation*) pelo facto do termo “dialéctica”, nomeadamente depois de Hegel e das doutrinas nele inspiradas, se ter afastado muito do seu sentido primitivo — sentido a que Perelman se atém: a dialéctica refere-se à arte do diálogo e o diálogo implica abertura e pluralismo — e ter adquirido outras conotações geralmente aceites na terminologia da filosofia contemporânea (Cf. *T.A.*, p. 6-7). Para um maior esclarecimento dos motivos desta preferência e da concepção perelmaniana de dialéctica (pensada, sempre, como método de diálogo e *nunca* como sistema de encadeamentos necessários que conduziriam inevitavelmente a uma finalidade preexistente) são elucidativos os artigos “Dialectique et dialogue”, escrito por Perelman no âmbito da celebração dos 200 anos do nascimento de Hegel, publicado em *Hermeneutik und Dialektik*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1970, vol II, pp. 77-83 e “La méthode dialectique et le rôle de l’interlocuteur dans le dialogue”, publicado na *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1955, I, pp. 26-31.
114. Cf. Aristóteles, *Retórica*, liv. I, cap 1, 1354 a.
115. Cf. *Idem, ibidem*, liv. I, cap. 2, 1355 b.
116. *Idem, ibidem*, liv. I, cap. 2, 1357 a.

117. “Logique et rhétorique”, in *R.P.*, p. 12.
118. O pensamento de Perelman está profundamente influenciado pelos trabalhos do seu mestre E. Dupréel. Entre ambos pode constatar-se uma profunda afinidade temática (as questões do vago e do confuso, o problema dos valores, toda a crítica às filosofias clássicas e aos absolutismos de toda a espécie, a defesa intrínseca do pluralismo, a concepção de liberdade humana, a interacção entre teoria e prática, o problema da persuasão e a valorização do razoável). A originalidade de Perelman, relativamente ao seu mestre, foi a de ter conseguido ver na retórica e na sua revalorização a possibilidade de proceder, pelos meios que esta proporciona, a uma adequada tematização do problema dos valores e do uso axiológico da razão. Sobre os grandes temas da filosofia de Dupréel e sobre o modo como, a partir deles, Perelman foi conduzido à sua “nova retórica” é sugestivo o artigo que o próprio Perelman escreveu num número da *Revue Internationale de Philosophie* dedicado a Dupréel (Cf. “À propos de Eugène Dupréel. Contribution à un portrait philosophique”, *Revue Internationale de Philosophie*, 22^o année, n^o 83-84, 1968, pp.227-237).
119. “(...) esperamos — escrevem os autores do *Traité* — que a nossa tentativa faça reviver uma tradição gloriosa e secular” (*T.A.*, p. 7). Note-se que, para Perelman, é a perda das ilusões do racionalismo clássico e a necessidade de romper definitivamente com o positivismo que torna oportuna a reabilitação-renovação da tradição retórica. Reabilitar a retórica significa libertá-la de todo um conjunto de conotações pejorativas que se associaram ao próprio termo “retórica” e que conduziram à sua desvalorização e depreciação. As ideias segundo as quais a retórica é um conjunto de procedimentos para enganar ignorantes, que o seu domínio de estudo é o das figuras de estilo ou dos ornamentos do discurso, que nela o que interessa é a forma e não o conteúdo, de que nela o que conta é fazer prevalecer os interesses pessoais e não dar realmente resposta aos verdadeiros problemas, procedem, no fundo, do triunfo do dogmatismo que elege, para a resolução dos problemas, instâncias últimas de soberania — sejam elas a razão, a experiência ou a revelação — que asseguram, contra o vago e o confuso, contra o ambíguo e o incerto, numa palavra, contra o problemático e controverso, um espaço de aproblematicidade em que o plano das hipóteses e da plausibilidade é descartado em detrimento de um plano an-hipotético em que a solução se impõe como única solução; é que o dogmatismo é solidário do monismo axiológico que transforma os problemas de valor em problemas de verdade. Reabilitar a retórica é, por isso, mostrar a fecundidade do que, de um ponto de vista dogmático, sempre se considerou como defeito: mostrar a importância das noções confusas e dos juízos de valor; mostrar como a controvérsia e o debate não são desprovidos de *logos* ; mostrar como, aí, o *logos* se exerce; mostrar que a redução dos meios de provas às provas formais ou experimentais deixa de fora todo um campo que directamente diz respeito às coisas humanas e ao real humano. Por isso, a reabilitação da retórica realiza-se sob o signo de um certo humanismo e em conformidade com o aspecto humanista das aspirações da nossa época (Cf. *R.P.*, pp. 40-43). Vista a esta luz, facilmente se compreenderá que a reabilitação da retórica implica a sua renovação, quer dizer, a sua inserção

- no quadro de uma nova racionalidade que com ela é possível consolidar.
120. Cf. “Logique et rhétorique”, in *R.P.*, pp. 12-13 e p. 41.
 121. *Idem, ibidem*, p. 13.
 122. *Idem, ibidem*, p. 14.
 123. *Idem, ibidem*, p. 14.
 124. Cf. *T.A.*, § 11.
 125. “Logique et rhétorique”, in *R.P.*, p. 16.
 126. *Idem, ibidem*, p. 12.
 127. *Idem, ibidem*, p. 16.
 128. Cf. *T.A.*, p. 6. Ver também a este propósito o artigo “Old and New rhetoric”, in James Golden and Joseph Pillota, *Practical Reasoning in human affairs. Studies in honor of Chaïm Perelman*, Dordrecht, Reidel, 1986, pp. 1-9.
 129. Cf. *T.A.*, p.10.
 130. Cf. *L.J.*, p. 105.
 131. “(...) aquilo em que estou interessado — escreve Perelman — é persuasão pelo raciocínio, pelo argumento. A retórica está, para mim, ligada ao uso persuasivo da linguagem. Não estou interessado no uso persuasivo da arma, no uso persuasivo do dinheiro, no uso persuasivo do corpo humano ou em anúncios. Estes tipos de influência não atraem a minha atenção. É por isso que olho para a retórica do ponto de vista do humanista, do filósofo. Por esta razão restrinjo a retórica ao uso persuasivo da linguagem como parte da educação liberal” (“Old and New rhetoric”, in J. Golden and J. Pillota, *Practical Reasoning in human affairs. Studies in honor of Chaïm Perelman*, Dordrecht, Reidel, 1986, p. 13).
 132. A propósito deste antropocentrismo são esclarecedoras as passagens seguintes: “organizaremos a nossa filosofia em função duma visão em que são os homens e as sociedades em interacção os únicos responsáveis pela sua cultura, pelas suas instituições e pelo seu futuro, que se esforçam por elaborar sistemas razoáveis, imperfeitos, mas aperfeiçoáveis” (*E.R.*, p. 176). “Em vez de fundar a nossa filosofia sobre verdades definitivas e indiscutíveis, partiremos do facto que os homens e os grupos de homens aderem a toda a espécie de opiniões com uma intensidade variável que apenas o pôr à prova permite conhecer. As crenças de que se trata não são sempre evidentes e o seu objecto consiste raramente em ideias claras e distintas. As crenças mais geralmente admitidas permanecem durante muito tempo implícitas e não-formuladas, pois o mais frequente é que somente por ocasião de um desacordo quanto às consequências que delas resultam se coloca o problema da sua formulação e da sua determinação mais precisa.” (*T.A.*, pp. 677-678). “Quer dizer que nós nos defendemos de toda a tomada de posição ontológica. O que nos interessa aqui não é uma descrição objectiva do real, mas a maneira como se apresentam as opiniões que lhe dizem respeito: estas podem ser tratadas quer como factos, quer como verdades, quer como presunções” (*T.A.*, pp. 352-353). “A rejeição do absolutismo é, antes de mais, a rejeição do critério da evidência. Mas é, ao mesmo tempo a

reabilitação da opinião. Se não admitimos uma validade absoluta do critério de evidência, entre verdade e opinião não há já diferença de natureza, mas de grau. Todas as opiniões se tornam mais ou menos plausíveis e os juízos que fundam esta plausibilidade não são eles próprios estranhos a toda a controvérsia.” (“Opinions et vérité”, in *J.R.*, pp. 202-203).

133. Situa-se, escrevem os autores, “nos confins da lógica e da psicologia” (“Logique et rhétorique”, in *R.P.*, p. 1).
134. Cf. *Idem, ibidem*, p. 3.
135. *Idem, ibidem*, p. 1.
136. “Se é verdade que a técnica do discurso público difere da técnica do discurso escrito, sendo nossa preocupação a de analisar a argumentação, não nos podemos limitar ao exame da técnica do discurso falado. Mais do que isso, tendo em conta a importância e o papel modernos da imprensa, as nossas análises incidirão sobretudo nos textos impressos. (...) Todo o discurso se dirige a um auditório e esquecemo-nos muito frequentemente que o mesmo se passa com todo o discurso escrito” (*T.A.*, p. 8).
137. *T.A.*, p. 9.
138. Cf. *T.A.*, p. 8. Ou ainda, “do lógico às voltas com o real social” (“Logique et rhétorique”, in *R.P.*, p.2).
139. Cf. *T.A.*, pp. 8 e 10.
140. “O domínio em que gostaríamos de fazer reviver a retórica é o das provas que Aristóteles chamava *dialécticas* e que, devido ao sentido particular que no pensamento contemporâneo se associa ao termo ‘dialéctica’, nós preferimos qualificar de *retóricas*. (“De la preuve en philosophie”, in *R.P.*, p. 123).
141. Cf. “Logique et rhétorique”, in *R.P.*, p. 17. Os autores interessar-se-ão, como vimos já, não pela análise dos meios de prova constantes numa teoria da demonstração, mas pelos meios de prova que dizem respeito à argumentação retórica. Apesar de distinguirem demonstração e argumentação (Cf. § 1 do *T.A.*), os autores pensam dever haver uma relação de complementaridade entre teoria da demonstração e teoria da argumentação: “A lógica formal moderna constituiu-se como o estudo dos meios de demonstração utilizadas nas ciências matemáticas. Mas disso resulta que o seu domínio é limitado, pois que tudo o que é ignorado pelos matemáticos é estranho à lógica formal. Os lógicos devem completar a teoria da demonstração, assim obtida, com uma teoria da argumentação. Nós procuraremos construí-la, analisando os meios de prova de que se servem as ciências humanas, o direito e a filosofia; examinaremos argumentações apresentadas por publicistas nos seus jornais, por políticos nos seus discursos, por advogados nos seus processos judiciais, pelos juizes nas suas decisões, pelos filósofos nos seus tratados. O nosso campo de estudo, que é imenso, permaneceu sem tratamento durante séculos. Esperamos que os nossos primeiros resultados possam incitar outros investigadores a completá-los e a aperfeiçoá-los.” (*T.A.*, p. 13).
142. De notar que Perelman considera ter sido o desenvolvimento da lógica formal-

izada o que permitiu separar demonstração e argumentação (Cf. *T.A.*, p. 261). Ora, esta separação acabou por traduzir-se numa oposição irreductível. A distinção perelmaniana entre demonstração e argumentação, ao contrário de vincar a oposição, convida, como se referiu na nota anterior, a pensar as duas formas de raciocínio como complementares e a englobar na ideia de racionalidade tanto o racional como o razoável.

143. “Enquanto a lógica formal é a lógica da demonstração, a lógica informal é a da argumentação.” (“Logique formelle et logique informelle”, in *De la métaphysique à la rhétorique*, Éditions de l’Université de Bruxelles, 1986, p. 17).
144. Cf. “Logique et rhétorique”, in *R.P.*, p. 18; nota Perelman: “na argumentação não se trata de mostrar, como na demonstração, que uma qualidade objectiva, como seja a verdade, passa das premissas para a conclusão, mas que se pode fazer admitir o carácter razoável, aceitável de uma decisão a partir do que o auditório já admite, a partir das teses às quais ele adere com uma intensidade suficiente. O discurso persuasivo visa, portanto, uma transferência de adesão duma qualidade subjectiva que pode variar de espírito para espírito.” (“Logique formelle et logique informelle”, in *De la métaphysique à la rhétorique*, Éditions de l’Université de Bruxelles, 1986, pp. 17-18).
145. Cf. “Logique et rhétorique”, in *R.P.*, p. 23; *T.A.*, p. 426.
146. Cf. *Idem, ibidem*, p. 26. “Um sistema formal mostra quais são as consequências que decorrem dos axiomas, sejam estes considerados como proposições evidentes ou simples hipóteses convencionalmente admitidas. Num sistema formal os axiomas não são nunca objecto de controvérsia; supõem-se serem verdadeiros, objectivamente ou por convenção. O mesmo não se passa na argumentação na qual o ponto de partida deve ser admitido pelo auditório que se quer persuadir ou convencer pelo seu discurso.” (“Logique formelle et logique informelle”, in *De la métaphysique à la rhétorique*, Éditions de l’Université de Bruxelles, 1986, p. 18).
147. Cf. *R.P.*, p. 26. No *Traité* Perelman justifica: “é justamente porque as noções utilizadas na argumentação não são unívocas e o seu sentido não está fixo *ne varietur* que as conclusões de uma argumentação não são constringentes (pp. 177-178).
148. “Um argumento não é correcto e constringente ou incorrecto e sem valor, mas é relevante ou irrelevante, forte ou fraco, em função de razões que justificam o seu emprego na ocorrência. É por isso que o estudo dos argumentos, que nem o direito, nem as ciências humanas, nem a filosofia podem dispensar, não releva de uma teoria da demonstração rigorosa, concebida à semelhança dum cálculo mecanizável, mas de uma teoria da argumentação” (“Logique formelle, logique juridique”, in *J.R.*, pp. 220-221).
149. Cf. “Logique et rhétorique”, in *R.P.*, p. 29; *T.A.*, pp. 628-629.
150. Cf. “Logique et rhétorique”, in *R.P.*, p. 30; *T.A.*, p. 161.
151. Cf. “De la temporalité comme caractère de l’argumentation”, in *C.A.*, p. 41 e ss..
152. “De la preuve en philosophie”, in *R.P.*, p. 121.
153. *Idem, ibidem*, p. 123.

154. Cf. *T.A.*, p. 1.
155. Aristóteles, *Tópicos*, liv. I, cap 2.
156. “De la preuve en philosophie”, in *R.P.*, p. 122.
157. “Raciocinar e provar não é apenas calcular e a lógica não se pode contentar com o estudo da prova formal. Este mesmo estudo não adquire a sua significação senão nos quadros mais gerais de uma teoria da argumentação” (“Logique, langage et communication”, in *J.R.*, p. 195).
158. Para a questão da prova no domínio jurídico ver, por exemplo, os artigos “De la spécificité de la preuve juridique” e “La preuve en droit”, ambos em *Éthique et Droit*, Éditions de l’Université de Bruxelles, 1990, respectivamente pp. 693-715 e pp. 706-715. Notemos que, por exemplo, a maneira de pensar a necessidade da prova como a necessidade de justificar uma mudança relativamente ao habitual ou ao estabelecido e a de considerar o acto de provar a partir da incumbência de apresentar provas por parte daquele que se opõe ao habitual ou àquilo que é presumido, configura, realmente, a partir do direito e do modelo jurídico, uma noção de prova desconhecida da lógica formal (Cf. “Logique formelle et logique informelle”, in *De la métaphysique à la rhétorique*, Éditions de l’Université de Bruxelles, 1986, pp. 18-19).
159. “De la preuve en philosophie”, in *R.P.*, p. 123.
160. Cf. “Logique formelle et logique informelle”, in *De la métaphysique à la rhétorique*, Éditions de l’Université de Bruxelles, 1986, p. 17.
161. Cf. “Évidence et preuve”, in *J.R.*, p. 146. Deste artigo pode inferir-se facilmente que provar pode não ser apenas uma forma de mostrar a validade absoluta e definitiva de algo, mas também uma forma de sustentar a pertinência, o valor e a plausibilidade das presunções sobre as quais elaboramos as nossas opiniões. Introduzindo o factor decisão na estruturação do conhecimento, Perelman recusa a distinção nítida entre teoria e prática, nega que exista uma diferença de natureza entre verdade e opiniões e abre a possibilidade de uma reelaboração da teoria clássica do conhecimento em função do estudo dos raciocínios que não relevam, nem da evidência, nem de uma lógica analítica, mas se inserem no quadro de uma teoria da argumentação. Apenas esta pode fazer compreender a diversidade e a maleabilidade das metodologias científicas e a evolução qualitativa das ciências.
162. *Idem, ibidem*, p. 146.
163. *T.A.*, p. 168.
164. “Logique formelle et logique informelle”, in *De la métaphysique à la rhétorique*, Éditions de l’Université de Bruxelles, 1986, p. 17.
165. Cf. “Évidence et preuve”, in *J.R.*, p. 154.
166. Cf. *Idem, ibidem*, p. 151.
167. “Une théorie philosophique de l’argumentation”, in *C.A.*, p. 22.
168. “A nossa própria posição é o contrapé da tese cartesiana. Enquanto a intuição evidente, único fundamento de todo o conhecimento, num Descartes ou num Locke, não tem qualquer necessidade de prova e não é susceptível de nenhuma demon-

- stração, nós qualificaremos como conhecimento uma opinião testada, que pôde resistir às críticas e às objecções, e da qual esperamos com confiança, mas sem uma certeza absoluta, que resista aos exames futuros. Não acreditamos na existência de um critério absoluto que seja o garante da sua própria infalibilidade; acreditamos, pelo contrário, em intuições e em convicções às quais damos a nossa confiança até prova em contrário.” (“Évidence et preuve”, in *J.R.*, pp. 147-148).
169. Pois que “a argumentação visa sempre uma escolha entre possíveis” (*T.A.*, p. 83).
170. *T.A.*, p. 676.
171. A expressão é de André Robinet e aparece numa recensão feita por este filósofo ao livro de Perelman *Le Champ de l’argumentation*; foi publicada na *Revue Internationale de Philosophie*, 25ème année, fasc. 1-2, n° 95-96, pp. 213-214.
172. Já que “o ideal de rigor provocou a redução progressiva da lógica à lógica formal”. (“Logique, langage et communication”, in *J.R.*, p. 186).
173. *Idem, ibidem, J.R.*, p. 192. Também no *Traité* se pode ler que “a evidência uniria o psicológico ao lógico e permitiria a passagem de um destes planos ao outro” (*T.A.*, pp. 4-5).
174. Tanto mais que, como observou Perelman, “a evidência não é susceptível de graus (...)” (“De l’évidence en métaphysique”, in *C.A.*, p. 237).
175. *T.A.*, p. 636.
176. “Une théorie philosophique de l’argumentation”, in *C.A.*, p. 16.
177. Cf. “Évidence et preuve”, in *J.R.*, p. 146.
178. *T.A.*, p. 4.
179. “A argumentação é uma acção que tende sempre a modificar um estado de coisas preexistentes (*T.A.*, p.72).
180. Cf. *T.A.* § 105. No § 103 pode ler-se que a “argumentação é essencialmente adaptação ao auditório”.
181. “Raison éternelle, raison historique”, in *J.R.*, p. 103.
182. “Philosophie, Rhétorique et Lieux communs”, in *Bulletin de la Classe de Lettres et des Sciences morales et politiques de l’Academie Royale de Belgique*, 5ª série, T. LVIII, 1972, p. 152.
183. “Raison éternelle, raison historique”, in *J.R.*, p. 103.

4.

**Uma concepção retórica
de filosofia: o auditório
universal como ideal
de racionalidade**

1. *Banquete*, 201 c-d.
2. Cf. “Les cadres sociaux de l’argumentation”, in *C.A.*, p. 40.
3. Cf. E. Griffin-Collart, “L’argumentation et le raisonnable dans une philosophie

- du sens commun”, in *Revue Internationale de Philosophie*, 33º ano, nº 127-128, 1979, p. 215.
4. Cf. “Le réel commun et le réel philosophique”, in *C.A.*, p. 264.
 5. *Idem, ibidem*, p. 264.
 6. *Philosophie et Méthode*, Actes du colloque de Bruxelles (1972), édité par les soins de Ch. Perelman, Éditions de l’Université Libre de Bruxelles, p. 195.
 7. “Le réel commun et le réel philosophique”, in *C.A.*, p. 264.
 8. Para tal a razão terá de recorrer a um processo de dissociação de noções que se encontra na base do que Perelman denomina “pares filosóficos” (de que é protótipo o par aparência/realidade) e que são considerados como os objectos próprios da investigação filosófica (Cf. *T.A.*, p. 561). De notar que à introdução dos pares filosóficos, a partir da oposição conceptual modelo aparência/realidade, subjaz a distinção entre o *dado* e o *construído*. Quando se constata que, a nível do dado, as aparências se opõem e que entre elas se registam incompatibilidades, então elaborarar—se-á uma *construção* destinada a salvar a coerência da realidade. Mas a afirmação do que possa ser a realidade é sempre estabelecida pela e na oposição ao que não o é, ao que, por isso mesmo, é desvalorizado ou desqualificado como aparência. A reflexão filosófica corresponde, assim, a uma exigência de coerência sob a égide da qual o que se apresenta como incompatível deverá ser tornado inteligível a partir de um real *construído*. Assinale-se, além do mais, que o processo de dissociação de noções não tem um resultado puramente formal ou verbal — “a dissociação exprime uma visão do mundo, estabelece hierarquias relativamente às quais se esforça por fornecer os critérios” (*T.A.* p. 561). Diga-se ainda, para concluir, que as elaborações filosóficas exercem, por seu turno, uma influência no pensamento comum deixando as suas marcas na tradição cultural dominante (Cf. *T.A.*, p. 562).
 9. *Philosophie et Méthode*, Actes du colloque de Bruxelles (1972), édité par les soins de Ch. Perelman, Éditions de l’Université Libre de Bruxelles, p. 194.
 10. Cf. *Idem, ibidem*, p. 196.
 11. Cf. *Idem, ibidem*, p. 196.
 12. Cf. *E.R.*, p. 177.
 13. “Philosophie, Rhétorique, Lieux communs”, in *Bulletin de la Classe de Lettres et des Sciences morales et politiques de l’Académie Royale de Belgique*, 5ª série, T. LVIII, 1972, p. 144.
 14. “Démonstration, vérification, justification”, in *C.A.*, p. 204.
 15. “L’idéal de rationalité et la règle de justice”, in *C.A.*, p. 307. Sublinhado meu.
 16. *T.A.*, p. 54.
 17. “De la preuve en philosophie”, in *R.P.*, p. 126.
 18. “Rhétorique et philosophie”, in *C.A.*, p. 227.
 19. “Old and New rhetoric”, in J. Golden and J. Pillota, *Practical Reasoning in human affairs. Studies in honor of Chaïm Perelman*, Dordrecht, Reidel, 1986, p. 14.

20. "The universal audience revisited", in James Golden and Joseph Pillota, *Practical Reasoning in human affairs. Studies in honor of Chaïm Perelman*, Dordrecht, Reidel, 1986, p. 287 e ss.
21. "Rhétorique et philosophie", in *C.A.*, p. 226.
22. Cf. *T.A.*, p. 650.
23. *T.A.*, p. 40.
24. Cf. *T.A.*, p. 39.
25. "Raison éternelle, raison historique", in *J.R.*, pp. 100-101.
26. Pergunta Perelman: "o senso comum evolui sob a influência das ciências e da filosofia? (...) Em que medida certas críticas filosóficas ou certas teorias científicas modificam as ideias do senso comum sobre Deus, sobre o lugar do homem ou da terra no Universo? Eis um objecto de investigações que me parece apaixonante, especialmente se se pretende, como eu, que as ideias do senso comum constituem o ponto de partida da toda a filosofia moral" ("Les conceptions concrète et abstraite de la raison et de la justice", in *Éthique et Droit*, Éditions de l'Université de Bruxelles, 1990, pp. 290-291).

5.

**Sentido e alcance
de uma filosofia
do razoável**

1. Ch. Perelman, "Libre examen et démocratie", in *Notes et Conférences*, Université de Bruxelles, 1946, pp. 47-48.
2. *Idem, ibidem*, pp. 45-46.
3. "Considérations sur la raison pratique", in *C.A.*, pp. 181-182.
4. Ch. Perelman, "La philosophie du pluralisme", in *La Nouvelle Rhétorique. Essais en hommage à Chaïm Perelman, Revue Internationale de Philosophie*, 33^o année, n^o 127-128, 1979, p. 17.
5. *Idem, ibidem*, p. 17.
6. *La Nouvelle Rhétorique. Essais en hommage à Chaïm Perelman, Revue Internationale de Philosophie*, 33^o année, n^o 127-128, 1979, p. 3.
7. Cf. Ch. Perelman, "Le libre examen, hier et aujourd'hui", in *Revue de l'Université de Bruxelles*, 1949, N.S., 2^o année, fasc. 1, p. 39.
8. Cf. *Idem, ibidem*, p. 48.
9. *T.A.*, p. 635.
10. *T.A.*, p. 160.
11. *T.A.*, p. 62.
12. *T.A.*, p. 18.
13. Ch. Perelman, "Morale et libre examen", in *Les Cahiers du Libre Examen*,

- Bruxelles, 1947, n° 7, p. 3.
14. Cf. “Les cadres sociaux de l’argumentation”, in *C.A.*, p. 29.
 15. M. Maneli, “The New Rhetoric and Dialectics”, in *La Nouvelle Rhétorique. Essais en hommage à Chaïm Perelman, Revue Internationale de Philosophie*, 33° année, n° 127-128, 1979, p. 233.
 16. “Identificando esta [nova retórica] com a teoria geral do discurso persuasivo, que visa obter a adesão, afirmamos que todo o discurso que não pretende um validade impessoal releva da retórica” (*E.R.*, p. 177). Michel Meyer observou, a este propósito, que “a reabilitação do retórico no seio de uma *nova retórica* consiste em tomar, enfim, consciência de que a argumentação filosófica não tem nem o rigor das ciências naturais nem os recursos experimentais das ciências empíricas, que ela trabalha, portanto, a partir da linguagem natural, com noções confusas submetidas incessantemente ao jogo social do debate contraditório que não poderia ser evacuado nem pelo simples recurso à experiência nem pelo golpe de varinha mágica da formalização que exclui as alternativas para as questões tratadas. Forçoso é permanecer com estas questões e oferecer os meios de as discutir *como tais*” (“Chaïm Perelman”, in *Dictionnaire des philosophes*, Paris, Presses Universitaires de France, 1984, p. 2032).
 17. *T.A.*, p. 88.
 18. Ch. Perelman, “Philosophie, Rhétorique et Lieux communs”, in *Bulletin de la Classe de Lettres et des Sciences morales et politiques de l’Académie Royale de Belgique*, T. LVIII, 1972, p. 153.
 19. “A razão não é tudo porque não é ela que dará o ponto de partida à nossa filosofia, mas é ela que permitirá estruturá-la. Não há filosofia sem estruturação” (“L’idéal de rationalité et la règle de justice”, in *C.A.*, pp 326-327).
 20. Citado por Ralph T. Eubanks, “An axiological Analysis of Chaïm Perelman’s Theory of Practical Reasoning”, in J. Golden and J. Pillota, *Practical Reasoning in human affairs. Studies in honor of Chaïm Perelman*, Dordrecht, Reidel, 1986, p. 83, nota 29.
 21. “Avoir un sens et donner un sens”, in *C.A.*, p. 68.
 22. Entendendo aqui por “conflito de universalidades” a oposição, num mesmo meio cultural, de várias concepções de razoável.
 23. Cf. Ralph T. Eubanks, “An axiological Analysis of Chaïm Perelman’s Theory of Practical Reasoning”, in James Golden and Joseph Pillota, *Practical Reasoning in human affairs. Studies in honor of Chaïm Perelman*, Dordrecht, Reidel, 1986, p. 72-73. Escreve o autor no final do seu artigo: “A verdadeira retórica ética — aquela digna do filósofo — é, em resumo, a retórica do profundo empenhamento não meramente para com aquelas coisas que o homem prefere, mas para com aquelas coisas que o homem deve preferir” (p. 81). Num artigo em que Perelman critica as teorias de Skinner podemos também ler: “Skinner é culpado se supor erroneamente que os valores exprimem o que os homens sentem e não o que eles deveriam sentir quando confrontados com certas situações. Os valores são normativos” (“Behaviourism’s enlightened despotism”, in *The New Rhetoric*

- and the Humanities. Essays on Rhetoric and Its Applications*, Dordrecht, Reidel, 1979, p. 109).
24. *E.R.*, p. 39-40.
 25. Ralph T. Eubanks, “An axiological Analysis of Chaïm Perelman’s Theory of Practical Reasoning”, in James Golden and Joseph Pillota, *Practical Reasoning in human affairs. Studies in honor of Chaïm Perelman*, Dordrecht, Reidel, 1986, p. 74.
 26. “Só estamos em presença de um facto, do ponto de vista argumentativo, quando podemos postular, a seu propósito, um acordo universal, não controverso. Mas, consequentemente, a nenhum enunciado é garantido gozar definitivamente deste estatuto, pois o acordo é sempre susceptível de ser posto em questão e uma das partes em debate pode recusar a qualidade de facto àquilo que o seu adversário afirma” (*T.A.*, pp. 89).
 27. Ch. Perelman, “Le statut social des jugements de valeur”, *Revue de l’Institut de l’Université de Bruxelles*, 1931, p. 23.
 28. Para Perelman, “factos” e “verdades” estão próximos: “Aplicamos, àquilo que designamos por *verdades*, tudo o que acabamos de dizer dos *factos*. Falamos geralmente dos factos para designar objectos de acordo precisos, limitados; pelo contrário, designaremos, preferencialmente, sob o nome de *verdades*, sistemas mais complexos relativos à ligação entre factos, quer se trate de teorias científicas, ou de concepções filosóficas ou religiosas que transcendem a experiência” (*T.A.*, p. 92).
 29. *T.A.*, p. 100. Subl. meu.
 30. *Idem, ibidem*, p. 101.
 31. *Idem, ibidem*, p. 102.
 32. *Idem, ibidem.*, p. 102.
 33. *Idem, ibidem*, p. 102.
 34. *Idem, ibidem*, p. 102. Subl. meu.
 35. *E.R.*, p. 41.
 36. *T.A.*, p. 105.
 37. Cf. “Logique et rhétorique”, in *R.P.*, p. 40. Num outro texto Perelman escreve: “Mas há argumentação e argumentação, e as argumentações não têm todas o mesmo valor. O ideal filosófico por excelência é o de não se servir — e creio que poderíamos mesmo encontrar aí uma definição da filosofia — senão de argumentos que seriam conformes ao imperativo categórico de Kant: não se deverá utilizar, num raciocínio filosófico, senão argumentos que pudessem valer para uma universalidade de espíritos. Como cada argumentação, para ser eficaz, deve adaptar-se ao seu auditório, a qualidade da argumentação seria função da do auditório que ela consegue persuadir. Poderíamos considerar como razoável a argumentação que procura convencer o auditório formado por todos os homens normais ou competentes”. E, para que não se tome o “auditório universal” por uma noção meramente teórica e abstracta, Perelman acrescenta: “Em vez de partir de uma

- qualidade definida ou determinada *a priori* da argumentação é preciso partir da argumentação tal como ela vale num meio de pessoas qualificadas para tratar de tal ou tal questão. Partir-se-á, assim, da realidade concreta, da realidade tal como ela é definida por um meio determinado, o que permitirá precisar a distinção entre argumentos fracos e fortes” (“L’idéal de rationalité et la règle de justice”, in *C.A.*, p. 300). De notar, ainda, que o que a concepção do auditório universal do filósofo permite caracterizar é, sobretudo, o próprio filósofo.
38. *T.A.*, § 6. Contudo, como notou Walter R. Fisher no artigo “Juging the quality of audiences and narrative rationality”, na distinção entre persuadir e convencer, bem como na distinção entre auditório particular e auditório universal, Perelman deixa persistir, propositadamente, uma certa ambiguidade. O autor acima referido cita, no seu artigo, passagens do *Traité* onde se diz que a distinção entre persuadir e convencer é sempre imprecisa, que, na prática, assim deve permanecer e que não existe uma linha divisória entre as técnicas da ordem do discurso que se dirige a um auditório particular e as que são utilizadas para o auditório universal (Cf. James Golden and Joseph Pillota, *Practical Reasoning in human affairs. Studies in honor of Chaïm Perelman*, Dordrecht, Reidel, 1986, p. 98). A importância desta observação reside na chamada de atenção para o facto da distinção entre argumentação persuasiva e argumentação convincente se referir, em última análise, à intenção ou ao desinteresse, por parte do orador, em transcender, por um esforço de universalização, os auditórios particulares. A passagem de uma argumentação persuasiva para uma argumentação convincente depende, portanto, do limite até ao qual o orador pretende elevar a “jurisdição” do seu discurso (Cf. *E.R.*, p. 31) e não de uma distinção que ligaria a persuasão à acção, à sugestão, à vontade, ao irracional e o convencimento à teoria, ao raciocínio, à inteligência, à razão (Cf. *T.A.*, p. 38; e “Logique et rhétorique” in *R.P.*, pp. 3-7).
 39. “De la temporalité comme caractère de l’argumentation”, in *C.A.*, p. 63.
 40. Note-se que Perelman recusa tanto as perspectivas realistas como as nominalistas sobre a linguagem. Considera que ambas ignoram a maneira como efectivamente se elabora a nossa linguagem e se colocam os problemas da comunicação humana (Cf. *J.R.*, p. 195; pp. 152-153; ver também o artigo “Avoir un sens et donner un sens”, in *C.A.*, pp. 64-78).
 41. *T.A.*, p. 681.
 42. Michel Meyer, “Chaïm Perelman”, in *Dictionnaire des philosophes*, Paris, Presses Universitaires de France, 1984, p. 2030.
 43. “Avoir un sens et donner un sens”, in *C.A.*, p. 71.
 44. O que entender por competência argumentativa? A resposta de Perelman é, a este propósito, clara: a competência argumentativa não diz, apenas, respeito à arte de falar eloquentemente, mas a uma eloquência indissociável do raciocínio e do discernimento pensante. Quando Bénézé pergunta, no debate que se segue ao texto “L’idéal de rationalité et la règle de justice”, se Perelman estaria disposto a resumir as ideias do seu texto na seguinte frase: “que o acordo entre os que não pensam da mesma maneira só pode ser feito pela eloquência, isto é, uma persuasão conduzida e obtida por aquele que sabe falar”, a resposta dada é a seguinte: “E que sabe pensar. Para

- mim a argumentação é um uso da palavra inseparável do do pensamento (...) o que eu queria dizer é que não se trata apenas de falar, trata-se de raciocinar” (C.A., p. 306).
45. M. Maneli, “The New Rhetoric and Dialectics”, in *La Nouvelle Rhétorique. Essais en hommage à Chaïm Perelman, Revue Internationale de Philosophie*, 33^o année, n^o 127-128, 1979, p. 227.
 46. Cf. Ch. Perelman, “L’usage et l’abus des notions confuses”, in *Éthique et Droit*, Éditions de l’Université de Bruxelles, 1990, p. 817.
 47. *Idem, ibidem*, p. 817; e “Old and New rhetoric”, in James Golden and Joseph Pillota, *Practical Reasoning in human affairs. Studies in honor of Chaïm Perelman*, Dordrecht, Reidel, 1986, p. 13.
 48. “Les cadres sociaux de l’argumentation”, in C.A., p. 25.
 49. *Idem, ibidem*, subl. meu.
 50. “Logique formelle, logique juridique”, in J.R., p. 223.
 51. E.R., p. 33. Subl. meu.
 52. Cf. Ch. Perelman, “Philosophie, Rhétorique et Lieux communs”, *Bulletin de la Classe de Lettres et des Sciences morales et politiques de l’Académie Royale de Belgique*, T. LVIII, 1972, p. 144.
 53. “Les cadres sociaux de l’argumentation”, in C.A., p. 25. Escreve ainda Perelman que a argumentação não pode ser desligada das “consequências ulteriores que ela tende a produzir na acção”.
 54. “Cinq leçons sur la justice”, in D.M.P., p. 24. Subl. meu.
 55. *Idem, ibidem*, p. 61. Subl. meu.
 56. *Idem, ibidem*, p. 63. Subl. meu. Como notaram W. Kluback e M. Becker, o senso comum pode ser definido como o razoável (“The Significance of Chaïm Perelman’s Philosophy of Rhetoric”, in *La Nouvelle Rhétorique. Essais en hommage à Chaïm Perelman, Revue Internationale de Philosophie*, 33^o année, n^o 127-128, 1979, p. 41) e é a construção desse razoável que no horizonte de uma historicidade constitutiva da razão é visada pela argumentação filosófica.
 57. Ralph T. Eubanks, “An axiological Analysis of Chaïm Perelman’s Theory of Practical Reasoning”, in James Golden and Joseph Pillota, *Practical Reasoning in human affairs. Studies in honor of Chaïm Perelman*, Dordrecht, Reidel, 1986, p. 70.
 58. T.A., p. 132.
 59. “Cinq leçons sur la justice”, in D.M.P., p. 59.
 60. “Raison éternelle, raison historique”, in J.R., p. 103. Subl. meu.
 61. Ou, pelo menos, numa concepção de democracia fundada no lugar comum da quantidade, que afirma a superioridade daquilo que é admitido pelo maior número, e que tende a conceber a razão assimilando-a ao senso comum (Cf. T.A. p. 116).
 62. “Cinq leçons sur la justice”, in D.M.P., p. 57.
 63. *Idem, ibidem*, p. 59.

64. Escreve Perelman: “Se, de cada vez que uma questão é submetida à deliberação e à discussão, é necessário o recurso à argumentação, muito frequentemente o discurso não acaba numa decisão, *mas cria uma atitude de espírito, uma disposição para reagir de uma ou de outra maneira. Isto acontece com as discussões teóricas, políticas e filosóficas. Os trabalhos doutrinários e teóricos, mesmo quando estamos preocupados com doutrina legal, tentam influenciar a opinião pública, mas não conduzem, necessariamente, a decisões*” (“Law and Rhetoric”, in *Justice, Law and Argument*, Dordrecht, Reidel, 1980, p. 122. Subl. meu).
65. Como pretende A. Lempereur, Cf. “Les restrictions des deux néo-rhétoriques”, in *Figures et conflits rhétoriques*, Éditions de l’Université de Bruxelles, 1990, p. 150.
66. Cf. *T.A.*, p. 68.
67. “(...) para nós o género epidíctico é central, pois o seu papel é o de intensificar a adesão a valores sem os quais os discursos que visam a acção não poderiam encontrar a força para tocar e mover os seus auditores” (*E.R.*, p. 33). No *Traité* pode ler-se: “Os discursos epidícticos têm por fim aumentar a intensidade de adesão aos valores comuns do auditório e do orador; o seu papel é importante pois, sem estes valores comuns, em que é que se poderiam apoiar os discursos deliberativos e judiciários? Enquanto estes últimos géneros se servem de disposições já existentes no auditório, que os valores são aí meios que permitem determinar uma acção, no epidíctico a comunhão em torno de valores é um fim que se persegue, independentemente das circunstâncias precisas nas quais esta comunhão será posta à prova” (*T.A.*, p. 69). Ainda noutra texto em que é referida a incompreensão de Aristóteles relativamente ao alcance do género epidíctico, pode ler-se: “Ele não percebe que as premissas nas quais se apoiam o discurso deliberativo e judiciário, cujo objecto lhe parecia tão importante, são juízos de valor. Ora estas premissas, é preciso que o género epidíctico as sustente e confirme” (“Logique et rhétorique”, in *R.P.*, p. 14).
68. *T.A.*, p. 71. Subl. meu.
69. *T.A.*, p. 41.
70. Cf. Paul Gochet, “L’empire rhétorique. Rhétorique et Argumentation”, in *La Nouvelle Rhétorique. Essais en hommage à Chaïm Perelman*, *Revue Internationale de Philosophie*, 33^o année, n^o 127-128, 1979, pp. 368-369.
71. “Peut-on fonder les droits de l’homme?”, in *D.M.P.*, p. 73.
72. Cf. *Idem, ibidem*, p. 73.
73. Cf. *Idem, ibidem*, p. 72.
74. “Opinions et vérité”, in *J.R.*, p. 205. Subl. meu.
75. Michel Meyer, “Chaïm Perelman”, in *Dictionnaire des philosophes*, Paris, Presses Universitaires de France, 1984, p. 2031.
76. Ch. Perelman, “La sauvegarde et le fondement des droits de l’homme”, *Éthique et Droit*, Éditions de l’Université de Bruxelles, 1990, p. 486.
77. *Idem, ibidem*, p. 486.

78. G. Hottois, *Du sens commun à la société de communication*, J. Vrin, 1989, p. 142.
79. Escreve Perelman em “Perspectives rhétoriques sur les problèmes sémantiques”, (in *Logique et Analyse*, n° 67-68, 1974, p. 251): “Concluindo, gostaria de sublinhar que o ponto de vista retórico se junta ao dos lógicos alemães, nomeadamente Lorenzen, Apel e Habermas, que conferem um primado à pragmática sobre a semântica”.
80. G. Hottois, *Du sens commun à la société de communication*, J. Vrin, 1989, p. 140.
81. *Idem, ibidem*, p. 180.
82. Por exemplo: “Dirigir-se a este auditório constitui, *no propósito de um espírito honesto*, o esforço máximo de argumentação que lhe pode ser pedido. Os argumentos que analisaremos serão, portanto, aqueles que *os espíritos mais rectos e, diremos, frequentemente mais racionalistas*, não podem deixar de utilizar quando se trata de certas matérias como a filosofia ou as ciências humanas”. Comentaremos, adiante, esta citação.
83. B. Cassin, “Bonnes et mauvaises rhétoriques: de Platon à Perelman”, in *Figures et conflits rhétoriques*, Éditions de l’Université de Bruxelles, 1990, p. 34.
84. *Idem, ibidem*, p. 34-35.
85. *Idem, ibidem*, p. 34.
86. A. Lempereur, “Problématique du droit”, in *L’homme et la rhétorique*, Méridiens Klincksieck, Paris, 1990, p. 221.
87. *Idem, ibidem*, p. 221.
88. A. Lempereur, Cf. “Les restrictions des deux néo-rhétoriques”, in *Figures et conflits rhétoriques*, Éditions de l’Université de Bruxelles, 1990, p. 150.
89. *Idem, ibidem*, p. 150.
90. G. Hottois, *Du sens commun à la société de communication*, J. Vrin, 1989, p. 180.
91. Escreve Perelman: “Diremos que a correcção está para a gramática como a validade para a lógica e a eficácia para a retórica” (“Logique et rhétorique”, in *R.P.*, p. 38).
92. B. Cassin, “Bonnes et mauvaises rhétoriques: de Platon à Perelman”, in *Figures et conflits rhétoriques*, Éditions de l’Université de Bruxelles, 1990, p. 34.
93. *T.A.*, p. 5; subl. meu.
94. *E.R.*, p. 167.
95. Cf. *T.A.* p. 676.
96. “Opinions et vérité”, in *J.R.* pp. 202-203.
97. *E.R.*, p. 21.
98. Introdução à 5ª ed. do *Traité*.
99. “Evidence et preuve”, in *J.R.*, p. 153.
100. Cf. “Les cadres sociaux de l’argumentation”, in *C.A.*, p. 37.
101. *T.A.*, p. 79.

102. *T.A.*, pp. 81-82.
103. Cf. *T.A.*, p. 80.
104. *T.A.*, p. 80.
105. “Cinq leçons sur la justice”, in *D.M.P.*, p. 62.
106. “Démonstration, Vérification et Justification”, in *C.A.*, pp. 204-205.
107. “Cinq leçons sur la justice”, in *D.M.P.*, p. 58.
108. Sobre estes aspectos são significativas as seguintes passagens: “Num conceito de lei menos autoritário e mais democrático, o papel da retórica torna-se cada vez mais indispensável. Isso acontece também quando os juristas insistem na importância da paz judicial, na ideia de que a lei deve não só ser obedecida mas também reconhecida, de que será melhor observada quando é mais extensamente aceite. A aceitação de um sistema legal implica o reconhecimento das autoridades que têm o poder para legislar, governar e julgar. Esta legitimidade é baseada na tradição, religião e nas mais variadas ideologias e filosofias políticas. Há um abuso de poder quando as decisões tomadas pelo poder existente parecem desrazoáveis, contrárias ao bem comum e se não são aceites mas impostas por constrangimento. O poder, nessa situação, arrisca-se a perder a sua autoridade; pode tornar-se temido, mas não se tornará mais respeitado. (...) Numa visão democrática da lei, na qual os próprios estatutos não são considerados apenas um acto de poder, as decisões de justiça não deveriam ser apenas legais mas também aceitáveis porque não opostas a valores socialmente reconhecidos “ (“Law and Rhetoric”, in Ch. Perelman, *Justice, Law and Argument*, Dordrecht, Reidel, 1980, pp. 121-124. Subl. meu).
109. *L.J.*, p. 173.
110. Cf. “Cinq leçons sur la justice”, in *D.M.P.*, p. 66.
111. “Dialectique et dialogue”, in *C.A.*, p. 234.
112. *Idem, ibidem*, pp. 234-235.
113. “Cinq leçons sur la justice”, in *D.M.P.*, p. 64.
114. *Idem, ibidem*, pp. 65-66.
115. No duplo sentido: que está para além da forma, não sendo susceptível de formalização, e que se transforma em função da realidade histórica, temporal e contextual, à qual se encontra adaptada e a partir da qual se forma.
116. Ch. Perelman, “À propos d’Eugène Dupréel. Contribution à un portrait philosophique”, in *Revue Internationale de Philosophie*, nº 83-84, fasc. 1-2, 1968, p. 232.

Bibliografia

As indicações bibliográficas a seguir apresentadas dizem apenas respeito às principais obras e artigos citados neste livro.

Para uma bibliografia detalhada das obras de Perelman ver “Bibliografia de Chaïm Perelman”, por mim estabelecida e publicada no quinto número da Revista *Caderno de Filosofias*, subordinada ao título “Argumentação, Retórica, Racionalidades”, Edição da Associação de Professores de Filosofia, Março, 1992, pp.87-106.

Aristóteles, *Topiques*, Librairie Philosophique J. Vrin, 1965.

— *Rhétorique*, Livros I, II e II, Société d'édition “Les belles Lettres”, Paris, 1967 para o primeiro e segundo livros e 1989 para o terceiro.

Cassin, B. “Bonnes et mauvaises rhétoriques: de Platon à Perelman”, in *Figures et conflits rhétoriques*, Éditions de l'Université de Bruxelles, 1990.

Carrilho, Manuel Maria, *Verdade, Suspeita e Argumentação*, Editorial Presença, Lisboa, 1990.

Descartes, *Œuvres et lettres*, Bibl. de la Pléiade, Gallimard, 1953.

Eubanks, Ralph T., “An axiological Analysis of Chaïm Perelman’s Theory of Practical Reasoning”, in J. Golden and J. Pillota (ed.), *Practical Reasoning in human affairs. Studies in honor of Chaïm Perelman*, Dordrecht, Reidel, 1986.

Fisher, Walter R., “Juging the quality of audiences and narrative rationality” in James Golden and Joseph Pillota (ed.), *Practical Reasoning in human affairs. Studies in honor of Chaïm Perelman*, Dordrecht, Reidel, 1986.

Gochet, Paul, “L’empire rhétorique. Rhétorique et Argumentation”, in *La Nouvelle Rhétorique. Essais en hommage à Chaïm Perelman*, *Revue Internationale de Philosophie*, 33º ano, nº 127-128, 1979.

Golden, James, “The universal audience revisited”, *Practical reasoning in human affairs. Studies in honor of Chaïm Perelman*, Dordrecht, Reidel, 1986.

Griffin-Collart, E., “L’argumentation et le raisonnable dans une philosophie du sens commun”, in *Revue Internationale de Philosophie*, 33º ano, nº 127-128, 1979.

- Haarcher, G., “La rhétorique de la raison pratique. Réflexions sur l’argumentation et la violence”, in *La Nouvelle Rhétorique. Essais en hommage à Chaïm Perelman*, *Revue Internationale de Philosophie*, 33^e ano, n° 127-128, 1979.
- Hottois, Gilbert, *Du sens commun à la société de communication. Études de Philosophie du langage*, Librairie Philosophique J. Vrin, 1989.
- Husson, L., “Réflexions sur la théorie de l’argumentation de Ch. Perelman”, in *Archives de Philosophie*, 40, 1977.
- Kluback, W., e Becker, M., “The Significance of Chaïm Perelman’s Philosophy of Rhetoric”, in *La Nouvelle Rhétorique. Essais en hommage à Chaïm Perelman*, *Revue Internationale de Philosophie*, 33^e ano, n° 127-128, 1979.
- Lempereur, A., “Les restrictions des deux néo-rhétoriques”, in *Figures et conflits rhétoriques*, Éditions de l’Université de Bruxelles, 1990.
- “Problématique du droit”, in *L’homme et la rhétorique*, Méridiens Klincksieck, Paris, 1990.
- Loreau, Max, “La Rhétorique comme logique des sciences humaines”, in *Critique*, n° 221, Octobre, 1965.
- “Pour situer la Nouvelle Rhétorique”, in *La théorie de l’argumentation, Logique et Analyse*, n° 21 à 24, Dezembro, 1963.
- Maneli, M., “The New Rhetoric and Dialectics”, in *La Nouvelle Rhétorique. Essais en hommage à Chaïm Perelman*, *Revue Internationale de Philosophie*, 33^e ano, n° 127-128, 1979
- Meyer, M., “Chaïm Perelman”, in *Dictionnaire des philosophes*, Paris, Presses Universitaires de France, 1984.
- Moreau, Joseph, “Rhétorique, Dialectique et Exigence première”, in *Théorie de l’argumentation, Logique et Analyse*, (Dezembro 1963), n° 21 à 24.
- Olbrechts-Tyteca, L., “Rencontre avec la Rhétorique”, in *La théorie de l’argumentation, Logique et Analyse*, n° 21 à 24, Dezembro, 1963.
- Perelman, Ch. e Olbrechts-Tyteca, L., *Rhétorique et Philosophie. Pour une théorie de l’argumentation en philosophie*, Presses Universitaires de France, Paris, 1952.
- Perelman, Ch. e L. Olbrechts-Tyteca, *Traité de l’argumentation. La Nouvelle Rhétorique*, 5^a ed., Éditions de l’Université de Bruxelles, 1988.
- Perelman, Ch., *Le Champ de l’argumentation*, Presses Universitaires de Bruxelles, 1970.
- *L’empire rhétorique*, J. Vrin, Paris, 1977. (*O Império Retórico*, Col. Argumentos, Edições ASA, 1992).
- *Justice et Raison*. 2^e éd. Éditions de l’Université de Bruxelles, 1972.
- *Logique Juridique. Nouvelle rhétorique*, 2^e ed., Dalloz, Paris, 1979.
- *Ethique et Droit*, Éditions de l’Université de Bruxelles, 1990.

- *Introduction historique à la philosophie morale*, Éditions de l'Université de Bruxelles, 1980.
- *Droit, Morale et Philosophie*, 2^o ed., L. G.D.J., Paris, 1976.
- *The New Rhetoric and the Humanities. Essays on Rhetoric and Its Applications*, Dordrecht, Reidel, 1979.
- *Justice, Law and Argument. Essays on Moral and Legal Reasoning*, Dordrecht, Reidel, 1980, p. 120.
- “Old and New Rhetoric” in James Golden and Joseph Pillota (ed.), *Practical reasoning in human affairs. Studies in honor of Chaïm Perelman*, Dordrecht, Reidel, 1986.
- “La philosophie du pluralisme” in *La Nouvelle Rhétorique. Essais en hommage à Chaïm Perelman, Revue Internationale de Philosophie*, 33^o ano, n^o 127-128, 1979.
- “Perspectives rhétoriques sur les problèmes sémantiques”, in *Logique et Analyse*, n^o 67-68, 1974.
- “A propos d'Eugène Dupréel. Contribution à un portrait philosophique”, *Revue Internationale de Philosophie*, n^o 63-64, 1968, pp. 227-237.
- “Argumentação”, in *Enciclopédia Einaudi*, vol. 11, IN-CM, 1987.
- “Logique formelle et logique informelle” in *De la métaphysique à la rhétorique*, Éditions de l'Université de Bruxelles, 1986 (*Logica formal e lógica informal*, quinto número da revista *Caderno de Filosofias*, subordinado ao título “Argumentação, Retórica, Racionalidades”, Edição da Associação de Professores de Filosofia, Março, 1992).
- “Méthodologie scientifique et philosophie ouverte”, in *Revue Internationale de Philosophie*, n^o 93-94, 1970, fasc. 3-4 (*Metodologia científica e filosofia aberta* in *Caderno de filosofias* n^o3/4, subordinada ao tema “Filosofia/Ciências: intersecções”, Edição da Associação de Professores de Filosofia, Fevereiro, 1991, pp.7-15).
- “Philosophie, Rhétorique et Lieux communs”, in *Bulletin de la Classe de Lettres et des Sciences morales et politiques de l'Académie Royale de Belgique*, 5^a série, T. LVIII, 1972.
- “Libre examen et démocratie”, in *Notes et Conférences*, Université de Bruxelles, 1946.
- “Morale et libre examen”, in *Les Cahiers du Libre Examen*, Bruxelles, 1947, n^o 7.
- “Le statut social des jugements de valeur”, *Revue de l'Institut de l'Université de Bruxelles*, 1931.
- Platão, *Banquete*, Editora Globo, Porto Alegre, 1960.
- Vários, *Philosophie et Méthode*, Actes du colloque de Bruxelles (1972), edição ao cuidado de Ch. Perelman, Éditions de l'Université de Bruxelles.
- Vários, *Éthique et sociologie du langage. Introduction à la table ronde*. Actes du XIII^e congrès des Sociétés de Philosophie de langue française, in *Langage II*, La Baconnière, Neuchâtel, 1967.

Índice

- 9 **Prefácio**
- 13 **Nota sobre a *Escola de Bruxelas***
- 17 ***A Nova Retórica* e o Cartesianismo**
- 29 **Questões de método: do método analítico à elaboração de uma teoriada argumentação**
- 29 Questões de método em filosofia: as noções confusas
- 34 Em busca de uma lógica dos juízos de valor
- 40 Fundamento, contradição e incompatibilidade: as implicações da filosofia como filosofia regressiva
- 47 **Uso prático da razão e racionalidade retórico-argumentativa**
- 49 Tematização da razão prática
- 49 Uma hipótese de trabalho original: o jurídico como modelo do pensar filosófico
- 57 A regra fundamental da razão prática: a regra de justiça
- 62 Justificação e argumentação
- 66 Tematização da racionalidade retórico-argumentativa
- 67 O encontro com a retórica. A noção de auditório

71	Renovação da retórica e os pressupostos da "Nova Retórica"
75	Demonstração <i>versus</i> argumentação: para uma concepção alargada das noções de prova e de razão
85	Uma concepção retórica da filosofia: o auditório universal como ideal de racionalidade
95	Sentido e alcande de uma filosofia do razoável
121	Notas
153	Bibliografia

