

## HISTORICIDADE, INTERPRETAÇÃO E ARGUMENTAÇÃO

Na constelação conceptual do pensamento contemporâneo dois conceitos sobressaem pela sua particular importância: o conceito de interpretação e o de argumentação. Ambos têm em comum um fundo polémico e crítico relativamente à tradição filosófica moderna e ambos se associam a uma categoria essencial do pensamento contemporâneo – a categoria de historicidade – e a um traço característico das preocupações filosóficas dos nossos dias: a necessidade de repensar as relações entre teoria e prática e, mais especificamente, a preocupação de reencontrar aquilo que, ainda que essencial, parece ter sido (pela maneira como o desenvolvimento do conhecimento científico, na sua oposição com o senso comum, se foi consumando), progressivamente negligenciado: a vinculação indissociável, dinâmica e dialéctica da teoria e da prática. Aliás, esta necessidade de repensar as relações entre teoria e prática, consequência imediata da tentativa de assumpção de uma condição histórica que solidariza pensamento e contexto, reflexão e situação, é aquilo que constitui, porventura, o epicentro das filosofias que hoje apresentam propostas de uma *nova* racionalidade. É sabido que no quadro destas propostas assume também uma particular importância o velho problema da verdade.

Com efeito, é a tradicional afinidade entre a razão e verdade, entre uma razão que é una e uma verdade que é única e eterna, que o conceito de historicidade vem pôr em causa. Segundo Gadamer, tomar em consideração a historicidade, a qual significa «a constituição intrínseca do espírito humano, que, ao contrário de um intelecto infinito, não apreende de uma só vez tudo o que é, mas, pelo contrário, toma consciência da sua própria situação histórica»<sup>1</sup>, equivale a introduzir na filosofia «um tema autocrítico que contesta a sua velha pretensão metafísica de conseguir atingir a verdade»<sup>2</sup>. Não que Gadamer abandone, de forma alguma, o problema da verdade; aquilo que a consideração da historicidade vem sublinhar é o vínculo, inelutável,

entre compreensão e situação, interpretação e preconceito<sup>3</sup>, e desta forma mostrar que, quer a dimensão de inacabamento da reflexão, quer a impossibilidade de um recomeço radical e absoluto, não são um defeito, mas a própria condição do nosso ser histórico. Pôde, por isso, concluir que «ser histórico quer dizer não se esgotar nunca num saber total de si próprio»<sup>4</sup>. Dito de outra maneira, o princípio da historicidade do ser implica que a existência seja essencialmente uma experiência<sup>5</sup> e que a verdadeira experiência seja experiência dos limites ou da finitude humana<sup>6</sup>.

Mas a proposta de um relativismo<sup>7</sup>, inerente à nossa condição finita e histórica – que coloca a mediação da razão sob o signo da interpretação, ou, para retomar a formulação de Ricoeur, que vem mostrar que a reflexão não se move originariamente no elemento da intuição, mas no da interpretação<sup>8</sup> –, não deverá ser *complementada* por uma teorização acerca da questão do *estabelecimento dos critérios* que fundam as competências para ajuizar ou julgar a legitimidade ou ilegitimidade das interpretações? Parece-nos, aliás, que apenas uma teoria deste tipo poderia contribuir para dar resposta à questão que Gadamer coloca e que o próprio considera como «o problema epistemológico chave» de uma hermenêutica que queira ser verdadeiramente histórica, a saber, o problema da *selecção* dos preconceitos que guiam a compreensão e a interpretação:

No que é que se pode basear a legitimidade dos preconceitos? Em que é que se distinguem os preconceitos legítimos de todos os incontáveis preconceitos cuja superação representa a inquestionável tarefa de toda a razão crítica<sup>9</sup>?

Este modo de colocar a questão indica-nos que, conduzida a razão a um modo de ser interpretativo, vincada a relatividade de toda a inteligibilidade e de toda a compreensão, mas preservada contudo a exigência de critérios que impeçam a perigosa tendência para a sinonímia entre relativismo, arbitrariedade, cepticismo, a questão que imediatamente surge é a *questão crítica* da legitimidade e da legitimação. Dito de outro modo, o que doravante fica claramente expresso é o laço indissociável entre o *modo de ser*, interpretativo, da razão e o *exercício* de uma racionalidade competente no domí-

nio dos valores, capaz de justificar as suas opções. Mas, quais os critérios que permitem aferir a racionalidade de uma razão que se reconhece na sua condição hermenêutica?

Referindo-nos ainda à passagem acima citada, faremos notar que Gadamer coloca como tarefa fundamental de toda a razão crítica a tarefa de fazer funcionar critérios racionais justificadores de valores (trata-se, no caso, de mostrar quando é que um preconceito tem o valor «legítimo» ou o valor «illegítimo»). Não alude, contudo, ao modo como tais critérios se estabelecem ou podem estabelecer. Com efeito, o projecto gadameriano de pôr em evidência os limites que a ideia de método impõe ao saber – e que se mostram na impossibilidade de uma tematização científica do problema da aplicação<sup>10</sup> e, de uma maneira mais originária, na inexistência de um método que ensine a perguntar ou a ver o que é questionável<sup>11</sup> – encontra a sua realização na possibilidade de convocar uma ordem da experiência humana – linguageira – situada aquém, precedendo, e por isso escapando às reduções amputadoras do método. No seguimento da noção heideggeriana de experiência<sup>12</sup> e em consonância com ela, escreve Gadamer que na sua análise do fenómeno da compreensão «não está em questão o que fazemos nem o que deveríamos fazer, mas sim o que ocorre em nós para lá do nosso querer e fazer»<sup>13</sup>. Ou seja, a sua análise inscreve-se no pano de fundo do postulado da universalidade da razão hermenêutica, que Gadamer enuncia da seguinte forma:

Porquanto compreendemos, pertencemos a um acontecer da verdade e, quando queremos saber aquilo em que devemos acreditar, chegamos sempre demasiado tarde<sup>14</sup>.

Contudo, esta formulação afasta-o do problema crítico acerca do valor dos preconceitos. Por isso notou J. Greisch que «na hermenêutica filosófica de Gadamer, não existe mais instância crítica que permita separar os bons ‘preconceitos’ (aqueles que tornam possível a compreensão) dos maus (aqueles que são um obstáculo epistemológico)»<sup>15</sup>. Não se responde, além do mais, a perguntas de inegável pertinência, a começar pela questão de saber se não é (não estando nunca em causa a solidez das convicções de que partimos) à filosofia que compete justamente a tomada de posição crítica relativamente a todas essas convicções pré-filosóficas. Nesse sentido, haveria que per-

guntar em que medida e até que ponto é possível, através do nosso querer e pelo trabalho de uma razão crítica, tornarmo-nos sujeitos activos, capazes de responder racionalmente pelas nossas crenças e, se necessário, de transformá-las ou mesmo de substituí-las por outras. Formulada com toda a clareza, a questão é a de saber «em que medida posso modificar, graças à filosofia, os meus pontos de partida, as convicções pré-filosóficas de que parti?»<sup>16</sup>. Ora esta questão encontra-se no centro das reflexões do filósofo a que de seguida nos referiremos; com efeito, recusando, este, a dicotomia crença/razão, mas, sobretudo, recusando-se a hipotecar a competência da razão a crenças que seriam necessariamente cegas ou a convicções inevitavelmente dogmáticas – e delimita-se, desta forma, teologia e filosofia –, pôde afirmar que «para poder dizer que estas convicções são convicções válidas, não sendo as outras senão ilusão, cada filosofia deve tomar posição relativamente a todas estas convicções pré-filosóficas e que constituem, por assim dizer, a matéria primeira da filosofia»<sup>17</sup>.

Ora, esta questão de uma racionalidade competente no domínio dos valores (em que é preciso escolher, decidir, deliberar), isto é, exercida no trânsito do dado para o preferível, não pertence, primordialmente, ao campo do problema hermenêutico<sup>18</sup>, mas, por excelência, ao domínio da retórica<sup>19</sup>. É aqui, de facto, que o problema da legitimidade das interpretações aparece mais claramente tributário e associado aos problemas da argumentação. Se prescindirmos da ideia da existência de uma instância última e soberana de decisão que permitisse acabar com o conflito das interpretações e instaurar, desse modo, a unicidade de um sentido inequívoco<sup>20</sup> (o que equivaleria a sacrificar quer a ideia de *interpretação*<sup>21</sup> nutrida da abertura sobre a possibilidade de um sentido inesgotável e múltiplo quer a ideia de *argumentação* forjada sobre a ideia de pluralidade e da necessidade da escolha entre possíveis<sup>22</sup>), facilmente veremos como interpretação e argumentação se remetem mutuamente.

Com efeito, se é a interpretação o modo de ser da razão histórica, a argumentação é o meio através do qual, por um trabalho de crítica solidário de um esforço de persuasiva justificação, a racionalidade interpretativa se revela na sua competência prática. É que toda a argumentação não é concebível senão em função da acção que ela prepara ou que ela determina<sup>23</sup>, nem pode ser considerada como exercício intelectual inteiramente desligado de toda a preocupação prática<sup>24</sup>.

Nenhum exemplo mostra melhor este aspecto do que a prática jurídica e o tipo de racionalidade que dela se pode desprender; e ninguém insistiu tanto nos ensinamentos que os filósofos poderiam retirar do direito e da prática jurídica como Chaim Perelman<sup>25</sup>.

Para o filósofo de Bruxelas, o exame do raciocínio jurídico e o estudo das práticas do direito tornam possível chegar-se a «um outro tipo de racionalidade»<sup>26</sup>; eles permitem não só alargar a concepção tradicional de razão como ainda reconciliar a razão com a *praxis* humana. Esta insistência de Perelman no modelo jurídico não é senão a forma inteligente de pensar a racionalidade, não a partir de pretensões e aspirações ideais, porventura exorbitantes e utópicas, mas de a encontrar *no exercício* e no esforço *efectivo* dos homens confrontados com a necessidade de se organizarem numa sociedade *razoável* e com o mínimo de violência. Por isso pôde escrever, em consciente polémica com o cartesianismo, que em vez de fundar a sua filosofia «sobre verdades definitivas e indiscutíveis, partiremos do facto de 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 raramente consiste em ideias claras e distintas. As crenças mais geralmente *admitidas* permanecem durante muito tempo implícitas e não formuladas, pois o mais frequente é que não é senão por ocasião de um desacordo quanto às consequências que delas resultam que se colocam os problemas da sua formulação e da sua determinação mais precisa<sup>27</sup>.» Recorde-se, aliás, que foi este ponto de partida concreto e empírico – o recurso e a análise de escritos em que se procura fazer prevalecer um valor, uma regra, mostrar que tal acção ou escolha é preferível a uma outra, preconizar uma linha de conduta e, mais genericamente, apresentar justificações de toda a espécie – que colocou Perelman no caminho de uma nova tematização da razão. E torna-se claro que a actividade jurídica com a qual o filósofo belga estava, pela sua própria formação, familiarizado se apresentava como um recurso privilegiado para desenvolver a questão de saber como é que se raciocina sobre valores.

Nesta ordem de considerações, o modelo jurídico apresenta-se antes de tudo como uma possibilidade pela qual podemos tematizar a razão *a partir do seu uso* e ver que um tal uso só é compreensível no quadro de uma *teoria da argumentação* cuja amplitude se projecta muito para além do próprio

domínio do direito: ela revela-se essencial e indispensável «não apenas no raciocínio prático, que tende a justificar toda a decisão razoável, mas também 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»<sup>28</sup>.

O movimento do pensamento perelmaniano efectua-se, assim, no sentido de uma transferência gradual «das categorias de verdade e de demonstração para as de justificação e de decisão razoável, estando a razão teórica subordinada à razão prática»<sup>29</sup>. Com efeito, escreve Perelman, «durante muito tempo, a ideia de racionalidade esteve intimamente ligada à ideia de verdade, no sentido em que se pode considerar racional aquele que afirma proposições verdadeiras, dando-lhes um fundamento, não sendo, as proposições falsas, racionais. Quando se trata de regras de conduta não nos encontramos em face nem do verdadeiro nem do falso. Estas regras não são evidentes nem arbitrarias; tentamos, no máximo, encontrar-lhes uma justificação»<sup>30</sup>.

Por isso, na racionalidade argumentativa proposta por Perelman, apostada em assinalar as interacções constantes do pensamento e da acção, em captar na sua vivacidade as relações dialécticas que entre eles se tecem, são essenciais as noções de *justificação* e de *crítica*.

Os pressupostos e as implicações da ideia de justificação – e assinala-se que o problema da justificação não surge senão no domínio prático, quando se trata de decisão, de acção, de escolha<sup>31</sup> – podem-se anunciar da seguinte forma:

«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 mesmo a justificação liga-se intimamente à ideia de valorização ou desvalorização»<sup>32</sup>.

«A justificação diz respeito àquilo que é simultaneamente 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»<sup>33</sup>.

«Deve ser justificado, para o espírito tomado de racionalidade, aquilo que não é evidente nem arbitrário»<sup>34</sup>.

No que diz respeito à ideia de crítica, tal como ela é concebida no âmbito de uma racionalidade argumentativa, ela nunca pode ser sinónimo de *epoché*, nem solidária das pretensões de recomeçar, radicalmente, a partir do zero; criticar será, então, mostrar «que uma acção se opõe a uma regra admitida, que ela não consegue alcançar o fim que visa, que ela se opõe a um ideal reconhecido. Por outras palavras, 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, que estas normas, que estes valores ou que 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<sup>35</sup>.»

Argumentar é, assim, fornecer argumentos, ou seja, razões a favor ou contra determinada tese. Não é dizer a verdade, mas aferir, no diálogo consigo mesmo e com os outros, a coerência das opiniões que se pretendem *justas* no contexto histórico-social, situado e concreto, em que se revelam pertinentes<sup>36</sup>. E se, como Perelman defende, por um lado, toda a argumentação se desenvolve em função de um auditório<sup>37</sup> e, por outro, é o visar a universalidade aquilo que constitui «o único critério da racionalidade»<sup>38</sup>, então aquilo que o autor de *Justiça e Razão* denomina como «auditório universal» será o que melhor permitirá compreender a historicidade da razão<sup>39</sup>. É que, ao falar-se da razão como auditório universal<sup>40</sup>, não é a uma universalidade abstracta da razão que se faz referência, mas a uma universalidade concreta da comunicação e do diálogo a que preside a consciência de que não é possível persuadir nenhum auditório senão partindo daquilo que ele já admite. Não se trata da postulação da universalidade da razão, mas de, tendo em conta que é preciso estabelecer um laço entre aquilo que se quer fazer admitir e aquilo em que à partida se crê<sup>41</sup>, ver em que medida as afirmações e as crenças que admitimos são susceptíveis de universalização ou podem ser consideradas como universalizáveis aos olhos de todos; trata-se, portanto, da *intenção* e do *apelo* a uma universalidade dialógica pensada a partir do diferendo e da premência prática de estabelecer acordos e consensos que nada têm de imutável e que nada garante serem definitivos.

A argumentação não confere fundamentos absolutos, mas também não tece arbitrariamente. Exprime as escolhas e as preferências possíveis no horizonte de uma historicidade que à razão permite o esforço de, interpretando e decidindo, ser razoável.

## Notas

<sup>1</sup> H.-G. Gadamer, «Historicidade», in *História e Historicidade*, col. Panfletos, Gradiva, 1988, p. 101.

<sup>2</sup> Id., *ibid.*

<sup>3</sup> Cf. *Vahreit und Methode*, trad. esp., Salamanca, Ediciones Sígueme, 1977, p. 344 (dora-vante *V. M.*).

<sup>4</sup> *V. M.*, trad. esp., p. 372.

<sup>5</sup> *V. M.*, trad. esp., p. 432.

<sup>6</sup> *V. M.*, trad. esp., p. 433.

<sup>7</sup> Caberia, contudo, proceder à discussão do que esta proposta de relativismo significa. Com efeito, seria preciso analisar minuciosamente o papel estratégico e a eficácia que Gadamer continua (na sequência da tradição filosófica e, mais particularmente, de Hegel) a atribuir ao *reconhecimento*. O que radicalmente se joga na questão do reconhecimento é o modo como, do ponto de vista da consciência reflexiva, se estabelece a relação com os limites do saber. Se a resposta clássica a este problema foi dada em termos de superação e apropriação (a *Aufhebung* hegeliana), parece-nos que também Gadamer não se desvia muito do modo tradicional de colocar a questão. Por um lado, insiste na necessidade de experienciar os próprios limites; mas, por outro, não deixa de ligar a consciência dos limites à possibilidade sempre em mira de os superar: «Mas experienciar e perceber os nossos próprios limites é procurar superá-los.» (*L'art de comprendre*, Éd. Aubier Montaigne, Paris, 1982, p. 25). Parece-nos, pois, merecedora de alguma reflexão a objecção que W. Pannenberg colocou à hermenêutica gadameriana segundo a qual esta não passaria de um hegelianismo disfarçado (Cf. «Hermeneutik und Universalgeschichte», *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 60, 1963, citado, em R. Bubner, *La filosofia alemana contemporanea*, trad. esp., Ed. Cátedra, Madrid, 1984, p. 84).

<sup>8</sup> Ver, por exemplo, P. Ricouer, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Le Seuil, Paris, 1965, p. 52.

<sup>9</sup> *V. M.*, trad. esp., p. 344.

<sup>10</sup> *V. M.*, trad. esp., pp. 378-414.

<sup>11</sup> *V. M.*, trad. esp., p. 443.

<sup>12</sup> «Fazer uma experiência, seja de uma coisa, de um homem, de um deus, significa que algo nos acontece, nos encontra, nos sobrevém, nos derruba e nos transforma. Falar em 'fazer' não significa, nesta acepção, em rigor, que nós efectuamos, por nós mesmos, a experiência; aqui, 'fazer' significa suportar, sofrer, receber o que vem ao nosso encontro, submetendo-nos.» (M. Heidegger, *Untervegs zur Sprache*, trad. franc., Gallimard, 1976, p. 143.)

<sup>13</sup> *V. M.*, trad. esp., p. 10.

<sup>14</sup> *V. M.*, trad. esp., p. 585.



<sup>15</sup> J. Greisch, *L'âge herméneutique de la raison*, Les Éditions du Cerf, 1985, p. 32.

<sup>16</sup> «Philosophie et méthode», *Actes du colloque de Bruxelles (1972)*, editado ao cuidado de Ch. Perelman, Éditions de l'Université de Bruxelles, p. 194.

<sup>17</sup> Id., *ibid.*, p. 195.

<sup>18</sup> Segundo Gadamer, o problema hermenêutico não é o do estabelecimento de regras ou preceitos para compreender correctamente (não é, primordialmente, uma questão metodológica), mas o do fenómeno da própria compreensão enquanto fenómeno ontológico. Quer dizer: o ponto de partida gadameriano é o de que a compreensão é uma experiência primordial e universal; a partir daí trata-se, um pouco à maneira de Kant, de tentar determinar como é possível a compreensão (insere-se aqui a questão dos preconceitos) e saber quais são os limites da compreensão humana (aqui se inserindo, por sua vez, os temas da historicidade, da finitude e da consciência hermenêutica). É o próprio Gadamer que sublinha que o que está em questão não é o que fazemos ou devemos fazer para compreender mas sim «o que ocorre para lá do nosso querer e fazer» (*V. M.*, trad. esp., p. 10). Mas, assim formulado, o problema hermenêutico vai posteriormente permitir o relançar da questão epistemológica. À análise fenomenológica da compreensão que visa a elucidação do que a compreensão é, Gadamer faz suceder a questão das condições e dos limites do compreender, abrindo, simultaneamente para a questão a legitimidade das interpretações e, portanto, para o problema da arbitragem do que Ricoeur chamou o «campo conflitual das interpretações». Pelo nosso lado faremos remeter esta questão do estabelecimento dos critérios para o domínio da retórica e da argumentação.

<sup>19</sup> É certo que Gadamer não deixou de sublinhar que «os aspectos retórico e hermenêutico do carácter linguageiro do homem se compenetraram intimamente», pois «a teoria é, nos dois casos, posterior àquilo da qual ela é abstráida, àquilo que chamamos *praxis*» (*L'art de comprendre*, Éditions Aubier Montaigne, 1982, respectivamente p. 129 e p. 126). Não explorou, contudo, as possibilidades que uma teoria da argumentação poderia fornecer para o problema dos critérios de validade das nossas opiniões e crenças no quadro do exercício de uma razão crítica. Tomando como ponto de partida a obra de Chaim Perelman, procuraremos ensaiar uma articulação entre a razão hermenêutica gadameriana e a racionalidade argumentativa da «nova retórica».

<sup>20</sup> Mas isso não seria, como nota Perelman, uma situação normal: «A necessidade de interpretar apresenta-se [...] como a regra, constituindo a eliminação de toda a interpretação uma situação excepcional e artificial.» [*Traité de l'argumentation*, «La nouvelle rhétorique», 5.ª edição, Éditions de l'Université de Bruxelles, 1988, p. 168 (doravante *T. A.*).]

<sup>21</sup> É que, como nota Ricoeur, é sob a condição fundamental do sentido só se dar através de leituras plurais ou de uma interpretação multívoca que a interpretação, tema central da hermenêutica, se revela como uma teoria do sentido múltiplo (cf. P. Ricoeur, «Rhetorique-Poétique-Herméneutique», in *De la Méthaphysique à la rhétorique*, Éditions de l'Université de Bruxelles, 1986, p. 150).

<sup>22</sup> Pois, como observa Perelman, «a argumentação visa uma escolha entre possíveis» (*T. A.*, p. 83).

<sup>23</sup> Cf. *T. A.*, p. 71.

<sup>24</sup> Cf. *T. A.*, p. 78.

<sup>25</sup> Cf., entre outros textos, os dois seguintes, incluídos em duas recolhas de artigos de Ch. Perelman: «Ce que le philosophe peut apprendre par l'étude du droit», in *Droit, morale et philosophie*, 2.ª edição, Paris, LGDJ, 1976, pp. 191-202, e «Ce qu'une réflexion sur le droit peut

apporter au philosophe», in *Justice et raison*, 2.ª edição, Éditions de l'Université de Bruxelles, 1972, pp. 244-255.

<sup>26</sup> Ch. Perelman: «Ce que le philosophe peut apprendre par l'étude du droit», in *Droit, morale et philosophie*, 2.ª edição, Paris, LGDJ, 1976, p. 196.

<sup>27</sup> Cf. *T. A.*, pp. 677-678 (sublinhado meu).

<sup>28</sup> Ch. Perelman, *Le champ de l'argumentation*, Bruxelles, Presses Universitaires de Bruxelles, 1970, p. 9.

<sup>29</sup> Ch. Perelman, *Justice et raison*, 2.ª edição, Éditions de l'Université de Bruxelles, 1972, p. 7.

<sup>30</sup> Ch. Perelman, *Introduction historique à la philosophie morale*, Éditions de l'Université de Bruxelles, 1980, p. 206.

<sup>31</sup> Ch. Perelman, «Cinq leçons sur la justice», in *Droit, morale et philosophie*, 2.ª edição, Paris, LGDJ, 1976, p. 50.

<sup>32</sup> Ch. Perelman, «Jugements de valeur, justification et argumentation», in *Justice et raison*, 2.ª edição, Éditions de l'Université de Bruxelles, 1972, p. 236.

<sup>33</sup> Id., *ibid.*, p. 236.

<sup>34</sup> Id., *ibid.*, p. 237.

<sup>35</sup> Ch. Perelman, «Moral et libre examen», in *Droit, morale et philosophie*, 2.ª edição, Paris, LGDJ, 1976, p. 173.

<sup>36</sup> Característica da nova racionalidade proposta por Perelman é a afinidade que nela encontramos entre a ideia de razão e a ideia de justiça. Razão e justiça não aparecem aqui como duas noções desligadas, mas, pelo contrário, como noções que se esclarecem mutuamente.

<sup>37</sup> *T. A.*, p. 7.

<sup>38</sup> Ch. Perelman, «Raison éternelle, raison historique», in *Justice et raison*, 2.ª edição, Éditions de l'Université de Bruxelles, 1972, p. 103.

<sup>39</sup> Id., *ibid.*, p. 100.

<sup>40</sup> A propósito do «auditório universal» e da racionalidade que ele incarna, ver, entre outros, *T. A.*, §7, «La quête du rationnel», in *Rhétorique et philosophie*, Paris, PUF, 1952, pp. 110-129, e «L'ideal de rationalité et la règle de justice», in *Le champ de l'argumentation*, Bruxelles, Presses Universitaires de Bruxelles, 1970, pp. 287-336. No que diz respeito aos escritos de Perelman, assinala-se que desde 1988 a Universidade de Bruxelas vem publicando as suas *Oeuvres*; assim, foram já editados o volume 1, *Traité de l'argumentation. La nouvelle rhétorique*, 5.ª edição, prefácio de M. Meyer, Éditions de l'Université de Bruxelles, 1988, 734 pp., o volume 2, *Rhétoriques*, prefácio de M. Meyer, Éditions de l'Université de Bruxelles, 1989, 470 pp., e o volume 3, *Éthique et Droit*, apresentação de A. Lempereur, Éditions de l'Université de Bruxelles, 1990, 825 pp.

<sup>41</sup> Cf. «Philosophie et méthode», *Actes du colloque de Bruxelles (1972)*, editado ao cuidado de Ch. Perelman, Éditions de l'Université de Bruxelles, p. 196.