

Marco Antônio Sousa Alves

**A ARGUMENTAÇÃO FILOSÓFICA:
CHAÏM PERELMAN E O *AUDITÓRIO UNIVERSAL***

Belo Horizonte
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas
2005

Marco Antônio Sousa Alves

**A ARGUMENTAÇÃO FILOSÓFICA:
CHAÏM PERELMAN E O *AUDITÓRIO UNIVERSAL***

Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFMG como requisito para a obtenção do Título de Mestre em Filosofia.

Linha de Pesquisa: Lógica e Filosofia da Ciência

Orientador: Paulo Roberto Margutti Pinto

Belo Horizonte
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas
2005

100 Alves, Marco Antônio Sousa
A474a A argumentação filosófica: Chaïm Perelman e o auditório
2005 universal / Marco Antônio Sousa Alves.- 2005

206 f.

Orientador: Paulo Roberto Margutti Pinto

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Departamento de Filosofia.

1. Perelman, Chaim 2. Filosofia – Teses 3. Retórica – Teses
4. Argumentação – Teses I. Pinto, Paulo Roberto Margutti.
II. Universidade Federal de Minas Gerais. Departamento de
Filosofia. III. Título

“Voilà ce qu’on me demande, et ce que je me propose d’examiner dans ce Discours. Mon sujet intéressant l’homme en général, je tâcherai de prendre un langage qui convienne à toutes les nations, ou plutôt, oubliant les temps et les lieux, pour ne songer qu’aux hommes à qui je parle, je me supposerai dans le lycée d’Athènes, répétant les leçons de mes maîtres, ayant les Platons et les Xénocrates pour juges, et le genre humain pour auditeur.”

Jean-Jacques Rousseau – *Discours sur l’origine et les fondements de l’inégalité parmi les hommes*

Sumário

Resumo	i
Résumé	ii
Abstract	iii
1. Introdução	1
2. A argumentação e a Nova Retórica de Perelman	13
2.1. <i>Exposição preliminar da Teoria da Argumentação</i>	13
2.2. <i>Diferentes abordagens no estudo da argumentação</i>	17
2.2.1. Abordagem lógica x psicológica X sociológica	18
2.2.2. Abordagem descritiva x normativa	20
2.2.3. Abordagem argumentativo-filosófica x estilístico-literária	21
2.2.4. Abordagem lógica x dialética x retórica	22
2.3. <i>Relações com os antigos estudos retóricos</i>	28
2.4. <i>Distinções importantes</i>	30
2.4.1. adesão x constrangimento	30
2.4.2. demonstração x argumentação	33
2.4.2.1. <i>lógica formal x lógica informal</i>	38
2.4.2.2. <i>evidência x opinião</i>	40
2.4.2.3. <i>racional x razoável</i>	40
2.4.2.4. <i>objetividade x imparcialidade</i>	42
2.4.2.5. <i>contradição x incompatibilidade</i>	43
2.4.2.6. <i>validade x eficácia</i>	44
2.5. <i>A noção de auditório</i>	46
2.5.1. auditórios privilegiados e o auditório de elite	49
2.5.2. auditório particular x auditório universal	53
3. A argumentação filosófica e o auditório universal	57
3.1. <i>Filosofia enquanto forma de argumentação</i>	57
3.1.1. A questão da meta-filosofia	58
3.1.2. Especificidade da argumentação filosófica	60
3.1.2.1. <i>Visada própria à argumentação filosófica</i>	60
3.1.2.2. <i>Pontos de partida da argumentação filosófica</i>	66
3.2. <i>O conceito de auditório universal</i>	72
3.2.1. Principais elementos presentes na definição do <i>auditório universal</i>	72
3.2.1.1. <i>O auditório universal é o caso limite dos auditórios particulares</i>	73
3.2.1.2. <i>O auditório universal é apenas uma construção do orador</i>	74

3.2.1.3.	<i>O auditório universal não é um dado empírico</i>	75
3.2.1.4.	<i>A adesão do auditório universal é uma mera pretensão do orador</i>	76
3.2.1.5.	<i>O auditório universal é uma questão de direito</i>	76
3.2.1.6.	<i>O auditório universal é uma hipótese</i>	77
3.2.1.7.	<i>O auditório universal corresponde ao melhor auditório possível</i>	77
3.2.1.8.	<i>O auditório universal varia segundo o orador e o meio</i>	78
3.2.1.9.	<i>O auditório universal não exclui, em princípio, ninguém</i>	78
3.2.1.10.	<i>O auditório universal inclui todos aqueles capazes de acompanhar a argumentação</i>	79
3.2.1.11.	<i>O auditório universal corresponde à encarnação da razão</i>	80
3.2.2.	Diferentes interpretações do <i>auditório universal</i> e tentativa de harmonização	82
3.2.2.1.	<i>Interpretação lógica</i>	82
3.2.2.2.	<i>Interpretação psicológica</i>	85
3.2.2.3.	<i>Interpretação sociológica</i>	87
3.2.2.4.	<i>Interpretação filosófica</i>	89
3.2.2.5.	<i>Harmonização: como compreender o auditório universal</i>	90
3.3.	<u><i>A visão filosófica de Perelman</i></u>	96
3.3.1.	Filosofia regressiva x filosofias primeiras	96
3.3.2.	Conseqüências relativistas	104
3.3.2.1.	<i>A filosofia é um sistema fechado</i>	104
3.3.2.2.	<i>A filosofia funda-se em metáforas</i>	106
3.3.2.3.	<i>O pluralismo filosófico é irremediável</i>	107
3.3.2.4.	<i>Cada época tem sua filosofia</i>	109
3.3.3.	Da possibilidade da filosofia	110
4.	Reflexos da noção de <i>auditório universal</i>	113
4.1.	<u><i>Convencimento x persuasão</i></u>	113
4.1.1.	Concepção tradicional da distinção entre convencer e persuadir	114
4.1.2.	Kant: convicção (objetiva) x persuasão (subjativa)	115
4.1.3.	O auditório universal e a distinção entre convencer e persuadir	118
4.2.	<u><i>Contextualismo x universalismo</i></u>	131
4.2.1.	Colocação do problema hoje	132
4.2.1.1.	<i>O contextualismo de Richard Rorty</i>	134
4.2.1.2.	<i>O universalismo de Karl-Otto Apel</i>	140
4.2.1.3.	<i>A via média de Jürgen Habermas</i>	150
4.2.2.	O <i>auditório universal</i> e a questão do contextualismo e universalismo	164
5.	Conclusão	179
6.	Referências bibliográficas	189

Resumo

Esta dissertação pretende analisar a proposta de Perelman de uma Nova Retórica e, partindo dela, compreender melhor o discurso filosófico. As principais metas desse trabalho são: definir os conceitos e distinções fundamentais de uma teoria da argumentação; investigar a especificidade da argumentação filosófica, clareando o conceito de *auditório universal*; e estudar a relação entre persuasão e convencimento e entre contextualismo e universalismo, situando Perelman no debate contemporâneo relativo à argumentação. Pretendemos indicar a aproximação existente entre o pensamento perelmaniano e o habermasiano, bem como sua distância relativamente a Rorty e Apel, e mostrar como, dependendo do ponto de vista – interno ou externo ao auditório –, a filosofia pode ser vista como um discurso limitado a um contexto dado ou como uma argumentação aberta que visa o universal.

Résumé

Ce mémoire prétend analyser la proposition de Perelman d'une Nouvelle Rhétorique et, par ce moyen, mieux comprendre le discours philosophique. Les principaux buts de ce travail sont : définir les concepts et distinctions fondamentaux d'une théorie de l'argumentation ; rechercher la spécificité de l'argumentation philosophique, en jetant une lumière sur le concept d'*auditoire universel* ; et étudier le rapport entre persuader et convaincre et entre particularisme et universalisme, en situant Perelman dans le débat contemporain sur l'argumentation. Nous prétendons indiquer l'approche qui existe entre la pensée perelmanienne et celle d'Habermas, aussi bien que son éloignement envers les idées de Rorty et d'Apel. Nous voulons également montrer comment la philosophie peut être vue, si on change la perspective – au dedans ou au dehors de l'auditoire –, comme un discours borné à un contexte donné ou comme une argumentation ouverte vers l'universel.

Abstract

The present thesis aims to investigate Perelman's proposal of a New Rhetoric and, by doing so, it intends to achieve a better understanding of philosophical discourse. The most important objectives of this work are: defining the fundamental concepts and distinctions of a new theory of argumentation; investigating the specificity of philosophical argumentation – through the clarification of the concept of *universal audience* -; and finally analyzing the relationship between persuading and convincing and between contextualism and universalism – establishing, therefore, the Perelman's place in the contemporary debate concerning argumentation. It is pointed out the closeness between Perelman's and Habermas's thoughts, as well as the distance between Perelman's thinking and Rorty's and Apel's. It is shown how, depending of the point of view – if it is internal or external to the audience -, philosophy can be regarded as a discourse bounded by a given context or, on the other hand, as an open argumentation aiming at the universal.

1. Introdução

Descobrir a especificidade do discurso filosófico – a sua riqueza e abrangência, bem como seus possíveis limites – constitui uma empresa que deve ser realizada por todo aquele que assume uma postura realmente crítica frente ao seu saber. A teoria da argumentação, ao colocar em questão o próprio discurso filosófico, realiza este estudo preliminar e assume a posição de uma autêntica meta-filosofia, de grande valia para o filósofo que deseja compreender melhor o seu próprio discurso.

O presente trabalho é um recorte neste universo da argumentação filosófica, haja vista a imensidão do tema – sobretudo se levarmos em consideração todos os seus infindáveis desenvolvimentos, vindos das mais variadas tradições e dos mais diversos campos de estudo. Optamos por nos limitar à contribuição de Chaïm Perelman e de seu conceito de *auditório universal*.¹ Essa escolha se justifica, sobretudo, pelas seguintes razões: (a) a importância e o pioneirismo de seus estudos, que foram fundamentais para o desenvolvimento da teoria da

¹ Em razão do desconhecimento que se tem, sobretudo entre os filósofos e no Brasil, da vida e obra de Perelman, apresento aqui uma biografia resumida. Chaïm Perelman (1912-1984) nasceu em Varsóvia e transferiu-se para Bruxelas em 1925, naturalizando-se belga. Em seus primeiros passos intelectuais, Perelman recebeu uma sólida formação jurídica – escrevendo uma tese de doutoramento em direito, concluída em 1934 – e também em lógica formal – ocorrida no decorrer da década de 30 sob a influência do neopositivismo, defendendo uma tese de doutoramento em 1938, sobre o lógico alemão Gottlob Frege. Na década de 30, voltou à Polônia para estudar na famosa Escola Polonesa de Lógica, Matemática e Filosofia Positivista, onde foi aluno de Kotarbinski e Lukasiewicz. Com o advento da Segunda Guerra, toda essa formação logicista acabou se voltando contra ela mesma. Perelman, de origem judaica, não concordou em entregar o discurso sobre os valores ao arbítrio – que seria a consequência natural de uma posição neopositivista – e se interessou pela possibilidade de uma lógica dos juízos de valor, com o fim de subtrair este âmbito do domínio do irracional. A partir de 1948 e durante dez anos de pesquisas em conjunto com Lucie Olbrechts-Tyteca, estudiosa de ciências econômicas e sociais, Perelman abandonou seu estudo anterior de uma lógica específica dos juízos de valor – concluindo pela sua inexistência – e se voltou para as técnicas de argumentação e persuasão estudadas pelos antigos e, em particular, por Aristóteles. O resultado desta nova reflexão estão, sobretudo, em *Rhétorique et Philosophie*, de 1952, e no *Traité de l'Argumentation*, de 1958. Além do desenvolvimento da Nova Retórica, Perelman aprofundou seus estudos em algumas repercussões que a teoria da argumentação trazia para a filosofia, o direito, a moral e a justiça. Seus escritos possuem natureza fragmentária – com exceção do *Traité de l'Argumentation* – e estão espalhados em uma grande quantidade de artigos. Perelman lecionou Lógica, Moral e Filosofia na Universidade de Bruxelas até 1978, foi o diretor de importantes centros de pesquisa na Bélgica – *Centre National de Recherches de Logique* e o *Centre de Philosophie du Droit de l'Université Libre de Bruxelles* –, e foi professor visitante em diversas universidades pelo mundo, como, por exemplo, na Pennsylvania State University nos Estados Unidos, onde seus escritos tiveram grande repercussão. Em dezembro de 1983, Perelman recebeu o título de Barão do rei Baudouin da Bélgica em reconhecimento à sua obra (cf. Perelman, 1972a; Bosco, 1983; Foss & Foss & Trapp, 1985; Atienza, 1991; Meyer, 1993b; Maneli, 1994).

argumentação – sendo ele considerado o maior responsável pelo ressurgimento destas questões –; (b) a relevância dos temas tratados por Perelman, além da grande quantidade de textos publicados por ele sobre o assunto; (c) o fato de seu pensamento ser muito pouco estudado, sendo ele ignorado pela maioria dos filósofos e, sobretudo, pelos filósofos brasileiros; (d) o fato de o conceito de *auditório universal* ser de grande valia para a compreensão do debate contemporâneo relativo à argumentação.

Quanto ao valor da proposta perelmaniana de uma Nova Retórica, não é exagerado dizer que ela ainda é, mesmo depois de quase cinquenta anos de sua elaboração, a teoria mais completa e a referência indiscutível em todos os estudos em teoria da argumentação e retórica. Aliás, Perelman deve a isso a posição única e fundamental que ocupa na história do pensamento filosófico. Mas e quanto à proposta perelmaniana de um *auditório universal*? Por que estudá-la? Entendemos que, ainda que Perelman não tenha a mesma qualidade filosófica de alguns grandes pensadores contemporâneos – como Apel, Habermas, Gadamer, Davidson ou Putnam –, sua análise da argumentação filosófica – de abordagem crítico-antropológica – indica uma via média entre o universalismo e o contextualismo que constitui um campo fértil para pensarmos sobre o alcance e limite de nossa capacidade argumentativa. Vários *insights* de Perelman o aproxima daqueles que não querem se comprometer nem com um transcendentalismo kantiano forte, nem com um relativismo cultural.

Antes de detalhar os objetivos deste trabalho e suas partes constituintes, convém traçarmos uma breve história da problemática retórica e dos estudos em argumentação, afim de introduzirmos o assunto e nos familiarizarmos com ele.

A teoria da argumentação está associada, desde seus primórdios, ao estudo da retórica e da poética, entendidas como a arte de falar bem e escrever belos discursos – inspirados pelas musas. O estudo da retórica propriamente dita, voltada para a persuasão, nasceu da prática judiciária. Na Sicília, por volta de 465 a.C., houveram inúmeros processos de propriedade, que tiveram por característica a mobilização de grandes júris populares, nos quais o importante era

ser eloqüente. Assim, o poder da persuasão sobre o ouvinte ganhou maior importância e passou-se a buscar efeitos calculados. Essa eloqüência transformou-se rapidamente em objeto de estudo e seus primeiros expoentes foram Córax e seu discípulo Tísias, que publicaram um tratado que não chegou até nós. Eles procuraram desenvolver uma técnica de persuasão de cunho apenas prático, restrita ao gênero judiciário – para ensinar a melhor maneira de vencer uma causa no tribunal. Nessa época, surgiram grandes oradores, como Temístocles (533-470 a.C.) e Péricles (494-429 a.C.).

Os sofistas levaram adiante o estudo retórico, ampliando seu campo para além da esfera jurídica e atribuindo-lhe uma significação filosófica, inaugurando a perspectiva de uma nova racionalidade, construtura de discursos. Protágoras, por exemplo, defendia uma espécie de relativismo – que se espalhou rapidamente pelo mundo grego – para o qual não havia verdade em si e o importante era fazer-se valer e impor-se. Privado da realidade objetiva – e do critério de verdade e falsidade –, o discurso humano (*logos*) não teria outro critério senão o próprio sucesso. Assim, Protágoras ensinou como modelar os discursos – tornando-os longos ou concisos – e como encontrar as palavras mais convenientes. Ele sustentou que, para toda questão, é sempre possível sustentar o pró ou o contra e, fazendo do argumento mais débil o mais forte, procurou mostrar o poder de sua técnica persuasiva. Górgias, outro grande sofista, também se voltou para o estudo do poder persuasivo, desenvolvendo habilidades técnicas de adaptação do discurso ao auditório (*kairós*), que envolviam a escolha das argumentações, os meios de prova empregados e o estilo utilizado (cf. Tordesillas, 1986:33-34). O valor de uma argumentação era estudado dentro de um contexto de opinião (*doxa*), e não se referia a qualquer ciência (*episteme*). Górgias acentuou os aspectos meramente ornamentais, preocupando-se em proferir discursos sedutores e belos. Sua retórica é uma espécie de técnica do falar bem, devendo o orador encantar seus ouvintes para, assim, conduzi-los onde desejar. Segundo diziam, Górgias podia fazer uma coisa pequena parecer grande, o novo, velho, e o velho, novo.

Outro pensador antigo que desenvolveu reflexões interessantes acerca da problemática retórica foi Isócrates. Apesar de comumente classificado ao lado dos sofistas, ele se dizia *filósofo* e anti-sofista. Isócrates foi discípulo tanto de Górgias como de Sócrates e seu pensamento reflete essa posição intermediária (cf. Dixsaut, 1986:75). Como os sofistas, ele estava convencido de que o homem não poderia conhecer as coisas como são. E como Sócrates e Platão, ele afirmava que a retórica só era aceitável se estivesse a serviço de uma causa honesta e nobre. Em suma, Isócrates procurou integrar a filosofia na arte do discurso. Ele sustentava que a *episteme* de Platão, que se opõe à *doxa*, ainda estava para ser feita e estará sempre, pois o homem poderá chegar apenas a opiniões mais ou menos justas. Este grande humanista ateniense mudou a natureza da persuasão, que deixou de ser a imposição de uma opinião para ser criadora de modelos de civilização, de cultura e de homens. A finalidade da cultura retórica passou a ser o estado de perfeição da vida humana (*eudaimonia*) e não a obtenção de influência com fins subjetivos arbitrários. Dessa forma, ele procurou moralizar a retórica, que deixou de ser vista como um discurso meramente persuasivo para ser produtora de sabedoria. Em oposição ao mero virtuosismo sofístico, a retórica de Isócrates comportava um viés educativo – uma eloquência com alcance cívico e patriótico. Mas essa sabedoria, condição da justiça e da verdade, dependia, em cada caso, da *doxa*, sendo assim uma espécie de bom senso.

Com Platão iniciou-se, de maneira mais clara, a crítica à retórica e a fundação de um conhecimento filosófico que busca a verdade e se opõe à bajulação dos sofistas. Ele é visto, geralmente, como um inimigo da retórica, uma vez que reprovou a *logografia* sofística e estabeleceu uma forma própria de organizar o pensamento, chamada *dialética*². A crítica

² Segundo Vaz (1956:30), a dialética, fundamento da retórica filosófica, é, rigorosamente, um proceder discursivo de uma Idéia à outra: “como ao gramático e ao músico com respeito às letras e aos tons, é ao filósofo que compete estudar estas leis de combinação das Idéias e revelar a estrutura do mundo ideal. Tal é a obra da ciência dialética” (Vaz, 2001:34). Dentre as características da dialética, temos o acordo mútuo dos interlocutores, que estabelecem entre si um diálogo vivo, e a busca de uma definição da coisa na universalidade de sua essência. Tal se dá por dois processos – subida e descida –: primeiro, reúne-se o que se encontra disperso – a unidade da multiplicidade –; depois, faz-se o inverso, especificando as unidades definidas. Uma boa descrição da dialética é dada no *Sofista* (253d-e): “Dividir assim por gêneros, e não tomar por outra forma que é a mesma, nem pela mesma uma forma que é outra, não é essa, como diríamos, a obra da ciência dialética? (...) Aquele que assim é capaz discerne, em olhar

platônica dirigida à retórica – vista como um receituário de produzir ilusões, que se desinteressa pela verdade – marcou toda a tradição filosófica ocidental. Os sofistas eram duplamente criticáveis, pois padeciam de um mal moral – por excitarem as paixões e não favorecerem o bem da pólis, visando seus próprios interesses – e epistemológico – por defenderem um relativismo³.

Em Aristóteles, assistimos a uma sistematização de fôlego do problema retórico, sendo ele considerado o pai da *teoria da argumentação*. No conjunto da teorização aristotélica, ciência, sabedoria, arte, dialética e retórica são uma série extremamente rica de formas de racionalidade, dotadas de diferentes graus de exatidão, de rigor ou de precisão, mas todas igualmente caracterizadas pelo argumentar (cf. Berti, 1989:186-187; Rohden, 1997:224)⁴. Aristóteles sustentava que é próprio do homem buscar a precisão, em cada gênero de coisa, apenas à medida que o admite a natureza do assunto (cf. *Ética a Nicômaco*, 1094b24 e *Metafísica*, α, 3, 995a15). Assim, observamos na arquitetura aristotélica os seguintes usos da razão:

- a) Nos *Analíticos*, o estagirita expõe a sua concepção geral do raciocínio humano a partir do silogismo e estabelece as bases da lógica formal e da racionalidade lógico-dedutiva.
- b) Complementando a demonstração, Aristóteles introduz nos *Tópicos* a racionalidade dialética, assentada na prática do diálogo, ou seja, na arte de argumentar através de questões e respostas (cf. Brunschwig, 1967:x; Berti, 1989:19; Emeren & Grootendorst & Kruiger:1987:63-64). O raciocínio dialético se move entre um pólo científico e outro construído sobre opiniões, sendo sua função comprovar a força de uma tese através de uma prática de discussão. Enquanto a lógica realiza uma demonstração irrefutável, pelo

penetrante, uma forma única desdobrada em todos os sentidos, através de uma pluralidade de formas, das quais cada uma permanece distinta; e mais: uma pluralidade de formas diferentes umas das outras envolvidas exteriormente por uma forma única repartida através de pluralidade de todos e ligada à unidade; finalmente, numerosas formas inteiramente isoladas e separadas; e assim sabe discernir, gêneros por gêneros, as associações que para cada um deles são possíveis ou impossíveis. (...) Ora, esse dom, o dom dialético, não atribuirás a nenhum outro, acredito senão àquele que filosofa em toda pureza e justiça”.

³ Deixaremos para o item 4.1.1. a apresentação da visão platônica acerca da retórica, incluindo a análise da variação observável em seu pensamento – entre os diálogos *Górgias* e *Fedro* – e a distinção entre boa e má retórica.

⁴ Podemos tratar os *Analíticos*, os *Tópicos*, as *Refutações Sofísticas*, a *Retórica* e a *Poética* como constituindo um conjunto, uma teoria da argumentação no sentido mais geral – a doutrina dos *logoi*. O fato de a *Retórica* e *Poética* não fazerem parte do *Organon* não deve ser interpretado como uma intenção do próprio Aristóteles de excluí-las do compo dos *logoi*, sobretudo porque tal classificação, além de posterior ao próprio autor, sempre foi objeto de críticas, suspeições e revisões (cf. Brunschwig, 1967:lxxxv).

método das evidências, os *entimemas* ou silogismos retóricos partem do convincente – provas, exemplos, verossimilhanças e sinais –, que não possuem o rigor das premissas lógicas e apresentam grau de certeza variável.

- c) Na *Arte Retórica*, Aristóteles vai além das meras listas de receitas retóricas – recolhidas da empiria e da rotina – e desenvolve uma verdadeira teoria retórica, assentada nos princípios gerais da argumentação. Acentua-se o elemento argumentativo – os meios de prova, o raciocínio empregado, o silogismo aproximativo – até então negligenciado em favor da produção de emoção no auditório. A retórica ocupa um posto intermediário entre a poética e a filosofia – numa escala que é ascendente no sentido intelectualista – e é definida como a “faculdade de ver teoricamente o que, em cada caso, pode ser capaz de gerar a persuasão” (*Arte Retórica*, 1355b25). Assim, o estagirita dá uma fundamentação mais sólida à retórica, privilegiando não o seu poder de dominar, mas a capacidade de defender-se (cf. *Arte Retórica*, 1355a37-38)⁵.
- d) A erística, por sua vez, é uma falsificação da dialética e da retórica, pois se assenta em opiniões que na aparência são prováveis, mas na realidade não o são. Ela é a prática do puro contestar – de *eris*, contestação, litígio – que não é uma verdadeira forma de racionalidade, pois não tem em mira o exame crítico de uma tese, mas apenas o sucesso na discussão, obtido por qualquer meio, ainda que desleal (cf. Berti, 1989:26-27).
- e) A poética, por fim, aproxima-se da retórica e da dialética não pelo estudo dos meios de prova – o interesse persuasivo –, mas por outros aspectos do discurso, como o problema do estilo, da expressividade e da linguagem.

Após Aristóteles, a retórica é alçada à condição de ciência, passando a compor organicamente a filosofia ao lado da dialética. No período latino, acreditava-se que não devia o

⁵ Quanto à complexa relação entre *retórica* e *dialética* em Aristóteles, em uma passagem (*Arte Retórica*, 1354a1) a retórica é descrita como uma contraparte (*antistrophos*) da dialética, em outra (*Arte Retórica*, 1356a31-32) é tida por uma parte da dialética similar a ela (*homoiōma*). Temos assim uma dupla conexão entre retórica e dialética. A retórica aproxima-se da dialética ao se valer de seus resultados, métodos e objetivos, mas difere ao se endereçar a auditórios particulares contingentes, possuindo objetivos práticos mais específicos (cf. *Arte Retórica*, 101b3-4; 1356a26).

bom orador ignorar a filosofia, nem o filósofo desprezar a retórica. Em Cícero, chega ao ponto mais alto a valorização da retórica como ciência complementar da filosofia na Antigüidade (cf. Plebe, 1968:70). A retórica ciceroneana se caracteriza pela desintelectualização de Aristóteles – abandono da retórica sistemática –, a nacionalização da retórica – adaptada a Roma –, a junção com o empirismo profissional e a vocação à grande cultura. Também Quintiliano, um retor oficial de grande fama, assume posição semelhante à de Cícero no que se refere à relação entre retórica e filosofia. Já Tácito situa-se em um momento de crise da retórica latina. Ele via uma contradição no fato de a retórica ser ensinada no Império Romano – onde as decisões não eram submetidas a debates públicos e não havia democracia – e entendia que o ensino da eloquência em Roma era totalmente artificial, ornamental e vazio. Por fim, a retórica se diluirá num sincretismo, sem, contudo, morrer completamente, uma vez que ela ocupará um lugar no *trivium*, ao lado da gramática e da lógica.

Com o passar dos anos, a retórica será a “prima infeliz do *trivium*”, relacionada, sobretudo, ao aspecto meramente ornamental (cf. Barthes, 1970:167). O *trivium* transforma-se em *bivium*, sendo a retórica absorvida pela gramática e pela lógica e, a partir do século XII e XIII, a lógica, além de repelir a retórica, tende a absorver inclusive a gramática (cf. Kuentz, 1970:113)⁶. O recuo da retórica – equiparada a uma forma de pré-saber confuso e nebuloso – foi inversamente proporcional à importância concedida à lógica formal. Assim, na modernidade, a retórica perde completamente suas ambições lógicas e, quando tolerada, não passa de um ornamento. A promoção do valor da evidência, seja ela *pessoal* – como no protestantismo, que se desdobrou no romantismo –, *racional* – como no cartesianismo – ou *sensível* – como no empirismo, que junto com o cartesianismo desaguou no positivismo –, é o grande responsável

⁶ Porém, a concepção antiga de retórica e dialética sobreviveu durante o Humanismo e o Renascimento, como atestam algumas obras clássicas do século XV e XVI, dentre as quais cito: a *Dialectica* de Lorenzo Valla (1499), a *De inventione dialectica* de Rodolfo Agricola (1515), a *Adversus pseudo-dialecticos* de Juan Luis Vives (1520), a *Dialecticae partitiones* ou *Institutiones* de Ramus (1543) e a *Erotemata dialectices* de Philip Melanchton (1547).

pelo descrédito em relação à retórica (cf. Perelman & Olbrechts-Tyteca, 1950:40; Barthes, 1975:175).

Dentre os modernos, encontramos em Kant um marco importante, sendo ele um dos grandes responsáveis pela redução da dialética à erística. Esta mudança só é compreensível se temos em mente a crise da dialética e da retórica na Idade Moderna – aliada ao surgimento de um novo paradigma do saber baseado no método matemático –, que reflete uma polêmica característica da modernidade, desde Descartes, entre o *novo saber* e a *velha rotina escolástico-aristotélica*. Na arquitetura da *Crítica da razão pura*, Kant retoma elementos da tradição aristotélica, separando a lógica em analítica e dialética. Entretanto, ele atribui à dialética um sentido negativo, sendo ela uma pretensão ilusória, que não passa de uma arte sofisticada, procurando fornecer um colorido de verdade à própria ignorância pessoal e embelezando qualquer procedimento vazio (cf. Kant, 1787:80-81; 1800:16-17). Também em Schopenhauer, encontramos essa mesma deturpação do antigo sentido da dialética: sua única preocupação é com a derrota das teses alheias e com a defesa das próprias afirmações, estando a verdade colocada de lado (cf. Schopenhauer, 1830:15). Como ao mestre da esgrima, a quem só interessa acertar e defender, também ao dialético pouco importa a razão do litígio, sendo sua atividade uma mera “esgrima intelectual” que não deve aventurar-se na verdade, pois cabe à lógica o estudo da pura verdade objetiva (cf. Schopenhauer, 1830:17).

É nesse contexto, ainda marcado pelo descrédito lançado sobre a retórica e dialética – entendida como arte do diálogo –, que surge a obra de Perelman, cujo nome está geralmente associado à revalorização da retórica. Ao pretender desenvolver uma teoria da argumentação, ele se deu conta da importância dos antigos estudos de Aristóteles e, ampliando o campo da lógica, admitiu na esfera do racional também os raciocínios retóricos (cf. Perelman & Olbrechts-Tyteca, 1950:9). O estudo de Perelman é original e revolucionário⁷, mas já encontramos, na mesma

⁷ Vários colegas franceses e belgas – como Bréhier, Guérault, Moreau e Goriely – ressaltaram, à época do aparecimento do *Tratado da Argumentação*, a originalidade e pioneirismo de Perelman. Já os seus leitores

época de seu aparecimento, vários outros pensadores que chegaram, pelas vias as mais variadas, a conclusões semelhantes⁸.

Apesar do impacto gerado pela publicação do *Tratado da Argumentação* em 1958, seus reflexos não foram imediatos e as idéias perelmanianas não receberam a atenção dos filósofos, atraindo, sobretudo, retóricos e juristas⁹. Na intenção de indicar a importância que a Nova Retórica de Perelman teve para o desenvolvimento da teoria da argumentação – influenciando toda uma geração de teóricos –, e pretendendo também traçar um quadro bem sumário de seu renascimento e do panorama atual de tais pesquisas, convém ressaltar o aumento e a difusão dos estudos em argumentação, o que se verifica na quantidade de teóricos espalhados pelo mundo¹⁰ e também no grande número de revistas especializadas editadas, congressos realizados e associações criadas¹¹ (cf. Brockriede, 1983; Zarefsky, 1990; Hample, 1990).

americanos, como Dearin (1970:220), apesar de admitirem que a Nova Retórica não se confunde com nenhum projeto anterior, acentuam suas dívidas, não apenas aos antigos, mas aos seus contemporâneos. As principais influências viriam de Kenneth Burke – a extensão da noção de *auditório*, as relações entre ato e pessoa na argumentação e os fundamentos do assentimento: fatos, verdades, valores, hierarquias de valores e *loci* –, Jean Piaget – a doutrina da presença –, I. A. Richards – a analogia e metáfora como técnica argumentativa – e Rémy de Gourmont – a dissociação de noções.

⁸ Para citar alguns nomes: Stephen Toulmin na Inglaterra, Maurice Natanson e Henry W. Johnstone Jr. nos Estados Unidos, a hermenêutica de Hans-Georg Gadamer e a “tópica jurídica” de Theodor Vieweg na Alemanha, Michel Villey – no campo do direito – na França, dentre outros.

⁹ A recepção crítica da obra de Perelman deu-se de forma bastante confusa e irregular, variando no tempo, no espaço, e quanto à área do saber. No tempo, os estudos sobre a obra de Perelman oscilaram entre momentos de grande interesse – nos quais uma imensa massa de artigos, apreciações críticas e menções foi feita – e períodos de esquecimento. No espaço, seus textos foram recebidos em diferentes áreas na Europa, nos Estados Unidos e no resto do mundo. Quanto ao domínio de estudos, percebemos que seus escritos despertaram o interesse de lógicos, filósofos, moralistas, sociólogos, juristas, retóricos, comunicólogos, pedagogos, cientistas políticos, epistemólogos, dentre outros. A penetração que teve nessas áreas variou, e ainda varia, por uma série de fatores, dentre os quais o próprio percurso intelectual de Perelman e o impacto de certas publicações ou congressos. Foge ao objetivo desta introdução realizar um estudo mais aprofundado dessas variações, bem como mapear exaustivamente a influência de seus escritos.

¹⁰ Para citar alguns nomes: Joseph Kopperschmidt, Wolfgang Klein, Paul-Ludwig Völzing, Jürgen Habermas e Robert Alexy na Alemanha, Jean-Blaise Grize e Georges Vignaux na Suíça, Antonio Pieretti, Armando Plebe, Enrico Berti e Nymfa Bosco na Itália, Manuel Maria Carrilho e Boaventura de Sousa Santos em Portugal, Manuel Atienza na Espanha, Aulis Aarnio na Finlândia, Paul Ricoeur, Gilles-Gaston Granger e Roland Barthes na França, Eemeren, Grootendorst, Barth e Krabbe na Holanda, Michel Meyer, Alain Lempereur, e Guy Haarscher na Bélgica, os departamentos de *Speech Communication* e *Critical Thinking* nos Estados Unidos e Canadá – Joseph Wenzel, Raymie McKerrow, Daniel O’Keefe, Charles Willard, Wayne Brockriede, Douglas Ehninger, Ray Dearin, Trudy Govier, e muitos outros.

¹¹ Dentre as várias associações criadas com o intuito de permitir maior intercâmbio entre os diversos estudos realizados nesse campo, cito a AFA (*American Forensic Association*) e a AILACT (*Association for Informal Logic and Critical Thinking*) nos Estados Unidos, e o CEEA (*Centre Européen pour l’Étude de l’Argumentation*), o SICSAT (*International Centre for the Study of Argumentation*) e a ISSA (*International Society for the Study of Argumentation*) na Europa. Quanto às revistas especializadas, a maioria está nos Estados Unidos, das quais destaco:

Após situar historicamente a obra de Perelman e ressaltar sua importância, pretendemos agora apresentar de maneira mais detalhada os objetivos deste trabalho e suas partes constituintes. As três metas principais da dissertação são: (a) definir os principais conceitos e distinções de uma teoria da argumentação; (b) analisar como Perelman trata a argumentação filosófica – clareando o conceito de *auditório universal* –; e (c) situar Perelman no debate filosófico contemporâneo relativo à argumentação, procurando retirar as implicações de sua perspectiva filosófica. O texto está estruturado em três capítulos, cada um correspondendo a um dos objetivos acima. Assim, o primeiro capítulo (2) trata da argumentação e da Nova Retórica, o segundo (3) da argumentação filosófica e da noção de *auditório universal*, e o terceiro (4) aborda alguns reflexos da noção de *auditório universal* e situa Perelman em um debate contemporâneo mais amplo. Em seguida, detalharemos um pouco mais o conteúdo que será trabalhado em cada capítulo.

No primeiro capítulo (2), começaremos com um estudo preliminar sobre a *argumentação*, definindo algumas noções básicas que serão importantes para a compreensão da Nova Retórica de Perelman, que, como procuraremos mostrar, valoriza a *adesão* e a noção de *auditório*. Em seguida, distinguiremos diferentes estudos da argumentação, ressaltando as diversas maneiras de se abordar o tema e situando, nesse universo, a proposta perelmaniana. Isso nos permitirá localizar a Nova Retórica no interior de um quadro mais amplo de pesquisas e indicar a sua natureza lógica, descritiva, argumentativo-filosófica e retórica. Daí, passaremos à comparação entre a Nova Retórica e os antigos estudos retóricos, o que nos possibilitará observar qual a originalidade de Perelman – ou seja, em que sua retórica difere das antigas – e qual o principal legado herdado por ele. Depois, aprofundaremos nossas análises sobre a Nova Retórica, mostrando sobre quais distinções fundamentais ela se assenta. Partindo da oposição fundamental traçada por Perelman entre *argumentação* e *demonstração*, analisaremos como seu pensamento se

desenvolve e se desdobra em vários outros pares conceituais: lógica formal/lógica informal, evidência/opinião, racional/razoável, objetividade/imparcialidade, contradição/incompatibilidade, e validade/eficácia. Procuraremos, nesse ponto, mostrar como a argumentação possui um caráter intermediário, entre a violência – a pura imposição arbitrária – e a evidência – a necessidade lógica –, ressaltando, assim, a importância da *liberdade de adesão* para o pensamento perelmaniano. Indicaremos, também, a intenção de Perelman de realizar um estudo complementar à lógica formal, que visava ampliar o campo da racionalidade e da lógica. E, por fim, ainda neste capítulo, estudaremos mais detidamente a noção de *auditório*, demonstrando o seu papel central no arcabouço conceitual perelmaniano e abrindo espaço para pensarmos a argumentação filosófica e o *auditório universal*.

Iniciaremos o segundo capítulo (3) com um estudo acerca da questão da *meta-filosofia* – uma vez que a teoria da argumentação descreve a filosofia de cima, como uma forma específica de argumentação – e a delimitação dos traços próprios da argumentação filosófica, o que implica a compreensão de sua *visada* – qual é o auditório de que ela visa obter a adesão – e de seus *pontos de partida* – o que ela considera como um solo seguro, de onde podemos partir em nossas argumentações. Esse estudo nos permitirá observar como Perelman encontra na idéia de *universalidade* – na pretensão de valer pra todos os seres racionais, de convencer o auditório universal – a especificidade da argumentação filosófica. Em seguida, realizaremos uma análise bastante detalhada da noção de *auditório universal*, ressaltando os principais elementos presentes na definição – que são muitas vezes contraditórios – e procurando harmonizar as diferentes possibilidades interpretativas desse conceito. Por fim, para finalizar o capítulo, exporemos a visão filosófica de Perelman, trabalhando a distinção entre *filosofia regressiva* e *filosofias primeiras*, observando as consequências relativistas de sua concepção filosófica e avaliando como a filosofia pode sobreviver no interior de seu pensamento – qual o verdadeiro alcance dela.

No terceiro e último capítulo (4), analisaremos o reflexo da noção de *auditório universal* sobre duas questões filosóficas de base, envolvidas na problemática da argumentação: a distinção

entre *convencer e persuadir*, e a oposição entre *contextualismo* e *universalismo*. Sobre a primeira questão, estudaremos a concepção tradicional dessa distinção – presente em Platão –, a proposta kantiana e, por fim, a concepção perelmaniana, que se baseia na noção de *auditório universal*. Quanto ao segundo ponto, ele nos obrigará a empreender um longo estudo sobre alguns filósofos contemporâneos. Depois de colocar o problema tal como ele se apresenta hoje – a partir dos estudos de Wittgenstein –, estudaremos as contribuições de Richard Rorty – que tem traços marcadamente contextualistas –, de Karl-Otto Apel – que assume uma posição claramente universalista –, e de Jürgen Habermas – que adota uma via intermediária. Após a análise desses grandes pensadores contemporâneos, incluiremos Perelman neste debate e procuraremos, além de indicar a proximidade de seu pensamento com o de Habermas, mostrar como a idéia de uma filosofia que visa o convencimento do *auditório universal* – tal como Perelman o compreende – preserva aquilo que há de valioso tanto na intuição contextualista quanto na universalista.

2. A argumentação e a Nova Retórica de Perelman

Este capítulo tem dois objetivos principais: definir a argumentação – qual a amplitude de tal noção, as diversas formas de estudá-la e suas principais distinções teóricas – e situar e compreender a proposta propriamente perelmaniana neste campo, chamada Nova Retórica. Para melhor realizar tal estudo, primeiro (2.1), será feita uma exposição preliminar da teoria da argumentação e de suas relações com a retórica e a dialética, tal como Perelman as compreende. Em um segundo momento (2.2), procurar-se-á indicar quais as diferentes abordagens adotadas no estudo da argumentação e em que perspectiva pode-se classificar a Nova Retórica. Em seguida (2.3), analisaremos as relações da proposta de Perelman com os antigos estudos retóricos. Na seqüência (2.4), trataremos das principais distinções trabalhadas por Perelman, fundamentais para a compreensão de seu universo teórico, e que serão estudadas em dois momentos: primeiro (2.4.1), distinguir-se-á a argumentação da violência e, depois (2.4.2), da evidência. Por fim (2.5), analisaremos especificamente a noção de *auditório*, crucial na Nova Retórica e ponto de passagem para o próximo capítulo, que terá por objeto o auditório universal.

2.1. Exposição preliminar do que consiste a Teoria da Argumentação

Antes mesmo de se falar em teoria da argumentação, convém deixar claro o que se entende por tal termo¹². No sentido de propor uma definição prévia, vejamos três tentativas:

¹² Para a lógica tradicional, a noção de *argumentação* não apresentava maiores problemas, sendo compreendida como um conjunto de premissas e conclusões tomadas abstratamente. A teoria da argumentação, ao ampliar a noção de *argumento*, encontra-se diante de sérias dificuldades. Como salienta Walton (1989:3): “A typical problem of logical pragmatics is that in a given argument various important factors of the context of dialogue can be unclear, vague, ambiguous, and generally problematic to pin down. It may not be clear what the real issue is supposed to be. It may not even be clear what the argument is. But before an argument, or what looks like an argument, can be evaluated as strong or weak, good or bad, it may be a nontrivial job to pin down just what the argument is or may be taken to be. Much of the work of logical pragmatics lies in this preliminary phase of clearing up or clarifying what the argument is.”

“O termo argumentação será usado para se referir à atividade total de propor teses, pô-las em questão, respaldá-las produzindo razões, criticando essas razões, refutando essas críticas, e assim em diante” (Toulmin & Rieke & Janik, 1978:14).¹³

“Argumentação é uma atividade social, intelectual e verbal servindo para justificar ou refutar uma opinião, consistindo em uma constelação de proposições e dirigida no sentido de obter a aprovação de um auditório” (Eemeren & Grootendorst & Kruiger, 1987:7).¹⁴

“Chamo *argumentação* ao tipo de fala em que os participantes tematizam as pretensões de validade que se tornam duvidosas e tratam de aceitá-las ou recusá-las por meio de argumentos. Uma *argumentação* contém razões que estão conectadas de forma sistemática com as pretensões de validade da manifestação ou emissão problematizadas. A força de uma argumentação se mede, num contexto dado, pela pertinência das razões” (Habermas, 1981a:37).

Para nossos propósitos imediatos, o que se deve reter dessas definições é apenas a amplitude do conceito de *argumentação*, que parece abrigar em seu interior toda situação em que razões são oferecidas ou refutadas.

No caso de Perelman, a *argumentação* é compreendida de forma intimamente ligada à *adesão*, pois só há argumentação no campo em que há liberdade de adesão, exigência esta que será analisada mais detidamente no item 2.4, quando procuraremos distinguir a argumentação da violência e da necessidade lógica. Perelman & Olbrechts-Tyteca (1958a:5) definem o objeto de uma teoria da argumentação como “o estudo das técnicas discursivas permitindo provocar ou aumentar a adesão das mentes às teses que se apresentam ao seu assentimento”.¹⁵ A concepção de Perelman é, dessa forma, uma típica teoria centrada no auditório, ou seja, naqueles de quem se visa ganhar a adesão, e, por esta razão, a relação com a retórica é bastante estreita. Mas a argumentação não é mera prática persuasiva, pois, apesar de visar a adesão do auditório, ela pretende conquistá-la por via de argumentos, de razões. Dessa forma, o *argumentar*, ou seja, o participar de uma argumentação, é definido por Perelman (1977a:234) como “fornecer argumentos, ou seja, razões a favor ou contra uma determinada tese”.

¹³ No original: "The term argumentation will be used to refer to the whole activity of making claims, challenging them, backing them up by producing reasons, criticizing those reasons, rebutting those criticisms, and so on".

¹⁴ No original: "Argumentation is a social, intellectual, verbal activity serving to justify or refute an opinion, consisting of a constellation of statements and directed towards obtaining the approbation of an audience."

¹⁵ No original: "En effet, l'objet de cette théorie est l'étude des techniques discursives permettant de provoquer ou d'accroître l'adhésion des esprits aux thèses qu'on présente à leur assentiment."

Após essa definição prévia, esperamos deixar mais claro como Perelman compreende a argumentação ao longo dos próximos itens. Convém agora relacioná-la com a retórica, tendo em vista que Perelman chamou de Nova Retórica o seu estudo da argumentação.

Ao abandonar sua formação lógica neopositivista, Perelman encontrou nos antigos tratados de retórica, e em especial a *Retórica* e os *Tópicos* de Aristóteles, a possibilidade de colocar os juízos de valor na esfera do racional. Entretanto, os raciocínios tratados por Aristóteles nos *Tópicos* são por ele chamados de dialéticos. Assim, a primeira questão que se coloca é: porque Nova Retórica e não Nova Dialética? Logo na introdução do *Tratado da Argumentação*, Perelman procura justificar a escolha do termo *retórica* em detrimento de *dialética*, em uma passagem que, apesar de extensa, achamos por bem citar:

“Nossa análise concerne às provas que Aristóteles chama de dialéticas, examinadas por ele nos *Tópicos*, e cuja utilização mostra na *Retórica*. Essa evocação da terminologia de Aristóteles teria justificado a aproximação da teoria da argumentação à dialética, concebida pelo próprio Aristóteles como a arte de raciocinar a partir de opiniões geralmente aceitas (*eulogos*). Várias razões, porém, incentivaram-nos a preferir a aproximação à retórica.

A primeira delas é o risco de confusão que essa volta a Aristóteles poderia trazer. Pois se a palavra *dialética* serviu, durante séculos, para designar a própria lógica, desde Hegel, e por influência de doutrinas nele inspiradas, ela adquiriu um sentido muito distante de seu sentido primitivo, geralmente aceito na terminologia filosófica contemporânea¹⁶. Não ocorre o mesmo com a palavra *retórica*, cujo emprego filosófico caiu em tamanho desuso, que nem sequer é mencionada no vocabulário de filosofia de A. Lalande. Esperamos que nossa tentativa fará reviver uma tradição gloriosa e secular.

Mas outra razão, muito mais importante, a nosso ver, motivou nossa escolha: é o próprio espírito com o qual a Antiguidade se ocupou de dialética e de retórica. O raciocínio dialético é considerado paralelo ao raciocínio analítico, mas trata do verossímil em vez de tratar de proposições necessárias. A própria idéia de que a dialética concerne a opiniões, ou seja, a teses às quais se adere com uma intensidade variável, não foi aproveitada. Dir-se-ia que o estatuto do opinável é impessoal e que as opiniões não são relativas às mentes que a elas aderem. Em contrapartida, essa idéia de adesão e de mentes visadas pelo discurso é essencial em todas as teorias antigas da retórica. Nossa aproximação desta última visa a enfatizar o fato de que *é em função de um auditório que qualquer argumentação se desenvolve*. O estudo do opinável dos *Tópicos* poderá, nesse contexto, inserir-se em seu lugar” (Perelman & Olbrechts-Tyteca, 1958a:6-7).¹⁷

¹⁶ Perelman (1970a), seguindo a interpretação de Kojève, sustenta que em Hegel está ausente a dialética entendida como diálogo – o sentido primitivo do termo –, uma vez que sua filosofia é passiva, contemplativa e descritiva. Perelman chamou tal perspectiva de *Realdialektik*, em oposição à versão socrática e aristotélica do termo. A dialética hegeliana, impessoal e necessária, seria um exemplo de dogmatismo filosófico e, apenas abandonando a noção de um espírito absoluto, poderia a dialética, enquanto diálogo humano, ganhar espaço.

¹⁷ No original: “Notre analyse concerne les preuves qu'Aristote appelle dialectiques, qu'il examine dans ses *Topiques* et dont il montre l'utilisation dans sa *Rhétorique*. Ce rappel de la terminologie d'Aristote aurait justifié le

A escolha pelo termo *retórica* deve ser entendida apenas como uma tentativa de enfatizar a importância do auditório na argumentação, pois tanto Aristóteles quanto Perelman (1971:145) encontram também na dialética a preocupação com o auditório. Além das duas razões apresentadas nessa citação – a polissemia que recaiu sobre o termo *dialética* e a centralidade da noção de auditório –, Perelman & Olbrechts-Tyteca (1958a:71,§12) aduzem, em outros momentos, outras razões. Uma delas diz respeito à idéia de que toda argumentação se conceberia em relação à ação que ela prepara ou determina e, tendo em vista que os tratados retóricos sempre colocaram em primeiro plano tal aspecto, tal termo apresenta-se como mais adequado para nomear sua proposta.

Mas, apesar da explícita adoção do termo *retórica*, em alguns momentos (cf., por exemplo, Perelman, 1977b:19), fala-se em Nova Dialética¹⁸, o que indica que ele não pretende tomar rigidamente tal separação¹⁹. A distinção essencial da Nova Retórica, como veremos no

rapprochement de la théorie de l'argumentation avec la dialectique, conçue par Aristote comme l'art de raisonner à partir d'opinions généralement acceptées (*eulogos*). Mais plusieurs raisons nous ont incités à préférer le rapprochement avec la rhétorique. La première d'entre elles est la confusion que risquerait d'apporter ce retour à Aristote. Car si le mot *dialectique* a servi, pendant des siècles, à désigner la logique elle-même, depuis Hegel et sous l'influence de doctrines qui s'en inspirent, il a acquis un sens fort éloigné de son sens primitif et qui est assez généralement accepté dans la terminologie philosophique contemporaine. Il n'en est pas de même du mot *rhétorique* dont l'usage philosophique est tellement tombé en désuétude que l'on n'en trouve même pas mention dans le vocabulaire de la philosophie de A. Lalande: nous espérons que notre tentative fera revivre une tradition glorieuse et séculaire. Mais une autre raison bien plus importante a nos yeux a motivé notre choix: c'est l'esprit même dans lequel l'Antiquité s'est occupé de dialectique et de rhétorique. Le raisonnement dialectique est considéré comme parallèle au raisonnement analytique, mais traite du vraisemblable au lieu de traiter de propositions nécessaires. L'idée même que la dialectique concerne des opinions, c'est-à-dire des thèses auxquelles on adhère avec une intensité variable, n'est pas mise à profit. On dirait que le statut de l'opposable est impersonnel et que les opinions ne sont pas relatives aux esprits qui y adhèrent. Par contre, cette idée d'adhésion et d'esprits auxquels on adresse un discours est essentielle dans toutes les théories anciennes de la rhétorique. Notre rapprochement avec cette dernière vise à souligner le fait que *c'est en fonction d'un auditoire que se développe toute argumentation*; l'étude de l'opposable des *Topiques* pourra, dans ce cadre, s'insérer à sa place.”

¹⁸ Para Berti (1989:xiv), a teoria da argumentação de Perelman é uma retomada, mais que da retórica, da dialética de Aristóteles.

¹⁹ Tende-se a separá-las dizendo que a retórica refere-se aos discursos longos e auditórios silenciosos enquanto a dialética refere-se ao diálogo feito de perguntas, respostas e refutações. Entendida nesses termos, ela seria, sem dúvida, uma distinção menor e sem interesse para um estudo mais amplo da argumentação. Não convém, realmente, deter-se em demasia nessa separação. Segundo Dearin (1970:85): “Just how dialectic and rhetoric interrelate is never completely explained by Perelman. Presumably, he understands and accepts the Aristotelian distinctions. At any rate, the roots of the ‘new rhetoric’ are embedded in Aristotle’s treatment of rhetorical and dialectical proofs as set forth in the *Topics* and in the *Rhetoric*”. Kluback & Becker (1979:34) confirmam essa leitura, dizendo: “Perelman confirms what Aristotle said in the first line of his *Rhetoric*: ‘rhetoric is a counterpart of dialectic’. This identity between rhetoric and dialectic pervades all of Perelman’s philosophy”. Dearin (1970:90, 93), e também Johnstone Jr. (1954:92), sugerem que essa ambiguidade presente nos textos de Perelman é proposital e indica que retórica e dialética são intimamente relacionadas e, se se pode falar em alguma distinção, ela seria somente de grau.

item 2.4.2, é aquela entre lógica – demonstração –, de um lado, e retórica e dialética – argumentação –, do outro.

Visto que Perelman toma os termos *retórica* e *dialética* indistintamente, convém agora analisar qual a relação entre eles e a *argumentação*. O primeiro ponto a ser observado é que, enquanto a retórica goza de uma rica tradição na antiguidade greco-romana, a teoria da argumentação, tomada nesses termos, é recente. Segundo Perelman, o estudo da adesão provocada pelo discurso não evidente englobaria todos esses rótulos e, assim, a Nova Retórica é tanto uma teoria da argumentação quanto uma teoria retórica e dialética, sendo todas elas meta-teorias preocupadas com o processo da adesão²⁰. A adesão englobará toda forma argumentativa, pois não existe discurso sem auditório, sem efeito retórico (cf. Meyer, 1982:115).

O objeto da teoria da argumentação é extremamente amplo, abrangendo todos os aspectos relacionados com a adesão, com o processo de justificação. O próximo item tratará das diferentes maneiras de se abordar a argumentação, o que dá origem às mais variadas teorias. Pretende-se também indicar em qual perspectiva se encontra a Nova Retórica.

2.2. Diferentes abordagens no estudo da argumentação

Ao identificar diferentes abordagens do estudo da argumentação, o que está em jogo não é fornecer uma grade classificatória estanque que divida as teorias por temas e se aplique a todas as teorias possíveis. O que se pretende é fornecer um quadro que nos auxilie a compreender a vastidão do campo em análise e que ofereça maior precisão e clareza sobre as diferentes formas

²⁰ A teórica da argumentação búlgara Alexandrova (1987:268) também ressalta essa interpenetração entre retórica e argumentação: “The most essential thing is their [Theory of Argumentation and Rhetoric] mutual reference – Argumentation refers to oratory and rhetorical methods refer to Argumentation. This fact shows that the division is more or less arbitrary, i.e. that there is not a hard line of demarcation between the two and that they are by no means in opposition which is the case when we discuss the differences between logics and these two disciplines”. Ainda assim, Alexandrova considera válido diferenciar a teoria da argumentação, entendida como o estudo filosófico das técnicas de raciocínio, da retórica, entendida como uma ciência especial interdisciplinária – ou protociência, como prefere Barthes (1970:148) – que estudaria a comunicação persuasiva – incluindo os aspectos lógicos, psicológicos, éticos, lingüísticos, sociológicos, etc.

de se abordar o assunto, que nem sempre são excludentes – o estudo do psicólogo não exclui o do lógico, que por sua vez não exclui o do sociólogo, etc. O importante é ter claro qual aspecto está sendo estudado, sem perder de vista uma teoria mais geral, no interior da qual tais estudos são vistos, geralmente, como complementares²¹. Na seqüência, apresentam-se algumas distinções que nos permitem jogar alguma luz nos diferentes estudos da argumentação.

2.2.1. Abordagem Lógica x Psicológica x Sociológica

A abordagem lógica é aquela que leva em consideração as estruturas da argumentação, olhando para elas enquanto meios de prova. O argumento pode assim ser dito válido, concludente, forte, razoável, fraco, inconcludente, inválido, etc. Observe-se que, aqui, a lógica não está sendo tomada em oposição à retórica, mas como o estudo de todos os meios de prova, como o campo que se preocupa com a força, a intensidade, a solidez (*soundness*) de um argumento²², que pode variar desde a evidência – campo da lógica formal tradicional, das inferências válidas – até a mera opinião – campo da sofística ou erística.

O ponto de vista psicológico coloca ênfase no assentimento mental, no processo subjetivo da adesão, ou seja, naquilo que ocorre na mente quando se decide ou se é conduzido e aceitar determinada tese. Os psicólogos demonstraram particular interesse em analisar os mecanismos de

²¹ Alguns teóricos americanos, dentre eles Joseph Wenzel (1979, 1990) e Wayne Brockriede (1982, 1985), chamados de *perspectivistas*, procuram ressaltar as diferentes formas de ver e estudar a argumentação. Tal estudo não se interessa pelo fenômeno *per se*, mas pelos modos de olhar para ele. O que está em jogo são as diferentes formas de se compreender o argumentar humano, ou seja, as diferentes perspectivas de se estudar a argumentação. Afirma-se a impossibilidade de se estudar o “puro argumento”, sem qualquer contaminação, sem partir de qualquer perspectiva. Um argumento é extremamente complexo, o que impede uma análise que foque todos os seus aspectos simultaneamente. A metáfora figura/fundo (*figure/ground*) indica como é possível ressaltar um aspecto de cada vez sem perder o conjunto. O perspectivismo é, assim, uma estratégia de ênfase (Cf. Brockriede, 1985:153). A atividade do teórico da argumentação pode ser comparada à do fotógrafo, que registra vários ângulos diferentes na tentativa de obter um quadro mais completo de determinado evento. Dessa forma, a câmera foca ora o argumento, ora as relações entre os participantes, ora quais são as regras e procedimentos, etc.

²² Toulmin (1958:7) oferece a seguinte definição: “Logic is concerned with the soundness of the claims we make – with the solidity of the grounds we produce to support them, the firmness of the backing we provide for them.”

sugestão. Ao visar obter uma ação eficaz sobre as mentes graças ao discurso, a teoria da argumentação pode ser tratada como um ramo da psicologia²³.

A abordagem sociológica, por sua vez, caracteriza-se por estudar a argumentação enquanto processo social, procurando compreender a que tipo de argumentos determinadas comunidades aderem e, partindo deste estudo descritivo, estabelecer conclusões sobre como determinado grupo, em determinado momento, argumenta. Os sociólogos demonstraram particular interesse no impacto que o discurso tem sobre grupos sociais, sobretudo em governos democráticos, e a influência da propaganda numa sociedade de massa.

Quanto à proposta de Perelman, ela é mais adequadamente classificada como lógica, ainda que não seja possível separar a Nova Retórica completamente da sociologia e da psicologia e nem Perelman tenha se preocupado em dividir claramente essas abordagens. Ele indica que avanços consideráveis para uma teoria completa da argumentação poderiam advir, além da lógica, de estudos sociológicos e psicológicos²⁴. Mas, em vários momentos, Perelman procurou se distanciar dessas abordagens. Sobre a psicologia, Perelman marca claramente sua distância:

“O conjunto que nós gostaríamos de estudar poderia, certamente, ser objeto de uma pesquisa psicológica, visto que o resultado ao qual tendem essas argumentações é um estado de consciência particular, uma certa intensidade de adesão. Mas nossa preocupação é tratar o aspecto lógico, no sentido bem largo da palavra, dos meios utilizados a título de prova para obter esse estado de consciência. Daí nosso objetivo se diferenciar daquele que um psicólogo que, se se interessasse pelos mesmos fenômenos, se proporia atingir” (Perelman & Olbrechts-Tyteca, 1950:3).²⁵

²³ Uma vez que o argumento possui uma força de adesão variável, é possível uma psicologia experimental que se proponha a realizar experiências dessas variações e a elaborar conclusões gerais. Alguns teóricos tendem a interpretar a Nova Retórica como um ramo da psicologia, em razão de uma frase no *Tratado da Argumentação* que diz que ela poderia ser tratada como um ramo da psicologia (cf. Perelman & Olbrechts-Tyteca, 1958a:12). Mas tal passagem visa apenas ressaltar que é também possível estudar a adesão enquanto processo mental, o que não é a proposta do tratado, conforme se lê logo no parágrafo seguinte. Um exemplo de engano desse tipo encontra-se em Brutian (1993:295,305).

²⁴ Perelman (1966a) ressalta os estudos psicológicos e sociológicos relacionados à teoria da argumentação desenvolvidos por Apostel e reconhece que a concepção de argumentação da Nova Retórica – que envolve orador, auditório e adesão – implica várias noções que concernem diretamente à psicologia do raciocínio, à psicologia social, à dinâmica das relações humanas, etc. Jacques (1979:59) compreende o afastamento de Perelman desses estudos em termos de uma distinção entre *racionalidade prática*, tarefa do lógico, e *atividade prática*, tarefa do sociólogo e psicólogo.

²⁵ No original: “L'ensemble que nous voudrions étudier pourrait sans doute faire l'objet d'une recherche psychologique, vu que le résultat auquel tendent ces argumentations est un état de conscience particulier, une certaine intensité d'adhésion. Mais notre préoccupation est de saisir l'aspect logique, au sens très large du mot, des moyens mis en oeuvre, à titre de preuve, pour obtenir cet état de conscience. Par là notre but se différencie de celui qu'une psychologie qui s'attacherait aux mêmes phénomènes se proposerait d'atteindre”.

Sobre a abordagem sociológica, é ainda mais difícil traçar uma linha que a separe da lógica. Tendo em vista que Perelman pretendia descrever as diversas técnicas argumentativas, tal estudo dos meios lógicos de prova se aproxima muito de um estudo sociológico de como efetivamente se argumenta²⁶. Talvez todo estudo descritivo da lógica seja, em certa medida, sociológico. Entretanto, entendemos que o interesse do *Tratado* era eminentemente lógico, uma vez que queria compreender o raciocinar humano, e não a sociedade ocidental. Perelman (1950a:139) entendia que uma sociologia do conhecimento só estaria filosoficamente assentada se se baseasse num estudo mais amplo da argumentação.

2.2.2. Abordagem Descritiva x Normativa

A distinção entre o descritivo e o normativo é tradicional na filosofia e, no caso da argumentação, dizemos que uma abordagem é descritiva quando se preocupa apenas em mostrar seu funcionamento, o que ocorre quando se argumenta – quando razões são oferecidas –²⁷, e que é normativa quando pretende criar cânones – padrões de avaliação de uma argumentação – e nos guiar – prescrevendo regras de conduta²⁸. Geralmente, aceita-se a exigência de se adotar as duas perspectivas, porém nem sempre as descrições disponíveis já permitem um conselho normativo consistente.

²⁶ O próprio *Tratado da Argumentação* foi publicado, em sua segunda edição, pelo Instituto de Sociologia da Universidade Livre de Bruxelas. A influência de sociólogos como Vilfredo Pareto e Eugène Dupréel é sensível e, além disso, Lucie Olbrechts-Tyteca, co-autora do *Tratado*, tem formação em ciências sociais e econômicas. Conjugando as duas perspectivas, diz Perelman & Olbrechts-Tyteca (1950:2): “Notre souci moteur avait été celui du logicien aux prises avec le réel social”.

²⁷ Essa descrição pode assumir várias feições. Voltando à distinção anterior, uma descrição de cunho psicológico mostra o que se passa na mente durante o processo argumentativo, uma descrição de cunho sociológico tende a ressaltar a composição dos diversos auditórios e como os discursos se alteram dependendo das pessoas às quais ele se dirige, e uma descrição lógica é aquela que se preocupa em expor as diferentes técnicas de composição e construção dos argumentos, suas relações entre si e suas estruturas internas.

²⁸ Neste grupo estariam, por exemplo, os lógicos preocupados com a validade do argumento, ou seja, que pretendem fornecer um padrão de avaliação capaz de dizer aquilo que deve e o que não deve ser aceito como prova, e também os retóricos preocupados em prescrever regras de manipulação, verdadeiras cartilhas ensinando como organizar um discurso de forma a torná-lo mais eficaz.

No caso de Perelman (cf. 1963:6), o caráter descritivo é mais acentuado, sendo o *Tratado da Argumentação* um estudo empírico das diferentes técnicas argumentativas²⁹. Perelman se preocupa, claramente, com uma descrição lógico-sociológica, procurando expor a que tipo de argumento as pessoas efetivamente aderem, o que fica claro na ausência do problema das falácias de seu tratado³⁰.

2.2.3. Abordagem Argumentativo-filosófica x Estilístico-literária

Esta distinção remete à diferença entre, de um lado, o ponto de vista da literatura, da oratória, ou seja, de todos aqueles preocupados com a forma do discurso, seu estilo e beleza, e, de outro lado, o ponto de vista estritamente argumentativo, ou seja, daqueles preocupados com a estrutura e força persuasiva ou conclusiva dos argumentos³¹.

A abordagem estilístico-literária, quando se preocupa com o fenômeno da adesão, o faz pensando no efeito emotivo que o discurso pode gerar. Tal estudo aproxima-se do estudo das emoções humanas (psicologia) e das figuras de linguagem (lingüística)³². Em outras palavras, o

²⁹ Como salienta Govier (1987b :284): “For Perelman and Olbrechts-Tyteca the theory of argumentation is an entirely descriptive enterprise. There are many types of arguments which have been used and which are in use. The ‘new logic’ or ‘new rhetoric’ seeks to describe these while at the same time describing conditions in which audiences commonly find them persuasive or convincing. If audiences are more or less moved by various features, their response is noted; it is not judged to be logically or epistemically correct or incorrect. This is no attempt to articulate and rationalize appropriate norms for the variety of argument types described”.

³⁰ Perelman chega a apontar, contudo, algumas falácias, como o argumento *ad personam* (Cf. Perelman & Olbrechts-Tyteca, 1958a,§72) e, sobretudo, a *petitio principii* (Cf. Perelman & Olbrechts-Tyteca, 1958a,§28; Perelman, 1971:146; 1977a:239-240; 1977b:36-37; 1981:18), que ele chega a dizer que é o erro mais grave de toda a argumentação, aquele que a torna ineficaz. A petição de princípio não é um erro de lógica formal, pois é uma de suas leis fundamentais: o princípio de identidade. Ao invés de erro lógico, ela é um engano argumentativo, é uma falácia que não se relaciona com a validade ou verdade, mas com o assentimento.

³¹ Tendo desenvolvido importantes estudos acerca dessa relação, Paul Ricoeur (1986:149; 1996:327) opõe a poética, enquanto invenção de um *mythos* (caracterizada pela tríade *poiésis-mimésis-katharsis*), à retórica, enquanto gerada pela argumentação (caracterizada pela tríade retórica-prova-persuasão).

³² A tal estudo podemos também nomear retórica literária, retórica-sedução (cf. Meyer, 1993), poética, estilística, estética, crítica literária, análise literária, etc. Segundo Lempereur (1990:143): “Du XVII^e au XX^e siècle, malgré leur appellations différentes (...), différents domaines de la connaissance ont partagé une même ambition: mettre au point des instruments théoriques visant à rendre compte des diverses instances de la production littéraire, à savoir les textes, mais aussi par la force des choses, leurs constituants, les phrases ou les mots. Ces diverses approches forment la substance de ce que nous désignons sous l’expression générique de ‘rhétorique littéraire’.” Um exemplo contemporâneo desses estudos estilísticos seria aquele desenvolvido pelo grupo μ , ou grupo de Liège – J. Dubois, F. Edeline, J.-M. Klinkenberg, P. Minguet... –, que associa a retórica apenas ao estudo das figuras, realizando uma lingüística do discurso literário (Cf. Dubois, et al. 1970). Além deles, podemos citar também os trabalhos desenvolvidos por Barthes, Genette e Todorov.

estilo, a expressão, e a recepção deles pelos ouvintes. Tal vertente tendeu a se centrar nos ornamentos, contribuindo a tornar o estilo mais artificial, florido, ou bombástico. A aproximação com a oratória é evidente, sendo tais estudos incluídos nos antigos tratados de retórica na teoria da *elocutio*, ou teoria do estilo – que se centrava, sobretudo, no embelezamento estilístico do discurso –, e na *compositio*, ou teoria da composição do discurso, que, juntas, formariam aquilo que Ricoeur (1996:324) chamou de *retórica restrita*.

Para Perelman, um primeiro problema relativo à abordagem estilístico-literária estaria no fato de confundir a idéia de belo, como objeto do discurso, com a idéia de valor estético do discurso. A todo discurso pode ser atribuído um valor estético, mas isso não significa que todo discurso tenha por objetivo a beleza. O discurso que Aristóteles nomeou de epidíctico, e que pretende aumentar a intensidade de adesão através de meios retóricos de amplificação e valorização de certos aspectos, tendeu-se a se transformar em literatura, em declamação oratória. Tal desenvolvimento unilateral da retórica provocou uma cisão entre, de um lado, a retórica filosófica e, de outro, a literária (cf. Perelman & Olbrechts-Tyteca, 1950:15-16). Apesar de reconhecer que certas maneiras de se expressar podem produzir efeitos que influenciam a argumentação – através, por exemplo, da admiração, da alegria e da excitação –, Perelman & Olbrechts-Tyteca (1958a:192,§36) excluem o estudo desses mecanismos do *Tratado* e pretendem tratar conjuntamente as questões de fundo e as questões de forma, ou seja, estudar o estilo em conjunto com sua função argumentativa. A metodologia científica e a estética teriam acirrado tal distinção, pendendo a primeira para o estudo de fundo e a segunda para o estudo da forma. Nos dois casos, esvazia-se a problemática propriamente retórica, que tendeu a se degenerar em simples técnica de comunicação, meramente ornamental e literária.

A separação rígida entre estilo e argumento é problemática, pois as figuras de linguagem também desempenham um papel na argumentação, como, por exemplo, uma metáfora que

provoca uma mudança de perspectiva³³. Mas quando o estilo não provoca adesão, então se trata de mero ornamento, que pode ser negligenciado pelo lógico, ainda que possua valor para aqueles que procuram embelezar seus discursos, como os poetas³⁴.

Quanto à abordagem argumentativo-filosófica, também nomeada de retórica filosófica ou ainda retórica-adesão (cf. Meyer, 1993), ela inclui todos os estudos centrados no aspecto persuasivo e convincente da argumentação. Toda uma tradição que remonta a Aristóteles, e mesmo a Protágoras, teria se interessado por tais questões e Perelman pretende recuperar esta face perdida dos estudos retóricos. Quanto ao papel das figuras de linguagem, Perelman as compreendeu como constituindo um tipo de argumento, por ele nomeado de *argumentos de presença* (*arguments de présence*). Ele reconhece a tais argumentos valor do ponto de vista persuasivo, e os pretende estudar enquanto figuras argumentativas e não enquanto figuras de linguagem, de estilo³⁵. Ao transformá-las em argumentos, ele dá novo sentido às figuras da linguagem. Segundo Perelman & Olbrechts-Tyteca (1950:33-34): “A eficácia literária delas [as figuras de linguagem] nunca foi desconhecida. Mas sua significação como elemento da

³³ A metáfora atraiu particularmente a atenção de Perelman, devido ao seu grande poder persuasivo. Muitas vezes, ocorre de uma metáfora ser tão persuasiva que a temos por realidade (cf. Perelman, 1982:12) e, com frequência, a discussão filosófica não faz mais que opor uma metáfora à outra (Cf. Perelman, 1969:277,283). Ricoeur (1986:150) encontra na poética o poder de alterar os pontos de partida mesmo da argumentação, através de uma mudança radical de perspectiva: “*La conversion de l’imaginaire, voilà la visée centrale de la poétique. Par elle, la poétique fait bouger l’univers sédimenté des idées admises, prémisses de l’argumentation rhétorique. Cette même percée de l’imaginaire ébranle en même temps l’ordre de la persuasion, dès lors qu’il s’agit moins de trancher une controverse que d’engendrer une conviction nouvelle*”.

³⁴ E mesmo para estes, Perelman diz que figuras de linguagem estudadas sem se levar em conta seu aspecto dinâmico, de figuras argumentativas, são como folhas secas num jardim, ou seja, elas não se integram numa pesquisa retórica – entendida como arte de persuadir e convencer – e acabam por se tornar meros ornamentos. Segundo Perelman (1977b:14), é vão esperar que a renovação dos estudos retóricos venha de uma retórica das figuras de linguagem, ou de uma linguística estrutural ou teoria literária que não se preocupam com o aspecto dinâmico da retórica. Em carta escrita a Ray Dearin em 1969, Perelman revela o quão longe sua formação e sua preocupação estão da retórica estilístico-literária: “You should never turn to poetical theory or literary criticism in order to discover the sort of influence we have undergone. Do not forget that I am a philosopher trained in logic and law, and that literary theory is very remote from my education.” (Cf. Dearin, 1970:125n).

³⁵ Klinkenberg (1990:125), falando em nome do grupo de Liège, ou grupo μ – que desenvolveu um longo trabalho sobre as figuras de linguagem –, entende que tal redução do estudo da argumentação apenas às figuras argumentativas pode, igualmente, ser vista como uma *retórica restrita*, pois expulsa tudo que não é estritamente argumentativo. Perelman poderia responder a essa crítica acentuando que a Nova Retórica reformula a relação entre o pensamento e a maneira de exprimi-lo, pois a forma deixa de ter um papel subalterno em relação ao conteúdo. Não se trata de uma redução, mas uma nova forma de olhar essa relação.

argumentação está longe de ter sido suficientemente analisada.”³⁶ É exatamente a importância argumentativa das figuras que analisará o Tratado:

“Para nós, que nos interessamos menos na legitimação do modo literário de expressão que nas técnicas do discurso persuasivo, parece importante não tanto estudar o problema das figuras em seu conjunto, mas mostrar *em que e como o emprego de certas figuras determinadas se explica pelas necessidades da argumentação*” (Perelman & Olbrechts-Tyteca, 1958a:227,§41).³⁷

2.2.4. Abordagem Lógica x Dialética x Retórica

Esta distinção remonta a Aristóteles, cujo *corpus* abriga em seu interior diferentes formas de racionalidade que, juntas, comporiam a doutrina dos *logoi*. Tendo em vista a proximidade com o instrumental aristotélico e a clareza e pertinência das análises desenvolvidas pelo teórico da argumentação americano Joseph Wenzel (1979, 1987, 1990), utilizam-se aqui, sobretudo, seus estudos³⁸.

Wenzel distingue três abordagens da argumentação – a lógica, a retórica e a dialética – partindo das diferentes perspectivas que teriam guiado, de fato, o estudo da argumentação na tradição ocidental. Ele observa que, dependendo do interesse, adotou-se uma ou outra perspectiva. Quando o objetivo era entender as condições efetivas da persuasão, adotou-se a abordagem retórica. Se o fim era analisar as condições de uma discussão crítica, adotou-se a

³⁶ No original: “Leur efficacité littéraire n'a jamais été méconnue. Mais leur signification comme élément d'argumentation est loin d'avoir été suffisamment analysée.”

³⁷ No original: “Pour nous, qui nous intéressons moins à la légitimation du mode littéraire d'expression qu'aux techniques du discours persuasif, il semble important non pas tant d'étudier le problème des figures dans son ensemble, que de montrer *en quoi et comment l'emploi de certaines figures déterminées s'explique par les besoins de l'argumentation*.”

³⁸ Brockriede (1977) precedeu Wenzel nessa proposta de separação dos estudos da argumentação. Partindo de uma distinção de Daniel O'Keefe (1977) entre dois usos do termo *argumento*: *argument*₁ – como algo que se faz – e *argument*₂ – como algo no qual se engaja –, Brockriede propôs uma distinção não do argumento *per se* em categorias discretas, mas das diferentes formas de se focalizar o argumento. Dessa forma, *argument*₁ passou a ser visto como produto, o *argument*₂ como processo, e acrescentou-se ainda o *argument*₃, entendido como o método que se usa. Em suma, temos o argumento (produto), o argumentar (processo) e a argumentação (método), que correspondem, respectivamente, ao estudo da lógica, da retórica e da dialética (cf. Brockriede, 1982:146). Brockriede (1982:143) reconhece que: “In 1979 Joseph W. Wenzel developed these distinctions into a sophisticated construct for talking about argument”, o que apenas corrobora com nossa opção de utilizar, preferencialmente, os estudos de Wenzel. Também Habermas (1981:48) se vale da mesma distinção, reconhecendo que ela deriva das disciplinas do cânone aristotélico.

abordagem dialética. E quando o interesse era o raciocínio conclusivo (*sound reasoning*), então a abordagem adotada era a lógica.

A abordagem retórica seria aquela centrada no processo persuasivo (*argument as process*). Vista sob o ângulo de processo, a argumentação é um fenômeno que envolve atores sociais que se dirigem a outros com o fim de ganhar a adesão. Tal estudo tem um forte caráter contextual e trata da ação humana – real, concreta, particular e imediata – no sentido de persuadir alguém. Os manuais de retórica dos sofistas são exemplos claros desta abordagem.

A abordagem dialética é aquela que foca o procedimento que regula as discussões e organiza as intervenções (*argument as procedure*). O estudo sob o ângulo do procedimento acentua a forma de se conduzir o discurso³⁹. Ao dialético interessam as estruturas de uma concorrência pautada pelos melhores argumentos. Os participantes não são mais vistos como meros atores sociais, mas como pleiteantes auto-conscientes e motivados unicamente pelo esforço cooperativo da compreensão e da decisão. O objetivo de uma teoria dialética seria projetar e usar métodos de tomada de decisão coletiva. Seu fim último, enquanto método argumentativo, é promover um exame crítico. A intuição fundamental ligada a esse plano caracteriza-se pela intenção de acabar a discussão com um acordo motivado racionalmente. Tal via nos remete à prática socrática de discussão.

A abordagem lógica explora o argumento como produto e aplica a ele padrões de avaliação de validade (*argument as product*). Do ponto de vista lógico, a argumentação é uma cadeia de proposições – premissas e conclusões – concebidas abstratamente, ignorando-se o processo comunicativo. Ao lógico interessam as estruturas que determinam as construções dos argumentos e suas relações entre si. A questão é saber quais as propriedades intrínsecas que tornam o argumento sólido, concludente. O objetivo de uma teoria lógica é descobrir e empregar

³⁹ Dentre as regras que visam permitir esse tipo especial de interação, estão o reconhecimento da sinceridade dos participantes, as regras de distribuição dos encargos de argumentação, a ordenação dos temas e contribuições, o princípio de inércia – segundo o qual apenas as opiniões controversas precisam ser justificadas –, o princípio da relevância – que regula a pertinência dos argumentos –, dentre outros.

padrões para o juízo racional, desenvolvendo cânones de inferências válidas que nos permitem tomar certas expressões por conhecimento fiável. O diagrama de Toulmin (1958) é um exemplo de abordagem lógica da argumentação, ainda que não se filie à lógica formal.

Quanto ao Perelman, ainda que tal distinção seja estranha ao seu quadro conceitual, pode-se dizer que sua proposta coordena em seu interior esses três aspectos. Geralmente, tende-se a acentuar o aspecto retórico de sua proposta, o que é bastante natural, tendo em vista o nome dado de *Nova Retórica*. Entretanto, é preciso observar que Perelman refere-se ao aspecto retórico e dialético de maneira quase indistinta. Ainda que Perelman veja a argumentação sob o ângulo de processo persuasivo, é preciso ter em mente que, no caso da argumentação que visa convencer ao auditório universal, não se pode mais falar em persuasão e temos aqui uma típica abordagem dialética, tal como Wenzel a compreende⁴⁰. Quanto ao aspecto lógico, pode-se dizer que seu *Tratado da Argumentação* é um longo estudo de lógica informal – entendida enquanto o estudo dos meios de prova não concludentes, empregados em todo o tipo de situação envolvendo justificação por razões –, ainda que sem enfoque normativo, já que não oferece nenhum padrão de avaliação de validade e se preocupa antes em descrever como efetivamente se raciocina.

Levando todos esses pontos em consideração, ainda assim preferimos classificar a Nova Retórica entre os estudos retóricos⁴¹, tendo em vista a centralidade que a noção de auditório tem no pensamento de Perelman e também a importância do aspecto persuasivo e propriamente processual da argumentação.

⁴⁰ Mesmo tendo sempre no centro a noção de auditório, Perelman, ao falar do auditório universal, ultrapassa o nível dos meros atores sociais e tem em vista uma situação ideal para o exame crítico que, ainda que tenha na eficácia o seu critério de validade, tal eficácia é uma ficção, uma construção ideal, um caso limite. Tal conceito será analisado com detalhe no próximo capítulo.

⁴¹ Como faz Wenzel (1979:127; 1990:21) e também Habermas (1981:48), ainda que por razões distintas, pois o primeiro ressalta o aspecto contextual, o estudo dos meios de persuasão – que é a mesma razão pela qual nós também a classificamos como retórica –, e o segundo ressalta a construção ideal do auditório universal – o que seria, para nós e para Wenzel, uma razão para chamá-la de dialética. A principal diferença entre Wenzel e Habermas está na definição da perspectiva retórica: para Habermas é o estudo das estruturas de uma situação ideal da linguagem a partir da reconstrução das condições universais de simetria, enquanto para Wenzel é o estudo do argumentar como um processo persuasivo, que se preocupa com a eficácia do discurso em contextos particulares. A versão de Wenzel está mais próxima do sentido aristotélico do termo *retórica* e, além disso, serve melhor aos nossos propósitos de situar a proposta perelmaniana da Nova Retórica.

Para finalizar o ponto 2.2, que tratou da análise das diferentes abordagens da argumentação e de como situar a proposta de Perelman, é importante observar que a dificuldade de enquadrá-lo em qualquer perspectiva é devida, sobretudo, ao caráter pioneiro de sua empreitada (cf. Alexandrova, 1987). Com o desenvolvimento dos estudos em teoria da argumentação, os diversos teóricos tenderam a especificar cada vez mais sua área de atuação, realizar novas distinções e criar campos mais precisos e distintos um dos outros. Apesar de todo o esforço que já foi realizado desde os anos sessenta, tanto a teoria da argumentação quanto a retórica, que possuem uma base comum, encontram-se ainda em estágio de formação e solidificação conceitual⁴².

Resumindo a análise das diversas abordagens da argumentação, pode-se dizer que, apesar de todas as ressalvas que foram apontadas, o estudo de Perelman é, sobretudo:

- a) *lógico*, entendido como o estudo dos meios de prova, em oposição à psicologia – estudo do processo psíquico de adesão – e à sociologia – estudo do processo social de adesão;
- b) *descritivo*, que se preocupa antes em mostrar o que efetivamente persuade e não em ensinar o que deve ser feito para provocar a adesão ou em fornecer um padrão de avaliação de validade;
- c) *argumentativo-filosófico*, uma vez que se interessa pelas figuras e pelo estilo – objeto de estudo da retórica estilístico-literária – apenas enquanto argumentos, que possuem potencial persuasivo;
- d) *retórico*, uma vez que olha para a argumentação como um processo persuasivo e centra-se na noção de auditório.

⁴² Segundo o teórico da argumentação alemão Joseph Kopperschmidt (1985:160): “Despite the influential work of, among others, Toulmin (1958, 1976), Perelman & Olbrechts-Tyteca (1958a), and Habermas (1981), there are still no general theories of argumentation employing a consistent terminology and binding paradigm. At present there are, however, in the most varied fields – linguistics (Ohlschläger), literature (Kindt & Schmidt), philosophy (Schwemmer), law (Alexy, 1978), philosophy of science (Gethmann), logic (Gethmann), and rhetoric (Brandt, Kopperschmidt) – intensive efforts to explore at least discipline-specific aspects of this procedure, using the title ‘argumentation’ as one that can be easily integrated in a variety of fields. Because no general theory of argumentation has been propounded, there is also no methodologically recognized analysis of argumentation”. [Obs: nas citações, preservaram-se apenas as datas referentes a publicações consultadas para este trabalho e que constam na bibliografia ao final.]

2.3. Relações com as abordagens antigas

Apesar de ter sido ressaltado o pioneirismo da empreitada perelmaniana no domínio da argumentação, não se deve olvidar que, ainda que revolucionária, a Nova Retórica é herdeira de uma rica tradição retórica, sobretudo daquela que acentuou o aspecto lógico da persuasão. Perelman opõe a *retórica clássica* à *retórica antiga*, sendo a primeira aquela que se perpetuou ao longo dos séculos e que se preocupou exclusivamente com as figuras de linguagem e ornamentos, enquanto a segunda seria aquela desenvolvida, sobretudo, por Aristóteles, Cícero e Quintiliano, e que equivale à arte de persuadir.

A retórica clássica, ensinada ao longo dos séculos XVII, XVIII e XIX, foi influenciada pela distinção do *trivium* de Peter Ramus de 1555, na qual coube à dialética o estudo dos raciocínios e à retórica o mero estudo dos ornamentos. Para Perelman, ela não passa de uma versão corrompida da retórica antiga.

A Nova Retórica procura reabilitar a retórica antiga, sem, entretanto, se igualar a ela, o que explica o uso do adjetivo ‘nova’. O objeto da retórica dos antigos era, sobretudo, a arte de falar em público de maneira persuasiva. Ela ligava-se, comumente, à arte de bem falar, de falar de forma a conseguir o efeito esperado. Tendia a assumir a forma de uma receita, de exercícios práticos de oratória, de como agradar o público-alvo. A Nova Retórica não se interessa pelo discurso enquanto fala, recitação, mas sim pelo seu aspecto lógico, enfatizando a troca argumentativa assentada em razões, ou seja, a persuasão e o convencimento (cf. Perelman & Olbrechts-Tyteca, 1958a:8). Assim, ela não distingue entre as diversas formas que o discurso pode assumir. Como resume Perelman (1968a:13):

“Com efeito, eu me interesso pelos diversos argumentos enquanto elementos de prova, destinados a convencer e a persuadir, sem dar importância ao fato de eles serem apresentados oralmente ou por escrito, o que me fará negligenciar inteiramente tudo aquilo que é relativo à ação oratória”⁴³.

⁴³ No original: “En effet, je m’intéresse aux divers arguments en tant qu’éléments de preuve, destinés à convaincre et à persuader, sans attacher de l’importance au fait qu’ils sont présentés oralement ou par écrit, ce qui me fera négliger entièrement tout ce qui est relatif à l’action oratoire”.

A idéia de *auditório* é aquilo de mais valioso que Perelman pretende reter da antiga tradição retórica, ampliando-a, como veremos no item 2.5 (cf. Perelman & Olbrechts-Tyteca, 1958a:8). A Nova Retórica não se limita, como teriam feito os antigos retóricos, ao estudo dos meios de se adaptar a e agir eficazmente sobre um público ignorante (cf. Maneli, 1994:28-29). Essa técnica vulgar de obter sucesso parece opor-se a uma investigação séria e, em razão disso, recebeu a crítica contundente de Platão e mereceu o desprezo de toda a tradição filosófica. A Nova Retórica interessa-se, ao contrário, por todo tipo de auditório, desde os ignorantes até os mais especializados e competentes⁴⁴:

“A teoria da argumentação, concebida como uma nova retórica (ou uma nova dialética), cobre todo o campo do discurso visando convencer ou persuadir, qualquer que seja o auditório ao qual se dirige e qualquer que seja a matéria sobre a qual ele trate” (Perelman, 1977b:19).⁴⁵

Enquanto a Nova Retórica amplia o campo de atuação da antiga retórica no que diz respeito à noção de auditório, em outros domínios ela limita o objeto de estudo. Perelman centra-se no aspecto lógico da argumentação – em oposição ao psicológico e sociológico –, como foi devidamente analisado no item anterior. Isto difere dos antigos tratados, que se interessavam, além do *logos*, pelo *pathos* e *ethos*, trabalhando conjuntamente aspectos que, hoje, seriam melhor situados no interior de um estudo psicológico ou sociológico (cf. Perelman & Olbrechts-Tyteca, 1950:16-17).

Resumindo, a Nova Retórica herda basicamente a noção de *auditório* da antiga retórica, ampliando-a e afastando-se da mera oratória, ao mesmo tempo em que se centra no aspecto mais propriamente lógico do processo persuasivo.

⁴⁴ A Nova Retórica realiza, assim, uma ampliação semelhante à realizada por Platão no *Fedro* (273c). Ao falar numa boa retórica, Platão altera a qualidade do auditório, dizendo que ela deveria convencer aos próprios deuses: “Isso [o conhecimento dos meios persuasivos], ninguém o consegue sem grande esforço, e quem for sensato não empreenderá tal coisa unicamente para se exibir perante os homens, mas sim no propósito de dizer o que agrada aos deuses e para pôr nisso toda a sua energia, assim como desejam os deuses. (...) aquele que tem discernimento não procurará agradar aos seus companheiros de escravidão, mas sim aos seus amos de origem celeste”.

⁴⁵ No original: “la théorie de l’argumentation conçoit comme une nouvelle rhétorique (ou une nouvelle dialectique) couvre tout le champ du discours visant à convaincre ou à persuader, *quel que soit l’auditoire auquel il s’adresse, et quelle que soit la matière sur laquelle il porte*”.

2.4. Distinções importantes

As distinções, a partir das quais Perelman pensa a questão argumentativa, partem de dois eixos principais, que indicam os limites do campo da argumentação: de um lado a violência e de outro a evidência. Esses dois casos limites teriam como característica impedir a liberdade de adesão e, em conseqüência, a argumentação, pois agem coercitivamente. É interessante observar que, assim como a pura relatividade dos pontos de vista conduz à violência, uma vez que é impossível decidir a questão com argumentos que sejam, ao menos, razoáveis, também a evidência constitui uma espécie de constrangimento, pois não nos resta mais que nos curvar diante dela. Assim, tanto o dogmático quanto o cético acabariam diminuindo ou excluindo o campo da argumentação.

No próximo item (2.4.1) será feita a análise do que Perelman entende por *adesão*, enquanto oposto a todo tipo de *violência*, e, depois (2.4.2), partindo da distinção chave entre *demonstração* e *argumentação*, procurar-se-á compreender como Perelman desdobra seus outros pares conceituais.

2.4.1. Adesão x Constrangimento

A argumentação ocorre, para Perelman, no campo onde há liberdade de adesão. O primeiro ponto a ser ressaltado na noção de *adesão* é sua relação com a *ação*⁴⁶. A argumentação não se limita à produção de resultados simplesmente intelectuais, mas se preocupa também com a ação que se produzirá (cf. Perelman, 1977b:25-26). Ou seja, ela não é pura especulação, mas

⁴⁶ Se se entende por *ação* a mera conduta, que não passa por qualquer processo justificatório, então ela está claramente fora da Nova Retórica. Perelman & Olbrechts-Tyteca (1958a:10) centram seu estudo no uso persuasivo do discurso. Exclui-se qualquer tipo de ação direta ou experiência bruta, que não passe pelo discurso e não possa, assim, ser justificada nem sequer problematizada. O assobio e o carinho, por exemplo, só serão levados em consideração quando a linguagem colocar tais procedimentos na luz. Também estão excluídos do campo da argumentação as técnicas usadas para influenciar o comportamento do auditório a partir de um condicionamento, como faz a propaganda.

também ação eficaz. A adesão se relaciona com a ação de duas maneiras: a argumentação já é, em si mesma, uma ação discursiva, que visa a adesão das mentes; e tal adesão, provocada pela argumentação, gera uma pré-disposição a determinada ação (cf. Perelman & Olbrechts-Tyteca, 1958b:42)⁴⁷. Não nos alongaremos na análise das possíveis fases envolvidas no processo de adesão, pois o que importa aqui é simplesmente distinguir a adesão intelectual, enquanto livre assentimento, da violência, e tal distinção independe da ação que se produzirá.

Toda a argumentação visa a adesão e, dessa forma, *argumentar* significa *querer persuadir* ou *convencer*. Tal prática exclui a violência, como explicita Perelman (1977a:235):

“Querer persuadir um auditor significa, antes de mais, reconhecer-lhe as capacidades e as qualidades de um ser com o qual a comunicação é possível e, em seguida, renunciar a dar-lhe ordens que expressem uma simples relação de força, mas sim procurar ganhar a sua adesão intelectual”.

Pode-se extrair dessa passagem dois elementos que convém analisar mais de perto: a possibilidade de comunicação e a exigência do não uso da violência.

Para que a argumentação seja possível, é necessário que haja uma espécie de comunhão entre as mentes, de contato intelectual (cf. Perelman & Olbrechts-Tyteca, 1958a:18,§1), que é uma condição prévia para a comunicação. Perelman & Olbrechts-Tyteca (1958a:19-22,§2) chegam a estipular algumas condições que uma comunidade efetiva das mentes exige:

- a) existência de uma linguagem comum, entendida aqui como qualquer *medium* que possibilite a troca de enunciados com sentido⁴⁸;

⁴⁷ Para uma análise mais detalhada do processo de adesão, ver Geissner (1987:12), que distingue cinco passos no interior da comunicação retórica: “to mean - to say; to say - to listen; to listen - to understand; to understand - to agree; to agree - to act”.

⁴⁸ Perelman não aprofunda a questão da linguagem. Como salienta Dearin (1970:227): “Unlike other theorists, therefore, Perelman does not develop a comprehensive theory of language. He is content to express an attitude toward language that comports well with his view of an enlarged rationality and with the idea of a rhetorical reason”. Apesar de não poder ser dito um “filósofo da linguagem”, Perelman, evocando uma concepção elaborada por Eugène Dupréel, procurará desvendar como as noções confusas – que são noções que se referem a conjuntos indeterminados e que só podem ser aplicadas quando se evidenciam alguns de seus aspectos em detrimento de outros, como, por exemplo, as noções de liberdade e justiça – são manejadas e qual o seu alcance. Segundo Perelman & Olbrechts-Tyteca (1950:32): “Non seulement déterminer le sens des notions, mais aussi l'intention de celui qui parle, la signification et la portée de ce qu'il dit”. Perelman (1982:2) chega a sustentar que a filosofia não passa do estudo sistemático das noções confusas e propõe técnicas de clarificação e obscurecimento das noções (cf. Perelman & Olbrechts-Tyteca, 1955, 1958a:174-190, §33-35).

- b) desejo de estabelecer uma conversação, ou seja, os participantes precisam estar de acordo com a formação dessa comunidade;
- c) valorização da adesão do interlocutor, do seu consentimento mental;
- d) ser escutado com atenção – entendido aqui como a disposição para uma eventual admissão do ponto de vista do falante.

Perelman não aprofundou a análise das condições de possibilidade da comunicação e nem extraiu daí conseqüências normativas⁴⁹, mas apenas alertou para o fato de que o conjunto de condições acima precisa estabelecer-se. Ele não parece assumir nada mais que a noção do senso comum de que, para que os argumentos sejam devidamente compreendidos e levados em consideração, o auditório precisa compartilhar uma linguagem comum e estar prestando a atenção necessária ao acompanhamento do discurso.

Quanto à exclusão da violência, Perelman utiliza a oposição entre adesão e uso da força para situar primeiramente o campo da argumentação⁵⁰:

“Pode-se, de fato, tentar obter um mesmo efeito seja pelo recurso à violência seja pelo discurso visando à adesão das mentes. É em função dessa alternativa que se concebe mais claramente a oposição entre liberdade mental e coação. O uso da argumentação implica que se tenha renunciado a recorrer unicamente à força, que se dê valor à adesão do interlocutor, obtida com a ajuda de uma persuasão racional, que não o trate como um objeto, mas que se apele à sua liberdade de juízo. O recurso à argumentação supõe o estabelecimento de uma comunidade das mentes que, enquanto dura, exclui o uso da violência” (Perelman & Olbrechts-Tyteca, 1958a:73,§13).⁵¹

Perelman diz claramente que o mesmo efeito pode ser obtido tanto pela violência quanto pela argumentação, o que indica que elas não se distinguem pelo resultado – pela ação produzida – mas pelo meio de obtê-lo. A ameaça ou a corrupção podem ser igualmente ou até mais

⁴⁹ Como fez a Ética do Discurso desenvolvida por Karl-Otto Apel e Jürgen Habermas.

⁵⁰ Quanto ao “argumento” *ad baculum*, entendido como aquele que obriga o interlocutor a algo pela força, ameaça ou intimidação, ele não seria, estritamente falando, um argumento (cf. Crosswhite, 1993:392). Aqui não há adesão, o auditório não concorda com a conclusão ou decisão. O *Tratado da Argumentação* sequer trata dele.

⁵¹ No original: “On peut, en effet, essayer d’obtenir un même résultat soit par le recours à la violence soit par le discours visant à l’adhésion des esprits. C’est en fonction de cette alternative que se conçoit le plus nettement l’opposition entre liberté spirituelle et contrainte. L’usage de l’argumentation implique que l’on a renoncé à recourir uniquement à la force, que l’on attache du prix à l’adhésion de l’interlocuteur, obtenue à l’aide d’une persuasion raisonnée, qu’on ne le traite pas comme un objet, mais que l’on fait appel à sa liberté de jugement. Le recours à l’argumentation suppose l’établissement d’une communauté des esprits qui, pendant qu’elle dure, exclut l’usage de la violence”.

eficazes. Simplesmente não é tal tipo de condução à ação que interessa a uma teoria da argumentação (cf. Perelman, 1982:13).

Excluindo o uso declarado da força, tem-se um outro tipo de violência mais difícil de ser detectada, uma vez que se oculta numa aparência de argumentação. A argumentação perversa, ou seja, aquela que esconde em seu bojo alguma forma de violência, não passa de uma farsa, de um simulacro de discussão argumentativa⁵². É difícil delimitar até que ponto a argumentação perversa pode ainda ser tida como uma argumentação. Perelman tende a não excluí-la, uma vez que ela também busca a adesão, ainda que o faça ocultando algo e abusando das ferramentas emotivas e manipuladoras. O que Perelman realmente exclui do campo da argumentação é apenas o mero uso da força, que não se preocupa de forma alguma com a adesão das mentes.

2.4.2. Demonstração x Argumentação

Como passo prévio ao estudo da distinção entre *demonstração* e *argumentação*, convém verificar como Perelman contrapõe esses termos:

“Nós demos o nome de *argumentação* ao conjunto das técnicas discursivas permitindo provocar ou aumentar a adesão das mentes às teses que se apresentam ao seu assentimento; o termo tradicional de *demonstração* estando reservado aos meios de prova que permitem concluir, a partir da verdade de certas proposições, aquela de outras proposições, ou ainda, no terreno da lógica formal, de passar, com a ajuda de regras definidas de transformação, de certas teses de um sistema, a outras teses do mesmo sistema” (Perelman & Olbrechts-Tyteca, 1958b:41).⁵³

Antes de marcar a diferença entre a argumentação e a demonstração, é preciso levar em consideração os diferentes sentidos que tais noções podem ter. Ainda que Perelman

⁵² A pseudo-argumentação pode ocorrer tanto pela ditadura do orador – manipulação e magia do verbo –, quanto do auditório – interesses escusos e compromissos com a *doxa* dominante. Ao apresentar a distinção entre a argumentação autêntica e a perversa, não se pretende eliminar completamente toda forma de manipulação das situações concretas, mas apenas fornecer um arsenal crítico, que pode ser utilizado quando da criação de instituições – tanto jurídicas quanto políticas – que procuram assegurar através de regras as condições de uma discussão autêntica, isenta de qualquer violência que não a do melhor argumento, como diria Habermas.

⁵³ No original: “Nous avons donné le nom d’*argumentation* à l’ensemble des techniques discursives permettant de provoquer ou d’accroître l’adhésion des esprits aux thèses que l’on présente à leur assentiment ; le terme traditionnel de *démonstration* étant réservé aux moyens de preuve qui permettent de conclure à partir de la vérité de certaines propositions, à celle d’autres propositions, ou encore, sur le terrain de la logique formelle, de passer, à l’aide de règles définies de transformation, de certaines thèses d’un système, à d’autres thèses du même système”.

insistentemente defina a argumentação em oposição à demonstração, podemos também tomá-la em um sentido mais amplo, como toda prática capaz de provocar a adesão intelectual, o que englobaria a própria demonstração⁵⁴. Pode-se dizer que a argumentação é um gênero, do qual a demonstração seria uma espécie⁵⁵. Em outro sentido, que é aquele priorizado por Perelman e que será analisado mais detidamente em seguida, os dois se opõem⁵⁶.

Se traçássemos uma linha de intensidade de adesão, teríamos, em um extremo, a decisão puramente arbitrária, injustificada, que se impõe pela violência, e, no outro extremo, a prova irrefutável, absolutamente evidente. Em nenhum desses dois extremos poderíamos falar em argumentação propriamente dita, enquanto prática discursiva dirigida ao livre assentimento:

“Apenas a existência de uma argumentação, que não seja nem coerciva nem arbitrária, dá sentido à liberdade humana, condição de exercício de uma escolha razoável. Se a liberdade fosse apenas adesão necessária a uma ordem natural previamente dada, ela excluiria toda possibilidade de escolha. Se o exercício da liberdade não fosse fundado sobre razões, toda escolha seria irracional e se reduziria a uma decisão arbitrária agindo num vazio intelectual. É graças à possibilidade de uma argumentação, que fornece razões, mas razões não-coercivas, que é possível fugir ao dilema: adesão a uma verdade objetivamente e universalmente válida, ou recurso à sugestão e à violência para fazer admitir suas opiniões e decisões” (Perelman & Olbrechts-Tyteca, 1958a:682).⁵⁷

⁵⁴ Brutian (1993:294-295) também ressalta essa dupla relação entre a demonstração e a argumentação em Perelman, em que num sentido elas se complementam e em outro elas se opõem. Dearin (1970:43), ao comentar a relação entre teoria da argumentação e retórica diz: “Although Perelman identifies rhetoric with the theory of argumentation and sometimes uses these terms interchangeably, at other times clear distinctions seem to exist in his mind.” Em um sentido, a teoria da argumentação se identifica com a retórica e se opõe à demonstração, e, em outro sentido, a retórica é apenas uma parte da teoria da argumentação, que engloba também em seu interior a demonstração. Dearin (1970:44) propõe a seguinte solução: “The only meaningful way to interpret the statement is to understand it to mean that rhetoric is concerned with all arguments, the modifier ‘non-demonstrative’ being used for emphasis rather than to delimit the field of argumentation.” Uma vez que esses dois sentidos do termo *argumentação* estão presentes em Perelman, procuraremos, ao invés de optar por um ou por outro, deixar explícito em que sentido o estamos empregando.

⁵⁵ Para Margutti Pinto (1994a:179), ainda que tais termos sejam imprecisos, relacionem-se de várias formas e que não haja necessidade de defini-los com precisão, pode-se dizer que a noção de argumentação é mais ampla que a de demonstração: “Não parece haver uma propriedade comum a todos os tipos de argumentação e de demonstração. Mesmo assim, a palavra ‘argumentação’ é usada para cobrir um domínio de atividades mais geral do que ‘demonstração’. De fato, é plausível afirmar que toda demonstração é uma argumentação, mas nem toda argumentação é uma demonstração. Além disso, as diversas formas de argumentação e demonstração se apresentam imbricadas das mais diversas maneiras. Assim, apesar de sabermos perfeitamente como usar essas formas discursivas, não parece fazer sentido buscar uma definição rigorosa seja da argumentação, seja da demonstração”.

⁵⁶ Segundo Jacques (1979:67): “La force de son [Perelman] *Traité*, c’est d’appeler argumentation au sens étroit, limitatif, négatif, toute technique probatoire qui échappe à l’investissement d’une théorie de la démonstration, et pour cela d’accumuler judicieusement les traits différentiels, dont certains sont en effet essentiels pour comprendre les techniques argumentatives.”

⁵⁷ No original: “Seule l’existence d’une argumentation, qui ne soit ni contraignante ni arbitraire, accorde un sens à la liberté humaine, condition d’exercice d’un choix raisonnable. Si la liberté n’était qu’adhésion nécessaire à un ordre naturel préalablement donné, elle exclurait toute possibilité de choix ; si l’exercice de la liberté n’était pas fondé sur des raisons, tout choix serait irrationnel et se réduirait à une décision arbitraire agissant dans un vide intellectuel.

Após afastar a violência do campo da argumentação, o que foi feito no ítem anterior, convém agora tratar da questão da evidência, que levantará mais problemas, tendo em vista que, enquanto o afastamento da violência soa mais natural e intuitivo, a exclusão da evidência parece ir de encontro a toda uma tradição da filosofia que insistiu na exigência de uma prova de tal natureza, considerando-a, inclusive, a única válida.

Perelman a afasta do campo da argumentação, mas não lhe retira a validade, ao menos se a compreendemos como o faz a lógica moderna, ou seja, como um conjunto de regras formais de inferência válidas cujos axiomas são colocados fora de questão⁵⁸. Ele, ao contrário, ressalta que a formalização é um instrumento muito útil em várias áreas e que tem vantagens inegáveis. Entretanto, as provas da verdade ou probabilidade de uma tese só podem ser administradas no interior de um domínio formalmente, cientificamente ou tecnicamente circunscrito, o que não passa de um caso particular, ainda que de grande valia. A Nova Retórica pretende apenas desenvolver um estudo complementar:

“A Nova Retórica não pretende remover ou substituir a lógica formal, mas acrescentar a ela um campo de raciocínio que, até agora, escapou a todo esforço de racionalização, a saber, o raciocínio prático. Seu domínio é o estudo do pensamento crítico, da escolha razoável e do comportamento justificado. Ela se aplica sempre que a ação estiver ligada à racionalidade” (Perelman, 1971:148).⁵⁹

C'est grâce à la possibilité d'une argumentation, qui fournit des raisons, mais de raisons non-contraindantes, qu'il est possible d'échapper au dilemme: adhésion à une vérité objectivement et universellement valable, ou recours à la suggestion et à la violence pour faire admettre ses opinions et décisions”.

⁵⁸ A noção de *evidência* é bastante problemática em Perelman, pois ela pode significar tanto o raciocínio formalmente válido – a evidência estaria na inferência – quanto o assentado em premissas indubitáveis – a evidência estaria no axioma. Perelman (1970b:10) reconhece que, na lógica moderna, o lógico é livre para elaborar seus axiomas e obrigado apenas a concluir necessariamente. Segundo Van Noorden (1979:179), é preciso diferenciar aqui o *argumento formal*, entendido como aquele em que as conclusões derivariam necessariamente das premissas por uma inferência válida – independente da verdade dessas premissas –, do *argumento propriamente demonstrativo*, que seria aquele que, partindo de premissas universalmente verdadeiras, conduziria a conclusões necessariamente verdadeiras. Em certa medida, Perelman & Olbrechts-Tyteca (1958a:670,§105) também distinguem o raciocínio formalmente válido, chamado de *demonstração formal*, do raciocínio evidente, chamado de *método racional*, que guardam em comum o rigor mas diferem no fato de o método racional ambicionar garantir a evidência de suas premissas. Em outro texto (cf. Perelman & Olbrechts-Tyteca, 1958b:41), traça-se essa mesma distinção, mas como uma oposição entre *demonstração clássica* – identificada ao método racional – e *lógica formal* – identificada à demonstração formal. Como observa corretamente Van Noorden (1979:181-182): “It seems, therefore, that although Perelman accepts that formal, valid patterns of argument can be developed, he does not believe in any such thing as demonstrative reasoning, if by demonstrative reasoning we mean reasoning which compels intellectual assent”. Tal recusa é claramente expressa na conclusão do *Tratado da Argumentação* (cf. Perelman & Olbrechts-Tyteca, 1958a:676), na qual se descarta o recurso a qualquer fundamento definitivo e imutável ou dado imediato e absoluto, tais como sensações, evidências racionais ou intuições místicas.

⁵⁹ No inglês: “The new rhetoric does not aim at displacing or replacing formal logic, but at adding to it a field of reasoning that, up to now, has escaped all efforts at rationalization, namely, practical reasoning. Its domain is the

Assim, Perelman amplia o campo da racionalidade para além da lógica formal, considerando racional, em algum grau, todo tipo de justificação:

“Nós esperamos que o nosso tratado provoque uma salutar reação, e que sua simples presença impeça que no futuro se reduzam todas as técnicas de prova à lógica formal e que se veja como racional apenas a faculdade calculadora. Se uma concepção estreita da prova e da lógica acarretou uma concepção limitada da razão, o alargamento da noção de prova e o enriquecimento da lógica dela decorrente devem provocar uma reação, por sua vez, sobre a maneira pela qual é concebida nossa faculdade de raciocinar” (Perelman & Olbrechts-Tyteca, 1958a:676).⁶⁰

O afastamento da evidência é feito porque, na demonstração, a prova é evidente, ela obriga a mente a aderir, não deixando qualquer espaço para a liberdade de assentimento, para a escolha justificada, que é essencial na sua concepção da argumentação:

“Numa perspectiva assim, a argumentação, tal como a concebemos, não tem mais razão de ser. Os fatos, as verdades ou, ao menos, as verossimilhanças submetidas ao cálculo das probabilidades triunfam por si sós. Aquele que os apresenta não desempenha nenhum papel essencial, suas demonstrações são intemporais e não há motivo para distinguir os auditórios aos quais se dirige, uma vez que se presume que todos se inclinam diante daquilo que é objetivamente válido” (Perelman & Olbrechts-Tyteca, 1958a:60,§10).⁶¹

Para melhor compreender como Perelman entende a diferença entre *argumentar* e *demonstrar*, oferecemos o seguinte quadro comparativo:

study of critical thought, reasonable choice, and justified behaviour. It applies whenever action is linked to rationality”.

⁶⁰ No original: “Nous espérons que notre traité provoquera une salutaire réaction; et que sa seule présence empêchera à l’avenir de réduire toutes les techniques de la preuve à la logique formelle et de ne voir dans la raison qu’une faculté calculatrice. Si une conception étroite de la preuve et de la logique a entraîné une conception étriquée de la raison, l’élargissement de la notion de preuve et l’enrichissement de la logique qui en résulte ne peuvent que réagir, à leur tour, sur la manière dont est conçue notre faculté de raisonner”.

⁶¹ No original: “Dans une pareille perspective l’argumentation, telle que nous la concevons, n’a plus de raison d’être. Les faits, les vérités ou du moins les vraisemblances, soumises au calcul des probabilités, triomphent d’eux-mêmes. Celui qui les présente ne joue aucun rôle essentiel, ses démonstrations sont intemporelles, et il n’y a pas lieu de distinguer les auditoires auxquels on s’adresse, puisque tous sont censés s’incliner devant ce qui est objectivement valable.”

	Demonstração	Argumentação
Origem histórica ⁶²	Os <i>Analíticos</i> de Aristóteles e sua teoria silogística	Os <i>Tópicos</i> e a <i>Retórica</i> de Aristóteles
Tipo de prova	Impessoal, independe do auditório (<i>ad rem</i>) ⁶³	Pessoal, dirigida a um auditório (<i>ad hominem</i>) ⁶⁴
Tipo de adesão	Evidência	Assentimento mental, com intensidade variável
Tipo de linguagem	Artificial, sistema formalizado com regras explícitas e signos desprovidos de ambigüidade	Língua natural, em que as regras são geralmente implícitas e há ambigüidade
Pontos de partida	Axiomas que são colocados fora da discussão ⁶⁵	Pontos aceitos pelo auditório e que podem a qualquer momento ser postos em questão
Procedimento	Cálculo: deduz conseqüências de certas premissas	Justificação: pesa os argumentos pró e contra ⁶⁶
Final	Conclusão	Decisão

A importância da distinção entre *argumentação* e *demonstração* é tamanha para Perelman que ele a aborda logo no primeiro parágrafo do *Tratado da Argumentação*. Dessa oposição, derivarão muitas outras, que trataremos a seguir.

⁶² Perelman sempre ressalta sua dívida com Aristóteles, que opunha os raciocínios analíticos aos dialéticos e retóricos, sendo todos abrigados no interior de seu *Organon*. A doutrina dos *logoi* aristotélica amplia o âmbito da racionalidade e constitui a primeira teoria da argumentação em seu sentido mais geral, enquanto estudo dos diversos meios de prova. Há, assim, muitos modos de ser racional e nem todos podem ser reduzidos ao cálculo lógico. Perelman acredita encontrar nos argumentos dialéticos aristotélicos o tipo de raciocínio utilizado em várias áreas, como a ética, o direito e a filosofia.

⁶³ O argumento *ad rem* trata da verdade ou da coisa mesma, abstraindo do auditório e do orador.

⁶⁴ Os argumentos *ad hominem* ou *ex concessis* inserem-se num movimento questão-resposta que depende do orador e do interlocutor, e por isso é dito *pessoal*. Eles se distinguem dos argumentos *ad personam* – como um ataque à pessoa do adversário, que visa desqualificá-lo –, que são corupções do primeiro.

⁶⁵ Já Platão indicava para essa limitação do proceder lógico-dedutivo da matemática, como mostra a passagem da linha na República, em que após a *dianóia* vem a *noesis*, que fundaria os princípios mais elevados dialeticamente. Também Aristóteles teria observado esse limite no raciocínio analítico, que não pode demonstrar seus próprios princípios, e teria assim aberto espaço para a ciência anapodítica do *noûs*, que procederia pelo método dialético. E, dentre os contemporâneos, como observa Govier (1987a:225): “Kant and Wittgenstein showed how something other than explicit rules is presumed by the application of rules. Godel showed that in any given formal system of interesting richness, informally derivable truths will exceed formally derivable ones. Carroll showed that in an argument, movement from premises to conclusion presumes the tacit acceptance of rules not, in that context, made explicit. Derivable truths will exceed formally derivable ones. Given these well-known results, the idea that aspects of argumentation and its appraisal are not fully mechanical should not be surprising”.

⁶⁶ Perelman (1971:147) tende a compreender a distinção entre cálculo e justificação apelando para a distinção entre o raciocínio dos matemáticos e o dos juristas: “Just as formal can result from the analysis of mathematical reasoning, the theory of argumentation can be developed from the study of legal reasoning. This illuminates the differences between a formal system, in which conclusions are formally deduced from premises, and a legal system where decisions must be justified”. Também Toulmin (1958:7) compreendia a sua *working logic* como jurisprudência generalizada (*generalised jurisprudence*), em oposição à lógica formal, baseada no modelo geométrico.

2.4.2.1. *Lógica formal x Lógica informal*⁶⁷

Assim como o termo *argumentação*, também *lógica* comporta vários significados⁶⁸. A *lógica lato senso* engloba todo estudo dos meios de prova e, em sentido estrito, ela se opõe à *argumentação*, enquanto oposta à *demonstração*, e identifica-se com a *lógica formal*. Esse duplo sentido encontra-se também em Perelman⁶⁹: quando quer se diferenciar dos estudos lingüísticos, literários, psicológicos e sociológicos da *argumentação*, ele se diz *lógico*, tomado aqui em sentido amplo; e quando quer diferenciar-se dos estudos em *lógica formal*, *demonstrativos*, ele se diz *teórico da argumentação e retórico*. Assim como no caso do termo *argumentação*, Perelman também usará preferencialmente o termo *lógica* em sentido estrito, para se referir à *lógica formal*.

A *lógica formal* pode ser compreendida como o estudo dos meios de prova *demonstrativos*, entendidos aqui como aqueles que conduzem necessariamente a certa conclusão. Ela se interessa, sobretudo, em estipular regras de inferência válidas. Já a *lógica informal* ressalta

⁶⁷ Apesar de o termo *lógica informal* não ser muito usado por Perelman, que prefere falar em *argumentação e retórica*, isso não significa que seu *Tratado da Argumentação* não seja um exemplo desse tipo de estudo. Perelman (1984:193) prefere falar em *retórica* para acentuar o papel do auditório: “It is an account of the importance of the audience that I bring the theory of argumentation together with rhetoric rather than styling it an *informal logic*, as do the young logicians today who take an interest in argumentation, but for whom the word ‘rhetoric’ retains its pejorative aspect”. Além disso, o que talvez explique a ausência de tal termo na obra de 1958 seja sua posterior difusão, ocorrida nos anos sessenta. Tanto que, posteriormente, ele o chegou a empregar para definir o seu estudo da *argumentação* (cf. Perelman, 1981). Por fim, podemos ainda acrescentar a variedade de termos utilizados e a imprecisão desses estudos – ainda em seus primeiros passos –, que nos Estados Unidos são colocados no interior do chamado movimento da *lógica informal* e do pensamento crítico (*informal logic and critical thinking movement*). Temos também: *lógica eficaz* ou *aplicada* (*working logic*), termo cunhado por Toulmin (1958) na intenção de deslocar a atenção da teoria *lógica idealizada* para a *prática lógica*; *pragmática lógica* (*logical pragmatics*), ressaltando o aspecto pragmático-lingüístico, como faz Walton (1989); *lógica natural* (*logique naturelle*), salientando a oposição com a *lógica como construção artificial*, como faz Grize (1995, 1996); ou ainda a *lógica dos argumentos reais* (*logic of real arguments*), na intenção de realçar o aspecto concreto e substancial desses estudos, como faz Fisher (1988).

⁶⁸ Govier (1987a:203) marca claramente como a *lógica* pode ser tomada formalmente ou informalmente: “In our century, logic is typically identified with formal logic, and formal logic is the study of proofs and rules of inference in axiomatized formal systems. Logic is also regarded as the science of argument assessment, as a study that will teach us how to understand and appraise the justificatory reasoning that people actually use”.

⁶⁹ Dearin (1970:65) também ressalta essa polissemia em Perelman: “No term must be scrutinized more carefully in varying contexts in Perelman’s writings than the term ‘logic’, for it undergoes considerable fluctuation in meaning”. Segundo Dearin (1970:80-81), temos dois sentidos principais: “First, the Belgian theorist knows of the traditional conception of logic as the general study of proofs. Secondly, he understands that, owing to the influence of the rationalists and empiricists, and inspired by the mathematical sciences, logic has largely been reduced today to formal logic. This later sense prevails as he contrasts logic with rhetoric.” Além desses dois sentidos, Dearin (1970:81-82) fala também de outros, como a identificação da *retórica* ela mesma com a *lógica*, uma espécie de “*lógica do preferível*” ou ainda “*lógica dos julgamentos de valor*” e a noção de *lógica jurídica*, associada à razão prática, em oposição à *lógica formal*, associada à razão teórica.

o aspecto contextual, substancial, de nossos raciocínios (cf. Perelman, 1981:19). Perelman (1981:17) a concebe como sendo aquela que justifica a ação, que permite resolver uma controvérsia por meio de uma decisão razoável. A Nova Retórica ampliou a noção de *prova*, definindo-a como todo argumento que diminua nossa dúvida, que suprima nossas hesitações, ampliação essa que permitiu acrescentar, ao lado das provas clássicas ou lógicas, as chamadas provas dialéticas ou retóricas (cf. Perelman, 1952a:123). Tal distinção não faz mais que acentuar a diferença entre a lógica demonstrativa e a argumentativa:

“Enquanto a lógica formal é a lógica da demonstração, a lógica informal é aquela da argumentação. Enquanto a demonstração é correta ou incorreta, coerciva no primeiro caso e sem valor no segundo, os argumentos são mais ou menos fortes, mais ou menos pertinentes, mais ou menos convincentes” (Perelman, 1981:17).⁷⁰

A Nova Retórica realiza um estudo lógico informal, analisando fontes ditas “menores”, na intenção de observar como efetivamente se argumenta em situações concretas:

“A lógica pôde desenvolver-se de forma brilhante durante os cem últimos anos quando, deixando de repetir as velhas fórmulas, ela se propôs a analisar os meios de prova efetivamente utilizados pelos matemáticos. (...) Os lógicos devem completar a teoria da demonstração assim obtida com uma teoria da argumentação. Nós procuraremos construí-la analisando os meios de prova dos quais se servem as ciências humanas, o direito e a filosofia; nós examinaremos argumentações apresentadas por jornalistas em seus jornais, pelos políticos em seus discursos, pelos advogados em suas defesas, pelos juízes em suas decisões, pelos filósofos em seus tratados” (Perelman & Olbrechts-Tyteca, 1958a:13).⁷¹

⁷⁰ No original: “Alors que la logique formelle est la logique de la démonstration, la logique informelle est celle de l’argumentation. Alors que la démonstration est correcte ou incorrecte, qu’elle est contraignante dans le premier cas et sans valeur dans le second, les arguments sont plus ou moins forts, plus ou moins pertinents, plus ou moins convaincants”.

⁷¹ No original: “La logique a pu pendre un brillant essor pendant les cent dernières années quand, cessant de ressasser de vieilles formules, elle s’est proposé d’analyser les moyens de preuve effectivement utilisés par les mathématiciens. (...) Les logiciens se doivent de compléter la théorie de la démonstration ainsi obtenue par une théorie de l’argumentation. Nous chercherons à la construire en analysant les moyens de preuve dont se servent les sciences humaines, le droit et la philosophie; nous examinerons des argumentations présentées par des publicistes dans leurs journaux, par des politiciens dans leurs discours, par des avocats dans leurs plaidoiries, par des juges dans leurs attendus, par des philosophes dans leurs traités”.

2.4.2.2. *Evidência x Opinião*

Também a distinção entre *evidência* e *opinião*, que remonta aos primórdios da filosofia⁷², é associada por Perelman à oposição entre *demonstração* e *argumentação*. A evidência é entendida como um argumento demonstrativo, sempre válido e certo por si mesmo. A teoria da argumentação não encontraria espaço se toda prova fosse concebida como redução à evidência, pois ela só pode intervir se a evidência é contestada:

“A natureza mesma da deliberação e da argumentação se opõe à necessidade e à evidência, pois não se delibera onde a solução é necessária e não se argumenta contra a evidência. O domínio da argumentação é aquele do verossímil, do plausível, do provável, na medida em que este último escapa às certezas do cálculo” (Perelman & Olbrechts-Tyteca, 1958a:1).⁷³

Assim, a Nova Retórica se move apenas no campo da opinião, que é sempre discutível, o que não significa que seja arbitrária, pois é justificada em algum grau. O erro dos lógicos e filósofos, segundo Perelman (1961:330), teria sido considerar os axiomas de seus sistemas ora evidentes, ora arbitrários. A justificação não encontrava espaço nessa dualidade. O que a teoria da argumentação faz, em certa medida, é estudar esse terreno intermediário, que seria ocupado pelas opiniões razoáveis, justificadas.

2.4.2.3. *Racional x Razoável*

O *racional* também possui vários sentidos distintos. Em sentido amplo, o racional englobaria também o *razoável*, sendo entendido como todo o campo em que razões são oferecidas. Assim, a racionalidade comportaria graus, indo da pura irracionalidade, da violência bruta, até o puramente racional, evidente e necessário. Nesse intervalo, estariam todas as decisões

⁷² No clássico poema do ser de Parmênides tal questão já se colocava, oferecendo a deusa ao homem dois caminhos, o da verdade e o da opinião.

⁷³ No original: “La nature même de la délibération et de l’argumentation s’oppose à la nécessité et à l’évidence, car on ne délibère pas là où la solution est nécessaire et l’on n’argumente pas contre l’évidence. Le domaine de l’argumentation est celui du vraisemblable, du plausible, du probable, dans la mesure où ce dernier échappe aux certitudes du calcul”.

humanas que poderiam ser tidas por mais ou menos razoáveis, sem que, contudo, devessem ser expulsas do campo da racionalidade e entregues ao puro arbítrio (cf. Perelman, 1977b:175). Por outro lado, se falamos em *racional* em seu sentido estrito, ele se identifica ao evidente, ao demonstrável, ao indubitável⁷⁴. Vê-se, claramente, que o campo da argumentação é o da decisão razoável, enquanto o da demonstração é o da conclusão racional.

Uma importante distinção a ser traçada aqui é a diferença entre o *bom argumento para a demonstração* – racional – e o *bom argumento para a argumentação* – razoável. No domínio formal, o argumento é dito correto ou incorreto, válido ou inválido, ou ainda racional ou irracional, sem meio termo. Já na argumentação, a diferença entre o argumento forte ou fraco, razoável ou desarrazoado, é uma questão de grau, o que não significa dizer que é uma diferença que deva ser suprimida. Esse ponto voltará a ser tratado no item 2.4.2.6, sobre a distinção entre *validade e eficácia*.

Os lógicos e filósofos teriam negado, ao longo da tradição ocidental, validade ao razoável, duvidando, como Descartes, de tudo aquilo que não fosse evidente. Valendo-se da própria noção de razoabilidade para mostrar que a dúvida universal não é razoável, Perelman cita Wittgenstein e critica a busca exclusiva do racional *strictu sensu*:

“Se Wittgenstein está certo ao afirmar (*Da certeza*, 261) que há coisas que o homem razoável não pode duvidar (por exemplo, que a Terra existe há algum tempo), que a dúvida razoável não pode ser arbitrária, pois ela precisa ter um fundamento (*ibid.* 323), então a dúvida metódica e, sobretudo, hiperbólica de Descartes, dada como racional, seria certamente desarrazoada, pois ela demandaria uma abstenção, uma recusa em dar seu assentimento, sempre que não fossemos compelidos pela auto-evidência de uma proposição” (Perelman, 1977c:117).⁷⁵

⁷⁴ Para Perelman (1977c:117), tal racionalidade corresponde à razão matemática e seria um reflexo da razão divina, que conhece *a priori* verdades evidentes e imutáveis e que não leva em consideração qualquer elemento contingente. Perelman, entretanto, reinterpretará o sentido do termo *racional* para compreendê-lo no interior do quadro oferecido pela Nova Retórica, como sendo um caso limite da razoabilidade. O racional passará a ser compreendido não mais como uma faculdade de origem divina, inata aos homens, mas como um tipo de visada, típica do filósofo, que será analisada nos itens 3.1.2.1 e 3.2.1.11.

⁷⁵ No inglês: “If Wittgenstein is right in affirming (*On Certainty*, 261) that there are things that a reasonable man cannot doubt (e.g., that for a time the earth existed), that a reasonable doubt cannot be arbitrary because it must have a foundation (*Ibid.*, 323), then Descartes' methodical and above all hyperbolic doubt, given as rational, is certainly unreasonable because it would demand an abstention, a refusal to accept, every time we are not compelled by the self-evidence of a proposition”. Em outro texto, Perelman (1966b:180) deixa mais clara a sua crítica à dúvida universal: “Il résulte de cette analyse que le doute universel est chimérique, car on ne peut douter

Perelman observa que tanto o *racional* quanto o *razoável* derivam de *razão*, e que a busca de algo absolutamente evidente – como se fosse uma exigência da razão – acarretou a inclusão do razoável no campo do irracional. A proposta da Nova Retórica é, justamente, reabilitar esse meio termo entre o racional e o irracional, chamado de razoável:

“Ao limitar o uso da razão às intuições evidentes e às técnicas de cálculo, baseadas nessas intuições, abandonou-se ao irracional, ou seja, às paixões, aos interesses e à violência, todo o campo de nossa ação que escapa aos meios de prova incontestáveis. Apenas uma teoria da argumentação, filosoficamente elaborada, nos permitirá, eu espero, reconhecer, entre o evidente e o irracional, a existência de uma via intermediária, que é o caminho difícil e mal traçado do razoável” (Perelman, 1968a:22-23).⁷⁶

2.4.2.4. *Objetividade x Imparcialidade*

Essa distinção trata do tipo de critério epistemológico que se tem na argumentação e na demonstração. Já que a argumentação não pode ser tratada como um exercício puramente intelectual, seu critério de qualidade não pode ser indiferente ao conjunto de valores, ao senso comum, às conseqüências práticas de tal ou tal decisão. Quando uma opinião exerce uma influência sobre a ação, é preciso que o juiz seja imparcial e, segundo Perelman & Olbrechts-Tyteca (1958a:79,§14): “... ser *imparcial* não é ser *objetivo*, é fazer parte de um mesmo grupo que aqueles aos quais se julga, sem ter previamente tomado partido por nenhum deles”.⁷⁷ O agente imparcial decide a partir do interior e se caracteriza por não possuir julgamento prévio e estar atento aos interesses em jogo⁷⁸. Já o julgamento objetivo seria externo, fruto de um

de ce qui est admis et l'écarter sans raisons. Pour douter, il faut croire en une raison qui justifie le doute. Car si l'on a admis une opinion, il est raisonnable de s'y tenir et il n'est pas raisonnable de l'abandonner sans raison”.

⁷⁶ No original : “En limitant l'usage de la raison aux intuitions évidentes et aux techniques de calcul, basées sur ces intuitions, on abandonne à l'irrationnel, c'est-à-dire aux passions, aux intérêts et à la violence, tout le champ de notre action qui échappe aux moyens de preuve incontestables. Seule une théorie de l'argumentation, philosophiquement élaborée, nous permettra, je l'espère, de reconnaître, entre l'évident et l'irrationnel, l'existence d'une voie intermédiaire, qui est le chemin difficile et mal tracé du raisonnable”.

⁷⁷ No original : “... être *impartial* ce n'est pas être *objectif*, c'est faire partie d'un même groupe que ceux que l'on juge, sans avoir pris préalablement parti pour aucun d'eux.”

⁷⁸ Também para Habermas (2001:65,79) a *imparcialidade*, que aponta para as condições que devem ser satisfeitas para uma participação igualitária no processo de argumentação e caracteriza a perspectiva da primeira pessoa – daqueles que desempenham papéis dialogais, enquanto falantes e ouvintes de uma comunicação –, não deve ser confundida com a *neutralidade dos objetivistas*, que falam em terceira pessoa – na posição do intérprete neutro, que não está diretamente envolvido na situação.

espectador neutro⁷⁹. Ao falar em imparcialidade, em detrimento da objetividade, Perelman revela mais uma vez que o seu olhar está voltado para o processo de justificação – relação homem-homem –, pois a imparcialidade é uma característica do orador, e não uma conformidade com uma realidade exterior. A opção pela imparcialidade reforça também o paralelo com o raciocínio jurídico, no qual o juiz deve avaliar cuidadosamente os argumentos a favor e contra, e deve ser imparcial em seu julgamento.

Perelman & Olbrechts-Tyteca (1958a:80,§14) admitem que o objetivismo tem ainda lugar no seio dos sistemas científicos e matemáticos, mas acusam a tradição de ter desconhecido a peculiaridade do pensamento que determina a ação e que não poderia ser decidido objetivamente. Mas mesmo nessa esfera, Perelman reforça a necessidade de se separarem as nossas convicções de nossos interesses ou paixões, ou seja, ele não cai num puro subjetivismo e decisionismo, propondo, ao contrário, a imparcialidade como novo critério:

“... a palavra ‘objetividade’, em matéria de argumentação, deveria ser substituída pela palavra ‘imparcialidade’, pois, em todos os domínios onde se trata de argumentação, a objetividade é difícil de precisar. Quando se trata de escolher uma maneira de agir, há sempre uma qualidade que se exige do orador, a imparcialidade” (Perelman, 1959a:37).⁸⁰

2.4.2.5. *Contradição x Incompatibilidade*

Uma contradição é uma falha na demonstração e uma incompatibilidade é uma falha na argumentação. Enquanto erro lógico, a contradição é puramente formal e tem caráter abstrato e universal, possível apenas no interior de um sistema fechado, em que as regras são fixadas de

⁷⁹ Também a noção de *objetividade*, como ocorreu com o *racional*, será reinterpretada por Perelman no seio da Nova Retórica. A argumentação válida para o auditório mais amplo e, no limite, aquela que inclui todos os seres racionais, servirá de critério para uma nova *objetividade*. Ao lado dessa objetividade restrita aos sistemas formais, Perelman irá acrescentar outra, permitida pela visada ao auditório universal. No item 3.1.2.2, ao tratar da noção de *fato*, Perelman falará em objetividade, mas apenas como ponto de partida de uma argumentação que goza do acordo do auditório universal e que ainda não foi problematizado. Não se deve, contudo, confundir essas duas concepções. A objetividade advinda da dedução no interior de um sistema formal deve ser compreendida como uma operação lógica objetivamente válida. Já a objetividade entendida como *fato* deve ser pensada como uma realidade dada, prévia, não questionada.

⁸⁰ No original: “...le mot ‘objectivité’, en matière d’argumentation, devrait être remplacé par le mot ‘impartialité’, parce que dans les domaines où il s’agit d’argumentation, l’objectivité est difficile à préciser. Quand il s’agit de choisir une façon d’agir, il y a toujours une qualité que l’on exige de l’orateur, c’est impartialité”.

maneira invariável e é possível demonstrar o erro. Já a incompatibilidade ocorre em função das conseqüências e, uma vez que a argumentação está imersa na língua natural – cujos signos são ambíguos –, nada é evidentemente absurdo⁸¹. A incompatibilidade ocorre quando uma regra afirmada, uma tese sustentada, ou uma atitude adotada acarretam, sem que se queira, um conflito, seja com a tese ou regra afirmada anteriormente, seja com uma tese geralmente admitida e à qual é sensato aderir.

Enquanto a contradição formal se liga à noção de *absurdo*, a incompatibilidade liga-se à de *ridículo*. Uma afirmação é ridícula quando entra em conflito, sem justificação, com uma opinião admitida. Tanto o absurdo quanto o ridículo podem ser obtidos por via indireta: a redução ao absurdo para o primeiro, e a ironia para o segundo. A ironia socrática, segundo Perelman (1977a:248), é um exemplo de ridicularização do adversário, que, ao ver suas incompatibilidades evidenciadas, é obrigado a rever suas opiniões.

2.4.2.6. *Validade x Eficácia*

Ao se tentar analisar a força de um argumento, duas qualidades se misturam nessa tarefa: a validade e a eficácia. Essa distinção procura dar conta do que é ser um bom argumento para a demonstração e para a argumentação. Na demonstração, o bom argumento, ou o argumento sólido, conclusivo, é aquele que é válido, entendido como aquele que respeita as regras de inferência necessária. Pouco importa a quem se dirige, o critério do argumento logicamente válido deve ser buscado intrinsecamente⁸². Já na argumentação, o critério de avaliação é externo,

⁸¹ Perelman & Olbrechts-Tyteca (1958a:264-270,§47) encontram três procedimentos para evitar uma incompatibilidade: o lógico, que procura resolver com antecedência todas as dificuldades e problemas que possam surgir; o prático, que resolve os problemas nas situações concretas, à medida que eles aparecem; e o diplomático, que evita que a incompatibilidade apareça ou adia sua solução para um momento mais oportuno.

⁸² Também a compreensão da validade será alterada por Perelman no interior do quadro da Nova Retórica. Ela também passará a ser compreendida em referência a um auditório, em termos de eficácia. O critério da validade será, então, a adesão de um auditório qualificado, que será analisada no item 4.1.3.

está no auditório, e o argumento é forte ou fraco à medida que provoca ou não adesão. O critério da boa argumentação é a eficácia, o sucesso, a aceitabilidade ⁸³.

Resumindo a análise realizada no ponto 2.4., acerca das distinções propostas por Perelman no sentido de localizar seu estudo da Nova Retórica, pode-se dizer que a argumentação é entendida por ele em oposição à violência e à evidência. Quanto à segunda oposição, desdobram-se os seguintes pares conceituais, estando o termo I relacionado com a evidência e o termo II, com a argumentação:

<u>demonstração</u>	<u>lógica formal</u>	<u>evidência</u>	<u>racional</u>	<u>objetividade</u>	<u>contradição</u>	<u>validade</u>
argumentação	lógica informal	opinião	razoável	imparcialidade	incompatibilidade	eficácia

Perelman oscila entre, de um lado, uma posição retórica mais humilde, que aceita os estudos tradicionais – referentes ao termo I – e procura complementá-los, e, de outro lado, uma posição retórica mais forte, que parece desacreditar que tal empreitada tradicional seja possível. As noções de *racional*, *objetividade* e *validade*, colocadas no termo I, enquanto relativas à demonstração, serão re-elaboradas no interior da Nova Retórica e ganharão um novo significado, que só poderá ser devidamente compreendido após termos analisado a noção de *auditório* em Perelman – objeto do próximo item – e, mais especificamente, o *auditório universal* – que será tratado no próximo capítulo.

O pensamento de Perelman caminha no sentido de acentuar o plano da opinião, de teses que perderam a garantia divina de sua evidência e precisam agora ser justificadas – num processo pessoal, falível e situado. A Nova Retórica parece deixar de ser vista como um estudo complementar à lógica formal e tende a ser tomada como um estudo mais amplo, envolvendo

⁸³ Cf. Govier (1987b:280): “Acceptability is a relative notion: acceptability to whom? The answer brings in the audience to whom the argument is addressed. Recognition of this fact pushes standards of argumentation in a dialectical direction, away from timeless domain of truth and towards the context in which the argument occurs and the audience to which it is addressed”.

todo o uso da razão – raciocínio – em qualquer processo justificatório, o que parece englobar a própria demonstração – entendida enquanto *demonstração formal* e não *método racional*, que seria simplesmente vetado aos homens. Ela se insere num novo humanismo, próximo àquele sustentado pelo existencialismo ou pelo pragmatismo, em que a origem divina da razão é negada e o homem tem, ele mesmo, a tarefa de justificar suas opiniões e dar sentido à sua existência.

2.5. A noção de auditório

Ao longo do texto, a importância da noção de *auditório* para Perelman já foi ressaltada em várias ocasiões. A própria escolha do nome *Nova Retórica*, em lugar de *Nova Dialética*, deve-se, sobretudo, à intenção de reforçar a centralidade do *auditório*. A argumentação filosófica, por exemplo, é compreendida por Perelman como um tipo particular de argumentação dirigida a um tipo específico de auditório, a saber, o auditório universal.

O auditório ou audiência – ou, dependendo do meio empregado: auditor, ouvinte, leitor, etc – deve ser entendido simplesmente como o conjunto daqueles a quem o discurso se dirige, ou seja, aqueles de quem se visa ganhar a adesão. Perelman & Olbrechts-Tyteca (1958a:25,§3) o definem como “o conjunto daqueles aos quais o orador quer influenciar com a sua argumentação”⁸⁴. Definido dessa forma, o auditório não se limita às pessoas que efetivamente tiveram ou terão acesso ao discurso, seja ele falado ou escrito:

“Quem são aqueles que, no sentido técnico da teoria da argumentação, constituem o auditório de um orador? Serão todos aqueles que entendem [escutam] o seu discurso ou todos aqueles que poderão lê-lo quando ele for publicado? Evidentemente que não. (...) Será aquele que é interpelado no início do discurso? Nem sempre. (...) De fato, o auditório, tecnicamente, é o conjunto de todos aqueles que o orador quer influenciar mediante o seu discurso” (Perelman, 1977a:237).

Ao não se limitar ao conjunto daqueles que recebem de fato o discurso, Perelman dá à noção de *auditório* um contorno bastante fluido e ampliado, distante de qualquer determinação

⁸⁴ No original: “l’ensemble de ceux sur lesquels l’orateur veut influencer par son argumentation.”

empírica. Ele é antes uma construção do orador, ou seja, é o conjunto daqueles a quem o orador visou ganhar a adesão ao construir o seu discurso. Ao discursar, o orador deve ao mesmo tempo definir a quem seu discurso se dirige. Não existe discurso sem auditório, ainda que seja apenas o orador ele mesmo.

Assim definido, o auditório parece depender totalmente do orador, sendo apenas uma criação livre deste. Poder-se-ia pensar que, uma vez que o auditório é definido como uma construção mental do orador, este é que seria mais central no arcabouço conceitual da Nova Retórica. Mas, obviamente, não se compreende o orador independentemente do auditório e vice-versa, e ambos são essenciais a qualquer argumentação. A maior importância acordada ao auditório deve-se ao fato de ser em função dele que o discurso se constrói:

“Esse contato entre o orador e seu auditório não concerne unicamente às condições prévias da argumentação: é essencial também para todo o desenvolvimento dela. Com efeito, como a argumentação visa obter a adesão daqueles a quem se dirige, ela é, por inteiro, relativa ao auditório que procura influenciar” (Perelman & Olbrechts-Tyteca, 1958a:24,§3).⁸⁵

Todo discurso depende do auditório e cabe a este determinar a qualidade da argumentação. Se se quer compreender uma argumentação, deve-se olhar para quem ela se dirige e não para quem a emite, pois cabe ao orador adaptar-se ao auditório. Ainda que o auditório seja uma criação do orador, uma vez criado, é o orador quem depende dele: “É, com efeito, ao auditório que incumbe o papel maior para determinar a qualidade da argumentação e o comportamento dos oradores”.⁸⁶

A figura do orador, dependendo do meio utilizado na expressão, recebe nomes variados: falante, emissor, locutor, escritor, etc. A Nova Retórica não leva em conta tais variações e *orador* deve ser entendido aqui em seu sentido mais amplo, ou seja, como aquele que emite o discurso, seja qual for o meio. Em outros termos, as noções de *discurso*, *orador* e *auditório* não dizem

⁸⁵ No original: “Ce contact entre l’orateur et son auditoire ne concerne pas uniquement les conditions préalables à l’argumentation : il est essentiel également pour tout le développement de celle-ci. En effet, comme l’argumentation vise à obtenir l’adhésion de ceux auxquels elle s’adresse, elle est, tout entière, relative à l’auditoire qu’elle cherche à influencer.”

⁸⁶ Perelman & Olbrechts-Tyteca (1958a:32,§5). No original: “C’est en effet à l’auditoire que revient le rôle majeur pour déterminer la qualité de l’argumentation et le comportement des orateurs.”

nada além do senso comum: a argumentação, aquele que a apresenta, e aqueles a quem ela se dirige (cf. Perelman & Olbrechts-Tyteca, 1958a:9).

A tarefa do orador é persuadir ou convencer o auditório. O grande orador não seria nem o apaixonado – totalmente imerso e empolgado com seu discurso –, nem o frio e distante – que ignora a quem se dirige –, mas sim aquele animado pelo mesmo espírito que o seu auditório, adaptando-se a ele. Surge o problema de conciliar os escrúpulos do homem honesto com a submissão ao auditório, digna do bajulador. Perelman não pretende resolver esse problema nem por um recurso lógico – pela validade intrínseca do argumento –, nem por um recurso claramente ético – como teria feito Quintiliano ao propor a retórica como *scientia bene dicendi*, na qual o orador deve dizer o bem. Ele recusa o recurso lógico em razão da impossibilidade de dispormos de um critério evidente fora dos sistemas formais, como foi visto no item anterior, e não adota a solução estritamente ética, pois ela obrigaria a estabelecer distinções nada evidentes entre o bem e o mal. Perelman prefere adotar a eficácia retórica mesma como critério, e isso não significa que o bajulador desonesto foi colocado no mesmo plano que o filósofo sério e sincero, pois – como já foi dito no item 2.3. e como veremos ainda nos próximos capítulos – não devemos limitar-nos aos auditórios ignorantes, concretos e particulares, mas abrir espaço também para pensarmos em construções ideais e universais, nas quais a manipulação persuasiva torna-se impossível.

Todo o desenvolvimento da argumentação, desde o ponto de partida, supõe o acordo do auditório. Assim, o estudo dos diversos auditórios particulares teria grande valia ao orador que pretende ser eficaz em sua argumentação. Perelman, entretanto, não procurou descrever as diferentes características psicológicas e sociológicas dos diferentes auditórios. Como já foi visto, a abordagem da Nova Retórica é, sobretudo, lógica. E, além disso, sua intenção é fornecer um quadro conceitual mais amplo para uma teoria completa da argumentação, e não descrever, detalhadamente, auditórios específicos.

Na intenção de oferecer um quadro mais geral da teoria da argumentação, Perelman distingue tipos de auditório que permitem classificar as diferentes argumentações, inspirando-se

no mecanismo usado por Aristóteles na distinção entre os diferentes gêneros oratórios⁸⁷. Conhecendo os diversos tipos de auditório, compreenderemos melhor qual a especificidade do auditório visado pela argumentação do filósofo, objetivo deste estudo.

A variedade de auditórios é potencialmente infinita⁸⁸ e, à medida que eles determinam a qualidade e o desenvolvimento da argumentação, temos também infinitos tipos de argumentação. Perelman procura, dentro desse universo, estabelecer distinções que permitam discernir os auditórios visados por argumentações mais qualificadas – que se propõem ao convencimento de seus ouvintes – daqueles menos qualificados – que se limitam à mera persuasão. A intenção de ampliar a noção de auditório, para além daquele formado por um público ignorante e para além mesmo de qualquer realização concreta e efetiva, levou Perelman a vislumbrar a possibilidade de elevar a retórica à condição de uma teoria da argumentação de interesse para a filosofia. Em seguida, analisaremos o auditório de elite e os auditórios privilegiados, e a distinção entre auditório particular e universal.

2.5.1. Auditórios privilegiados e o auditório de elite

Alguns auditórios mereceram a atenção especial de Perelman, à medida que foram privilegiados, vistos como os melhores e mais qualificados, e visados pela argumentação mais exigente, a que permite o convencimento racional, digna do filósofo. Neste grupo está o auditório formado apenas pelo próprio orador, aquele formado por um único interlocutor e, por fim, aquele

⁸⁷ Aristóteles distingue três gêneros oratórios – deliberativo, judiciário e epidítico – em razão do papel que o auditório tem: deliberar, julgar ou simplesmente ser espectador. Apesar de ser a fonte de inspiração, Perelman não deixa de criticar tal classificação, considerando-a puramente prática, insuficiente e defeituosa (Cf. Perelman & Olbrechts-Tyteca, 1958a:28,§4).

⁸⁸ Segundo Perelman (1970b:14), os auditórios são infinitos tanto em extensão, indo do orador consigo mesmo até o auditório universal concreto, quanto em competência, indo da multidão ignorante até o auditório especializado.

formado por todos os seres racionais. Soma-se a esses três o auditório de elite, que também trataremos aqui.⁸⁹ Lê-se no *Tratado da Argumentação*:

“É, portanto, a natureza do auditório ao qual alguns argumentos podem ser submetidos com sucesso que determina, em grande medida, tanto o aspecto que assumirão as argumentações, quanto o caráter, o alcance que lhes serão atribuídas. Como imaginaremos os auditórios aos quais é atribuído o papel normativo que permite decidir da natureza convincente de uma argumentação? Encontramos três espécies de auditórios, considerados privilegiados a esse respeito, tanto na prática corrente como no pensamento filosófico. O primeiro, constituído pela humanidade inteira, ou ao menos por todos os homens adultos e normais, que chamaremos de auditório *universal*; o segundo formado, no diálogo, unicamente pelo *interlocutor* a quem se dirige; o terceiro, enfim, constituído pelo *próprio sujeito*, quando ele delibera ou se representa as razões de seus atos” (Perelman & Olbrechts-Tyteca, 1958a:39-40,§6).⁹⁰

A argumentação consigo mesmo, ou deliberação íntima, tende a ser entendida como se opondo à argumentação, uma vez que ocorre no interior do sujeito e parece estar à margem do processo comunicativo. Entretanto, Perelman não concebe a *razão* como uma faculdade inata ao homem, que ele possuiria já ao nascer, mas como algo que se adquire publicamente, que decorre de formas de vida. Nesse sentido, é mais correto pensar a deliberação íntima como uma forma de argumentação (cf. Perelman & Olbrechts-Tyteca, 1958a:54,§9), que é aprendida e tem suas regras estabelecidas publicamente, e cuja particularidade está na composição de seu auditório. Sendo assim, inverte-se a relação entre o pensamento – foro íntimo – e a comunicação – foro público –, acreditando que é a comunicação que explica o pensamento e não o contrário: “do nosso ponto de vista, é a análise da argumentação dirigida à outra pessoa que nos fará

⁸⁹ Os auditórios privilegiados, para Perelman, seriam apenas os três primeiros. Apesar disso, entendemos ser oportuno tratar juntamente o auditório de elite, tendo em vista que ele também foi visto como uma encarnação do auditório universal e também teve grande importância como visada da argumentação filosófica.

⁹⁰ No original: “C’est donc la nature de l’auditoire auquel des arguments peuvent être soumis avec succès qui détermine dans une large mesure et l’aspect que prendront les argumentations et le caractère, la portée qu’on leur attribuera. Comment se représentera-t-on les auditoires auxquels est dévolu le rôle normatif permettant de décider du caractère convaincant d’une argumentation? Nous trouvons trois espèces d’auditoires, considérés comme privilégiés à cet égard, tant dans la pratique courante que dans la pensée philosophique. Le premier, constitué par l’humanité tout entière, ou du moins par tous les hommes adultes et normaux et que nous appellerons l’auditoire *universel* ; le second formé, dans le dialogue, par le seul *interlocuteur* auquel on s’adresse ; le troisième, enfin, constitué par *le sujet lui-même*, quand il délibère ou se représente les raisons de ses actes.”

compreender melhor a deliberação consigo mesmo, e não o inverso” (Perelman & Olbrechts-Tyteca, 1958a:54,§9).⁹¹

A deliberação íntima recebeu grande destaque na tradição filosófica ocidental⁹². Na filosofia moderna, que concebia o homem como dotado de razão, enquanto uma faculdade individual e autônoma, tendeu-se a se privilegiar o foro interno, entendendo que o melhor critério de verdade seria o consentimento de si para consigo mesmo. Para ilustrar tal concepção monológica, que tendeu a desprezar toda forma de diálogo, cito duas passagens bastante significativas, a primeira retirada do *Discurso do Método* de Descartes e a segunda, de *A arte de ter razão* de Schopenhauer:

“... é muito mais o costume e o exemplo que nos persuadem do que algum conhecimento certo, e, não obstante, a pluralidade de opiniões não é uma prova que valha para as verdades um pouco difíceis de descobrir, porque é muito mais verossímil que um só homem as tenha encontrado do que um povo inteiro; eu não podia escolher ninguém cujas opiniões parecessem preferíveis às dos outros, e achei-me como que forçado a empreender eu mesmo a me conduzir” (Descartes, 1637:16).⁹³

“É evidente que a lógica dispõe de um objeto puramente *a priori*, determinável sem a intervenção da experiência, ou seja, as leis do pensamento, o procedimento que a *razão* (o logos) segue se for deixada a si mesma e não for perturbada, isto é, quando um ser racional pensa sozinho e nada o induz ao erro. A *dialética*, por sua vez, trataria da comunhão de *dois* seres racionais que, portanto, pensam juntos, o que gera uma disputa, ou melhor, uma batalha espiritual, tão logo eles não concordem como dois relógios sincronizados. Como *pura razão*, os dois indivíduos deveriam concordar. Suas divergências nascem da diversidade que constitui a individualidade e são, portanto, um *elemento empírico*. A *lógica*, a ciência do pensamento, isto é, a ciência do procedimento da razão pura, poderia então ser construída simplesmente *a priori*; a *dialética*, em grande parte, apenas *a posteriori* pelo conhecimento adquirido com a experiência, das perturbações sofridas pelo pensamento puro – quando dois seres racionais pensam juntos – por obra da diversidade da individualidade, e pelo conhecimento dos meios que os indivíduos utilizam uns contra os outros para fazer valer o pensamento individual de cada um como puro e objetivo” (Schopenhauer, 1830:84-85).

⁹¹ No original: “Aussi, de notre point de vue, c’est l’analyse de l’argumentation adressée à autrui qui nous fera comprendre le mieux la délibération avec soi-même, et non l’inverse.”

⁹² Basta pensar em livros como as *Meditações* de Descartes, as *Confissões* de Santo Agostinho e os *Pensamentos* de Marco Aurélio.

⁹³ No original: “... c’est bien la coutume et l’exemple qui nous persuadent, qu’aucune connaissance certaine, et que néanmoins la pluralité des voix n’est pas une preuve qui vaille rien pour les vérités un peu malaisées à découvrir, à cause qu’il est bien plus vraisemblable qu’un homme seul les ait rencontrées que tout un peuple: je ne pouvais choisir personne dont les opinions me semblassent devoir être préférées à celles des autres, et je me trouvai comme contraint d’entreprendre moi-même de me conduire”.

Já o diálogo, ou a argumentação diante de um único ouvinte, pode ser vista como uma argumentação privilegiada à medida que o interlocutor encarna a razão, quando se admite que ele dispõe dos mesmos recursos de raciocínio que qualquer outro ser racional. A vantagem desse procedimento estaria na possibilidade de uma interação mais viva, na qual se levam em conta as reações e hesitações do auditório, o que força o orador a sempre se informar das objeções do interlocutor e a penetrá-las, não podendo esquivar-se delas. A possibilidade da objeção a cada passo da argumentação parece realmente conferir a tal procedimento a possibilidade de chegar a conclusões mais solidamente estabelecidas⁹⁴. Se o interlocutor exprimisse apenas o seu ponto de vista pessoal, seria ridículo crer que tal adesão pudesse servir de critério para a verdade. O grande valor do diálogo como gênero filosófico não se encontra, assim, na adesão efetiva de um interlocutor determinado. O importante é a adesão à evidência da verdade, à qual todo ser racional deve se inclinar, de modo que o diálogo só ganha significação filosófica quando pretende valer aos olhos de todos (cf. Perelman & Olbrechts-Tyteca, 1958a:48,§8).

Quanto ao auditório universal, ou aquele formado por todos os seres racionais, objeto do próximo capítulo, não convém nos deter muito nele agora. Basta ressaltar que é ele que assume maior importância dentre os auditórios privilegiados, tendo em vista que todos os demais, inclusive o de elite – que trataremos em seguida –, só adquirem privilégio filosófico quando são tidos por encarnações dele (cf. Perelman & Olbrechts-Tyteca, 1958a:53,§9; 1958a:51,§8):

“Daí a importância primordial do auditório universal enquanto norma da argumentação objetiva, o parceiro do diálogo e o indivíduo deliberando consigo mesmo não sendo senão encarnações sempre precárias dele” (Perelman & Olbrechts-Tyteca, 1958a:40,§6).⁹⁵

⁹⁴ Nos diálogos platônicos, Sócrates preocupa-se com a obtenção da adesão do interlocutor em cada passo da argumentação, acreditando ser esse o melhor caminho para a verdade, como deixa claro essa passagem do *Górgias* (487 d-e): “Eis, pois, uma norma a aplicar no presente debate, sem dúvida; quando concordares com algum de meus pontos de vista, dá-lo-emos, eu e tu, por suficientemente provado e será escusado sujeitá-lo de novo a prova. (...) Assim, tua concordância comigo significará efetivamente termos alcançado a verdade”. Acerca dessa passagem, diz Perelman (1960b:328): “Prétendre, comme le constatait Socrate devant Calliclès, qu’il suffit que nous soyons d’accord pour que nous croyons avoir trouvé la vérité, c’est encore, à mon avis, une exagération, parce que l’accord de deux personnes ne vaut que quand ces deux personnes représentent la raison”.

⁹⁵ No original: “D’où l’importance primordiale de l’auditoire universel en tant que norme de l’argumentation objective, le partenaire du dialogue et l’individu délibérant avec lui-même n’en étant que des incarnations toujours précaires.”

Por fim, temos o auditório de elite, que é um auditório particular, formado por um grupo que é tido como o mais qualificado, superior. Tal auditório se constitui a partir da exclusão daqueles que são considerados anormais, irracionais, indignos de serem levados em consideração, chamados por Perelman & Olbrechts-Tyteca (1958a:43,§7) de *recalcitrantes* (*récalcitrant*), uma vez que resistem àquilo que é tido por racional. O auditório de elite é, assim, uma redução do auditório universal. Ele ainda visa convencer a todos os seres racionais, mas tal conjunto reduz-se e identifica-se a algum grupo particular.

Esse recurso é, contudo, perigoso, pois, para aqueles que são excluídos, ele não passa de um auditório particular, cuja adesão não se reveste de qualquer superioridade. Um exemplo de auditório de elite seria aquele formado pelos cientistas (*l'auditoire du savant*). Geralmente, tal auditório, ainda que particular, é visto pelo cientista como universal. Ele supõe que todos os homens, caso possuíssem as mesmas competências, informações, e fossem submetidos ao mesmo treinamento, teriam de adotar também as mesmas conclusões⁹⁶.

2.5.2. Auditório particular x Auditório universal

O auditório particular é aquele situado temporal e espacialmente, constituído por um grupo particular, delimitado. O orador, ao se adaptar a tal auditório, apoia-se em teses que, ao menos em princípio, podem diferir ou mesmo opor-se a teses admitidas por outros auditórios. Dessa forma, aquilo que é aceito por um auditório particular tem eficácia apenas no interior dele, tendo em vista que aquilo que persuadiu um determinado auditório pode não obter sucesso em outro. Ao dirigir a sua argumentação a um auditório particular, o orador pode tomar crenças particulares, compartilhadas apenas pelos membros daquele grupo, como pontos de partida de

⁹⁶ Como ressalta Freire (1994:217): “Há uma passagem sutil do auditório universal para o auditório de elite e para o auditório especializado, mas a assimilação desses auditórios ao auditório universal nem sempre se realiza”. Essa questão voltará a ser analisada nos pontos 3.2.1.9. e 3.2.2.5., pois demanda mais elementos para ser convenientemente tratada.

sua argumentação. Assim, aquilo que é aceito nesse auditório não tem validade exterior, para além dos contornos daquele grupo.

Para ilustrar essa limitação normativa que a adesão de um auditório particular tem, oferecemos um exemplo. Suponhamos um argumento, dirigido aos judeus, que tivesse como ponto de partida a tese de que eles são o povo escolhido por Deus. Um rabino poderia, perfeitamente, em sua pregação, tomar tal tese como ponto de partida de sua argumentação, uma vez que todos os judeus concordam com ela. Mas se o rabino se dirigisse a um muçulmano, por exemplo, visando a sua adesão, ele teria de rever os seus pontos de partida e, no limite, se ele quisesse se dirigir a todos os seres racionais, ele teria de procurar pontos de partida que fossem, em princípio, universais⁹⁷.

O auditório universal seria um caso limite, uma idealização do orador, constituído de uma universalidade de direito, ou seja, de um conjunto sempre potencialmente aberto, do qual fazem parte todos os seres racionais. Tal auditório nunca se realiza efetivamente, ele não é real, não é uma questão de fato. Uma análise aprofundada de tal noção encontra-se no próximo capítulo. O importante, agora, é apenas contrapô-lo ao auditório particular e realizar a ponte entre o estudo da Nova Retórica e da noção de *auditório* para o estudo da argumentação filosófica.

Outra distinção, que não deve ser confundida com esta – entre auditório particular e universal –, é aquela entre auditório concreto e ideal que, ainda que esteja presente nos textos de

⁹⁷ Perelman (1982:14), ao explicar como chegou à idéia de *auditório universal*, ofereceu um exemplo semelhante. Ao ministrar um curso de história da filosofia, ele observou que Santo Tomás de Aquino escreveu a *Summa Theologica* para os teólogos e a *Summa Contra Gentiles* para aqueles que não eram crentes. Havia uma grande diferença na argumentação, em razão da diferença de auditório: o primeiro texto dirigia-se àqueles que compartilhavam determinadas crenças e dogmas, enquanto o segundo pretendia ser válido para todos. Podemos também, como fez Dunlap (1993:466), encontrar a inspiração dessa distinção em Aristóteles: “Much of Perelman’s perspective can be traced to distinctions draw by Aristotle. The split between specific and universal audiences is mirrored in the rift between the *Rhetoric* and the *Topics*. For Aristotle, rhetoric was directed toward the use in particular *fora* such as deliberative councils or courtrooms, the equivalent of Perelman’s specific audiences. The *Topics*, however, offered a technique to find sayables which will be applicable to any interlocutor – the universal audience”. Pode-se ainda encontrar a inspiração de Perelman para o auditório universal no princípio de universalização presente no imperativo categórico kantiano, conforme veremos no item 3.1.2.1. Resumindo, como sustenta Golden (1986:287): “Perelman’s concept of the universal audience grew out of his reading of the works of St. Thomas Aquinas, Aristotle, and Immanuel Kant”.

Perelman, não é trabalhada explicitamente⁹⁸. O *auditório concreto* seria aquele composto de pessoas realmente existentes, um auditório fisicamente circunscrito, situado, enquanto o *auditório ideal* seria uma ficção, uma mera construção do orador⁹⁹. Não nos deteremos nessa distinção, mas apenas indicaremos suas relações com a distinção em foco, qual seja, aquela entre auditório particular e universal.

Das diferentes combinações dos tipos de auditório nascem diferentes tipos de argumentação, cada qual com sua especificidade. O *auditório particular concreto* é composto por pessoas realmente existentes, constituindo um grupo limitado (cf. Aarnio, 1987:282)¹⁰⁰. Já o *auditório particular ideal* é aquele visado por uma argumentação que, mesmo adotando valores particulares compartilhados, estabelece regras que pretendem guiar racionalmente a discussão¹⁰¹. Quanto ao *auditório universal concreto*, ele equivale a toda humanidade vivente, aos seres racionais existentes num determinado momento (cf. Aarnio, 1987:281)¹⁰². Por fim, temos o

⁹⁸ Em razão dessa ausência, iremos nos valer das análises desenvolvidas por Aarnio (1987), que podem nos ajudar a tornar explícito aquilo que está confuso em Perelman. Para Aarnio (1987:280-281): “A teoria do auditório de Perelman oferece uma boa base para a continuação da discussão. (...) Contudo, a concepção de Perelman com respeito ao conceito de auditório contém alguns detalhes ambíguos. Sustenta, por exemplo, que o auditório universal, ainda que ideal, está condicionado social e culturalmente. Portanto, depende em parte de questões contingentes. Contudo, pode o auditório ser ao mesmo tempo universal e estar sujeito a fatos contingentes? A resposta desta questão requer um maior desenvolvimento do conceito de auditório. Antes de qualquer coisa, temos de distinguir entre dois níveis de noções: por um lado, a separação entre um auditório concreto e um ideal e, por outro, entre um auditório universal e um particular. É preciso analisar essas combinações de conceitos com maior detalhe”.

⁹⁹ Viu-se, quando se tratou da definição da noção de auditório, que Perelman o concebe como uma construção do orador, o que parece deixá-lo sempre no plano da idealidade. Entretanto, pode-se pensar o auditório concreto de duas formas: ou como o conjunto daqueles que, efetivamente, recebem a argumentação – que ouvem ou lêem o discurso –, ou então como o conjunto daqueles visados por uma argumentação, mas que, ainda que seja uma construção do orador, coincide com algo concreto, fático. No primeiro caso, trata-se de um auditório real, realizado concretamente, e no segundo de um auditório concretamente circunscrito, delimitado. De qualquer forma, ele é sempre limitado, existente e circunscrito.

¹⁰⁰ Aqui, não importa o quão racional seja a justificação, desde que provoque a adesão do grupo em questão. Tal auditório não oferece nenhuma garantia de racionalidade da argumentação, estando sujeito a todo tipo de manipulação. A maioria das argumentações se dirige a auditórios dessa natureza, como, por exemplo, o discurso do candidato a prefeito que visa persuadir os eleitores do seu município, o do síndico que se dirige aos condôminos, etc.

¹⁰¹ Cf. Aarnio (1987:284): “O auditório ideal particular é definido através do uso de dois critérios. Antes de tudo, seus membros se obrigam eles mesmos a seguir as regras do discurso racional. (...) A diferença [em relação ao auditório universal] reside no fato de que os membros do auditório particular adotaram valores comuns. O auditório está ligado a uma determinada forma de vida, para usar a expressão wittgensteiniana”. Assim, ele é cultural e socialmente determinado. A argumentação jurídica pode ser pensada como visando esse tipo de auditório, em razão da particularidade de seus valores e da busca de procedimentos que permitam uma decisão racionalmente justificada.

¹⁰² Este é um conceito muito problemático, sendo difícil pensar na adesão de tal auditório, pois não parece realista acreditar que os argumentos possam merecer e receber a atenção de todos. Não se oferece qualquer exemplo e, para a teoria da argumentação, esse tipo de auditório só tem valor especulativo. Perelman, em alguns momentos (cf. Perelman & Olbrechts-Tyteca, 1958a:39-40,§6), define o auditório universal como “constituído pela humanidade inteira, ou ao menos por todos os homens adultos e normais”, parecendo compreendê-lo como um auditório

auditório universal ideal, que seria aquele formado por todos os seres racionais e que não encontraria limites, nem espaciais nem temporais¹⁰³.

Resumindo o ponto 2.5, acerca da noção de *auditório*, deve-se, primeiro, ressaltar a sua grande importância para a Nova Retórica, enquanto critério da qualidade argumentativa e também como ponto de referência utilizado na classificação dos diversos tipos de argumentação, que passam, assim, a ser definidos em razão do auditório do qual visam obter a adesão.

A extensão de tal noção – já presente na retórica antiga –, mediante a inclusão de todo tipo de composição possível – tanto qualitativamente, desde o público mais ignorante até o mais qualificado, quanto quantitativamente, desde o sujeito ele mesmo até a humanidade inteira –, permitiu a Perelman elaborar uma retórica mais ampla, com valor filosófico. Para melhor compreender como seria essa argumentação mais qualificada, convincente, analisamos os diferentes auditórios que foram tidos como privilegiados – o sujeito ele mesmo, o interlocutor no diálogo e o conjunto de todos os seres racionais – e também o auditório de elite. Notamos que o papel central, para a visada do filósofo, é desempenhado pelo auditório universal, não passando todos os demais de simples encarnações precárias dele.

Em seguida, procurando aplicar um corte mais geral, distinguimos entre os auditórios particulares e universais. Observamos, aqui também, a importância do auditório universal ideal enquanto visada da argumentação filosófica.

universal concreto, diferente da versão ideal que o equivale à encarnação da razão. O fato de Perelman nem sempre deixar evidente tal distinção provocou inúmeras incompreensões acerca das características desse auditório, como veremos no item 3.2.1.3.

¹⁰³ Cf. Aarnio (1987:283): “Um auditório ideal pode ser universal. Tal auditório se encontra, por exemplo, no auditório formado por ‘todas as pessoas racionais’ a que se refere Perelman. Inclui todas as pessoas esclarecidas no sentido de que são capazes do discurso racional”. Tal idealidade teria guiado toda a tradição filosófica.

3. A argumentação filosófica e o *auditório universal*

O capítulo anterior ofereceu uma visão geral da Nova Retórica – que é a proposta perelmaniana de uma teoria geral da argumentação – e, nesse momento, o foco se dirigirá a um tipo específico de argumentação, que será pensada no interior do quadro anteriormente oferecido. Este capítulo tem por objetivo principal analisar como Perelman concebe a argumentação filosófica, dando destaque ao conceito de *auditório universal*. Nessa tarefa, serão dados dois passos principais: o primeiro (3.1) consistirá em olhar mais de perto como Perelman pensa a especificidade da argumentação filosófica, e o segundo passo (3.2) analisará o conceito de *auditório universal*. Ainda neste capítulo (3.3), procurar-se-á extrair algumas conseqüências filosóficas da noção de *auditório universal* e esboçar um quadro mais completo do posicionamento filosófico de Perelman, expondo, em linhas gerais, sua visão filosófica e ressaltando suas possíveis conseqüências relativistas.

3.1. Filosofia enquanto forma de argumentação

O objetivo, neste item, é indicar qual o lugar da filosofia no interior de uma teoria da argumentação. A Nova Retórica tem a pretensão de erigir uma teoria geral da argumentação (cf. Perelman, 1955:134), que inclui em seu bojo a própria argumentação filosófica:

“A argumentação filosófica, como a argumentação jurídica, constituem aplicações, a domínios particulares, de uma teoria geral da argumentação que nós consideramos como uma nova retórica” (Perelman, 1977b:177).¹⁰⁴

¹⁰⁴ No original: “L’argumentation philosophique, comme l’argumentation juridique, constituent des applications, à des domaines particuliers, d’une théorie générale de l’argumentation que nous considérons comme une nouvelle rhétorique”.

Ao se voltar para a argumentação filosófica, Perelman pretende complementar o seu estudo mais geral da argumentação com aplicações particulares:

“Poder-se-á completar, se isso parece útil, o estudo da argumentação com o de metodologias especializadas segundo o tipo de auditório e o gênero de disciplina. É assim que se poderia elaborar uma lógica jurídica ou uma lógica filosófica, que seriam apenas aplicações particulares da nova retórica ao direito e à filosofia. Subordinando a lógica filosófica à nova retórica, eu tomo partido no debate secular que opôs a filosofia à retórica, e isso desde o grande poema de Parmênides” (Perelman, 1977b:19).¹⁰⁵

A primeira questão a ser analisada (3.1.1) diz respeito à possibilidade mesma de se considerar a filosofia enquanto objeto de estudo de uma teoria da argumentação, que assumiria, assim, uma posição meta-filosófica. Em seguida (3.1.2), o objetivo é apresentar os traços característicos da argumentação filosófica.

3.1.1. A questão da meta-filosofia

Ao pensar na filosofia enquanto forma de argumentação, o primeiro problema que surge é aquele relativo à possibilidade de se falar sobre a filosofia externamente, pela via da teoria da argumentação. Em outras palavras, esta última englobaria a filosofia como um de seus objetos de estudo e seria, dessa forma, um típico empreendimento meta-filosófico.

Costuma-se chamar de *meta-filosofia* toda teoria sobre a natureza da filosofia. Uma teoria desse tipo parece ameaçar a autonomia da atividade filosófica e é, geralmente, acusada de reducionista, pois procura explicar toda a filosofia como sendo a expressão ou o produto de atividades não-filosóficas, sejam elas sociais, psicológicas, econômicas, etc. Além disso, acredita-se que qualquer meta-filosofia seria estéril, pois, ao invés de enfrentar os problemas filosóficos, ela simplesmente descreveria a forma pela qual se buscou enfrentá-los. Assim, ela

¹⁰⁵ No original : “On pourra compléter, si cela paraît utile, l’étude générale de l’argumentation par des méthodologies spécialisées selon le type d’auditoire et le genre de discipline. C’est ainsi que l’on pourrait élaborer une logique juridique ou une logique philosophique, qui ne serait que des applications particulières de la nouvelle rhétorique au droit et à la philosophie. En subordonnant la logique philosophique à la nouvelle rhétorique, je prends parti dans le débat séculaire qui a opposé la philosophie à la rhétorique, et ceci depuis le grand poème de Parménide”.

não seria, estritamente falando, uma atividade filosófica, mas antes, como diz Johnstone Jr. (1959:5), um “parasita nutrindo-se da filosofia viva”.

A proposta de Perelman, de considerar a argumentação filosófica como uma instância da argumentação em geral, não pretende reduzir a filosofia a algo não-filosófico, pois a própria teoria da argumentação é uma teoria filosófica. Não se trata, assim, de explicar a filosofia através de uma redução. A vantagem da teoria da argumentação estaria em poder circunscrever melhor as especificidades da argumentação filosófica (cf. Perelman, 1968b:227), que se aplicam à teoria ela mesma. Como ressalta Dearin (1970:231), teoria da argumentação e filosofia estabelecem, em Perelman, uma relação frutífera mútua.

Quanto ao segundo problema, a esterilidade de toda meta-filosofia, para resolvê-lo é preciso deixar mais claro o que significa uma *meta-filosofia*. Se por tal termo se entende uma atividade que examina a filosofia a partir de um ponto de vista filosoficamente neutro, isso seria simplesmente impossível. Qualquer ponto de vista, mesmo aquele que parece ser o mais objetivo, sustentado por alguma ciência natural, pressupõe um ponto de vista filosófico. Assim, a meta-filosofia e a filosofia se confundem e não há nada de estéril no exame da atividade filosófica¹⁰⁶. Pelo contrário, tal exame parece inclusive se impor a toda filosofia crítica, que coloca em questão sua própria natureza e possibilidade. O problema está na crença de que é possível realizar um exame externo, neutro filosoficamente. Como observa Johnstone Jr. (1959:6):

“Parece não haver meios de traçar uma distinção sustentável entre filosofia e teoria da filosofia. Toda filosofia sustenta ou pressupõe uma visão da natureza da filosofia. De modo oposto, qualquer visão dessas (...) é, em si mesma, filosófica”.¹⁰⁷

Podemos concluir esse ponto dizendo que, já que a meta-filosofia só é possível enquanto filosofia, pode-se dizer que o emprego do prefixo *meta* é indevido. Entretanto, ainda que dúbio, pode-se preservar o termo *meta-filosofia* com o intuito de ressaltar a particularidade da

¹⁰⁶ Como ressalta Johnstone Jr. (1959:6), há algo de estranho na acusação de se fazer meta-filosofia: “Is he being accused of doing what no one can possibly do? Or is he just being accused of claiming to do it, without actually succeeding? In the latter case, what he ought to be accused of is not doing meta-philosophy, but doing philosophy”.

¹⁰⁷ No original: “There seems to be no way of drawing a tenable distinction between philosophy and the theory of philosophy. Every philosophy asserts or presupposes a view of the nature of philosophy. Conversely, any such view (...) is itself philosophical.”

argumentação que tem por objeto a argumentação filosófica ela mesma. Entendida nesses termos, a meta-filosofia é não apenas plenamente possível e frutífera como também uma exigência de qualquer postura filosoficamente crítica.

3.1.2. Especificidade da argumentação filosófica

Enquanto prática argumentativa, a filosofia apresenta certas peculiaridades que a distinguem das demais formas argumentativas. O objetivo do presente item é marcar essas diferenças, no intuito de deixar mais clara a especificidade da argumentação filosófica. O primeiro ponto que será estudado (3.1.2.1) diz respeito à visada da argumentação filosófica, que é entendida enquanto um apelo à razão, apelo este que é específico do filósofo e que, no interior da Nova Retórica, é descrito como a pretensão de convencer o auditório universal. Além desse ponto, que por si só definiria a filosofia, segundo Perelman, apresentaremos ainda (3.1.2.2) uma análise dos objetos de acordo que servem de pontos de partida para a argumentação filosófica e que também a distinguem das demais argumentações.

3.1.2.1. *Visada própria à argumentação filosófica*

Ao dizer que o discurso filosófico possui uma visada específica, quer-se dizer que o auditório do qual se busca ganhar a adesão é específico. Para distinguir os diversos tipos de argumentação, Perelman usa como critério os diversos tipos de auditório, como já foi salientado no item 2.5. Com a argumentação filosófica, Perelman (1952a:126) utiliza a mesma estratégia: “É porque o esforço do filósofo visa uma espécie particular de auditório que a argumentação filosófica se distingue das outras argumentações retóricas”.¹⁰⁸

¹⁰⁸ No original: “C'est parce que l'effort du philosophe vise une espèce particulière d'auditoire que l'argumentation philosophique se distingue des autres argumentations rhétoriques”.

Já nesse ponto surge uma questão crucial: podemos pensar a filosofia como um discurso dirigido a um auditório? Caso seja possível, que auditório seria? Para responder à primeira questão, é preciso considerar qual a relação da *filosofia* com a *razão*. Nesse ponto, Perelman adota uma posição logocêntrica, entendendo a filosofia como um discurso que apela à razão, que se pretende racional, mas altera a compreensão tradicional de *razão*.

O fato de a razão ter sido considerada, ao longo da tradição ocidental, uma faculdade humana inata, iluminada pela razão divina, determinou, em grande medida, a rejeição da retórica (cf. Perelman, 1977d:14). Perelman reconhece que os filósofos procuraram, quase sempre, negar que visavam convencer algum auditório com a sua argumentação. Querer se adaptar a um auditório convinha ao sofista, ao demagogo, ao retórico, e não ao filósofo sério, que deveria estar preocupado com a verdade, e não com a eficácia de sua argumentação. Ao invés da adesão de um auditório, os filósofos preferiram buscar uma espécie de ascese, para melhor atingir a verdade.

A proposta de Perelman, na qual ele vê um grande ganho explicativo, consiste em alterar a concepção de *razão*, que deverá ser pensada pela perspectiva retórica e dialética (cf. Perelman, 1968b:227). Tendo em vista que a filosofia apela à razão – visão logocêntrica –, será necessário, para sustentar a tese de que a filosofia se dirige a um auditório, que este último encarne a razão. Como veremos a seguir, o auditório universal cumprirá este papel:

“Mas se uma filosofia que valoriza o ponto de vista retórico admite igualmente o apelo à razão, ela não a concebe como uma faculdade, separada das outras faculdades humanas, mas como um auditório privilegiado, a saber o auditório universal, que é visto como aquele que engloba todos os homens razoáveis e competentes nas questões debatidas. Todo discurso filosófico deve se esforçar para convencer um tal auditório” (Perelman, 1968b:225).¹⁰⁹

“É assim que a argumentação filosófica se apresenta como um apelo à razão, que eu traduzo na linguagem da argumentação, ou aquela da nova retórica, como um discurso que se dirige ao auditório universal. Uma argumentação racional se caracteriza por uma

¹⁰⁹ No original: “Mais si une philosophie qui accorde de l’importance au point de vue rhétorique admet également l’appel à la raison, elle ne conçoit pas celle-ci comme une faculté, séparée des autres facultés humaines, mais comme un auditoire privilégié, à savoir l’auditoire universel, qui est censé englober tous les hommes raisonnables et compétant dans les questions débattues. Tout discours philosophique doit s’efforcer de convaincre un pareil auditoire”.

intenção de universalidade, ela visa convencer, ou seja, persuadir um auditório que, na mente do filósofo, encarna a razão” (Perelman, 1981:20).¹¹⁰

Ao conceber a própria razão como um auditório, a tese de que a filosofia pode ser compreendida como um discurso dirigido a um auditório ganha sustentação. Segundo Perelman, os filósofos teriam, explícita ou implicitamente, se dirigido ao auditório universal. Quanto às implicações que esta alteração da noção de *razão* provocará, bem como o estudo desse auditório que encarna a razão, deixaremos essas análises para os próximos itens. No momento, convém apenas salientar de que maneira é possível pensar a filosofia como um discurso dirigido a um auditório. Como bem resume Dearin (1970:55):

“Para Perelman, argumentação filosófica é apenas uma parte do campo geral da argumentação. Ela é um tipo de retórica e, como todo discurso persuasivo (ou convincente), é orientada para aumentar a intensidade de adesão a certas teses. Mas, como se distingue o discurso filosófico de outro discurso retórico? A resposta de Perelman é enfática: ‘a argumentação filosófica difere dos outros argumentos retóricos por causa do auditório ao qual ela se dirige’. Na sua concepção, um filósofo não se contenta em se dirigir a um auditório limitado, nem mesmo um auditório de filósofos. Aqui, Perelman invoca a personalização da razão, o ‘auditório universal’”.¹¹¹

Para compreender que auditório é este, que encarna a razão e ao qual o filósofo se dirige, a principal distinção que nos auxiliará é aquela entre *auditório particular* e *universal*. O traço distintivo da argumentação filosófica é o fato de se dirigir ao auditório universal, e esta visada universalista é compreendida por Perelman nos seguintes termos:

“Na minha opinião, o discurso filosófico é inspirado, no campo da argumentação, pelo imperativo categórico de Kant: o filósofo deve argumentar de maneira que seu discurso possa obter a adesão do auditório universal” (Perelman, 1972a:58).¹¹²

¹¹⁰ No original : “C’est ainsi que l’argumentation philosophique se présente comme un appel à la raison, que je traduis dans le langage de l’argumentation, ou celui de la nouvelle rhétorique, comme un discours qui s’adresse à l’auditoire universel. Une argumentation rationnelle se caractérise par une intention d’universalité, elle vise à convaincre, c’est-à-dire à persuader un auditoire qui, dans l’esprit du philosophe, incarne la raison”.

¹¹¹ No original: “For Perelman, philosophical argumentation is simply a part of the general field of argumentation. It is a mode of rhetoric and, like all persuasive (or convincing) discourse, is directed towards increasing the intensity of adherence to certain theses. But how is philosophical discourse to be distinguished from other rhetorical discourse? Perelman’s answer is emphatic: ‘Philosophical argumentation differs from other rhetorical arguments through the audience to which it is addressed’. In his conception, a philosopher is not content to address a limited audience, not even an audience of philosophers. Here Perelman invokes the personification of reason, the ‘universal audience’.”

¹¹² No inglês: “In my eyes, the philosophical discourse is inspired, in the field of argumentation, by Kant’s categorical imperative: the philosopher must argue in such a manner that his discourse can achieve the adhesion of the universal audience”.

“... há argumentação e argumentação, e nem todas as argumentações têm o mesmo valor. O ideal filosófico por excelência é de se servir apenas – eu acredito que poderíamos até mesmo encontrar aqui uma definição da filosofia – de argumentos que seriam conformes ao imperativo categórico de Kant: deve-se utilizar apenas, em um raciocínio filosófico, argumentos que poderiam valer para uma universalidade de mentes” (Perelman, 1960b:300).¹¹³

Como ficou claramente exposto nas duas passagens acima, Perelman encontrou na idéia de *universalidade*, tal como Kant a definiu no imperativo categórico, a visada característica da argumentação filosófica¹¹⁴. Esse princípio de universalização ou de generalização, Perelman associa à *regra de justiça*, que é uma regra formal que prescreve ser justo tratar da mesma maneira aquilo que é considerado como essencialmente semelhante. É claro que a aplicação dessa regra depende da identificação dos aspectos essenciais e acessórios, e esse elemento material levanta uma série de problemas. Mas, apesar disso, o importante aqui é ressaltar a estrutura formal desse argumento e o papel desempenhado pelo precedente, ou seja, pelo tratamento anterior dado a uma situação semelhante e a necessidade de se fornecer razões suficientes caso se queira alterá-lo – princípio de inércia argumentativa¹¹⁵. A regra de justiça ajuda a compreender a universalização presente na argumentação filosófica, entendida como aquela que se dirige ao auditório universal. Georg Marcus Singer, em um longo estudo citado por Perelman (cf. 1968e:186) acerca da argumentação universal na ética, formula assim o princípio de universalização: “o que é certo para alguém, tem de ser também, sob circunstâncias idênticas ou semelhantes, certo para outrem” (Singer, 1961:34)¹¹⁶.

¹¹³ No original: “Mais il y a argumentation et argumentation, et toutes les argumentations n’ont pas même valeur. C’est l’idéal philosophique par excellence de ne se servir – je crois qu’on pourrait même y trouver une définition de la philosophie – que d’arguments qui serait conformes à l’impératif catégorique de Kant: il ne faudrait utiliser, dans un raisonnement philosophique, que des arguments qui pourrait valoir pour une universalité des esprits”.

¹¹⁴ Como salienta Beuchot (1998:108): “Es un intento de no relativizar completamente la argumentación respecto del auditorio, sino de darle un carácter menos relativista y lo más universal que se pueda. Es un cierto principio de *universalización*”.

¹¹⁵ Dearin (1986:157) escreveu um ensaio sustentando essa tese, dizendo: “... Perelman’s analysis of the idea of justice provides a theoretical basis for a rational conception of justification”. A aplicação da regra formal de justiça não fornece, contudo, uma demonstração formal, mas desempenha, pelo contrário, algo análogo ao que no raciocínio jurídico fazem a doutrina da presunção, a importância dos precedentes e da estipulação do ônus da prova. E isso ocorre porque tal procedimento não é completamente impessoal, mas requer um juiz, uma decisão.

¹¹⁶ No original: “Das Prinzip der Verallgemeinerung kann daher so formuliert werden: Was für den einen richtig ist, muss unter gleichen oder ähnlichen Umständen auch für jeden anderen richtig sein”.

Deixando a avaliação crítica desta definição para um outro momento, convém, agora, apenas diferenciar essa visada universalista de uma visada particularista, que caracteriza as demais formas argumentativas. O filósofo, ao contrário dos demais oradores, não se contenta com um argumento que receba o assentimento de um grupo determinado. Sua argumentação não pretende ser válida apenas para alguns, o que implica que o mero acordo de um auditório particular não confere o tipo de eficácia que uma argumentação filosófica exige (cf. Perelman, 1966b:181). Ao invés de um discurso *ad hominem*, o filósofo se dirige a toda humanidade e seu discurso é antes *ad humanitatem*, através de uma argumentação que, segundo Perelman, podemos qualificar de *racional* (cf. Perelman, 1955:136)¹¹⁷. A melhor forma de compreender essa exigência de universalidade é opondo a filosofia à religião e à política.

A religião difere da filosofia porque parte de uma revelação – aceita pelos crentes – que não se fundamenta para aqueles que não compartilham o mesmo conjunto de crenças. O discurso teológico admite certos dogmas e textos sagrados como pontos de partida. Quanto ao filósofo, ele não pode se valer, como ponto de partida de sua argumentação, de uma crença de um grupo particular (cf. Perelman, 1968b:226; 1972a:60). Mais adiante, no item 3.1.2.2, veremos quais são os pontos de partida de uma argumentação filosófica.

Já a política visa persuadir uma comunidade determinada, servindo-se, em sua argumentação, daquilo que é razoável, que é aceito no seio de um grupo situado temporal e espacialmente. Ao contrário do filósofo, o político competente é aquele que obtém sucesso nessas condições particulares. Nietzsche, por exemplo, ao dizer que *Assim falava Zaratustra* era “um livro para todos e para ninguém”, pois nenhum contemporâneo seu suportaria aquele livro, pode ter sido um grande filósofo, mas, com certeza, foi um péssimo político (cf. Haarscher, 1979:122-123). Da mesma forma, o político que acreditasse estar se dirigindo ao auditório universal ao se dirigir aos seus eleitores seria um péssimo filósofo, pois estaria defendendo uma

¹¹⁷ Como salienta Eubanks (1986:70): “In short: the principle of universalization is the *sine que non* of ‘reasonableness’. What characterizes rational argumentation then is the teleological matter of its ‘aim to universality’.”

construção do auditório universal que seria facilmente criticável. Trata-se, assim, de um problema de encarnação (cf. Perelman, 1960b:334). Além disso, tanto a política, quanto a religião, exigem, segundo Perelman (1984:193), algum tipo de comprometimento ideológico, de engajamento em interesses de um grupo particular, ao contrário do discurso filosófico.

Após diferenciar a argumentação filosófica da religião e da política, que são formas de argumentação que visam auditórios particulares, convém agora analisar se a visada universalista é suficiente para definir o filósofo. Ou seja, será que a argumentação filosófica é a única a visar a universalidade? Ora, também a argumentação científica parece ter essa visada – a objetividade –, dirigindo-se, dessa forma, ao auditório universal. Sendo assim, ela se confundiria com a argumentação filosófica e, então, a mera visada universalista não seria suficiente para definir a atividade filosófica.

Uma possível consequência disso seria o alargamento da noção de filosofia, de forma a incluir a própria ciência, mas não é essa a estratégia de Perelman. Ele diferenciará a filosofia da ciência de duas maneiras: primeiro, dizendo que a ciência se dirige a um auditório de elite, formado pela comunidade de cientistas; segundo, ressaltando o aspecto indutivo e experimental do raciocínio científico.

Quanto à primeira diferença, Perelman entende que a ciência visa a um auditório especializado, constituído pelos especialistas de uma determinada área, o que remete à idéia vinda da epistemologia de Bachelard de uma comunidade científica (*cit  scientifique*), que arbitra a validade das teses científicas e segue uma metodologia própria (cf. Perelman, 1958a:44-45). O fato de a ciência seguir um método próprio acarreta outra diferença, que é a possibilidade do cientista renunciar a um problema, alegando estar para além dos procedimentos metódicos admitidos, enquanto o filósofo não pode fugir das questões dessa forma (cf. Perelman, 1960b:314). O auditório visado pela ciência é um auditório de elite e não o auditório universal, como parece indicar o fato de os especialistas serem vistos como um auditório particular por

aqueles que são excluídos desse auditório, como ocorre, por exemplo, na relação entre medicina ocidental e oriental¹¹⁸.

Quanto à segunda diferença, ela nos remete à distinção estudada no item 2.4.2 entre *argumentação* e *demonstração*. Ao diferenciar o raciocínio científico do filosófico, entra em jogo uma outra característica da filosofia, que é o fato de ser uma *argumentação* – entendida aqui em sentido estrito – e não um raciocínio formal dedutivo, típico da matemática, ou indutivo e experimental, típico das ciências naturais (cf. Perelman, 1955:136). O raciocínio filosófico é próximo dos raciocínios práticos, típicos do direito e da moral, da busca de boas razões para justificar decisões. Assim, Perelman afasta a filosofia do raciocínio conclusivo da matemática e a aproxima dos empreendimentos de justificação (cf. Perelman, 1967a:204-205), de decisão (cf. Perelman, 1960b:313) e de lógica informal (cf. Perelman, 1981:20)¹¹⁹. No item 3.3, procuraremos expor de maneira mais completa como Perelman vê a atividade filosófica.

3.1.2.2. *Pontos de partida da argumentação filosófica*

Toda argumentação parte de um conjunto de teses que são aceitas – objetos de acordo – e que servem de ponto de partida para a argumentação (cf. Perelman & Olbrechts-Tyteca, 1955:86). O que o presente item pretende analisar é a especificidade daquilo que é empregado como premissa ou ponto de partida para a argumentação filosófica.

Acreditando ser impossível estabelecer o inventário de tudo o que é susceptível de provocar a adesão, Perelman limitou-se, no seu *Tratado da Argumentação*, a distinguir tipos de

¹¹⁸ Entretanto, para o cientista, o auditório de especialistas é uma encarnação do auditório universal, pois todos aqueles que tivessem as mesmas competências e informações adotariam as mesmas conclusões (cf. Perelman, 1958a:44-45). A relação entre o auditório universal e o de elite levanta sérios problemas, que serão tratados no item 3.2.2.5.

¹¹⁹ Também para Ryle (1954:201) o filósofo faz necessariamente o que poderia ser chamado de *lógica informal*: “Dizer isto é dizer, de outra maneira, que a esperança em que os problemas filosóficos possam ser reduzidos, mediante algumas operações estereotipadas, a problemas padronizados de lógica formal não passa de um sonho sem fundamento. A lógica formal pode fornecer ao lógico informal exploratório uma bússola para que ele se oriente, mas não uma rota estabelecida e menos ainda trilhos que tornem óbvio o caminho. Onde existe floresta virgem, não pode haver trilhos; onde há trilhos a selva já foi há muito desmatada”.

objetos de acordo, que foram classificados em razão dos diferentes papéis que desempenham no processo argumentativo. Procurou-se, pelo recurso aos tipos, descrever melhor as argumentações tais como elas são. Mais uma vez, a distinção entre auditório particular e universal desempenhará um importante papel, pois Perelman vai buscar nela o critério para distinguir dois tipos principais de objetos de acordo:

“Acreditamos que será útil, desse ponto de vista [do papel desempenhado no processo argumentativo], agrupar esses objetos em duas categorias: uma relativa ao *real*, que comportaria os fatos, as verdades e as presunções, a outra relativa ao *preferível*, que conteria os valores, as hierarquias e os lugares do preferível.

A concepção que se faz do real pode, em largos limites, variar segundo as visões filosóficas que se professa. Entretanto, tudo aquilo que, na argumentação, presume-se versar sobre o real, caracteriza-se por uma pretensão de validade para o auditório universal. Em contrapartida, aquilo que versa sobre o preferível, que determina nossas escolhas e que não é conforme a uma realidade preexistente, será ligado a um ponto de vista determinado que só podemos identificar com o de um auditório particular, por mais amplo que seja” (Perelman & Olbrechts-Tyteca, 1958a:88,§15).¹²⁰

Ao distinguir os objetos de acordo em dois tipos – relativos ao real e ao preferível – e colar tal distinção àquela entre auditório universal e particular, Perelman aplica também às premissas da argumentação a idéia de que todo o processo argumentativo supõe a adesão de um auditório. Também as premissas de uma argumentação podem ser objeto de disputa e aquilo que será aceito como ponto de partida dependerá, em grande medida, de um acordo prévio – que pode ser implícito ou explícito.

No caso da argumentação filosófica, presume-se que seus pontos de partida gozem do acordo do auditório universal. Tendo em vista que outras formas argumentativas também se valem dos objetos de acordo relativos ao real como pontos de partida de suas argumentações, a especificidade da argumentação filosófica não está, então, em se servir deles, mas no fato de poder se servir *apenas* deles (cf. Perelman, 1977a:240). Uma argumentação filosófica não pode

¹²⁰ No original : “Nous croyons qu’il sera utile, à ce point de vue, de grouper ces objets en deux catégories, l’une relative au *réel*, qui comporterait les faits, les vérités et les présomptions, l’autre relative au *préférable*, qui contiendrait les valeurs, les hiérarchies et les lieux du préférable. La conception que l’on se fait du réel peut, dans de larges limites, varier selon les vues philosophiques que l’on professe. Cependant tout ce qui, dans l’argumentation, est censé porter sur le réel, se caractérise par une prétention de validité pour l’auditoire universel. Par contre ce qui porte sur le préférable, ce qui détermine nos choix et qui n’est pas conforme à une réalité préexistante, sera lié à un point de vue déterminé que l’on ne peut identifier qu’avec celui d’un auditoire particulier, aussi vaste soit-il”.

ter como ponto de partida um objeto de acordo particular, aceito por uma comunidade determinada, como são os valores concretos e os lugares do preferível.

Entretanto, Perelman chega a dizer, em algumas oportunidades, que a argumentação filosófica se vale de lugares comuns (cf. Perelman, 1972a:52), o que parece negar que os pontos de partida da argumentação filosófica sejam apenas os fatos, as verdades e as presunções. Uma forma de compatibilizar essas afirmações é lembrar-se do princípio de inércia. Ao contrário da dúvida universal cartesiana, o método proposto por Perelman (1960b:326; 1977b:37-38) consiste em duvidar somente daquilo de que dispomos de razões para fazê-lo. Sendo assim, a filosofia já começa admitindo todo o caldo cultural, os precedentes, a tradição, e não seria razoável duvidar de tudo isso de partida. O senso comum constitui uma espécie de matéria prima da filosofia que não pode ser negligenciada, sob o risco dela se transformar num sonho, numa ilusão sem sentido (cf. Perelman, 1972b:195). Mas, sempre que um lugar comum é questionado, o filósofo não pode continuar se servindo dele sem responder à crítica levantada. Dessa forma, apenas aqueles objetos de acordo que se beneficiem do acordo do auditório universal podem ser utilizados pelo filósofo, e se algum lugar comum está na base de alguma argumentação filosófica, é porque ele ainda não foi colocado em questão – equivalendo, assim, a um fato. Em seguida, analisaremos cada um dos objetos de acordo que se beneficiam da aceitação do auditório universal.

Sobre o *fato*, Perelman não pretende oferecer uma definição válida em todo tempo e lugar, pois não acredita possuir um critério último, independente da atitude do auditório, que permita afirmar com certeza a verdadeira realidade (cf. Perelman, 1977b:37-38; Perelman & Olbrechts-Tyteca, 1958a:90,§16; Maneli, 1994:37). Insiste-se, apenas, no papel que a noção de *fato* desempenha na argumentação, que é o de se referir a uma realidade objetiva, comum a todos. O objetivo de Perelman não é defender uma tomada de posição ontológica, mas apenas realizar um estudo de como os argumentos que fundam a estrutura do real são empregados (cf. Perelman & Olbrechts-Tyteca, 1958a:352-353,§60). Mas, apesar de gozar de um acordo que é, em princípio, universal e não controverso, o fato pode também ser alterado, assim como se

alteram as concepções do auditório universal e qualquer acordo pode sempre ser colocado em questão (cf. Perelman & Olbrechts-Tyteca, 1958a:90,§16). Enquanto tal, entretanto, o fato não pode ser colocado em questão sem perder, imediatamente, o seu estatuto de *fato*. O simples questionamento é suficiente para retirar sua posição privilegiada, transformando-o em uma mera teoria, opinião, hipótese ou ainda em uma simples ilusão (cf. Perelman & Olbrechts-Tyteca, 1958a:91,§16; Perelman, 1968c:170) . Ele é um acordo prévio aceito por unanimidade, sobre o qual não se levanta qualquer dúvida, sendo entendido como um acordo tão profundo e incontroverso que só pode aparecer como ponto de partida de uma argumentação, nunca como uma de suas conclusões (cf. Perelman & Olbrechts-Tyteca, 1958a:91,§16). A certeza do fato é tão arraigada que, para ela, não se pode oferecer qualquer justificação. Segundo Perelman (1952a:127), somente no caso de haver algum desacordo, hesitação, dúvida ou oposição é que a necessidade de provas discursivas surge, sendo a argumentação uma espécie de muleta das crenças controversas. O *fato* está, dessa forma, fora da argumentação, sendo apenas uma base, uma premissa que não é problematizada e que é aceita como sendo a realidade objetiva:

“Os fatos estão subtraídos, ao menos provisoriamente, da argumentação, o que significa que a intensidade de adesão não pode ser aumentada, nem generalizada, e que essa adesão não tem nenhuma necessidade de justificação” (Perelman & Olbrechts-Tyteca, 1958a:90,§16).¹²¹

A noção perelmaniana de *fato* pode ser aproximada da noção habermasiana de *mundo da vida*¹²² e da noção wittgensteiniana de *imagem do mundo*¹²³. Quanto à relação da argumentação

¹²¹ No original: “Les faits sont soustraits, tout au moins provisoirement, à l’argumentation, c’est-à-dire que l’intensité d’adhésion n’a pas à être augmentée, ni à être généralisée, et que cette adhésion n’a nul besoin de justification”.

¹²² Para Habermas (1981a:31; 1981b:178-179), o *mundo da vida* (*Lebenswelt*) é definido como o horizonte contextual dos processos de entendimento que permanece inacessível à tematização. Ele não é “sabido”, uma vez que não pode ser criticado ou fundamentado, sendo sempre pressuposto como um saber de fundo, que, por não ser falseável, não funciona como uma asserção descritiva. Dessa forma, é preciso distinguir entre a unanimidade da experiência, antecipada e aproblemática – o mundo da vida –, e o consenso dos *mundane resoners*, obtido por razões quando algo é posto em questão – o resultado justificado de uma argumentação (cf. item 4.2.1.3).

¹²³ Wittgenstein sustenta que nossas crenças e convicções mais arraigadas, que constituem a nossa *imagem do mundo* (*Weltbild*) ou *visão de mundo* (*Weltanschauung*), estão fora de qualquer apreciação racional e sequer podem ser colocadas em dúvida. Dessa forma, sequer podem ser tidas por “verdadeiras” e estão fora da argumentação. Para Wittgenstein, nossas crenças mais profundas não gozam de qualquer justificação (*Da Certeza*, 192, 253). Elas são como uma forma de viver, situada além do jogo da justificação, sendo antes fruto de um treinamento, uma coisa animal (*Da Certeza*, 359) (cf. item 4.2.1).

filosófica com o *fato*, enquanto um tipo de objeto de acordo, Perelman acredita que a filosofia, freqüentemente, procurou fundamentar *fatos* que eram problematizados (cf. Perelman & Olbrechts-Tyteca, 1958a:91,§16).

Sobre a *verdade*, Perelman a compreende de forma similar ao *fato*, com a única diferença que ela se refere a um sistema mais complexo, com escopo mais geral, composto de ligações entre fatos, e que pode se expressar em concepções filosóficas, religiosas e mesmo em teorias científicas (cf. Perelman & Olbrechts-Tyteca, 1958a:92,§16).

Quanto às *presunções*, ainda que gozem do acordo do auditório universal, elas possuem um grau menor de certeza, uma vez que a aceitação delas depende do reforço de outros elementos. Assim, ao contrário dos fatos, as *presunções* precisam ser justificadas, e quanto mais argumentos a favor delas, mais elas são reforçadas (cf. Perelman & Olbrechts-Tyteca, 1958a:94,§17). As *presunções* estão associadas ao *normal*, ao que é razoável pressupor, ao que fornece uma base suficiente para sustentar uma convicção¹²⁴. Perelman cita alguns exemplos comumente utilizados: a *presunção* de que a qualidade de um ato manifesta aquela da pessoa que o fez, a *presunção* de credulidade natural – que nos faz acolher por verdadeiro aquilo que nos é dito, só duvidando disso caso tenhamos razões para fazê-lo –, e a *presunção* de que toda ação humana é portadora de sentido.

Concluindo: o que é específico à argumentação filosófica é o fato de só poder se servir, como ponto de partida, de objetos de acordo que beneficiam da aceitação do auditório universal, que são, numa linha decrescente de segurança e certeza, os *fatos*, as *verdades* e as *presunções*.

¹²⁴ Perelman alerta para a diferença entre o *normal*, entendido como algo que deve ser aceito por todos os seres razoáveis, e a *probabilidade calculável*, definida em termos estatísticos. Todas as *presunções* baseadas no *normal* implicam um acordo, que raramente pode ser avaliado estatisticamente. O próprio grupo é ele mesmo instável. Por exemplo: um comportamento tido por excepcional acarreta, numa análise estatística, uma mudança da média de normalidade, já no *normal* pode acarretar, se tal comportamento excede certos limites, a exclusão desse indivíduo – tido por louco – do grupo. Altera-se, assim, o grupo de referência, e não o padrão de normalidade. O próprio auditório universal serve de norma pelo intermédio do *normal*, do que deve ser aceito por todos.

Podemos resumir os resultados do item 3.1, que tratou da filosofia enquanto forma de argumentação, nos seguintes pontos:

- a) O estudo da filosofia como uma forma de argumentação é um típico empreendimento “meta”-filosófico, que só é possível se for pensado, ele também, como sendo filosófico;
- b) A especificidade da filosofia é ser um discurso que faz apelo à razão, apelo este que é pensado, no seio da Nova Retórica, como um discurso dirigido a um auditório que encarna a razão – o auditório universal;
- c) O discurso filosófico tem uma visada universalista – procura ganhar a adesão do auditório universal – que o distingue de discursos particularistas, como, por exemplo, a religião e a política;
- d) A argumentação filosófica, que se dirige ao auditório universal, distingue-se também da científica, pois o auditório visado pelos cientistas é um auditório de elite – o auditório especializado –, e o raciocínio científico é indutivo e experimental, enquanto o filosófico é prático;
- e) Quanto aos pontos de partida, a argumentação filosófica se distingue das demais por ter como premissa *apenas* objetos de acordo relativos ao real – fatos, verdades e presunções –, que são aqueles que se beneficiam do acordo do auditório universal.

Avaliando os resultados obtidos, fica claro que o *auditório universal*, que será o objeto de estudo do próximo item, desempenha um papel determinante na visão que Perelman tem da argumentação filosófica.

3.2. O conceito de auditório universal

Nos tópicos anteriores já adiantamos alguns traços fundamentais do auditório universal, como a sua oposição ao auditório particular e o fato de ele ser visado pela argumentação filosófica, pois é visto como a encarnação da razão. Mas, apesar das várias referências feitas, ele ainda permanece nebuloso. Assim, um estudo mais sistemático faz-se necessário e é justamente esse o objetivo do presente item. Contudo, é preciso ressaltar a dificuldade dessa tarefa, tendo em vista que, mesmo nos textos de Perelman, dificilmente encontramos a clareza conceitual que essa noção tão complexa e fulcral exigiria para a sua satisfatória compreensão¹²⁵.

A estratégia adotada para esta tarefa envolve dois passos principais: em primeiro lugar (3.2.1), elencaremos e analisaremos os principais elementos presentes na definição do *auditório universal*; depois (3.2.3), voltaremos o nosso olhar para as diferentes interpretações que se pode fazer dele – que parecem incompatíveis entre si – e procuraremos oferecer uma interpretação que inclua todos esses elementos em um todo coerente. Dessa forma, esperamos dar maior solidez e inteligibilidade a esse conceito.

3.2.1. Principais elementos presentes na definição do *auditório universal*

Antes de iniciarmos a análise mais detalhada do conceito de *auditório universal*, convém dar a sua definição mais geral: *o auditório universal é aquele formado por todos os seres racionais*. Essa definição, contudo, é muito imprecisa e levanta uma série de questões relativas à sua natureza e constituição.

¹²⁵ Perelman (1984:190) observa a dificuldade de se compreender esse conceito: “It is this notion of the universal audience which has created the most misunderstandings among my rhetorician readers”, e procura, em um artigo publicado em seu último ano de vida, resolver algumas incompreensões: “With respect to the notion of the universal audience, some have accused me of incoherence and confusion. The accusations would certainly be justified if they were not the result of a false interpretation of pages 31 and 32 of the *New Rhetoric* [numeração da edição inglesa, na versão original consultada do *Traité de l’Argumentation* corresponde às pp.41-42, §7].” (Perelman, 1984:191).

Quanto à sua natureza, podemos nos perguntar, por exemplo: que tipo de auditório é esse? Ele é universal em que sentido: concreto ou ideal? Que tipo de concretude ou idealidade ele possui? Ele pode ser empiricamente observável ou é apenas uma criação do orador? Já quanto à sua constituição, as seguintes questões, dentre outras, surgem: quem são os membros desse auditório, ou seja, quem são “todos os seres racionais”? Seria toda a humanidade? Ou todos os seres humanos viventes? Ou ainda todos os homens adultos e normais, capazes de responder a um discurso lógico?

Para responder a essas questões, adotaremos o seguinte procedimento: enumeraremos as principais características do auditório universal e, depois, comentaremos, em detalhe, cada uma delas. O auditório universal é caracterizado por ser:

- a) um caso limite dos auditórios particulares (3.2.1.1);
- b) uma construção do orador (3.2.1.2);
- c) algo que não é dado empiricamente (3.2.1.3);
- d) uma mera pretensão do filósofo (3.2.1.4);
- e) uma questão de direito, um ideal normativo (3.2.1.5);
- f) uma hipótese, sempre passível de revisão (3.2.1.6);
- g) o melhor auditório possível, o mais qualificado (3.2.1.7);
- h) variável, dependendo do orador e do meio (3.2.1.8);
- i) constituído, em princípio, por todos os seres racionais (3.2.1.9);
- j) composto por todos aqueles que podem acompanhar a argumentação (3.2.1.10);
- k) a encarnação da razão (3.2.1.11).

3.2.1.1. O auditório universal é o caso limite dos auditórios particulares

Já foi visto que toda argumentação se dirige a um auditório. Voltando ao exemplo dado no item 2.5.2. – acerca da diferença entre auditório particular e universal –, o rabino que

pretendesse convencer um auditório mais amplo que aquele formado pelos judeus deveria rever seus pontos de partida de maneira a obter uma aceitação quanto a eles, um solo comum de discussão. Podemos pensar o auditório universal como sendo o mais amplo possível, ou seja, como se o rabino, ao se dirigir a tal auditório, tivesse de elaborar uma argumentação que pretendesse obter a adesão não apenas dos judeus, dos muçulmanos, ou de todos os habitantes do planeta Terra, mas sim de todos os seres racionais. Assim, o auditório universal é visto como um caso limite do auditório particular, uma ampliação ilimitada, uma universalidade de direito. Perelman (1982:14) reconhece que foi em decorrência desse princípio de universalização, de generalização do particular, que ele chegou à noção de *auditório universal*. Ele se coloca a seguinte questão: “Eu não posso esquecer meu passado, minhas tradições, minha cultura, mas quero transcendê-los. Até que ponto será que poderei transcendê-los?” (Perelman, 1982:17).¹²⁶

Perelman chega à idéia de auditório universal a partir da análise dos diversos auditórios particulares, vendo-o como um caso limite. Seu interesse inicial era estudar os diversos tipos de discursos persuasivos, ou seja, um estudo que visa descrever a que tipo de argumentos as pessoas efetivamente aderem. A partir desse levantamento descritivo das diversas formas de argumentação, Perelman observou a especificidade do discurso com pretensão universal – o discurso filosófico. Quem pretende a universalidade com o seu argumento não pode ter como único critério de validade a adesão de um auditório particular.

3.2.1.2. *O auditório universal é apenas uma construção do orador*

Já foi visto no ponto 2.5 que o auditório é definido por Perelman como “o conjunto daqueles aos quais o orador quer influenciar com a sua argumentação”, e que não se limita às pessoas que efetivamente tiveram ou terão acesso ao discurso, sendo antes uma construção do

¹²⁶ No inglês: “I can’t forget my past, my traditions, my culture; but I like to transcend it. How far am I able to transcend it?”

orador. Portanto, ao dizer que o auditório universal é uma construção do orador, não se acrescentaria qualquer especificação à sua definição. Pode-se dizer que essa é uma definição psicológica do auditório, que é visto como uma construção mental, fruto da imaginação do orador. Por outro lado, sem ser visto pela ótica do orador, um auditório pode ser pensado sociologicamente, como um conjunto de pessoas tomadas empiricamente. Partindo dessa distinção de pontos de vista, pode-se dizer que, ainda que seja uma construção do orador, há auditórios – os auditórios concretos – que coincidem com um fato empírico, com um conjunto delimitado de pessoas. Nesses casos, a argumentação será tanto mais eficaz quanto mais próxima a construção do orador estiver da realidade. Ao lado dos auditórios concretos, temos os auditórios ideais, que existem *apenas* enquanto construção do orador. Pode-se dizer que o auditório ideal é *apenas* uma ficção do orador, que não corresponde, nem pretende corresponder, a algo empiricamente dado.

3.2.1.3. *O auditório universal não é um dado empírico*

Além de ser uma construção do orador, o que é comum a todo auditório, o universal é visto como ideal por Perelman (1960a:269), tomado aqui no sentido de não corresponder a nada real – dado empiricamente. Assim, afasta-se a possibilidade de pensá-lo concretamente, como equivalente ao auditório universal concreto, ou seja, ao conjunto de todos os seres humanos viventes em determinado momento:

“O auditório universal tem a característica de não ser jamais real, atualmente existente. Ele não é, então, submetido às condições sociais ou psicológicas do meio. Ele é, antes de tudo, ideal, um produto da imaginação do autor...” (Perelman, 1950a:21).¹²⁷

¹²⁷ No original: “L'auditoire universel a cette caractéristique qu'il n'est jamais réel, actuellement existant, qu'il n'est donc pas soumis aux conditions sociales ou psychologiques du milieu environnant, qu'il est plutôt idéal, un produit de l'imagination de l'auteur...”.

3.2.1.4. *A adesão do auditório universal é uma mera pretensão do orador*

Já que não é algo empiricamente observável, torna-se impossível continuar a falar em *adesão do auditório universal*, ao menos se por *adesão* se entende o efetivo consentimento dos ouvintes concretos. O acordo do auditório universal nunca é efetivo, como, por exemplo, o voto é uma adesão efetiva a um discurso político. Mas, assim como o auditório pode ser pensado como uma construção ideal do orador, também a adesão pode ser pensada idealmente. Dessa forma, a adesão é usada metaforicamente. Ela não significa mais o acordo de tal ou tal grupo concreto de pessoas, mas sim a adesão da encarnação da razão, do melhor auditório possível, que pode inclusive não encontrar sequer uma adesão concreta. A adesão do auditório universal é uma mera pretensão do orador, pois nunca pode ser confirmada empiricamente (cf. Perelman, 1952a:129).

3.2.1.5. *O auditório universal é uma questão de direito*

Além de ser ideal nesse sentido, enquanto oposto a concreto, o auditório universal é também um ideal argumentativo, uma questão de direito. Em outras palavras, o auditório universal é pensado como um dever-ser – norma – e não como um ser – fato. Com isso, Perelman quer dizer que aqueles que compõem esse auditório – o conjunto de todos os seres racionais – não são um fato comprovado pelo orador, mas uma norma que serve de critério para determinar quais são os membros desse auditório – o conjunto dos seres racionais. É o próprio orador em sua argumentação quem define os contornos do auditório universal, o qual é pensado como correspondendo a um ideal argumentativo, a uma assembléia hiper-crítica que só aderisse ao que fosse racional. A argumentação que se dirige ao auditório universal é compreendida como algo ideal, que ganharia o consentimento até dos deuses. O ideal é pensado, aqui, como equivalente ao melhor, ao que deve ser uma argumentação racional, em oposição ao imperfeito, ao deturpado, à pseudo-argumentação.

3.2.1.6. *O auditório universal é uma hipótese*

Ao dizer que o auditório universal é uma ficção do orador que corresponde ao ideal argumentativo, Perelman não eleva tal construção ao patamar divino, de algo eterno, imutável e perfeito. Ainda que ideal, o auditório universal não se impõe a todos de modo coercivo. Perelman pretende, dessa maneira, evitar uma tomada de posição dogmática ou etnocêntrica. O auditório universal não é acessado e construído por meio de alguma reflexão transcendental *a priori* e nem pela via de alguma intuição infalível. O ideal que o constrói, delimitando o conjunto dos seres racionais, não tem a força de uma evidência. Ele é, antes de tudo, uma hipótese. O auditório universal corresponde àquilo que o orador acredita ser o ideal, o melhor auditório, mas essa construção permanece sujeita a objeções que, se forem levadas em consideração, poderão alterar sua conformação. E é justamente por ser uma hipótese, sempre passível de revisão, que o auditório universal pode continuar servindo como idéia diretriz da argumentação racional (cf. Perelman, 1960b:328).

3.2.1.7. *O auditório universal corresponde ao melhor auditório possível*

Já que o auditório universal, ou o conjunto ideal de todos os seres racionais, não pode ser descoberto por meio de alguma intuição ou evidência transcendental, resta ao orador, que pretende dirigir-se a tal auditório, a tarefa de construí-lo da melhor forma possível. Ou seja: o conjunto de todos os seres racionais deve ser pensado como o auditório mais crítico, mais qualificado, que só daria o seu assentimento àquilo que fosse racional, verdadeiro. Entretanto, como o auditório universal é uma criação do orador, sua formação provém daquilo que ele conhece, daquilo que ele consegue vislumbrar como sendo o melhor, o mais crítico. Em outras palavras, a argumentação mais crítica que o orador pode pensar é aquela que ele dirige ao

auditório universal, na intenção de transcender todas as objeções que consegue entrever (cf. Perelman, 1960b:301).

3.2.1.8. *O auditório universal varia segundo o orador e o meio*

Tendo em vista que a construção do auditório universal é feita pelo orador tendo por base aquilo que ele consegue vislumbrar, conclui-se daí que tal construção, ainda que represente um ideal, depende da visada do orador, que se situa temporal e espacialmente (cf. Perelman & Olbrechts-Tyteca, 1958a:43,§7). Aquilo que é visto como o melhor depende, segundo Perelman (1960b:335), de vários fatores contingentes, de ordem psicológica, sociológica e histórica. Ou seja, aquilo que o orador acredita ser universalmente válido está situado psicologicamente – o ideal do indivíduo x –, sociologicamente – o ideal do povo x – e historicamente – os ideais dos homens do século x . E essas variações poderiam, perfeitamente, ser objeto de estudo de uma sociologia do conhecimento, de uma psicologia social, de uma antropologia cultural ou de uma história do pensamento.

3.2.1.9. *O auditório universal não exclui, em princípio, ninguém*

Uma outra consequência do fato de o auditório universal ser uma hipótese do orador, e não uma evidência ou um fato da experiência, é que ele precisa ser fundamentado. Toda hipótese pode, por definição, ser falsa e, por isso, necessita de razões, de argumentos que a fundamentem. Levando em conta que não é claro qual é o conjunto de todos os seres racionais, tal composição precisa, então, ser determinada e não se pode, em princípio, excluir ninguém. Se tal ocorresse, estaríamos diante de um auditório particular, e não universal. No caso da filosofia, uma exclusão desse tipo, *a priori*, leva a posições etnocêntricas e dogmáticas. Mas, do fato de ninguém estar em princípio excluído, não se segue que é impossível excluir alguém. Isto não apenas é possível

como parece ser até uma exigência. Se não se faz qualquer distinção, a noção de *ser racional* esvazia-se e perde completamente o sentido. Será que os animais podem ser ditos *racionais*? E os nossos ancestrais biológicos? E as crianças? E os loucos e deficientes mentais? E os computadores e máquinas? Perelman não responde diretamente essas questões. Ele diz apenas que qualquer exclusão que se faça precisa ser justificada e que tal justificação é, ela mesma, passível de crítica. Se alguma objeção é levantada contra determinada conformação do auditório universal e o orador que o formulou não a leva em consideração, então esse auditório deixará de ser visto como universal por aquele que admitir a crítica e passará a ser visto como particular. A possibilidade de exclusão do auditório universal levanta, contudo, uma série de problemas – que serão tratados adiante –, como a relação desse auditório com o de elite¹²⁸.

3.2.1.10. *O auditório universal inclui todos aqueles capazes de acompanhar a argumentação*

Apesar de Perelman não responder diretamente às questões acerca da formação do auditório universal, ou seja, ele nada diz sobre quem são os seres racionais, podemos encontrar em seus escritos uma indicação valiosa. Também ao auditório universal se aplica aquilo que foi mostrado no item 2.4.1 como constituindo as condições prévias para a comunicação. Foi dito que, para que a argumentação seja possível, é preciso que se estabeleça um contato intelectual, que exige, por sua vez, a existência de um *medium* que possibilite a troca de enunciados com sentido – uma linguagem comum –, e a disposição para uma eventual admissão do ponto de vista do falante. Perelman não irá muito longe no estudo das condições de possibilidade de qualquer argumentação, tal como Habermas e Apel, por exemplo, fizeram. Entretanto, Perelman chegará a

¹²⁸ Cf. Perelman & Olbrechts-Tyteca (1950:22): “Quand on est censé s'adresser à un pareil auditoire [universal], on peut toujours en exclure certains êtres qui n'admettraient pas notre argumentation en les qualifiant d'anormaux ou de monstres qu'il faut renoncer à convaincre. Nous jugeons les hommes d'après les jugements de valeur qu'ils émettent; nous nous réservons aussi de les juger d'après la valeur qu'ils attribuent à notre argumentation. En poussant nos exigences, nous passerons, en réalité, de l'auditoire universel à l'auditoire d'élite”.

dizer que o auditório universal é composto por todos aqueles que podem acompanhar a argumentação, ou seja, pelos seres com capacidade para responder a um discurso lógico e que, para tal, devem compartilhar uma linguagem comum (cf. Perelman, 1950b:120; 1982:8,15; Alexy, 1978:134). Essa identificação entre o conjunto dos seres racionais e o conjunto daqueles que podem acompanhar a argumentação coaduna-se melhor com a idéia de *razão* em Perelman, que já foi tratada no item 3.1.2.1 – acerca da visada da argumentação filosófica – e que será mais detalhada no próximo item.

3.2.1.11. O auditório universal corresponde à encarnação da razão

A *razão*, para Perelman, não existe no mundo, ou instanciada nos seres humanos, como se fosse uma faculdade humana inata. O predicado *racional* é atribuído a todo comportamento justificado. Assim, todo comportamento meramente mecânico ou injustificado é dito irracional. Segue-se disso que apenas comportamentos podem ser ditos racionais e que a atribuição de racionalidade aos homens ocorre apenas de maneira indireta. Em outras palavras, o *ser racional* é aquele que age racionalmente, ou seja, aquele cujos comportamentos são justificados. Dessa forma, é dito *irracional* aquele que não oferece razões para as suas ações ou que, sendo incapaz de justificar as suas opiniões, as defende de modo dogmático. A racionalidade de uma emissão ou manifestação depende da fiabilidade do saber que ela encarna, logo, do seu potencial de justificação. Ao falar em *seres racionais* ou *seres dotados de razão*, Perelman parece admitir algo como uma faculdade humana chamada *razão*. Mas, ao identificar o conjunto dos seres racionais ao conjunto daqueles que podem acompanhar a argumentação, ele ressalta o aspecto processual, a possibilidade de justificação – crítica e fundamentação –, envolvido na noção retórico-dialética de *razão*¹²⁹.

¹²⁹ Aarnio (1987:280) oferece uma boa interpretação da composição do auditório universal, respeitando a concepção retórico-dialética da *razão* em Perelman: “O auditório universal está composto por pessoas esclarecidas, capazes de

Quanto à relação da *razão* com o *auditório universal*, sabemos que este se define exatamente por ser aquilo que o orador imagina como sendo o auditório mais crítico. Se a possibilidade de crítica é idealizada, também a fundamentação o é, o que significa dizer que apenas os melhores argumentos que o orador pode vislumbrar poderiam obter a adesão desse auditório (cf. Perelman, 1960b:307). Uma argumentação, para convencer semelhante auditório, tem de ser racional, convincente, de modo que tudo aquilo a que o orador consegue vislumbrar qualquer objeção já está, por definição, excluído. Pretender o acordo do auditório universal significa, para o orador, o mesmo que se dirigir à razão ela mesma, pois significa elaborar uma fundamentação que se sustente diante de um auditório ideal, que formularia todas as críticas possíveis. Como diz explicitamente Perelman (1960b:328): “O que é a razão? Ela se define, na minha opinião, pelo recurso ao auditório universal”.¹³⁰

Para concluir, citamos uma passagem bastante esclarecedora, que conjuga, em seu interior, vários elementos tratados anteriormente:

“É óbvio que o valor dessa unanimidade [do auditório particular] depende do número e da qualidade dos que a manifestam, sendo o limite atingido, nessa área, pelo *acordo do auditório universal*. Trata-se evidentemente, nesse caso, não de um fato experimentalmente constatado, mas de uma universalidade e de uma unanimidade representada pelo orador, do acordo de um auditório que deveria ser universal, sendo que aqueles que não participam dele podem, por razões legítimas, não ser levados em consideração.

Os filósofos sempre pretendem dirigir-se a um auditório assim, não por esperarem obter o consentimento efetivo de todos os homens – sabem muito bem que somente uma pequena minoria terá um dia a oportunidade de conhecer seus escritos –, mas por crerem que todos os que compreenderem suas razões terão de aderir às suas conclusões. *O acordo de um auditório universal não é, portanto, uma questão de fato, mas de direito*. É por se afirmar o que é conforme a um fato objetivo, o que constitui uma asserção verdadeira e mesmo

utilizar a justificação se o desejam. Formulado brevemente: todas as pessoas ‘racionais’ pertencem ao auditório universal. É, portanto, uma audiência ideal: ninguém tem a possibilidade de supor que está dirigindo seus argumentos a um auditório universal de maneira tal que todo membro possível do auditório tomasse de fato uma posição sobre o assunto”.

¹³⁰ No original: “Qu’est-ce la raison? Elle se définit, à mes yeux, par le recours à l’auditoire universel”.

necessária, que se conta com a adesão daqueles que se submetem aos dados da experiência ou às luzes da razão” (Perelman & Olbrechts-Tyteca, 1958a:41,§7).¹³¹

3.2.2. Diferentes interpretações do *auditório universal* e tentativa de harmonização

Pode-se interpretar o auditório universal de várias formas, em razão da variedade de elementos presentes em sua definição, os quais não são facilmente agrupados. Dentre as possíveis leituras que se pode fazer do conceito de *auditório universal*, pode-se distinguir quatro linhas interpretativas principais:

- a) a interpretação lógica, que o equipara à demonstração (3.2.2.1);
- b) a interpretação psicológica, que o equipara a algo puramente mental (3.2.2.2);
- c) a interpretação sociológica, que o vê como um uma construção situada, como expressão de uma determinada cultura (3.2.2.3);
- d) a interpretação filosófica, que o vê como uma norma universal que encarna a razão (3.2.2.4).

Passaremos, então, à análise de cada uma dessas possíveis interpretações.

3.2.2.1. *Interpretação lógica*

A interpretação lógica ou logicista é aquela que acredita ser possível identificar a argumentação eficaz para o auditório universal com a demonstração. Em algumas passagens,

¹³¹ No original: “Il va de soi que la valeur de cette unanimité dépend du nombre et de la qualité de ceux qui la manifestent, la limite étant atteinte, dans ce domaine, par *l'accord de l'auditoire universel*. Il s'agit évidemment, dans ce cas, non pas d'un fait expérimentalement éprouvé, mais d'une universalité et d'une unanimité que se représente l'orateur, de l'accord d'un auditoire qui devrait être universel, ceux qui n'y participent pas pouvant, pour des raisons légitimes, ne pas être pris en considération. Les philosophes prétendent toujours s'adresser à un pareil auditoire, non pas parce qu'ils espèrent obtenir le consentement effectif de tous les hommes – ils savent très bien que, seule, une petite minorité aura jamais l'occasion de connaître leurs écrits – mais parce qu'ils croient que tous ceux qui comprendront leurs raisons ne pourront qu'adhérer à leurs conclusions. *L'accord d'un auditoire universel n'est donc pas une question de fait, mais de droit*. C'est parce qu'on affirme ce qui est conforme à un fait objectif, ce qui constitue une assertion vraie et même nécessaire, que l'on table sur l'adhésion de ceux qui se soumettent aux données de l'expérience ou aux lumières de la raison”.

Perelman realmente parece indicar que, no limite, a argumentação eficaz para o auditório universal seria apenas aquela que respeitasse as regras de inferência válida da lógica formal:

“Uma argumentação dirigida a um auditório universal deve convencer o leitor do caráter coercivo das razões fornecidas, de sua evidência, de sua validade intemporal e absoluta, independente das contingências locais ou históricas” (Perelman & Olbrechts-Tyteca, 1958a:41,§7).¹³²

“Observa-se que, onde se insere a evidência racional, a adesão da mente parece pendente de uma verdade coerciva e os procedimentos de argumentação não desempenham nenhum papel. O indivíduo, com sua liberdade de deliberação e de escolha, apaga-se ante a razão que o coage e tira-lhe qualquer possibilidade de dúvida. No limite, a retórica eficaz para um auditório universal seria a que se utiliza apenas da prova lógica” (Perelman & Olbrechts-Tyteca, 1958a:42,§7).¹³³

Nessas passagens, Perelman chega a usar os termos *evidência* e *prova lógica* para designar a natureza das razões apresentadas ao auditório universal. A força coerciva do argumento, sua validade intemporal e absoluta, tudo isso é característica da lógica em sentido estrito. Tomadas isoladamente, essas passagens nos levam à conclusão de que a argumentação eficaz para o auditório universal equivale à própria lógica.

Francis Jacques é um exemplo de intérprete de Perelman que adotou a interpretação lógica. Jacques (1979:52) diz que os signos empregados em uma argumentação dirigida ao auditório universal devem ser fixos e sem ambigüidade e o tempo não tem qualquer papel aqui. Dentre os americanos, John W. Ray é um exemplo de intérprete que cometeu esse engano, acreditando ser Perelman um filósofo racionalista tradicional baseado na auto-evidência e que termina por eliminar a retórica da filosofia (cf. Perelman, 1984:191). E Henry Johnstone Jr., ainda que não adote essa interpretação, observa o contraste gerado por essas passagens (cf. Johnstone Jr., 1971:105).

¹³² No original: “Une argumentation qui s’adresse à un auditoire universel doit convaincre le lecteur du caractère contraignant des raisons fournies, de leur évidence, de leur validité intemporelle et absolue, indépendante des contingences locales ou historiques”.

¹³³ No original: “On remarque que, là où s’insère l’évidence rationnelle, l’adhésion de l’esprit semble suspendue à une vérité contraignante et les procédés d’argumentation ne jouent aucun rôle. L’individu, avec sa liberté de délibération et de choix, s’efface devant la raison qui le contraint et lui enlève toute possibilité de doute. À la limite, la rhétorique efficace pour un auditoire universel serait celle ne maniant que la preuve logique”.

Até que ponto essa interpretação lógica está correta? Perelman claramente descarta essa leitura, reforçando constantemente o caráter hipotético do auditório universal. Se nas passagens acima até o termo *evidência* foi empregado, deve-se creditar isso a uma falta de precisão terminológica, pois em outros momentos ele teve o cuidado de colocar tal termo entre parênteses e explicar sua inaplicabilidade ao caso. Se se identifica a argumentação eficaz para o auditório universal com a lógica, teríamos por efeito que todo o instrumental conceitual trazido pela teoria da argumentação não acrescentaria nada ao instrumental lógico já disponível e os mesmos problemas se imporiam novamente, como a questão da evidência e de seus critérios:

“É por esta razão que é sempre temerário identificar com a lógica a argumentação que faz uso do auditório universal, tal como a própria pessoa o concebeu. As concepções que os homens criaram no curso da história dos ‘fatos objetivos’ ou das ‘verdades evidentes’ variaram o bastante para que nos mostremos desconfiados a esse respeito. Em vez de se crer na existência de um auditório universal análogo ao espírito divino que só dá seu consentimento à ‘verdade’, poder-se-ia, com mais razão, caracterizar cada orador pela imagem que ele próprio forma do auditório universal que busca conquistar para suas opiniões” (Perelman & Olbrechts-Tyteca, 1958a:43,§7).¹³⁴

Perelman parece aqui saltar de uma interpretação lógica para uma psicológica, pendendo para uma posição relativista ao ressaltar os infinitos auditórios universais, tantos quantos são os oradores. Em outras palavras, Perelman diferencia a retórica eficaz para o auditório universal, decorrente de uma determinada imagem de um orador, da prova lógica, que corresponde mais propriamente à adesão de um espírito divino, necessariamente verdadeiro. No próximo item, veremos quais são os limites dessa interpretação psicológica.

A impossibilidade de se falar em evidência na argumentação não permite que se identifique qualquer argumentação com a lógica. Como foi visto no ponto 2.4.2, a distinção entre *demonstração* e *argumentação* é fulcral para Perelman e não se trata de uma diferença de grau, mas de uma diferença mais radical quanto à natureza do raciocínio empregado. O raciocínio

¹³⁴ No original: “C’est la raison pour laquelle il est toujours aventureux d’identifier avec la logique l’argumentation à l’usage de l’auditoire universel, tel qu’on l’a conçu soi-même. Les conceptions que les hommes se sont données au cours de l’histoire, des ‘faits objectifs’ ou des ‘vérités évidentes’ ont suffisamment varié pour que l’on se montre méfiant à cet égard. Au lieu de croire à l’existence d’un auditoire universel, analogue à l’esprit divin qui ne peut donner son consentement qu’à ‘la vérité’, on pourrait, à plus juste titre, caractériser chaque orateur par l’image qu’il se forme lui-même de l’auditoire universel qu’il cherche à gagner à ses propres vues”.

lógico é puramente mecânico, já a argumentação é um processo justificatório que se dirige ao livre assentimento (cf. Perelman, 1959a:35).

Alguns intérpretes de Perelman não dão muito destaque a esta oposição e tendem a ver a argumentação como um raciocínio inferior que tem por ideal a lógica. Pieretti (1969:167n), seguindo uma interpretação de Loreau, diz que a demonstração, em Perelman, constitui um limite ideal da argumentação. Numa interpretação contrária, à qual concordamos, está Dearin (1969:216), que ressalta o fato de a filosofia ser uma atividade que não pode ser substituída pela ciência, seja ela dedutiva ou matemática, em razão de ser essencialmente argumentativa.

À lógica formal não se aplica o vocabulário proposto pela Nova Retórica, pois ela é uma abstração que independe dos processos comunicativos e do contexto social e psicológico. Na demonstração não há que se falar em *orador* e *auditório*, uma vez que tais noções só se aplicam se levamos o processo comunicativo em consideração (cf. Perelman & Olbrechts-Tyteca, 1958b:42). Mesmo a razão encarnada no auditório universal não se identifica à razão eterna e necessária da lógica: “A razão assim encarnada [no auditório universal] não é mais normativa por si mesma, como na demonstração, ou por convenção, como na lógica formal. Ela é normativa apenas por causa dos indivíduos que a encarnam” (Perelman & Olbrechts-Tyteca, 1958b:63).¹³⁵

3.2.2.2. *Interpretação psicológica*

A interpretação psicológica ou psicologicista é aquela que reduz o auditório universal a algo meramente psíquico, existente apenas na mente do orador. Na definição do auditório universal temos vários elementos que parecem conduzir a essa leitura, como, por exemplo, o fato de ele ser ideal – entendido enquanto oposto a concreto –, de ser apenas uma construção do

¹³⁵ No original: “La raison ainsi incarnée n’est plus normative par elle-même, comme dans la démonstration, ou par convention, comme dans la logique formelle. Elle n’est normative qu’à cause des individus qui l’incarne”.

orador, de sua adesão ser uma mera pretensão do orador – ela nunca se realiza efetivamente –, e de ser uma hipótese que varia de orador para orador.

Nessa interpretação, o auditório universal é, então, algo criado pelo orador e que depende *apenas* de suas concepções privadas. Na passagem a seguir, por exemplo, Perelman (1950b:120) parece corroborar com essa interpretação: “... é óbvio que esse auditório universal, ao qual se dirige cada pensador racional, é apenas uma criação de sua mente: ele depende deste último, de sua informação, da concepção que ele tem dos valores que chamamos universais...”¹³⁶

Encontramos em Perelman uma aparente contradição entre o universalismo da pretensão do filósofo e suas limitações, como as psicológicas. Ray Dearin é um exemplo de comentador de Perelman que procura levar esses dois aspectos em consideração, mas dando ênfase ao elemento psicológico. Ele propõe a compreensão do auditório universal como um *universal psicológico*:

“Sem dúvida, a maior parte da confusão acerca da noção de auditório universal de Perelman resulta do fracasso de compreender e lembrar um ponto que ele insistiu repetitivamente: o auditório universal, longe de ser uma realidade concreta, é uma construção da imaginação do orador. (...) Visto que um filósofo se dirige a ‘todos os homens’, ele nunca pode estar seguro da efetividade de seu apelo. Seu auditório é apenas uma criação de seu próprio pensamento” (Dearin, 1970:115-116).¹³⁷

Segundo Dearin, o auditório universal só será corretamente compreendido se tais elementos psicológicos não forem minimizados. Entretanto, quanto ao aspecto universal, Dearin (1970:110) acredita que as referências a Platão e Kant podem fornecer a chave de explicação. De Platão, Perelman extraiu a noção de *forma*, que, no caso do auditório universal, seria uma idéia na mente do filósofo. O segundo passo seria inspirado em Kant, que teria tomado essa forma platônica existente no “mundo das idéias”, situando-a na mente dos homens, fazendo dela algo não mais metafísico, mas psicológico.

¹³⁶ No original: “Mais il va de soi que cet auditoire universel auquel s'adresse chaque penseur rationnel n'est qu'une création de son esprit: il est fonction de ce dernier, de son information, de la conception qu'il se fait des valeurs que l'on appelle universelles”.

¹³⁷ No original: “Doubtless, much of the confusion surrounding Perelman’s notion of the universal audience results from the failure to comprehend and remember a point that he has repeatedly made: the universal audience, far from being a concrete actuality, is a construct of the speaker’s imagination. (...) Since a philosopher address ‘all men’, he can never be assured of the effectiveness of his appeal. His audience is nothing but a creation of his own thought.”

Sem pôr em questão a problemática leitura que Dearin fez de Platão e Kant, e atribuiu a Perelman, convém aqui apenas mostrar algumas limitações dessa interpretação psicologizante do auditório universal. Entendemos que Dearin acertou ao ressaltar o aspecto ideal – enquanto mera construção do orador –, mas se equivocou ao interpretar o auditório universal como um simples auditório psicológico.

O auditório universal não pode ser reduzido ao mero auditório do indivíduo x ou y , sob pena de perder completamente o seu valor enquanto ideal argumentativo. Um elemento que nos ajuda a afastar essa leitura centrada na construção mental é a exigência de o orador responder a todas as críticas que são levantadas à sua concepção do auditório universal, sob pena de tal construção perder o estatuto de universalidade pretendido¹³⁸, ao menos do ponto de vista dos críticos – uma vez que o orador pode expulsar esses recalcitrantes do conjunto dos seres racionais e passar sem a adesão deles, permanecendo com a mesma concepção. Entretanto, a necessidade de justificar a exclusão de qualquer recalcitrante – o que impede uma redução arbitrária do auditório universal –, oferece a Perelman um elemento que possibilita diferenciar a construção desse auditório de uma ficção qualquer imaginada pelo orador, como se fosse um sonho:

“Como ele [o auditório universal] é formado, no entanto, por todos aqueles que nós não podemos desqualificar como desarrazoados, esse auditório não é apenas um auditório imaginário, inventado para apoiar a causa que defendemos, pois nós não podemos, sem razão, afastar nenhum interlocutor concreto” (Perelman, 1960a:269).¹³⁹

3.2.2.3. *Interpretação sociológica*

A interpretação sociológica acentua o fato de o auditório universal ser um conceito situado no tempo e no espaço, variando de cultura para cultura. Perelman reforçou insistentemente esse aspecto:

¹³⁸ Como observa Carlin Romano, citado por Dearin (1986:174): “Rational argument, therefore, cannot be identified and described in the abstract. It always involves reference to a real, up-to-the-minute audience”.

¹³⁹ No original: “Comme il est formé pourtant de tous ceux que l’on ne peut pas disqualifier comme déraisonnables, cet auditoire n’est pas simplement un auditoire imaginaire, inventé pour les besoins de la cause, car l’on ne peut, sans raison, en écarter aucun interlocuteur concret”.

“... ele [o auditório universal] é historicamente e socialmente determinado, ele é situado em um meio cultural e varia com este último. O racional assim concebido não é, então, eterno; ao contrário, cada época, cada civilização, e mesmo cada disciplina tem sua concepção própria do racional, da ‘consciência coletiva racional’ à qual nós nos dirigimos e da qual solicitamos a adesão” (Perelman, 1950b:120).¹⁴⁰

“... ocorre necessariamente que o auditório universal ao qual se presume que nos dirigimos coincide, de fato, com um auditório particular que conhecemos e que transcende as poucas oposições das quais temos atualmente consciência. De fato, nós nos fabricamos um modelo de homem – encarnação da razão, da ciência particular que nos preocupa ou da filosofia – que procuramos convencer e que varia de acordo com nosso conhecimento dos outros homens, de outras civilizações, de outros sistemas de pensamento, de acordo com aquilo que nós admitimos ser fatos indiscutíveis ou verdades objetivas. É por essa razão que, de resto, cada época, cada cultura, cada ciência, e mesmo cada indivíduo, tem seu auditório universal” (Perelman & Olbrechts-Tyteca, 1950:22).¹⁴¹

O problema da interpretação sociológica não está numa incompreensão do auditório universal e nem numa leitura apressada e inconsequente de algumas poucas passagens que expressam uma visão unilateral do pensamento de Perelman. Wintgens (1993:346) é um exemplo de comentador de Perelman que tende a ver o auditório universal como um critério sociológico da racionalidade. Trata-se, em suas linhas gerais, de uma leitura correta, porém que não deve ser tomada como a única leitura possível, pois o auditório universal não é apenas uma criação de um grupo social. Juntamente com isso, é preciso considerar o aspecto universalista presente na noção de auditório universal e que a simples interpretação sociológica não permite elucidar. Quanto à harmonização entre essas duas leituras, tal será a tarefa do item 3.2.2.5, que será retomada também no item 4.2.2, acerca da relação entre o auditório universal e a distinção entre *contextualismo* e *universalismo*.

¹⁴⁰ No original: “... il est donc historiquement et socialement déterminé, il est situé dans un milieu de culture, et varie avec ce dernier. Le rationnel ainsi conçu n'est donc pas éternel; au contraire, chaque époque, chaque civilisation, chaque discipline même ont leur conception du rationnel, de la ‘conscience collective rationnelle’ à laquelle on s'adresse, et dont on sollicite l'adhésion”.

¹⁴¹ No original: “... il arrive nécessairement que l'auditoire universel auquel on est censé s'adresser coïncide, en fait, avec un auditoire particulier que l'on connaît et qui transcende les quelques oppositions dont on a actuellement conscience. En fait, nous nous fabriquons un modèle de l'homme - incarnation de la raison, de la science particulière qui nous préoccupe ou de la philosophie - que nous cherchons à convaincre, et qui varie avec notre connaissance des autres hommes, des autres civilisations, des autres systèmes de pensée, avec ce que nous admettons être des faits indiscutables ou des vérités objectives. C'est la raison, d'ailleurs, pour laquelle chaque époque, chaque culture, chaque science, et même chaque individu, a son auditoire universel”.

3.2.2.4. *Interpretação filosófica*

A interpretação filosófica é aquela que vê o auditório universal como uma questão de direito, uma norma universal que encarna a razão. Aqui, ele corresponde ao ideal argumentativo universal, aquele que inclui todos os seres racionais – e não apenas os membros da mesma comunidade. Essa interpretação se opõe à leitura sociológica, na qual o auditório universal não passa do ideal de um povo, de uma comunidade humana situada na história.

O ser racional – esclarecido, consciente e livre – é aquele capaz de assumir a direção de sua vida e de decidir sem ser guiado apenas por imperativos sociais e históricos, ou seja, é aquele que não é um fantoche de forças externas. A argumentação dirigida ao auditório universal é aquela que visa transcender as limitações temporais e espaciais, fazendo um apelo à razão. A visada do filósofo é o racional, o verdadeiro e o objetivamente válido, ele não dirige o seu discurso para um auditório particular, situado no tempo e no espaço. Ele objetiva convencer a todo ser racional e não apenas conquistar a adesão de determinadas pessoas:

“Poderíamos caracterizar a reflexão filosófica pelo fato de ela não se satisfazer jamais com acordos dessa natureza [particulares], o que a distingue das ciências particulares, do direito positivo, de teologias ligadas a textos, e de todos os enunciados normativos fundados naquilo que se faz, naquilo que é admitido por determinado grupo de homens determinados. A filosofia visa ao universal, àquilo que ultrapassa as contingências particulares, as técnicas particulares. Isso lhe impõe uma dupla obrigação, a de se preocupar com as situações concretas que ela se propõe a transcender, e a de examinar as técnicas às quais ela se serve para realizar esse ir além. O exame da prova em matéria filosófica, das condições psíquicas e sociais que ela se esforça por ultrapassar, nos permite compreender como um pensamento atormentado pelo concreto pode, apesar disso, visar ao racional” (Perelman, 1952a:130-131).¹⁴²

¹⁴² No original: “On pourrait caractériser la réflexion philosophique par le fait qu'elle ne se satisfait jamais d'accords de cette nature, ce qui la distinguerait des sciences particulières, du droit positif, de théologies liées par des textes, et de tous les énoncés normatifs fondés sur ce qui se fait, ce qui est admis par tel groupe d'hommes déterminé. La philosophie vise à l'universel, à ce qui dépasse les contingences particulières, les techniques particulières. Ceci lui impose une double obligation, celle de se préoccuper des situations concrètes qu'elle se propose de transcender, et celle d'examiner les techniques dont elle se sert pour réaliser ce dépassement. L'examen de la preuve en matière philosophique, des conditions psychiques et sociales qu'elle s'efforce de dépasser, nous permet de comprendre comment une pensée préoccupée du concret peut néanmoins viser au rationnel”.

No item 3.1.2.1, acerca da visada própria da argumentação filosófica, já foi tratada a importância da universalidade, inspirada no imperativo categórico de Kant, para a argumentação daquele que se dirige ao auditório universal. Perelman (1950b:119) reconhece as limitações psicológicas e sociológicas, mas não abre mão da visada universal, dizendo: “... aquilo que nós podemos exigir de uma argumentação racional é que ela tenha pretensões à universalidade”¹⁴³.

3.2.2.5. *Harmonização: como compreender o auditório universal*

Dentre as interpretações apresentadas anteriormente, apenas a lógica pode ser considerada um engano, uma leitura apressada que se baseia em algumas poucas passagens da obra de Perelman tomadas isoladamente, sem se levar em conta o conjunto de seu pensamento, que tem por distinção fundamental aquela entre *demonstração* – centrada na forma – e *argumentação* – centrada no auditório.

Quanto à interpretação psicológica, foi visto que ela não pode ser aceita em sua versão mais radical, que iguala o auditório universal a um sonho absolutamente privado. Isto, contudo, não afeta uma interpretação psicológica em sua versão menos radical. Desse modo, sobram ainda três concepções que estão em choque e precisam ser harmonizadas para que o auditório universal seja um conceito coerente e com algum sentido. São elas:

- a) a concepção psicológica em sentido menos radical, de que o auditório universal é uma construção mental e varia de orador para orador;
- b) a concepção sociológica, de que o auditório universal é uma criação de uma cultura, correspondendo a um ideal de razão situado no tempo e no espaço;

¹⁴³ No original: “Mais ce que nous pouvons exiger d’une argumentation rationnelle, c’est qu’elle ait des prétentions à l’universalité”.

- c) a concepção filosófica, de que o auditório universal é um ideal argumentativo que inclui todos os seres racionais e que transcende as limitações psicológicas, sociais e históricas que pesam sobre o orador.

Vários intérpretes do pensamento de Perelman detectaram essa tensão. Alguns procuraram ver algo de positivo nela, como Pessanha (1989:237):

“... o discurso filosófico constrói-se em permanente tensão: entre a particularidade de sua circunstância histórica e a pretensão de universalização, entre uma situação de fato e um imperativo lógico, de direito. E não é por isso que o logos filosófico é extremado e radicalizador, obrigando-se a construções argumentativas exigentes e ambiciosas, que tendem ao rigor – aos argumentos quase-lógicos, segundo a classificação perelmaniana – na tentativa de alcançar seu horizonte: a universalidade?”

Outros, contudo, encontraram aí uma contradição, como Dunlap (1993:469-470):

“Perelman reconhece os limites que o tempo e a cultura colocam aos oradores e as qualidades pressupostas pela racionalidade adotadas por suas concepções do auditório universal. O razoável é temporalmente contingente: ‘O que parecia evidente em 1899 pode parecer ridículo hoje’ (Perelman, 1979:296). Tanto a filosofia quanto os conceitos de auditório universal estão localizados como ‘as manifestações de um momento, de uma cultura’ (Perelman, 1979:296). Ray já havia notado a contradição no interior da identificação do auditório universal e seu meio: Perelman afirma que valores universais são intemporais, enquanto o auditório universal não; mas se o auditório universal não é transcendente, não há fundamento argumentativo sobre o qual valores podem ser chamados universais”.¹⁴⁴

Para resolver esse problema, entendemos que será necessário recorrer a uma distinção fundamental presente em Perelman, a partir da qual tentaremos mostrar que as três concepções acima não são excludentes e convivem na noção de *auditório universal*. Ainda que ele não a tenha formulado explicitamente, em várias passagens Perelman parece sugerir uma distinção entre o *ponto de vista interno* e o *ponto de vista externo ao auditório*:

“Com efeito, se o auditório universal de cada orador pode ser considerado, de um ponto de vista exterior, um auditório particular, ainda assim, a cada instante e para cada qual,

¹⁴⁴ No original: “Perelman recognizes the limits which time and culture place on advocates and the assumed qualities of rationality embraced by their conceptions of the universal audience. The reasonable is time contingent: ‘What appeared evident in 1899 would appear ridiculous today’ (Perelman, 1979:296). Both philosophy and concepts of the universal audience are located as ‘the manifestation of a moment, of a culture’ (Perelman, 1979:296). Yet Ray notes the contradiction within the identification of the universal audience and its milieu: Perelman asserts that universal values are timeless while the universal audience is not; yet if the universal audience is not transcendent, there is no argumentative ground on which values may be called universal”.

existe um auditório que transcende todos os outros e que é difícil precisar como um auditório particular” (Perelman & Olbrechts-Tyteca, 1958a:40,§6).¹⁴⁵

O auditório universal pode ser visto de dois ângulos diferentes: do ponto de vista do orador e do ponto de vista do ouvinte. Para o orador, o auditório universal criado corresponde ao seu ideal argumentativo. Já para o ouvinte, temos duas opções: ou ele não vislumbra qualquer crítica à construção do orador e compactua com o mesmo ideal; ou então ele tem alguma objeção à construção apresentada pelo orador e, dessa forma, não reconhece nela o ideal argumentativo que pretende ser válido para todos os seres racionais. Para esse ouvinte, o auditório visado pelo orador não passa de um auditório particular, limitado ou por imperativos psicológicos ou sociológicos ou históricos. Essa distinção remete a uma diferença traçada por Habermas entre o *ponto de vista da primeira pessoa* e o *ponto de vista da terceira pessoa* na argumentação – ver item 4.2.1.3. Segundo Habermas (1996a:104-105), todo saber hoje – em primeira pessoa – é considerado falível do ponto de vista de uma terceira pessoa, externa ao discurso. O mesmo olhar em terceira pessoa que dirigimos ao passado e a outras culturas pode ser colocado sobre nós. Entretanto, enquanto partícipes de um processo discursivo e falando do ponto de vista do participante – performativamente –, ou seja, em primeira pessoa, somos incapazes de não tomar o saber assim afirmado por absolutamente verdadeiro.

Do ponto de vista interno, pode-se falar em pretensão à universalidade. Esse ideal argumentativo que sobreviveu a todas as críticas a ele levantadas, para o qual o orador também não consegue vislumbrar nenhuma, é possível tê-lo por universal, pois não seria razoável afirmar de antemão que esse ideal é limitado social e historicamente. Do fato de a história estar cheia de ideais que são vistos hoje como particulares, não se segue que todo ideal seja particular, pois o orador ele mesmo não consegue ver seu próprio ideal externamente, como situado no tempo e no espaço. Mas do fato de não vermos a nós mesmos como situados e limitados, não se segue que

¹⁴⁵ No original: “En effet, si l’auditoire universel de chaque orateur peut être considéré, d’un point de vue extérieur, comme un auditoire particulier, il n’en reste moins que, à chaque instant et pour chacun, il existe un auditoire qui transcende tous les autres, et qu’il est malaisé de cerner comme auditoire particulier.”

devamos desconhecer esse risco, e é exatamente por isso que Perelman prega a desconfiança, a necessidade de sempre colocarmos nosso ideal em discussão e de nunca encerrarmos a questão. Mas a abertura à revisão não significa conhecimento prévio da limitação do próprio discurso, pois, assim como o orador não está absolutamente certo da universalidade de seu discurso – e por isso seu ideal é sempre passível de revisão –, ele também não está absolutamente certo da particularidade dele¹⁴⁶.

Perelman ressalta a necessidade de transcender as poucas oposições imaginadas, ou seja, de articular um discurso que olhe para além do contexto social. Em suma, não seria permitida ao filósofo uma posição assumidamente etnocêntrica, que se vê a si mesma como local e temporalmente válida, uma vez que, tendo sido detectada tal limitação, ela deveria imediatamente ser superada. A posição etnocêntrica parece permitir a possibilidade de um filósofo que se limite a conhecer a comunidade relevante de seu tempo e a utilizar os argumentos que possam arrebatar a adesão da mesma. Sua atividade seria próxima àquela do político, que busca conhecer o seu eleitorado, e não seria digna do filósofo, entendido como aquele que apela à razão.

Já do ponto de vista externo, o auditório universal é facilmente situado, visto como um auditório particular a certa época, cultura ou pessoa. Esse seria o olhar do antropólogo cultural, do sociólogo do conhecimento e do historiador da filosofia (cf. Perelman, 1952a:129; 1970a:79). Reconhece-se a importância desses estudos, mas apenas enquanto estudos das diferentes imagens que se formaram do auditório universal (cf. Perelman & Olbrechts-Tyteca, 1958a:43,§7). É preciso diferenciar esse ponto de vista daquele do filósofo, que não pode, por uma questão de perspectiva, situar e limitar a razão à qual ele apela. Só é possível o estudo sociológico, antropológico e histórico desse auditório quando ele deixa de ser universal. Só enquanto

¹⁴⁶ Como observa Weil (1950:62): “Discours certainement séduisant, et certainement insuffisant, tout comme celui de la réflexion transcendante sur la com-possibilité de la science et de la liberté, et pour la même raison: l’homme y est *éternellement* ‘historique’, *éternellement* ‘temporel’, *éternellement* ‘au-devant de lui-même’, *éternellement* ‘dans un monde inachevable’: ce discours comprend (embrasse) tout – sauf lui-même, et si l’homme était ce que ce discours dit de lui et n’était que cela, ce discours même en tant qu’éternel serait impossible pour l’homme temporel”.

auditório particular, ou seja, quando ele é visto externamente, que a sociologia, a história e a antropologia teriam algo de interessante a acrescentar. Em suma, essas disciplinas seriam muito úteis na compreensão do desenvolvimento no tempo das idéias e pensamentos humanos, no estudo da história da filosofia. Mas para a filosofia enquanto pergunta pelo verdadeiro, pelo real e pelo objetivo, tais disciplinas nada poderiam dizer.

A análise sociológica, antropológica e histórica das variações do auditório universal ao longo da história não impede a possibilidade de se pensar o auditório universal internamente, tal como faz o filósofo ao levantar a pretensão de convencer a todos os seres racionais (cf. Perelman, 1962:74). O perigo está justamente em impor essas análises também internamente, ao orador mesmo no momento em que visa o melhor auditório possível, pois tal imposição, ao não levar em conta essa mudança de perspectiva, acredita ser sempre possível olhar a argumentação do lado de fora, como se dispuséssemos de um lugar privilegiado a partir do qual detectássemos a limitação de qualquer discurso.

Ao mudarmos a perspectiva, alteramos também a natureza do auditório universal: visto de dentro, ele é um ideal, uma norma, uma questão de direito; visto de fora, ele é um fato, uma criação de pessoas e povos ao longo da história (cf. Perelman, 1960b:328-329). Ao ser perguntado se o auditório universal seria um conceito situado no tempo (*time frame concept*), Perelman respondeu marcando a distinção entre o aspecto ideal, que é uma questão de dever-ser universal, e o real ou fático, que é particular:

“Há uma diferença entre o ideal e a realidade. O ideal é de se dirigir a todos. Mas a realidade requer que você construa uma concepção daquilo que qualquer um aceitaria. E assim você pode estar enganado. E, então, o ideal não é nem temporal, nem espacial e nem histórico. Mas a realidade é sempre situada na história e isso conforma o diálogo. (...) Desde que nós somos humanos, estamos no tempo. A única coisa que podemos ter fora do tempo é nosso ideal, mas não nossa realidade” (Perelman, 1982:15-16).¹⁴⁷

¹⁴⁷ No inglês: “There is a difference between the ideal and the reality. The ideal is to address anybody. But the reality requires you to make a conception of what anybody would accept. And so you may be mistaken. And so the ideal is not temporal and not spatial, and not historical. But the reality is always situated in history and this makes up for the dialogue. (...) So long as we are human we are in time. The only thing that we can have outside of time is our ideal, but not our reality”.

Partindo dessa distinção entre os pontos de vista externo e interno ao auditório, é possível darmos uma resposta à problemática relação entre auditório universal e auditório de elite, questão essa que tinha ficado pendente. Ao se excluir alguém do auditório universal, considerando-o irracional, surge o problema de confundir o auditório assim formado com um auditório de elite. O recalcitrante é entendido por Perelman como aquele que não adere e nem justifica a sua crítica e, ao se comportar dessa forma, ele não pode mais ser dito racional (cf. Perelman, 1977a:239). Não se trata, portanto, de uma expulsão arbitrária, mas ela decorre da definição mesma daqueles que comporiam tal auditório. Entretanto, tal exclusão comporta sempre o risco de transformar o auditório assim criado em um auditório de elite, ou seja, um auditório que, do ponto de vista do recalcitrante, é um auditório particular, que desqualifica injustificadamente seus adversários (cf. Golden, 1986:291). Perelman (1952a:129-130) reconhece esse risco e vê nesse procedimento a vantagem de permitir a passagem do fato ao direito, ao substituir o universal quantitativo pelo qualitativo. Podemos dizer que a verdadeira diferença entre o auditório universal e o auditório de elite não está no fato de o segundo ser uma redução do primeiro, mas sim no fato de a exclusão realizada pelo elitista receber críticas que não são devidamente respondidas. Ou seja, é o fato de haverem objeções não respondidas que faz o auditório perder a sua universalidade. Entretanto, para aquele que faz parte da elite, o auditório que ele construiu continua sendo universal, pois o recalcitrante é justamente aquele que foi excluído, que é tido por irracional. Temos assim um problema de pontos de vista: para a elite, o auditório é universal, e para os recalcitrantes, ele é apenas um auditório particular.

Resumindo, se levamos em consideração que o auditório universal pode ser visto de duas perspectivas distintas, é possível harmonizar as três interpretações. Do ponto de vista externo, ou seja, do ouvinte crítico, que não partilha do mesmo ideal que o orador, trata-se de um auditório que varia de orador para orador – interpretação psicológica – e de cultura para cultura – interpretação sociológica. Já do ponto de vista interno, do orador ele mesmo e daqueles que não vislumbram qualquer crítica à pretensão do orador e compartilham assim do mesmo ideal, trata-

se de um auditório universal, que transcende as limitações psicológicas, sociais e históricas, englobando todos os seres racionais.

A repercussão que essa diferença de ponto de vista tem na argumentação filosófica será analisada no próximo item, quando procuraremos expor em linhas gerais a visão filosófica de Perelman e os limites da atividade filosófica.

3.3. A visão filosófica de Perelman

Para apresentar a visão filosófica de Perelman, primeiro apresentaremos a distinção por ele elaborada entre *filosofia regressiva* e *filosofias primeiras* (3.3.1). Partindo dessa distinção, é possível discernir com maior clareza sua posição, que vê na filosofia regressiva, enquanto uma filosofia que avança pela reformulação de seus próprios princípios, a base capaz de fundar sua teoria da argumentação (cf. Dearin, 1969:216). Em seguida, analisaremos algumas conseqüências aparentemente relativistas de sua visão filosófica (3.3.2). Por fim, procuraremos indicar alguns limites que Perelman encontra na argumentação filosófica e em que sentido ele considera possível a atividade filosófica, enquanto apelo à razão (3.3.3).

3.3.1. Filosofia regressiva x Filosofias primeiras

Perelman (1949b:87-88) entende por *filosofia primeira* toda posição filosófica que evoque princípios primeiros, seja de natureza ontológica, epistemológica ou axiológica. Seu ponto de partida é constituído por uma realidade necessária, um conhecimento evidente ou um valor absoluto, diante dos quais só resta se inclinar. A metáfora cartesiana da rocha dura é um exemplo dessa busca de um critério último.

A história da filosofia, segundo Perelman (1949b:88), está repleta de filosofias primeiras, que se criticaram mutuamente, cada uma afirmando sua evidência e necessidade. Para um

filósofo que defende uma filosofia primeira é difícil compreender por que há desacordo, por que os homens se opõem à razão, à evidência. A incapacidade de se chegar a um acordo acerca de algo considerado evidente e necessário foi uma das razões para colocar toda a tradição metafísica em descrédito. A pluralidade de dogmatismos opostos fez surgir dúvidas acerca do crédito que tais “evidências” mereceriam (cf. Perelman, 1967a:194). Alguns optaram pela via da crítica interna, mostrando a incapacidade de um sistema coerentemente estabelecido explicar suficientemente a experiência. Outros, os chamados céticos e relativistas, optaram por uma via negativa, negando a existência de qualquer absoluto.

Apesar de colocar em descrédito a proposta de uma filosofia primeira, Perelman não acredita que a postura meramente negativa seja suficiente. O dogmático e o cético incorrem no mesmo erro, apesar de tomarem posições opostas frente a ele. O erro comum estaria na adoção de uma teoria da prova que só admite como justificada a crença que for indubitável, evidente. A diferença é que, enquanto o dogmático sustenta ter encontrado tal fundamento, “a rocha dura”, o cético não acredita ser possível encontrá-lo e, por isso, suspende seu juízo (*epokhé*). O primeiro passo do cético em seu percurso intelectual é a inquietação gerada pela impossibilidade de dar seu assentimento sobre o que há de verdadeiro e de falso. Até a suspensão do juízo, a finalidade da investigação do cético é encontrar a verdade. Mesmo após a suspensão do juízo, o cético pirrônico mantém a constante investigação sobre a verdade e permanece aberto à possibilidade de encontrá-la, sendo cada argumento dogmático proposto uma ameaça à posição cética¹⁴⁸. Ainda que o ceticismo neopirrônico termine por recusar o fundacionismo e abandonar qualquer pretensão dogmática, o cético só chega a tal ponto após ter passado pelos problemas epistemológicos e ontológicos e ter suspenso o juízo nesses casos. Assim, o cético aceita os

¹⁴⁸ É sempre perigoso falar do ceticismo de maneira uniforme, haja vista a grande variedade de posturas céticas. Nesse ponto, por exemplo, o cético acadêmico e o neopirronismo de Porchat consideram paradoxal a opção cética tradicional pela continuidade incansável do filosofar (*zetética*). Seria mais natural e razoável, ao contrário, que o fracasso repetido engendrasse o desânimo e o abandono da empresa. Adota-se, assim, uma postura diferente, abandonando-se a busca pela verdade e optando-se pela total renúncia e regresso ao senso comum. Tal postura, contudo, dificilmente se afasta da crítica de que essa posição, ao afirmar a impossibilidade de atingir a verdade, seria uma variante de uma posição dogmática que também incorre no pecado de precipitação (*propéteia*).

problemas filosóficos tradicionais e transita perigosamente na metafísica. É por possuir apenas dois valores de avaliação das opiniões, ou verdadeiras – evidentes – ou falsas – não-evidentes –, que o cético iguala a força persuasiva de todo argumento e não consegue decidir. Ora, ao abandonar o fundacionismo, não faz mais sentido suspender o juízo, como se faltasse ao conhecimento um fundamento último dogmático. Ao conhecermos melhor como funcionam os nossos argumentos e quando possuímos razões para afirmar que conhecemos algo, evitamos tanto as posturas dogmáticas quanto as céticas.

Perelman vai ainda mais longe em sua crítica ao ceticismo, colocando o dogmático em posição mais confortável que o cético. Segundo Perelman (1949b:94-95), para se duvidar de algo é preciso fundamentar a dúvida. No caso de uma postura puramente negativa, que nega a possibilidade de qualquer evidência que sirva de base para uma postura dogmática, seria preciso fundamentar essa dúvida. Por que, afinal, é impossível a filosofia primeira? O defeito do ceticismo estaria em não ser uma postura crítica em relação a si mesmo. Ou seja, o ceticismo, para ser uma posição filosófica conseqüente, deveria fornecer as razões de sua negação, que, para sustentar uma crítica absoluta, deveria possuir uma base também absoluta, primeira. Assim, o ceticismo padece de um erro suplementar em relação ao dogmatismo, que é o de não explicitar sua própria exigência crítica, que seria necessária para justificar uma postura anti-absolutista e anti-dogmática.

Para Perelman (1949b:106-107; 1964b:236), não há nem certeza absoluta, evidente, nem dúvida absoluta. O que existe são razões mais ou menos fiáveis. A distinção rígida entre conhecimento (*episteme*) e opinião (*doxa*) é abandonada, e a necessidade de uma nova lógica, mais ampla, fica clara. No *Tratado da Argumentação*, obra na qual ele – em conjunto com Olbrechts-Tyteca – pretende exatamente desenvolver essa “nova lógica”, retoma-se a crítica ao dogmático e ao cético, radicalizando-a ainda mais. Perelman & Olbrechts-Tyteca (1958a:82-83, §14) chamam o dogmático, nessa oportunidade, de *fanático* (*fanatique*) e ressaltam o fato de eles

cometerem o mesmo erro – de assimilar a adesão a uma tese ao reconhecimento da verdade absoluta desta – e de desconhecerem a *démarche* argumentativa.

A forma que Perelman encontra para superar o dogmatismo, sem ser atingido pela própria crítica, como ocorre com o ceticismo, é através de uma *filosofia regressiva*. Ela é compreendida como uma posição filosófica que não parte de um conjunto de *fatos* tidos por necessários, absolutos e definitivos, mas sim de *pontos de partida* considerados suficientemente seguros para assentar a reflexão (cf. Perelman, 1949b:100-101). Por *pontos de partida* , Perelman entende um conjunto de teses que são aceitas – objetos de acordo – e que servem de base ou premissa para uma argumentação. A filosofia regressiva não precisa encontrar a “rocha dura”, mas se contenta em ter por base pontos aceitos pelos participantes da argumentação, que não são nem perfeitamente claros, nem definitivamente elaborados. Como não é evidente, nem necessário, esse *ponto de partida* é sempre passível de revisão, o que caracteriza, para Perelman, a *filosofia aberta* .¹⁴⁹

Por *filosofia aberta* entende-se aquela que coloca em suspeição suas próprias bases, estando assim sempre aberta a possíveis críticas e transformações. Seus pontos de partida não são evidentes, mas estão apoiados em razões falíveis (cf. Dearin, 1969:224). Esses pontos são formados por opiniões que sobreviveram às críticas e objeções existentes, mas que não possuem qualquer garantia de que resistirão aos futuros ataques. É esse vaivém de críticas, refutações das críticas, esclarecimentos, etc., que caracterizam a discussão filosófica, isso quando não se trata de um “diálogo de surdos”. Na visão de Perelman (1967a:204-205), a filosofia é, portanto, um diálogo, e sem fim, pois novas refutações podem sempre ser formuladas, refutações essas que

¹⁴⁹ A idéia de uma filosofia aberta apregoada por Perelman é influenciada diretamente pela concepção de Ferdinand Gonthier, professor em Zurich e interlocutor privilegiado de Perelman desde 1947 (cf. Perelman, 1970d:624), que já defendia uma lógica dialética em oposição a uma legitimidade necessária (*légitimité nécessaire*). Segundo Gonthier (1952:29): “Il [le passage à la conception ouverte de la philosophie] rétablit les degrés d’une marche possible vers les certitudes, que l’homme doit avoir suffisamment en sa possession pour que son existence en soit informée et éclairée, mais dont l’ultime éclat n’est peut-être pas à sa mesure”. Perelman foi também grandemente influenciado por Gaston Bachelard, no que diz respeito ao revisionismo, em quem vê um exemplo de filosofia regressiva que serviria para embasar a sua teoria da argumentação (cf. Pessanha, 1989:226-227). Bachelard vê na ciência um processo de retificação e fala em um racionalismo aberto (*rationalisme ouvert*), no sentido de algo inacabado, sempre em desenvolvimento. Contudo, tanto Gonthier, quanto Bachelard, tinham como preocupação mais imediata apenas o conhecimento científico.

talvez nunca tenham sido pensadas e que só o poderão sê-lo em razão de alguma mudança nos costumes, na ciência, etc.¹⁵⁰ A filosofia é um empreendimento justificatório que nunca se conclui, que não possui um juiz supremo, que garantirá qual causa está definitivamente ganha, qual filosofia é a boa, a última. E ela é dita *racional* não por repousar em evidências indubitáveis, mas em razão da pertinência e amplitude de seus procedimentos de justificação (cf. Perelman, 1967a:205). Uma das conseqüências de se abraçar uma filosofia aberta seria a tolerância, a sensibilidade às diferenças de perspectiva e uma espécie de humildade, de capacidade de autocrítica¹⁵¹.

Tanto a filosofia primeira quanto a filosofia regressiva são, para Perelman, posições metafísicas, que ele compreende num sentido mais amplo. A metafísica não deve ser associada à ciência primeira apenas, à busca de princípios imutáveis e eternos. Além da metafísica tradicional, de cunho ontológico, epistemológico e axiológico, Perelman pensa numa metafísica futura, de fronteiras imprevistas. Dessa forma, ele resgata a idéia de um *fundamento metafísico*, compreendido como a explicitação do próprio pensamento, o que parece uma tese não só aceitável, mas inelutável e banal. A questão está em como ocorre a relação entre *metafísica* e *fundamento*, ou seja, que tipo de fundamento é este que a filosofia precisa e que seria o objeto de estudo da metafísica? A afirmação de que existem primeiros princípios em toda filosofia se identifica muito rapidamente com um absolutismo filosófico. A idéia mesma de fundamento parece conduzir à pesquisa de evidências, de princípios primeiros. Apesar de resgatar a metafísica, Perelman (1965:250) não pretende abraçar nenhum princípio primeiro. Numa longa e esclarecedora passagem, ele diz:

¹⁵⁰ O processo da filosofia regressiva não deve ser confundo, contudo, com um regresso ao infinito. Como ressalta Pieretti (1969:185): “Il metodo secondo il quale la filosofia regressiva procede non consiste nella postulazione indiscriminata di un processo all’infinito, che si identifichi con una sorta di applicazione del principio di causalità, ma, piuttosto, nell’attitudine a tematizzare i problemi con una disposizione cogitativa che lascia continuamente impregiudicata la possibilità del diverso”.

¹⁵¹ Na síntese final dos Entretiens de Liège de l’Institut International de Philosophie, realizados em 1967, diz Perelman (1967a:195): “Si l’on veut discuter en philosophie, on n’a pas à donner à ces questions un sens défini et figé: on doit être sensible aux nuances qui résultent de points de vue différents, d’attitudes différentes et le profit que l’on retiendra de ces quelques jours de discussions, c’est que chacun se rendra compte de l’insuffisance, de l’aspect unilatéral, de son propre discours. Ainsi éclairé, chacun gagnera en compréhension, et perdra quelque peu de sa superbe”.

“A idéia de que não podemos ficar sem a metafísica me parece aceitável se estamos dispostos, ao mesmo tempo, a não tirar dessa afirmação a necessidade do absolutismo e a não identificar *a priori* os primeiros princípios de toda metafísica com aqueles de um ramo particular da filosofia. Se é verdade que, pela pesquisa e análise das teses que pressupõem uma filosofia determinada, consegue-se formular princípios fundamentais que poderíamos qualificar de metafísicos, o sentido deles, sua abrangência e validade, são solidários ao mesmo tempo do contexto do qual eles foram retirados e das conseqüências que eles permitem justificar. (...) Contudo, esses princípios metafísicos constituem, na minha opinião, não um ponto de partida inevitável de toda filosofia, mas um ponto de chegada na análise dos pressupostos de cada uma dentre elas. Esse ponto de chegada, nós somos conduzidos até ele pela pesquisa de teses nas quais acreditamos que suscitarão o acordo do auditório universal, constituído por todos os homens razoáveis e competentes no assunto. A análise regressiva que conduz a esses princípios não termina, então, em teses sem qualquer tipo de pressuposto, pois isso suporia, o que me parece absurdo, a possibilidade de evidências independentes de todo contexto. Os princípios metafísicos nos quais paramos, para ver neles o fundamento do sistema, são princípios que, no contexto deles, parecem suficientemente seguros ao filósofo para que ele possa apresentá-los como tais a todo ser que ele considera razoável” (Perelman, 1965:251).¹⁵²

Perelman compreende a metafísica de forma mais ampla, como uma espécie de pensamento crítico, ou seja, de pensamento sobre o sistema filosófico ele mesmo, a ser elaborado pelo próprio filósofo. Tal concepção nos remete ao item 3.1.1, acerca da meta-filosofia. Entretanto, ao falar em metafísica, Perelman (1949b:89) não pensa em um fundamento que reflita a natureza mesma das coisas, mas apenas em um ponto no qual o filósofo está justificado a parar, e que serve de *ponto de partida*. Esse axioma será, no interior de uma filosofia regressiva, apenas um marco, um limite provisório, passível sempre de revisão. Como foi visto no item 3.1.2.2, os pontos de partida da argumentação filosófica podem ser os *fatos*, as *verdades* e as *presunções*, entendendo-se por *fato* uma concepção compartilhada da realidade que é aceita de modo apromblemático e que pode coincidir com lugares comuns.

¹⁵² No original: “L’idée que l’on ne peut se passer de métaphysique me semble acceptable si l’on est disposé, à la fois, à ne pas tirer de cette affirmation la nécessité de l’absolutisme et à ne pas identifier *a priori* les premiers principes de toute métaphysique avec ceux d’une branche particulière de la philosophie. S’il est vrai que par la recherche et l’analyse des thèses que présuppose une philosophie déterminée, on arrive à formuler des principes fondamentaux que l’on pourrait qualifier de métaphysiques, leur sens, leur portée et leur validité sont solidaires à la fois du contexte dont on les a dégagés et des conséquences qu’ils permettent de justifier. (...) Par ailleurs ces principes métaphysiques constituent, à mes yeux, non un point de départ inévitable de toute philosophie, mais un point d’aboutissement dans l’analyse des présupposés de chacune d’entre elles. Ce point d’aboutissement, on y est mené par la recherche de thèses dont on croit qu’elles susciteraient l’accord de l’auditoire universel, constitué par tous les hommes raisonnables et compétents en la matière. L’analyse régressive qui mène à ces principes n’aboutit donc pas à des thèses qui seraient, elles, sans présupposé d’aucune sorte, car cela supposerait, ce qui me semble absurde, la possibilité d’évidences indépendantes de tout contexte. Les principes métaphysiques auxquels on s’arrête, pour y voir le fondement du système, sont des principes qui, dans leur contexte, paraissent suffisamment assurés au philosophe pour qu’il puisse les présenter comme tels à tout être qu’il considère comme raisonnable”.

Perelman (1965:252) opõe, dessa forma, o que ele chama de *metafísica primeira* à *metafísica situada*, ou seja, uma metafísica que proporcione fundamentos evidentes, eternos e necessários e outra que proporcione fundamentos ou razões sensíveis às contingências históricas, culturais e sociais de cada sistema de pensamento. Tal “metafísica” caracteriza a postura regressiva em filosofia, que, enquanto filosofia aberta, se opõe não apenas a uma filosofia primeira em particular ou a algumas delas, mas a todas (cf. Perelman, 1949b:88). A própria noção de algo prévio, evidente, admitido independentemente das razões que serão oferecidas no interior do próprio sistema de pensamento, é estranha ao filósofo regressivo (cf. Perelman, 1949b:100-101). Ela seria uma espécie de oposto de toda metafísica primeira.

Perelman, inspirado por Gonseth¹⁵³, encontra quatro princípios que servem de base para a filosofia regressiva:

- a) o *princípio de integralidade*, que impõe ao filósofo a obrigação de levar em consideração a totalidade da experiência, visando a unificação de todo o saber¹⁵⁴;
- b) o *princípio de dualidade*, que assegura que um sistema de pensamento, ou visão de mundo, jamais será acabado e perfeito, sendo sua construção conceitual sempre incompleta e susceptível de retificação e ampliação;
- c) o *princípio de revisibilidade*, que prescreve que nenhuma proposição do sistema encontra-se, *a priori*, ao abrigo de uma revisão;

¹⁵³ Gonseth (1952:27) propõe quatro princípios da dialética, aplicados para uma metodologia aberta das ciências: o de revisibilidade, o de dualidade, o de integralidade e o de tecnicidade. Perelman (1950b:116-117) marca uma diferença com relação a Gonseth, substituindo o princípio de tecnicidade pelo de responsabilidade: “Dans quelle mesure les partisans du nouveau rationalisme [Gonseth e Bachelard] peuvent-ils transposer dans le domaine *philosophique* les conclusions résultant de l'analyse de la connaissance *scientifique*? (...) On voit que le principe de technicité, proposé par M. Gonseth, doit être remplacé par un principe équivalent, mais différent, dans le domaine de la philosophie”. Essa transposição das idéias de Gonseth foi mal compreendida por Bernays (1950:44), que acusou Perelman de interpretar equivocadamente as teses de Gonseth. Como bem assinala Perelman (1952b:93) em sua réplica: “... je ne reprends pas intégralement les principes de M. Gonseth et (...) je les situe dans une nouvelle perspective. Ce ne sera plus celle de la méthodologie des sciences, mais celle de la métaphysique”.

¹⁵⁴ Além de Gonseth, também Bachelard (1934) fala na ambição da totalidade e faz uma distinção, cara a Perelman, entre a completude efetiva de uma teoria – inalcançável – e o ideal de completude, que é uma questão de direito.

- d) e o *princípio de responsabilidade*, que diz ser a construção de um sistema de pensamento uma obra humana, que não é nem necessária nem arbitrária, e pela qual se é responsável. O homem é o juiz de seus atos, e responde por eles, incluindo-se, assim, um elemento moral na base da filosofia¹⁵⁵.

Apesar de ser um entusiasta da filosofia regressiva, Perelman detecta nela alguns problemas e desafios. Por exemplo, a validade de regras lógicas que subjazem à própria noção de coerência sistêmica. O filósofo regressivo, ao pretender construir um sistema coerente, já não estaria aceitando certas regras lógicas, como o princípio de não-contradição? Estaria esse princípio ao abrigo de qualquer posterior revisão? Essa objeção parece atingir o princípio de integralidade. Perelman procura responder a essa questão ressaltando o caráter puramente formal do princípio de não-contradição, que depende, para a sua aplicação, do sentido que damos às palavras *proposição*, *verdade* e *falsidade*. O princípio de integralidade só continua válido porque ele não determina de forma precisa o conjunto de regras que dão ao pensamento o seu caráter sistemático e coerente (cf. Perelman, 1949b:103). Se assim o fizesse, dificilmente sobreviveria enquanto princípio de toda filosofia.

Outro problema que Perelman (1952b:95) detecta na filosofia regressiva é a dificuldade de dar espaço e sentido às oposições filosóficas entre realidade/aparência, necessário/contingente, absoluto/relativo, dentre outras. E a razão dessa dificuldade é oposta àquela que encontramos nas filosofias primeiras, pois o problema, nelas, é dar lugar ao necessário, ao universal. A resposta de Perelman a essa questão remonta a toda sua concepção de *argumentação*, enquanto complemento

¹⁵⁵ Partindo do princípio de responsabilidade, Perelman (1949b:100) elabora outra crítica ao dogmatismo e ao ceticismo: “C'est cet aspect pratique, cet aspect presque moral de l'activité philosophique qui permet de rejeter un scepticisme purement négatif. Le sceptique repousse tout critère absolu, mais croit qu'il lui est impossible de décider à défaut de pareil critère, en quoi il est dans la ligne de pensée des philosophies premières. Mais il oublie que, dans le domaine de l'action, ne pas choisir c'est encore choisir, et que l'on court un risque parfois plus grave en s'abstenant qu'en agissant. Le dogmatisme et le scepticisme s'opposent, tous les deux, au principe de responsabilité, car ils cherchent, tous deux, un critère qui rendrait le choix nécessaire, et éliminerait la liberté du penseur. Or c'est justement le principe de responsabilité qui, en affirmant l'engagement personnel du penseur dans l'activité philosophique, constitue la seule réfutation valable du scepticisme négatif?”.

da lógica, e do *auditório universal*, que tem inscrito em seu interior aspectos transcendentais e contingentes – uma análise desse ponto está reservada para o item 3.3.3.

Enfim, Perelman encontra vantagens e desvantagens nas duas formas de ver a filosofia e reconhece que os quatro princípios levantados para a filosofia regressiva não são suficientes para resolver todas as suas dificuldades. Apesar de seus argumentos, ele admite que vários preferirão continuar na via das filosofias primeiras. A conclusão que Perelman (1949b:105) retira disso é que a adoção de uma ou outra via não passa de uma opção, de uma escolha de cunho emocional, afetivo, totalmente arbitrário e que parece levar Perelman a um pluralismo irreduzível e, por fim, a um relativismo. Há em Perelman uma espécie de decisionismo de base, de incomensurabilidade, de indecidibilidade entre os diversos sistemas filosóficos possíveis.

3.3.2. Conseqüências relativistas

Várias teses sustentadas por Perelman e pela filosofia regressiva parecem conduzir a uma posição relativista radical. Destacamos quatro afirmações perigosas a esse respeito, que discutiremos com mais detalhe em seguida:

- a) Cada filosofia é um sistema fechado, coerente e fundado em lugares comuns (3.3.2.1);
- b) A filosofia funda-se em metáforas e cria visões de mundo (3.3.2.2);
- c) O pluralismo filosófico é irremediável (3.3.2.3);
- d) Cada época tem sua filosofia (3.3.2.4).

3.3.2.1. *A filosofia é um sistema fechado*

Segundo essa tese, cada sistema filosófico seria fechado, só podendo ser avaliado e criticado internamente, quanto à sua coerência. Cada filosofia criaria a sua “realidade” partindo daquilo que ela admite como *fato*, que coincide com lugares comuns, com crenças do senso

comum (cf. Perelman, 1972a:60). Essa tese, apoiada nas idéias de Martial Guérout¹⁵⁶, está associada à irremediável pluralidade de sistemas filosóficos e à impossibilidade de se chegar a algum acordo ou mesmo de se estabelecer qualquer tipo de discussão entre filósofos de diferentes “igrejas”. Os insucessos dessas tentativas sinalizariam a falência da razão, da possibilidade mesma do convencimento e da argumentação entre diferentes sistemas filosóficos (cf. Perelman, 1960b:303).

Entretanto, apesar de sustentar a tese de que cada sistema filosófico guarda em si mesmo o seu sentido e que só pode ser avaliado internamente, por seus próprios critérios, Perelman, ao mesmo tempo, ressalta a necessidade de se colocar as premissas em questão, de não subtraí-las ao jogo da argumentação. Talvez o “diálogo de surdos” seja apenas uma característica da relação entre as filosofias primeiras, tal como ocorreu ao longo da história. Ainda que se construa como um sistema coerente – princípio de integralidade –, a filosofia regressiva é aberta, sendo passível de revisão, ampliação, ou mesmo rejeição total. Essa abertura caracterizaria a saída do paroquialismo. O fato de tratar suas premissas não como evidências, mas como pontos de partida que precisam ser justificados, faz com que a filosofia regressiva se insira totalmente no campo da argumentação, da troca de razões, que se pretendem válidas para todos, e não apenas para os membros de determinada “igreja”. Contudo, Perelman (1968b:225; 1972a:60) parece não se safar da sombra relativista quando admite que a própria idéia de razão é parte de uma empresa filosófica, variando com ela.

¹⁵⁶ Influenciado por Martial Guérout, Perelman (1964a) faz uma distinção entre o *real comum* e o *real filosófico*. Cada filosofia determinaria aquilo que tem por real – o real filosófico –, como um mundo fechado em si mesmo, um universo de pensamentos fechado, constituindo um sistema. E cada sistema se justificaria no interior dele mesmo. As técnicas demonstrativas elas mesmas não seriam exteriores ao sistema, mas constituiriam também o seu corpo. E, por isso, não há evolução na filosofia, mas apenas uma sucessão de doutrinas que se criticam entre si. O real comum, que cada filosofia pretende chegar, é, de fato, um real filosófico que cada sistema elabora a sua maneira. Quando de sua ida à Sociedade Francesa de Filosofia, em 23 de abril de 1960, Perelman (1960b:309-311) debateu com Guérout e ressaltou como suas idéias vão em um mesmo sentido, destacando a tese de que toda filosofia se concebe sob a forma de sistema e que, fora dele, tudo se torna arbitrário. Perelman concorda também que um estudo de história da filosofia seria muito interessante para mostrar a solidariedade que existe entre a visão do filósofo e os tipos de argumento aos quais ele dá importância.

3.3.2.2. *A filosofia funda-se em metáforas*

A importância da metáfora para a argumentação filosófica é ressaltada em várias oportunidades por Perelman, conforme já foi visto no item 2.2.3. A metáfora teria o poder de fundar visões de mundo, que, por serem tão arraigadas e fundamentais, são muitas vezes tidas por evidentes, conformando aquilo que temos por *real*. O poder persuasivo da metáfora é incrível, proporcionando, por vezes, uma mudança radical de perspectiva, criando uma nova convicção ou certeza. Apesar de não entrar no debate contemporâneo acerca da metáfora, travado, por exemplo, por Paul Ricoeur e Jacques Derrida, Perelman enfatiza a sua importância para a construção de uma visão de mundo, de uma filosofia:

“Toda filosofia é apenas, como afirma Derrida, seguindo Nietzsche, a utilização enganosa de uma verdade absoluta e abstrata, enquanto se situa de fato no prolongamento de um mito? Ela é, ao contrário, escolha e desenvolvimento de uma metáfora viva, como pretende P. Ricoeur? Pouco importa. O que é certo é que o pensamento filosófico, não podendo ser verificado empiricamente, se desenvolve em uma argumentação que visa fazer admitir certas analogias e metáforas como central para uma visão do mundo” (Perelman, 1977b:138).¹⁵⁷

Perelman não procura dar às bases da filosofia uma qualidade mitológica ou poética, mas apenas resalta que os pontos de partida da argumentação filosófica são vários, como já foi visto no item 3.1.2.2, e que se servem, em grande quantidade, de analogias e metáforas. Perelman não parece, nesse aspecto, pender para uma posição relativista, pois também o emprego das metáforas é justificado no interior de um processo argumentativo. Ainda que possa servir de fundamento para uma visão de mundo, ela não se coloca fora da discussão, podendo ser, a qualquer momento, posta em questão. Dessa forma, Perelman minimiza a importância da metáfora, pois retira dela a capacidade de alterar nossa visão de mundo de uma maneira tão radical que sequer pode ser colocada em questão – o que Ricoeur chamou de *conversão do imaginário*. Ao deflacionar a

¹⁵⁷ No original: “Toute philosophie n’est-elle, comme affirme Derrida, après Nietzsche, que l’utilisation trompeuse d’une vérité absolue et abstraite, alors qu’elle se situe dans le prolongement d’un mythe? Est-elle, au contraire, choix et développement d’une métaphore vive, comme le prétend P. Ricoeur? Peu importe. Ce qui est certain, c’est que la pensée philosophique, ne pouvant être vérifiée empiriquement, se développe en une argumentation qui vise à faire admettre certaines analogies et métaphores comme central d’une vision du monde”.

metáfora, Perelman amplia o campo da argumentação de modo a incluir a própria metáfora, que deixa de ser uma base irracional e não-justificada da argumentação – objeto de estudo da poética, que estuda a invenção de mitos – para se inserir também no jogo das razões, no campo da persuasão e do convencimento racional.

3.3.2.3. *O pluralismo filosófico é irremediável*

Perelman opõe ao monismo filosófico, típico das filosofias primeiras, um pluralismo filosófico, posição que admite a convivência de diferentes sistemas filosóficos, sem que um exclua necessariamente o outro¹⁵⁸. Pode-se compreender o pluralismo de duas formas, uma que ressalta o processo do pensamento e outra que relativiza a própria razão.

Na primeira concepção, o pluralismo é interpretado como uma situação temporária, talvez até sem solução na história, mas que reflete simplesmente a incapacidade de se decidir necessariamente qual é a filosofia verdadeira. Ou seja, admite-se que duas teses contrárias não podem ser ambas verdadeiras, mas não se dispõe de meios, seja por alguma limitação histórica ou cultural, para solucionar a questão. Diante dessa situação, cabe ao filósofo sustentar a razoabilidade de ambas as posições e levar o diálogo adiante, na intenção de adquirir novos instrumentos conceituais que lhe permitam lidar com o impasse. Como a evidência está excluída

¹⁵⁸ O pluralismo de Perelman foi grandemente influenciado por Eugène Dupréel, que foi professor de Perelman de sociologia e filosofia moral e antiga na Universidade Livre de Bruxelas. Segundo Goriely (1993:323), Dupréel foi o primeiro filósofo francófono a considerar a ideia de pluralismo de William James, e como salienta Maneli (1994:32): “Dupréel distinguished between the *critical spirit* and the *dogmatic spirit*. This distinction has an immediate connection with Perelman’s elaboration of rhetoric as the foundation for pluralism”. Para Dupréel, o espírito dogmático estaria inclinado a rejeitar qualquer crítica ou questionamento, servindo, geralmente, aos propósitos de grupos sociais conservadores. O pluralismo de Dupréel (1939:297), fruto de um espírito crítico, é por ele nomeado de pluralismo ordinal: “Si *pluralisme* signifie qu’il n’y a pas de recours à quelque unité transcendante, *ordinal* avertit que l’effort vers la rigueur logique doit présider à toute recherche philosophique et que tout mysticisme en est exclu”. Dupréel (1939:vii) acredita que uma teoria dos valores que ultrapassasse o “conhecimento necessário” das doutrinas clássicas seria o futuro da filosofia, tese que seu discípulo Perelman parece ter seguido de perto, sobretudo em seus primeiros passos intelectuais, quando ambicionava estudar a lógica própria dos juízos de valor. Sobre Dupréel, comenta Perelman (1968d:228): “Qu’entend-il par philosophies classiques? Ce sont des philosophies qui cherchent leur fondement dans quelque être nécessaire, quelque vérité nécessaire ou quelque valeur nécessaire, qui s’imposeraient d’une façon contraignante, dans un ordre unique et universellement valable. Sa philosophie prendra le contre-pied des philosophies classiques, elle opposera l’idée de convention à celle de nécessité et un pluralisme délibéré aux monismes de toute espèce”.

da argumentação e da filosofia regressiva, toda afirmação envolvida é mais modesta, gozando de uma força que depende da aceitabilidade dos argumentos apresentados. Em razão disso, a própria natureza da filosofia, enquanto empreendimento argumentativo, é ser um diálogo infundável, imperfeito mais perfectível, no qual nada está fora de questão (cf. Perelman, 1964b:236; 1977b:176).

Quanto à segunda posição, que relativiza a própria razão, trata-se de uma interpretação mais radical do pluralismo filosófico, que retira, do fato de não termos ainda obtido consenso, a conclusão de que ele é impossível. Ou seja, da variedade dos sistemas filosóficos existentes e concorrentes entre si conclui-se pela pluralidade da razão, acreditando que cada filosofia cria a sua própria *realidade* e aquilo que tem por *racional*. Teríamos, assim, tantas “razões” quanto são os sistemas filosóficos. E a escolha de uma filosofia seria arbitrária, pois nada no exterior de um determinado sistema filosófico poderia servir como razão, nenhum argumento seria possível nesse âmbito e teríamos de entregar tal escolha à pura irracionalidade.

Perelman parece sustentar ora a primeira, ora a segunda posição. Por vezes, ele ressalta o caráter perfectível, a necessidade de o filósofo responder às objeções que são feitas ao seu sistema, a visada universalista, a obrigação de fundamentar seus pontos de partida e a abertura à revisão da filosofia. Outras vezes, Perelman acentua a impossibilidade de se chegar a um consenso, a incomensurabilidade dos sistemas filosóficos, a arbitrariedade da escolha e a pluralidade de “razões”. Enfim, Perelman não é claro nesse ponto. Mas, visando oferecer uma interpretação mais coerente com o seu projeto de uma teoria da argumentação, acreditamos ser a primeira posição a que melhor reflete o alargamento da lógica, da argumentação racional¹⁵⁹. Ele não é um cético, e nem admite deixar as decisões submetidas ao arbítrio (cf. Perelman, 1967a:202-203). A busca do razoável, da melhor razão, parece afastar a sombra do relativismo

¹⁵⁹ Pieretti (1969:190; 1993:417-418) também comunga essa interpretação, observando que a decisão não é arbitrária nem o reflexo de um estado emotivo, mas é baseada em razões capazes de justificá-la. Porém, Pieretti ressalta também a problemática possibilidade de uma justificação nesse nível – uma vez que nunca se experimenta a adesão efetiva do auditório universal.

radical, que tornaria insustentável o uso da argumentação e, no limite, não poderíamos mais sequer falar em *razão*.

3.3.2.4. *Cada época tem sua filosofia*

Já foi ressaltada, em vários momentos, a temporalidade da filosofia, ou seja, o fato de os sistemas filosóficos ou visões de mundo serem sensíveis às contingências históricas e sociais (cf. Perelman, 1970c:235; 1979:296). A argumentação filosófica assenta-se em teses situadas no tempo e no espaço e muda ao longo da história. Essa visão se deve em grande parte ao aspecto sociológico da obra de Perelman, influenciado, sobretudo, por Eugène Dupréel¹⁶⁰. Ao falar dos pontos de partida da argumentação filosófica – cf. item 3.1.2.2 –, foi visto que a filosofia não é estranha ao senso comum, ao que é tido por *real* em determinado momento histórico, ainda que não se contente com isso, sempre que tais crenças são colocadas em questão.

Aqui, mais uma vez, Perelman transita entre uma posição tipicamente relativista, que sustenta a mutabilidade temporal da filosofia e da razão, e uma tese mais “racionalista”, que define a filosofia como um discurso que apela à razão e procura transcender as contingências históricas e sociais. A resposta a esse impasse só é possível se apelarmos para a diferença de perspectiva entre o ponto de vista interno ao auditório e o ponto de vista externo. Os reflexos dessa distinção serão analisados em seguida.

¹⁶⁰ Segundo Maneli (1994:30): “Perelman continued Dupréel’s initiative and criticized classical rationalism for neglecting the social aspects of knowledge...”. Como afirma Dupréel (1939:294), antecipando a distinção entre o racional e o razoável e associando este último às circunstâncias histórico-sociais: “La récompense du philosophe ce n’est pas la possession de la *Raison* comme un ordre rigoureux où la vérité scientifique et la vérité philosophique serait désormais réunies et à quoi lui seul parviendrait sûrement, c’est plutôt *le raisonnable*, excellence confuse, faite d’adaptation par le rapprochement de toutes les valeurs, étant écartées les éliminations arbitraires liées au fait d’ignorer quelques-unes. Tandis que la *Raison* serait un gabarit impersonnel, identique en tous les esprits, le *raisonnable* est multiforme, laissant à chacun le soin de favoriser les valeurs communes, selon les conditions et les circonstances”.

3.3.3. Da possibilidade da filosofia

Ao definir a filosofia como um apelo à razão, compreendido como um discurso dirigido ao auditório universal, Perelman sustenta uma pretensão de universalidade que não parece compatível com a idéia de uma *metafísica situada*, sensível às contingências históricas e culturais:

“Este é o ideal da filosofia. Uma filosofia é algo que não existe sempre em toda comunidade. Muitas comunidades estão satisfeitas com a religião, as crenças comuns, as obrigações comuns que são compartilhadas numa dada comunidade particular. O ideal da filosofia é o de transcender crenças religiosas, de transcender comunidades particulares...; isto significa ir além da comunidade particular. Este é o ideal da filosofia. Eu não sei se toda comunidade cultural tem de se decidir a fazer isso. Eles poderiam estar satisfeitos com o consenso na dada comunidade. Pois este é o valor particular e a ilusão do homem ocidental, de que se poderia encontrar algo que fosse aceito por todos – em direção a idéias de verdade, de razão, e assim por diante... Um Deus, uma verdade; uma humanidade...” (Perelman, 1982:17-18).¹⁶¹

A pergunta que se coloca é a seguinte: é possível elaborarmos um discurso universal, que transcenda nossos condicionantes histórico-culturais? Em outros termos, a filosofia, enquanto apelo à razão, é possível?

A filosofia regressiva, como foi visto no item anterior, parece, em vários momentos, desaguar em teses relativistas. A defesa do pluralismo filosófico, em oposição ao monismo, é uma dessas teses. Foi visto anteriormente que Perelman concebe a filosofia como um discurso dirigido ao auditório universal. Mas, se esse auditório depende do orador e de seu meio, então temos infinitos auditórios universais e infinitos sistemas filosóficos possíveis, incomensuráveis e igualmente válidos. O próprio Perelman (1968b:224) se coloca essa questão: “Como sair do

¹⁶¹ No inglês: “This is the ideal of philosophy. Any philosophy is something that does not exist always in every community. Many communities are satisfied with religion, common beliefs, common commitments that are common to a given particular community. The ideal of philosophy is to transcend religious beliefs, to transcend particular communities...; that means going beyond the particular community. That’s the ideal of philosophy. I don’t know if every community as a culture has to decide to do that. They may be satisfied with their consensus in a given community. But that is the particular value and the illusion of western man that he may find something that could be acceptable to everyone – toward ideas of truth, and reason, and so on... One God, one truth; one humanity...”.

impasse que apresenta, para o discurso filosófico, a infinita variedade de auditórios aos quais esse discurso pretende se dirigir?”¹⁶² (cf. também Perelman, 1966b:177).

Uma primeira resposta que Perelman apresenta na intenção de afastar o fantasma do relativismo diz respeito à necessidade que o filósofo pluralista tem de prosseguir o diálogo, de não dar por acabada a discussão. E tal necessidade é resultado do enfraquecimento que ocorreu nas bases de seu sistema, uma vez que ele não parte de evidências indubitáveis, mas de pontos de partida aceitos, compartilhados, embora passíveis de revisão. Perelman (1977d:16) reconhece que o recurso à evidência oferecia uma segurança que o racionalismo retórico não possui, mas a existência de uma verdade única não pode mais constituir uma certeza prévia, tida de antemão por evidente e retirada da discussão. Dessa forma, Perelman enfraquece todo o empreendimento filosófico, assim como toda argumentação, que se inspira em opiniões e aspirações de seu meio e de seu tempo. Apesar disso, a filosofia não cai completamente no relativismo, pois preserva sua intenção de universalidade, de apelo ao auditório universal. Podemos pensar que há uma pluralidade de sistemas filosóficos porque o diálogo ainda não chegou ao fim, e o fato de ele ser interminável talvez se deva à característica mesma da existência humana – situada no tempo e no espaço – e não à natureza da *razão*. O próprio caráter sempre inacabado da filosofia indica esse ir além, esse projeto que ultrapassa a possibilidade de que nós, humanos, o realizemos inteiramente (cf. Perelman, 1967a:205). Daí a idéia de uma metafísica futura, de uma filosofia aberta e de um diálogo infundável.

Uma segunda forma de responder à questão acerca da possibilidade da filosofia é partir da análise anteriormente realizada (dos diferentes sentidos de *auditório universal*)¹⁶³. A relação entre a aspiração universalista da filosofia e a temporalidade de todo pensamento humano pode

¹⁶² No original: “Comment sortir de l’impasse que présente, pour le discours philosophique, l’infinie variété des auditoires auxquels ce discours est censé s’adresser?”.

¹⁶³ Como ressalta Dearin (1970:56): “Because philosophy seeks adherence to theses that purport to be rational, that is, acceptable to all reasonable beings, it is never satisfied with agreements of a limited nature. If, at first thought, this aspiration does not comport well with Perelman’s appreciation of the effect of temporality on all argumentation, and if it seems too absolutist for his regressive, relative philosophy, the reconciliation of such disturbing thoughts must await a fuller consideration of the concept of the universal audience”.

ganhar nova dimensão se ressaltarmos a diferença de ponto de vista, ou seja, o discurso em primeira e em terceira pessoa, ou ainda, o ponto de vista interno e o ponto de vista externo ao auditório. O problema dessa resposta está nas conseqüências que essa irreduzibilidade de pontos de vista pode gerar. Dentre elas, o fato de a filosofia, enquanto apelo à razão, só ser possível enquanto visada, enquanto ficção ideal do orador¹⁶⁴. A filosofia fica impedida de se fixar, de se realizar enquanto sistema de pensamento ou visão do mundo. Ela só é possível enquanto projeto ideal, norma diretriz, nunca enquanto um conjunto de saber adquirido, pois está sempre situada – determinada por contingências sociais, históricas, culturais e mesmo psicológicas. Apesar de restringir a universalidade da filosofia a uma ficção do orador, Perelman conserva ainda determinada importância para ela, considerando-a antes uma ficção útil para nossas práticas discursivas, uma espécie de princípio de superação que permite julgar a qualidade de uma argumentação¹⁶⁵.

Em suma, Perelman parece concluir pela possibilidade da filosofia, enquanto apelo à razão, mas apenas se a compreendermos como um ideal normativo irrealizável e como um diálogo infundável. Ainda assim, ele considera esse ideal válido e pretende levar a discussão filosófica adiante¹⁶⁶.

¹⁶⁴ Como destaca Couloubaritsis (1993:377): “Pour expliquer le caractère historique et en même temps idéal et non actuellement existant de l’auditoire universel, Perelman parle même de ‘fiction de l’auteur’. En d’autres termes, pour éviter les prétentions de la dialectique d’aborder le réel selon ses méthodes propres, Perelman se voit obligé de porter l’universalité au seuil de la fiction, tout comme beaucoup de penseur rapportent la question de l’origine au mythe, au postulat ou à l’hypothèse. C’est que la primauté du couple adhésion-adaptation porté à l’universalité se dissout ou devient lui-même fiction, puisque l’adhésion ne peut être utilisée à ce niveau que par une métaphore”.

¹⁶⁵ Govier (1987b:281) faz uma distinção entre o sentido literal e o sentido não literal do auditório universal, e reconhece um valor heurístico ao segundo sentido, que é aquele sustentado por Perelman: “Taken literally, the concept of a universal audience is not viable. The language and level of difficulty of an argument cannot possibly be such that is equally intelligible to all mature adult human beings at all times and places. (Even if it could, mature adults are a subset of all human beings, and human beings may be a subset of intelligent creatures.) Its content too is embedded in the beliefs and background assumptions of historical context in which it arises. Questions make sense only in certain contexts, given particular interests and background assumptions. Information and structure presume background concepts and knowledge. Some historical context is presumed for the sense of any argument. The notion of a universal audience has an important heuristic use if we do not take it literally. We may wish to broaden our audience as much as possible, reflecting on the background our argument presumes and, by rendering it explicit, render some of it unnecessary. We may wish to have our discourse intelligible to persons in other cultures or far into the future. We can try to achieve this goal. But discourse that is literally designed for everyone does not exist”.

¹⁶⁶ Jean Wahl, ao ouvir de Perelman sua defesa do pluralismo – quando de sua ida à Sociedade Francesa de Filosofia, em 23 de abril de 1960 (cf. Perelman 1960b:303) –, perguntou como seria possível a discussão entre os filósofos, já que o consenso é inatingível, e concluiu dizendo ironicamente a Perelman: “Vous êtes philosophe malgré tout...”.

4. Reflexos da noção de *auditório universal*

Agora é possível, depois de ter estudado mais detalhadamente a noção de *auditório universal*, examinar alguns reflexos filosóficos desse conceito. No capítulo anterior, já foi apresentada, em linhas gerais, a visão filosófica de Perelman, porém, o estudo limitou-se à compreensão do pensamento perelmaniano, sem relacioná-lo com outros filósofos nem apreciá-lo criticamente. O objetivo, neste capítulo, é avaliar o poder heurístico da noção de *auditório universal* no que se refere à resolução de dois problemas filosóficos tradicionais: a relação entre *persuadir* e *convencer* (4.1) e entre as posturas universalistas e contextualistas em filosofia (4.2). Ao primeiro ponto, está relacionada a questão do critério para distinguir o *convencimento* da *persuasão*, ou seja, o exame crítico racional da mera retórica eficiente. Já o segundo problema aborda a relação entre dois tipos de postura filosófica: uma que ressalta o aspecto sempre finito e limitado do raciocínio humano e outra que pretende fundar-se em um argumento de validade universal. Esses debates, antigos na tradição filosófica ocidental, continuam na ordem do dia e no vocabulário de vários filósofos contemporâneos.

4.1. Convencimento x Persuasão

A filosofia, desde os seus primórdios, vê-se envolvida com a questão da opinião e do conhecimento da verdade. De um lado, estão os sofistas e retóricos, que reduzem o saber humano a um conjunto de opiniões que são moldadas pela força persuasiva de um discurso. De outro lado, os filósofos, que, desde Platão, se interessam pelo conhecimento da verdade e, buscando transcender o domínio da mera opinião, não se importam com a adesão dos homens, mas sim

com o convencimento dos deuses (cf. Platão. *Fedro*, 273c). De um lado, temos a persuasão retórica, de outro, a convicção ou convencimento racional.

O problema que tanto preocupou os filósofos pode ser assim formulado: qual a diferença entre a argumentação meramente persuasiva e aquela racionalmente convincente? Como diferenciar o retórico demagogo, preocupado apenas com a eficácia, do filósofo, interessado pela racionalidade de seu discurso?

Em seguida, estudaremos a visão tradicional da questão (4.1.1), a distinção delineada por Kant (4.1.2), e, por fim, enfocaremos a proposta perelmaniana, que parte do auditório universal (4.1.3).

4.1.1. Concepção tradicional da distinção entre *persuadir* e *convencer*

A concepção tradicional da distinção entre a *persuasão* e o *convencimento* remonta, sobretudo, a Platão, e se reflete na oposição entre a *retórica* e a *filosofia*. No *Górgias*, ele descreve a retórica como uma arte ou técnica de falar e escrever bem. Ali, o desprezo de Platão é tão grande que a retórica sofisticada não seria nem uma ciência ou arte verdadeira, mas apenas uma habilidade prática (cf. *Górgias*, 465a), sendo, de maneira mais adequada, qualificada como uma lisonjaria, uma profissão não artística própria daqueles que são hábeis no entretenimento de pessoas (cf. *Górgias*, 463a). Ela se preocupa apenas em persuadir, em seduzir o auditório, contentando-se com o verossímil – o que é aceito como sendo verdadeiro – e desinteressando-se pela verdade (cf. *Górgias*, 459b-c). Segundo Platão, antes de discursar sobre o que quer que seja, é necessário conhecer a verdade sobre o assunto. Sem isso, a retórica é uma mera arte de produzir ilusões. O *Górgias* representa o ápice da reação platônica à sofisticada e contribui, em grande medida, para o posterior descrédito lançado sobre a retórica.

No *Fedro*, Platão reconhece a necessidade e a importância de se examinar melhor a retórica humana e parece dar uma interpretação mais condescendente, procurando reabilitá-la (cf.

Fedro, 266d). Não basta estar na verdade, mas é também preciso conduzir o seu interlocutor para a verdade (cf. Brisson, 2000:137). Vislumbra-se, então, uma retórica que visará sempre a verdade, que deve ser conhecida previamente (cf. *Fedro*, 260e), sendo caracterizada como uma *psicagogia*, ou condução das almas à verdade (cf. *Fedro*, 261a). Ela não buscará a adesão das multidões, mas dos próprios deuses (cf. *Fedro*, 273c). Essa retórica está comprometida com a verdade e deverá ser chamada mais propriamente *dialética*. Em última instância, para Platão, apenas o filósofo poderia ser um bom retórico, pois o conhecimento verdadeiro seria o garante da boa retórica, que, além de exercícios apropriados de ensino, teria por objeto a verdade e, por base, o conhecimento dos diferentes tipos de discurso, das almas e das relações entre ambos.

Apesar da diferença de tom, Platão é sempre crítico da mera persuasão sofisticada e associa a distinção entre *retórica* e *filosofia* àquela entre *sensível* e *inteligível*. A persuasão ocorre no nível sensível, da opinião humana (*doxa*), que está ligado às paixões e emoções, enquanto o convencimento racional ocorre no nível inteligível, do conhecimento verdadeiro (*episteme*), que se acessa pelo uso da razão que realiza uma ascensão dialética. No convencimento, o interlocutor é consciente, passando de um estado de ignorância ao conhecimento de algo, enquanto na persuasão ele é apenas levado, manipulado, conduzido numa direção através de sugestões e recursos emotivos. O dualismo platônico, que se expressa em uma concepção da alma humana dividida em duas faculdades distintas, fica claro aqui: a persuasão se dirige à emoção e o convencimento, à razão.

4.1.2. Kant: convicção (objetiva) x Persuasão (subjéitiva)

Immanuel Kant herda de Platão o desprezo pela retórica, mantendo a oposição entre, de um lado, *racionalidade* e, de outro, *emotividade*. Ele equipara as maquinações da persuasão a uma artificiosa sugestão, como deixa claro em uma nota da *Crítica da Faculdade de Julgar*:

“Devo confessar que uma bela poesia sempre me proporcionou um grande prazer, enquanto a leitura do melhor discurso de um orador romano, de um parlamentar moderno, ou de um pregador, sempre veio acompanhada para mim de um desagradável sentimento de desaprovação desta arte insidiosa que sabe como, a cada momento, mover os homens como máquinas para um julgamento que perderia todo o seu peso se sobre ele se refletisse calmamente. Força e elegância do discurso (que juntas constituem a retórica) pertencem às belas artes, mas a arte oratória (*ars oratoria*), enquanto arte de servir-se da fraqueza humana para seus próprios fins (...), não merece *estima* alguma” (Kant, 1790:§53n)¹⁶⁷.

Para Kant, a argumentação não deve só persuadir pela via emotiva e psicológica do suggestionar (*überlisten*). Quando isso ocorre, o intelecto fica seduzido, mas não convencido (cf. Kant, 1790:§90). O filósofo alemão propõe, então, uma distinção entre *convencimento* ou *convicção* (*Überzeugung*) e *persuasão* (*Überredung*), utilizando, como critério, a distinção entre *algo válido apenas para o sujeito (subjetivo)* e *algo válido para todos os seres racionais (objetivo)*:

“O assentimento (*Fürwahrhalten*) é um evento em nosso entendimento que, embora possa repousar sobre fundamentos objetivos, também exige causas subjetivas na mente daquele que julga. Se este juízo é válido para qualquer pessoa, desde que seja dotada de razão, o seu fundamento é objetivamente suficiente e assentir a ele chama-se então *convicção* (*Überzeugung*). Se ele possui o seu fundamento tão somente na natureza particular do sujeito, então o assentir a ele denomina-se *persuasão* (*Überredung*)” (Kant, 1787:531-532)¹⁶⁸.

A persuasão é, para Kant, uma simples ilusão, pois aquilo que está apenas no sujeito e só possui uma validade interna é tomado por objetivo. Este juízo privado é incomunicável, e tentar tornar tais opiniões válidas fora do sujeito que as tem é um engano. Segundo Kant: “a pedra de toque para decidir se o assentimento é uma convicção ou uma simples persuasão é, portanto, a possibilidade de comunicá-lo externamente e de considerá-lo válido para a razão de qualquer ser

¹⁶⁷ No original: “Ich muß gestehen: daß ein schönes Gedicht mir immer ein reines Vergnügen gemacht hat, anstatt daß die Lesung der besten Rede eines römischen Volks- oder jetzigen Parlaments- oder Kanzelredners jederzeit mit dem unangenehmen Gefühl der Mißbilligung einer hinterlistigen Kunst vermengt war, welche die Menschen als Maschinen in wichtigen Dingen zu einem Urteile zu bewegen versteht, das im ruhigen Nachdenken alles Gewicht bei ihnen verlieren muß. Beredtheit und Wohlredenheit (zusammen Rhetorik) gehören zur schönen Kunst; aber Rednerkunst (*ars oratoria*) ist, als Kunst sich der Schwächen der Menschen zu seinen Absichten zu bedienen (diese mögen immer so gut gemeint, oder auch wirklich gut sein, als sie wollen), gar keiner *Achtung* würdig”.

¹⁶⁸ No original: “Das Fürwahrhalten ist eine Begebenheit in unserem Verstande, die auf objektiven Gründen beruhen mag, aber auch subjektive Ursachen im Gemüte dessen, der da urteilt, erfordert. Wenn es für jedermann gültig ist, sofern er nur Vernunft hat, so ist der Grund desselben objektiv hinreichend, und das Fürwahrhalten heißt alsdann *Überzeugung*. Hat es nur in der besonderer Beschaffenheit des Subjekts seinen Grund, so wird es *Überredung* genannt”. [Obs: as páginas citadas correspondem à numeração original da segunda versão da Crítica da Razão Pura].

humano” (Kant, 1787:532)¹⁶⁹. Nesse ponto, Kant associa à convicção ou convencimento o juízo válido para todo ser racional. Entretanto, ele identifica essa universalidade à objetividade, dizendo que a concordância de todos os juízos repousaria num fundamento comum, qual seja, o objeto. Só nesse âmbito poderia haver, propriamente falando, comunicação e, portanto, convencimento racional. A impossibilidade de algo meramente subjetivo – a persuasão – ser comunicado, é ressaltada por Kant:

“Nada posso *afirmar*, isto é, declarar como um juízo necessariamente válido para qualquer pessoa, senão aquilo que tem como efeito uma convicção. Posso guardar uma persuasão para mim no caso de me sentir bem assim, mas não posso nem devo pretender torná-la válida fora de mim” (Kant, 1787:532)¹⁷⁰.

Na *Lógica*, Kant (1800:89-90) diz que seu estudo sobre a natureza e espécies de assentimento – ou o considerar-algo-verdadeiro – propõe uma distinção geral entre *convicção* ou *convencimento* (*Überzeugung*) e *persuasão* (*Überredung*). A convicção pode ser tanto uma certeza lógica (*Gewissheit*), quando estamos logicamente convencidos ou convencidos a partir de razões objetivas, quanto prática, quando possuímos uma convicção prática, um sentimento moral baseado em crenças racionais morais. Já a persuasão corresponde ao assentimento que se forma a partir de razões insuficientes, fazendo um conhecimento incerto – opinião – parecer certo. Na esfera daquilo a que assentimos, que consideramos verdadeiro, Kant admite graus, começando no opinar (*meinen*), que é subjetiva e objetivamente insuficiente, passando pelo crer ou ter fé (*glauben*), que só é subjetivamente suficiente, e terminando no saber (*wissen*), que é subjetiva e objetivamente suficiente (cf. Kant, 1787:532-533; 1800:83). Em suma, a persuasão forma-se a partir de opiniões, enquanto o convencimento pode ser tanto baseado em um saber – convicção lógica – quanto em uma crença – convicção prática. Ao admitir graus, não se está, contudo, abrindo espaço para a opinião como uma forma de saber. Ao contrário, Kant (1787:533) diz que

¹⁶⁹ No original: “Der Probestein des Fürwahrhaltens, ob es *Überzeugung* oder bloße *Überredung* sei, ist also, äußerlich, die Möglichkeit, dasselbe mitzuteilen und das Fürwahrhalten für jedes Menschen Vernunft gültig zu befinden”.

¹⁷⁰ No original: “Ich kann nichts *behaupten*, d. i. als ein für jedermann notwendig gültiges Urteil aussprechen, als was *Überzeugung* wirkt. *Überredung* kann ich für mich behalten, wenn ich mich dabei wohlfinde, kann sie aber und soll sie außer mir nicht geltend machen wollen”.

não é permitido opinar (*meinen*) acerca dos juízos derivados da razão pura ou dos princípios da moralidade, devendo ser eles conhecidos *a priori*, sendo exigível universalidade e necessidade.

Resumindo, Kant introduz uma idéia interessante ao associar a convicção ou convencimento à validade universal, mas mantém o dualismo platônico entre *emoção* e *razão*, como duas faculdades inscritas na alma humana, relacionando o primeiro termo a algo puramente privado e comunicável, fruto de um sentimento meramente subjetivo – determinado por inclinações sensíveis – e ligando o segundo à razão objetiva, válida universalmente e conhecida *a priori* – independentemente de qualquer elemento empírico.

4.1.3. O auditório universal e a distinção entre convencer e persuadir

A apresentação do pensamento de Platão e de Kant acerca da distinção entre o *convencimento* e a *persuasão* será importante para a compreensão da posição que Perelman assume a esse respeito. Mas, ainda que as críticas platônicas e o menosprezo kantiano sejam levados em consideração, o principal objetivo de Perelman é revalorizar algumas intuições da retórica antiga, ainda que com grandes alterações. Como tentaremos mostrar agora, a solução proposta por Perelman, a partir da noção de *auditório universal*, ficará a meio caminho entre a busca platônica da verdade e a mera eficácia retórica desejada pelos sofistas.

O problema da distinção entre *convencer* e *persuadir* ganha espaço no pensamento perelmaniano no momento em que se analisam os critérios de avaliação da qualidade da argumentação. Ao tratar desta questão tradicional na filosofia, Perelman sustentará uma distinção que mantém várias características das propostas antigas, mas que não adota os mesmos critérios (cf. Perelman & Olbrechts-Tyteca, 1950:7; 1958a:36,39,§6). Procurando superar a postura retórica tradicional, que se centra na mera eficácia discursiva, Perelman pretende incluir um elemento normativo na teoria da argumentação, que nos permita diferenciar um bom argumento de um sofisma. Caso contrário, se nos limitamos à eficácia como critério – como fizeram os

antigos retóricos –, não teremos como separar o filósofo do sofista demagogo (cf. Perelman & Olbrechts-Tyteca, 1950:38).

Perelman, ainda que admita sua proximidade com o Platão do *Fedro*, não deixa de marcar certas diferenças (cf. Perelman, 1952a:126; 1984:193). Ele compartilha a idéia de uma boa retórica, digna do filósofo, mas não concorda com a exigência platônica de que tal discurso precisa estar necessariamente fundado no conhecimento prévio da verdade. Assim, ele rejeita a resposta platônica à questão, pois a verdade não nos é dada anteriormente, numa espécie de intuição *a priori*, mas é decorrência da argumentação. O discurso do filósofo não é o discurso de um deus, ele não é afirmado do ponto de vista da verdade universal e eterna, mas de um homem condicionado por seus conhecimentos, aspirações e pelos problemas de seu meio. A via platônica cria uma oposição perigosa entre a *opinião humana (doxa)* e o *conhecimento verdadeiro (episteme)*, que, não sendo humano, assume um ar divino. Para Perelman, pode-se conceber uma *realidade desconhecida*, mas a idéia de uma *verdade desconhecida* é uma criação dos teólogos: ela seria desconhecida dos homens, mas conhecida por Deus. Assim, ainda que concorde com a preocupação de Platão de separar a filosofia da mera persuasão, Perelman pretende solucionar essa questão no interior das opiniões humanas, rejeitando qualquer verdade desconhecida: “quando se fala de retórica, opõe-se sempre a persuasão à verdade, mas se esquece que só existe verdade admitida” (Perelman, 1960b:307)¹⁷¹.

Para realizar a passagem do fato ao direito, ou seja, da mera eficácia à norma de racionalidade, Perelman não recorrerá a nenhuma característica intrínseca ao argumento. Nenhum estudo lógico formal ou ontológico fornecerá uma solução para o problema e, nesse sentido, Perelman rejeita a resposta filosófica tradicional que consiste em separar a questão interna da validade da questão externa da eficácia ou aceitação. Ele não acredita que um argumento possa ser válido em si mesmo, por sua forma, independentemente da adesão de quem

¹⁷¹ No original: “Quand on parle de rhétorique, l’on oppose toujours la persuasion à la vérité, mais on oublie trop qu’il n’y a de vérité qu’admise.”

quer que seja. Para Perelman (1960b:331): “um argumento nunca está isolado de seu contexto, e ele só é forte ou fraco no contexto; fora do contexto, ele não o é”¹⁷². Perelman rejeita também qualquer critério ético, baseado na sinceridade dos partícipes, pois, além de não ser suficiente para marcar essa distinção – os ignorantes também podem estar bem intencionados –, esse padrão ético teria de ser aceito de antemão.

Sem abandonar a perspectiva retórica, que adota um critério extrínseco – a adesão do auditório –, Perelman irá além da mera eficácia ao alterar a qualidade do auditório. Enquanto a eficácia é um critério quantitativo, um fato que pode ser observado, a qualidade do auditório é algo qualitativo, um valor. Mas esse elemento normativo não é intrínseco ao argumento, pois está no auditório, mantendo-se, assim, a perspectiva retórica (cf. Perelman, 1977a:240-241). Perelman procura evitar o relativismo próprio às abordagens retóricas, utilizando a noção mesma de auditório: “a Nova Retórica, ao contrário daquela dos antigos, será inspirada pelas recomendações de Platão. A qualidade de um argumento não é medida pela sua eficácia apenas, mas é relativa ao auditório ao qual o argumento é dirigido” (Perelman, 1979:292-293)¹⁷³. A eficácia deixa de ser a única medida do valor de um argumento e um segundo critério é então adicionado: a qualidade do auditório (cf. Perelman, 1977a:239).

“Na argumentação há, na minha opinião, duas coordenadas, devendo-se julgar a argumentação por meio de dois critérios. Em primeiro lugar, há o critério da eficácia. Mas isto não é suficiente, pois toda eficácia da argumentação é relativa a um certo auditório, e a argumentação que é eficaz para um auditório de pessoas incompetentes e ignorantes não tem a mesma validade que a argumentação que é eficaz para um auditório competente. Disso resulta que a validade da argumentação e a força dos argumentos derivam da qualidade dos auditórios para os quais esses argumentos são eficazes” (Perelman, 1959a:33)¹⁷⁴.

¹⁷² No original: “Un argument n’est jamais isolé de son contexte, et il n’est fort ou faible que dans le contexte; en dehors du contexte, il ne l’est pas.”

¹⁷³ No inglês: “The new rhetoric, contrary to that of the ancients, will be inspired by the recommendation formulated by Plato. The quality of an argument is not measured by its effectiveness alone, for it is relative to the audience to which the argument is addressed.”

¹⁷⁴ No original: “Dans l’argumentation il y a, à mon avis, deux coordonnées, on doit juger l’argumentation au moyen de deux critères. Il y a d’abord le critère de l’efficacité. Mais cela ne suffit pas, parce que toute efficacité de l’argumentation est relative à un certain auditoire. Et l’argumentation qui est efficace pour un auditoire de gens incompetents et ignorants, n’a pas la même validité que l’argumentation qui est efficace pour un auditoire compétent. Il en résulte que je dérive la validité de l’argumentation et la force des arguments, de la qualité des auditoires pour lesquels ces arguments sont efficaces”.

A maneira como os auditórios são representados têm um papel normativo determinante na decisão do caráter convincente de uma argumentação. Como foi visto no item 2.5, ao auditório incumbe o papel de determinar a qualidade da argumentação e o comportamento dos oradores: “é (...) a natureza do auditório para o qual argumentos podem ser submetidos com sucesso que determina, em grande medida, o aspecto que assumirão as argumentações e o caráter e abrangência que lhes atribuiremos” (Perelman & Olbrechts-Tyteca, 1958a:39,§6)¹⁷⁵. Com esse recurso, Perelman desvia a discussão sobre como saber qual é o bom argumento para a questão acerca do bom auditório (cf. Fisher, 1986:86).

“De fato, nós assistimos aqui a retomada do debate secular entre os partidários da verdade e os da opinião, entre os filósofos, em busca do absoluto, e os retóricos, engajados na ação. É por causa desse debate que parece elaborar-se a distinção entre *persuadir* e *convencer*, que nós queremos retomar em função de uma teoria da argumentação e do papel representado por certos auditórios” (Perelman & Olbrechts-Tyteca, 1958a:35,§6)¹⁷⁶.

O melhor argumento é, portanto, aquele que é aceito pelo melhor auditório. No limite, um auditório perfeito, composto apenas de deuses, só daria seu assentimento à verdade. Isso explica porque Perelman centrará seus estudos na argumentação filosófica, pois ela é considerada a mais racional, aquela na qual a sugestão e o interesse unilateral tem pouco espaço e que pretende convencer o melhor auditório (cf. Perelman & Olbrechts-Tyteca, 1958a:10). Como foi visto no item 3.2.1.7, o auditório universal corresponde ao melhor auditório possível, ficando clara a importância deste conceito:

“A distinção entre o discurso que se dirige a alguns e aquele que seria válido para todos permite compreender melhor aquilo que opõe o discurso persuasivo àquele que se quer convincente. Ao invés de considerar que a persuasão se dirige à imaginação, ao sentimento, em suma, a um autômato, enquanto o discurso convincente dirige-se à razão, ao invés de opor um ao outro, como o subjetivo ao objetivo, pode-se caracterizá-los, de uma maneira mais técnica e também mais exata, dizendo que o discurso dirigido a um auditório particular visa persuadir, enquanto aquele que se dirige ao auditório universal visa convencer. (...) Vê-se imediatamente como, nessa perspectiva, a originalidade mesma

¹⁷⁵ No original: “C’est donc la nature de l’auditoire auquel des arguments peuvent être soumis avec succès qui détermine dans une large mesure l’aspect que prendront les argumentations et le caractère, la portée qu’on leur attribuera”.

¹⁷⁶ No original: “En fait, nous assistons ici à la reprise du débat séculaire entre les partisans de la vérité et ceux de l’opinion, entre philosophes, chercheurs d’absolu et rhéteurs, engagés dans l’action. C’est à l’occasion de ce débat que semble s’élaborer la distinction entre *persuader* et *convaincre*, que nous voudrions reprendre en fonction d’une théorie de l’argumentation et du rôle joué par certains auditoires”.

da filosofia, associada tradicionalmente às noções de verdade e razão, será melhor compreendida pela sua relação com o auditório universal, e a maneira pela qual este é concebido pelo filósofo” (Perelman, 1977b:31)¹⁷⁷.

Perelman assume a possibilidade de se distinguir *persuasão* e *convencimento*, mas não mais opondo certo procedimento, ou faculdade racional, a outro meramente persuasivo e emotivo. Esta concepção pressupõe uma psicologia das faculdades tornadas obsoletas, a qual consideraria que a razão, de um lado, e as emoções ou paixões, de outro, estão nitidamente separadas no homem (cf. Perelman, 1977a:239).

Perelman rejeita, assim, o critério kantiano baseado na distinção subjetivo/objetivo. Apesar de se aproximar de Kant nas conseqüências, ao dizer que na persuasão a razão probante é particular e no convencimento ela é universal, válida para todo ser racional, eles se distanciam em seus princípios. Para Kant, só o julgamento necessariamente válido para todos, de acordo com o objeto, pode ser afirmado, comunicado, tendo a persuasão uma abrangência meramente subjetiva, pessoal. Perelman & Olbrechts-Tyteca (1958a:38-39, §6) se opõem a isso, dizendo: “a partir do momento em que se admite que existem outros meios de prova além da prova necessária, a argumentação relativa aos auditórios particulares ganha uma abrangência que ultrapassa a crença puramente subjetiva”¹⁷⁸.

Resumindo, Perelman afirma que, uma vez que os auditórios possuem qualidade variável, estaremos diante de um convencimento quando a prática argumentativa ressaltar o caráter racional da adesão, o que ocorre quando o auditório almejado for o melhor possível (cf. Perelman & Olbrechts-Tyteca, 1950:38-39). Como foi visto, esse caso corresponde ao discurso dirigido ao auditório universal.

¹⁷⁷ No original: “La distinction entre les discours qui s’adressent à quelques-uns et ceux qui serait valables pour tous, permet de mieux faire comprendre ce qui oppose le discours persuasif à celui qui se veut convaincant. Au lieu de considérer que la persuasion s’adresse à l’imagination, au sentiment, bref à l’automate, alors que le discours convaincant fait appel à la raison, au lieu de les opposer l’une à l’autre, comme le subjectif à l’objectif, on peut les caractériser, d’une façon plus technique, et aussi plus exacte, en disant que le discours adressé à un auditoire particulier vise à persuader, alors que celui qui s’adresse à l’auditoire universel vise à convaincre. (...) On voit immédiatement comment, dans cette perspective, l’originalité même de la philosophie, associé traditionnellement aux notions de vérité et de raison, sera mieux comprise par sa relation avec l’auditoire universel, et la manière dont celui-ci est conçu par le philosophe”.

¹⁷⁸ No original: “À partir du moment où l’on admet qu’il existe d’autres moyens de preuve que la preuve nécessaire, l’argumentation à l’égard d’auditoires particuliers a une portée qui dépasse la croyance purement subjective”.

Após a apresentação, em linhas gerais, da posição de Perelman quanto à relação entre *convencimento e persuasão* e a sua relação com o pensamento platônico e kantiano, convém, agora, avaliar criticamente essa proposta e relacioná-la com algumas posturas contemporâneas. Para nos guiar nesse estudo, analisaremos algumas conseqüências lógicas e éticas importantes.

Quanto aos reflexos lógicos, é preciso ressaltar o peso que o auditório universal tem como norma da argumentação racional. No item 2.4.2.6, ao tratar da distinção entre *validade* e *eficácia*, indicamos alguns critérios para a avaliação da argumentação, tomada aqui em sentido amplo: um critério intrínseco – a validade –, empregado na lógica formal, e um critério extrínseco – a eficácia –, usado na retórica. A validade foi descrita, naquele momento, como uma propriedade aplicável apenas a argumentos lógico-formais. Mas, ao pretender avaliar qualitativamente os argumentos, Perelman retoma a noção de *validade* em outro sentido, identificada agora ao convencimento do auditório universal (cf. Johnstone Jr., 1993:379). O argumento pode ser válido tanto intrinsecamente – como na demonstração formal – quanto extrinsecamente – no caso de receber o consentimento de um auditório ideal, que só adere à verdade. Nesse último caso, eficácia e validade se confundem, pois o argumento eficaz para o auditório universal é, por isso mesmo, válido. Ao pensar também a validade em referência a um auditório, Perelman deixa claro como está sempre no interior de um quadro retórico, com a única diferença de que a validade se dá por referência a um auditório qualificado (cf. Perelman, 1977b:154). Em suma, Perelman amplia a noção de *validade lógica*, indo além da mera análise interna das inferências para pensá-la em termos retóricos, como a adesão do auditório universal.

Quanto aos reflexos éticos, apesar de ter rejeitado um critério ético prévio para se avaliar a qualidade da argumentação, Perelman observa que o convencimento pressupõe o respeito a certas normas, derivadas do fato de o orador ele mesmo ser parte do auditório de que se visa obter a adesão. Assim, a manipulação do orador deixa de existir, pois ele não pode esconder de si mesmo as técnicas argumentativas empregadas e apelar para meios persuasivos mais eficazes.

“O auditório universal que se busca convencer tem de incluir necessariamente o orador ele mesmo, que é o principal juiz do valor de seus argumentos. Esta é razão por que esse discurso tem de ser sincero, honesto e não pode consistir numa manipulação do auditório” (Perelman, 1984:194)¹⁷⁹.

Próximo a esta posição está Michel Meyer, que distingue a *persuasão* do *convencimento* como dois usos retóricos diferentes. O convencimento é chamado de *retórica branca* (*rhétorique blanche*), e se caracteriza por ser crítico, por se debruçar sobre seus próprios procedimentos discursivos e não ocultar deliberadamente nenhum possível problema, exprimindo o problemático sem jamais ocultá-lo em seus argumentos e respostas. Já a persuasão, ou *retórica negra* (*rhétorique noire*), visa manipular o auditório, tentando passar por resposta o que ainda é uma questão aberta (cf. Meyer, 1993:42).

Dessa forma, a posição do orador convincente é muito mais próxima do juiz – que deve avaliar os argumentos imparcialmente e justificar sua decisão – do que do advogado – que usa de todos os artifícios para fazer valer a sua tese. Enquanto os advogados são retóricos que visam a persuasão, preocupados apenas em vencer a causa, o juiz, assim como o filósofo – que pretende convencer e não apenas persuadir –, deve avaliar todos os argumentos em jogo e assegurar a racionalidade da decisão (cf. Christie, 1993:47).

Ao se afastar da figura do advogado, daquele que pretende fazer valer a sua tese a qualquer custo, Perelman se aproxima tanto daquilo que Brockriede (1986:57) chamou de *debatedores apaixonados* (*arguers as lovers*), que se encorajam mutuamente na capacidade de argumentar, na abertura aos argumentos e na simetria, quanto daquilo que Joseph Wenzel chamou de *abordagem crítica ou dialética da argumentação* (cf. item 2.2.4), distanciando-se, assim, da perspectiva propriamente retórica. A noção de *auditório universal* encoraja o desenvolvimento de um modelo de criticismo retórico, no qual a eficácia local se subordina a um conjunto de regras éticas. Essa retórica centrada em valores (*value-centered rhetoric*) rejeita

¹⁷⁹ No original: “The universal audience that one seeks to convince must necessarily include the orator himself, who is the principal judge of the value of his arguments. This is the reason why such a discourse must be sincere, honest, and cannot consist of a manipulation of the audience”.

qualquer estratégia argumentativa baseada na manipulação ou força e aproxima Perelman de uma perspectiva crítica da argumentação, que estabelece regras e procedimentos para o desenvolvimento de uma argumentação racional (cf. Golden, 1986:292-293).

“Como Johnstone e Habermas, mas com a ajuda de outros critérios, consegui distinguir o discurso manipulativo daquele que se dirige à razão, concebida como auditório universal, e que não pode ser enganadora (apesar de poder estar equivocada)” (Perelman, 1984:194)¹⁸⁰.

Outra consequência ética da postura perelmaniana está na necessidade de o discurso convincente ser aberto, ao menos em princípio, a todas as possíveis objeções (cf. Perelman, 1966b:181). Perelman chega a expor uma série de normas, de deveres que aquele que se dirige ao auditório universal deve respeitar:

“...ficar fiel a esse ideal, conformar-se às exigências de objetividade que ele nos impõe, cuidar para que nossa concepção do racional seja submetida ao exame das mentes às quais ela se dirige, levar em consideração seus testemunhos, esforçar-se para manter viva a comunidade daqueles que se preocupam com os valores espirituais, aí está um conjunto de exigências às quais se deve submeter uma argumentação racional tal como nós a concebemos” (Perelman, 1950b:120)¹⁸¹.

Essa postura crítico-normativa da Nova Retórica se reflete na distinção entre duas formas de diálogo: o *debate* e a *discussão* (cf. Perelman & Olbrechts-Tyteca, 1958a:49, §8). No debate (*débat*), os participantes são partidários que só se valem de argumentos favoráveis às suas teses. Os argumentos contrários são deixados de lado, no esquecimento, só aparecendo no debate se a outra parte fizer uso deles e, nesse caso, o orador se preocupa apenas em refutá-los ou diminuir sua influência. Os interlocutores são parciais, já com seu *parti pris*. O debate se caracteriza, sobretudo, pela preocupação de cada orador com o triunfo de sua própria tese. Na discussão (*discussion*), ao contrário, os interlocutores devem se preocupar em levar em consideração todos os argumentos e em se posicionar diante deles, pró ou contra. O único interesse que deve guiar

¹⁸⁰ No inglês: “Like Johnstone, like Habermas, but with the aid of other criteria, I manage to distinguish manipulative discourse from that which addresses itself to reason, conceived as universal audience, and which cannot be deceptive (although it might be mistaken)”.

¹⁸¹ No original: “Mais rester fidèle à cet idéal, se conformer aux exigences d'objectivité qu'il nous impose, veiller à ce que notre conception du rationnel soit soumise à l'épreuve des esprits auxquels elle s'adresse, tenir compte de leur témoignage, s'efforcer de maintenir vivante la communauté de ceux que préoccupent les valeurs spirituelles, voilà un ensemble d'exigences auxquelles doit se soumettre une argumentation rationnelle telle que nous la concevons”.

esse diálogo é a busca sincera da verdade. Uma discussão bem sucedida deveria conduzir a uma conclusão unanimemente admitida.

Esta distinção faz lembrar, em vários aspectos, a diferença traçada por Jürgen Habermas entre o *uso estratégico* – orientado ao êxito – e o *não-estratégico* – orientado ao entendimento – da linguagem. As ações orientadas ao êxito são aquelas que visam a execução de regras de escolha racional – ação estratégica – ou de regras técnicas – ação instrumental – e que podemos avaliá-las sob o ponto de vista da eficiência. Esse modelo teleológico de ação recorre à linguagem como um *medium* entre outros, através do qual se pode influenciar o auditório na formação das opiniões ou interações desejadas com a finalidade de obter o próprio interesse. Neste caso, trata-se de um entendimento indireto, cuja única meta dos participantes é a realização de seus fins. Pelo contrário, as ações orientadas ao entendimento ou comunicativas serão aquelas interações sociais coordenadas não através de cálculos egocêntricos de êxito, mas através de atos cooperativos de entendimento mútuo dos participantes. Assim, a racionalidade comunicativa tem como fio condutor o entendimento lingüístico, que remete a um acordo motivado racionalmente. Habermas distingue, assim, entre um *uso mais originário da linguagem* – intercomprensivo, argumentativo, ilocucionário, integrado ao mundo da vida e à racionalidade comunicativa – e um *uso derivado* – retórico, perlocucionário, orientado ao êxito, integrado à racionalidade sistêmica –, estando o primeiro associado ao convencimento, ao aprendizado, à ação motivada por razões, e o segundo associado à persuasão, à doutrinação, à ação orientada ao sucesso e empenhada apenas em influenciar alguém (cf. Habermas, 1981:122-136,351-432; 1983:63).

Também Gilles-Gaston Granger acentua a importância da *seriedade* no discurso filosófico. Existe um filosofar autêntico, sério, rigoroso, baseado em um julgamento crítico, que convém distinguir de sua aparência, que consiste na mera vontade de obter a adesão, de ser bem sucedido com o discurso (cf. Granger, 1988:255). O jogo filosófico deve ser crítico e nele não deve ter lugar uma competição narcísica. É nesse sentido que se fala em seriedade, em uma verdadeira postura crítica, e não na soberba de sustentar uma posição de qualquer maneira e de

tentar de todas as formas fazê-la vencedora. Para Granger (1988:257): “fazer um julgamento crítico em filosofia é colocar-se, embora provisoriamente, *num* sistema de pensamento e experimentar seu rigor; é descobrir eventualmente seus defeitos”.

A distinção entre *debate* e *discussão* pode fornecer um valioso arsenal crítico na avaliação de nossas práticas argumentativas¹⁸². O aumento da propaganda de massa nas sociedades democráticas contemporâneas e os novos ideais de sucesso parecem favorecer a sugestão, a manipulação unilateral, enfim, o oposto de uma discussão. A inteligência argumentativa é cada vez menos requisitada e outras habilidades tomam o seu lugar. A lucidez crítica, que vê os fins subjacentes – que permanecem ocultos na comunicação – cede lugar à perspicácia do publicitário, que consiste na capacidade de perceber uma relação eficaz meio/fim (cf. Meyer, 1993:139; Maneli, 1994:34; Klubach & Becker, 1979:46).

Contudo, cabe perguntar se a Nova Retórica assumirá uma posição crítico-avaliativa mais clara ou se tenderá a minimizar o seu poder normativo. Perelman, ao contrário de Habermas e Apel¹⁸³, não acredita que seu critério seja tão útil, e termina por admitir sua fraqueza. Em seguida, realizaremos uma análise da utilidade e precisão do critério utilizado por Perelman para distinguir a *persuasão* do *convencimento*.

Será que é possível uma argumentação convincente, que obtenha a adesão do auditório universal? O fato de a adesão do auditório universal nunca ser efetiva faz com que Perelman admita que a diferença entre *persuasão* e *convencimento* seja fluida. Mas essa imprecisão, ao invés de constituir uma fraqueza conceitual, é considerada um ponto positivo:

¹⁸² No caso da teoria habermasiana, a distinção entre o uso estratégico e o não-estratégico da linguagem ganha uma importância crítica indiscutível, servindo para mostrar de que maneira certas práticas estratégicas corrompem o domínio da ação comunicativa, como a colonização do *mundo da vida* pelo mercado. Tendo em vista a herança frankfurtiana de Habermas, fica clara a intenção de se elaborar uma teoria crítica da sociedade, na qual a questão da racionalidade e das práticas argumentativas assumem um papel central.

¹⁸³ Também Karl-Otto Apel, companheiro de Habermas na elaboração de uma teoria crítica, separa rigidamente o *convencer* do *persuadir*, o que condiz bem com sua postura marcadamente universalista e transcendentalista (cf. item 4.2.1.2, mais adiante). Para Apel (1973a:74-75n; 1989:46), é preciso que se separe o discurso meramente persuasivo (*Überredung*) do discurso convincente (*Überzeugung*), sendo o segundo vinculado à lógica da argumentação no âmbito de uma pragmática transcendental do discurso.

“Nosso ponto de vista permite compreender que a nuance entre os termos *convencer* e *persuadir* é sempre imprecisa, e que, na prática, ela deve permanecer assim. Pois, enquanto as fronteiras entre a inteligência e a vontade, entre a razão e o irracional, podem constituir um limite preciso, a distinção entre diversos auditórios é muito mais incerta, e ainda mais à medida que a representação que o orador se faz dos auditórios é o resultado de um esforço sempre suscetível de ser refeito” (Perelman & Olbrechts-Tyteca, 1958a: 38-39, §6)¹⁸⁴.

Perelman se pergunta se é legítima a pretensão ao convencimento racional: será que estamos condenados ao discurso sempre contextual, eficaz aqui e agora, que não poderia ensejar mais que uma persuasão? Para responder esta questão, ao invés de aceitar a impossibilidade do apelo à razão por causa da particularidade de todos os auditórios concretos, ele prefere ressaltar a universalidade presente na visada do orador:

“Nós nos propomos a chamar de *persuasiva* uma argumentação que pretende valer apenas para um auditório particular e de *convincente* aquela que supõe obter a adesão de todo ser de razão. A nuance é bastante delicada e depende, essencialmente, da idéia que o orador se faz da encarnação da razão. Cada homem acredita em um conjunto de fatos, de verdades, que todo homem ‘normal’ deve, segundo ele, admitir, pois são válidos para todo ser razoável. Mas isto é realmente assim? Essa pretensão a uma validade absoluta para todo auditório composto de seres razoáveis não é exorbitante? Mesmo o autor mais cômico pode apenas, nesse caso, se submeter ao exame dos fatos, ao julgamento de seus leitores. Ele terá, em todo caso, se ele acredita se dirigir validamente a tal auditório, feito aquilo que depende dele para *convencer*” (Perelman & Olbrechts-Tyteca, 1958a:36-37, §6)¹⁸⁵.

Perelman, contudo, admite que fundar a distinção entre *persuadir* e *convencer* nas características do auditório visado pelo orador parece não ser satisfatório do ponto de vista do ouvinte, mas é preciso levar em conta que o mesmo critério pode se aplicar ao ouvinte ele mesmo, uma vez que ele imagina como os argumentos a ele dirigidos seriam acolhidos por outros

¹⁸⁴ No original: “Notre point de vue permet de comprendre que la nuance entre les termes *convaincre* et *persuader* soit toujours imprécise, et que, en pratique, elle doive le rester. Car tandis que les frontières entre l’intelligence et la volonté, entre la raison et l’irrationnel peuvent constituer une limite précise, la distinction entre divers auditoires est beaucoup plus incertaine, et cela d’autant plus que la représentation que l’orateur se fait des auditoires est le résultat d’un effort toujours susceptible d’être repris”.

¹⁸⁵ No original: “Nous nous proposons d’appeler *persuasive* une argumentation qui ne prétend valoir que pour un auditoire particulier et d’appeler *convaincante* celle qui est censée obtenir l’adhésion de tout être de raison. La nuance est assez délicate et dépend, essentiellement, de l’idée que l’orateur se fait de l’incarnation de la raison. Chaque homme croit en un ensemble de faits, de vérités, que tout homme ‘normal’ doit, selon lui, admettre, parce qu’ils sont valables pour tout être raisonnable. Mais en est-il vraiment ainsi? Cette prétention à une validité absolue pour tout auditoire composé d’êtres raisonnables n’est-elle pas exorbitante? Même l’auteur le plus consciencieux ne peut, sur ce point, que soumettre à l’épreuve des faits, au jugement de ses lecteurs. Il aura, en tout cas, fait ce qui dépend de lui pour *convaincre*, s’il croit s’adresser valablement à pareil auditoire”.

auditórios. A noção de *discurso racional*, que visa *convencer* o auditório universal, só pode ser mantida se a universalidade – o apelo à razão – é inserida na pretensão do orador.

Apesar de ressaltar a importância desta distinção para a argumentação tomada idealmente, Perelman considera problemática a sua aplicação na descrição das práticas argumentativas efetivas e atribui-lhe certa fraqueza, uma vez que pressupõe um conhecimento da intenção dos interlocutores. Além disso, como classificar, por exemplo, o interlocutor que busca, por todos os meios, fazer valer a sua tese, acreditando ser ela verdadeira? O diálogo com ele seria uma discussão ou um debate? Perelman entende que uma distinção precisa entre o diálogo que tende à verdade – discussão –, e o diálogo interessado – debate –, é difícil de se manter nas situações concretas (cf. Perelman & Olbrechts-Tyteca, 1958a:50, §8).

Em última análise, ao acentuar a intenção do orador – a sua visada –, Perelman parece aproximar a distinção entre convencimento e persuasão daquela do senso comum entre o interlocutor honesto, sincero, que não esconde seus propósitos, e o interlocutor desonesto, interesseiro, que esconde suas verdadeiras razões com o fim de obter alguma vantagem. Assim, Perelman parece não acreditar na possibilidade de uma separação rígida entre a argumentação racional e a meramente persuasiva, terminando por ressaltar o simplismo dessa oposição.

Nesse ponto, podemos aproximar o pensamento de Perelman do de Richard Rorty. O pensador americano também é descrente quanto à separação rígida entre filosofia – convencimento racional – e retórica – mera persuasão – e tem um olhar crítico com relação à proposta habermasiana de distinguir o uso estratégico e não-estratégico da linguagem, que se aproxima, em larga medida, da distinção perelmaniana entre *debate* e *discussão*. Para Rorty (2000b:60), a argumentação racional é historicamente determinada e dependente do contexto. Não é possível separar o convencimento racional da manipulação estratégica, mas apenas a justificação suficiente e insuficiente para os auditórios relevantes contemporâneos: “a distinção entre lógica, de um lado, e ‘mera retórica’, do outro, é tão dependente do contexto quanto aquela

entre a presença e a ausência de justificção adequada” (Rorty, 2000b:59)¹⁸⁶. Numa perspectiva pragmatista, o critério do melhor argumento é relativo ao conjunto de argumentos a nossa disposiçāo, e dizer que alguém foi persuadido por falsas razōes é dizer apenas que as razōes que o convenceram nāo nos convenceriam (cf. Rorty, 2000b:59). O pragmatista americano defende que essa distiņçāo é bastante trivial, e quer dizer apenas que existem momentos em que estamos empenhados em obter a adesāo de alguēm e outros em que esperamos aprender algo. No primeiro caso, apelamos com freqüência a truques sujos, mentiras, omissōes da verdade e sugestōes. Jā no segundo caso, estamos dispostos a adotar a opiniāo que parecer melhor e tendemos a ser mais abertos, curiosos e reflexivos (cf. Rorty, 2000a:6). Toda argumentaçāo envolve manipulaçāo causal e a única distiņçāo que se pode fazer é a jā presente no senso comum, entre *desonestidade* e *sinceridade*: “a diferençā entre o uso estratégico e nāo-estratégico da linguagem é a diferençā entre o tipo de manipulaçāo com que ficamos satisfeitos ao ser praticada em nós e o tipo com que nós nos ofendemos” (Rorty, 2000b:59)¹⁸⁷.

Novamente, encontramos grande dificuldade em situar o pensamento de Perelman, pois, ao mesmo tempo em que parece levantar uma pretensāo crítica, ele mesmo jā desconfia de seu critério e termina por nāo ficar em nenhum dos lados. Concluindo, ainda que Perelman nāo pareça confiar inteiramente no valor crítico-normativo da distiņçāo entre convencimento e persuasāo, que é realmente pouco útil do ponto de vista prático, é notável a sua tentativa de oferecer normas para uma troca argumentativa sēria, dialética, digna do filósofo.

Muitas questōes que foram rapidamente levadas em consideraçāo neste capítulo voltarāo a ser tratadas no prōximo item, quando o estudo pretenderá aprofundar-se na problemática filosófica envolvida e tentar-se-á estabelecer algumas conexōes com filósofos representativos da contemporaneidade.

¹⁸⁶ No original: “The distinction between logic and ‘mere rhetoric’, on the other hand, is just as context-dependent as that between the presence and absence of adequate justification”.

¹⁸⁷ No original: “The difference between strategic and non-strategic uses of language is the difference between the kind of causal manipulation we are glad to have practiced on us and the kind we resent having practiced on us”.

4.2. Contextualismo x Universalismo

Neste item, analisar-se-á a relação entre duas posturas filosóficas: uma que ressalta o aspecto sempre finito e limitado do raciocínio humano, e outra que pretende fundar-se em um argumento de validade universal. Perelman, como já foi ressaltado em várias oportunidades, transita perigosamente entre essas duas posturas. Convém, então, examinar de que forma se pode compreender a sua perspectiva filosófica e qual a abrangência e ambição de sua teoria da argumentação – o que já começou a ser feito nos itens 3.2.2.5 e 3.3.3. O presente capítulo, contudo, ultrapassará a mera análise da obra perelmaniana e procurará situá-la em um universo problemático mais amplo. Para realizar esse estudo, abordaremos diferentes filósofos, representativos de grandes correntes contemporâneas, que de alguma maneira se posicionaram diante deste problema. Mais do que mostrar alguma possível influência exercida pelo ou sobre o pensamento de Perelman, o que se propõe é avaliar de que maneira ele pode ser aproximado de outros filósofos ou se ele aponta para uma direção semelhante a algum deles.

As perguntas que guiam este debate são: a argumentação racional pode ou não transcender a cultura na qual ela se origina? Se não pode, que limite ela possui e como delimitar a possibilidade de argumentação racional em seu interior? Será que estamos presos às nossas tradições e não podemos jamais superá-las discursivamente? Como evitar o relativismo cultural e em quais termos ainda se pode falar em razão e filosofia? Será que a pretensão mesma à universalidade deve ser abandonada e, ao invés de filosofia, falaríamos antes em antropologia cultural? E se é possível transcender, como essa superação ocorre? Que tipo de universalismo pode-se almejar? Como encontrar um fundamento transcendental ou transcendente e evitar o dogmatismo? Ou ainda: Será que uma resposta meramente contextualista ou universalista é sustentável? É possível pensar em algum tipo de combinação coerente das duas respostas ou em uma superação consistente da dicotomia?

Infelizmente, essas perguntas nos levam muito além daquilo que este trabalho se propõe a tratar, mas esperamos, ao menos, lançar alguma luz em direção à solução. Em seguida, apresentaremos um panorama muito sumário de como esse tema perpassa algumas discussões filosóficas contemporâneas (4.2.1) e, por fim, estudaremos a possível contribuição de Perelman na elucidação desta questão (4.2.2).

4.2.1. Colocação do problema hoje

A oposição entre contextualismo e universalismo pode ser útil para compreender, em uma série de aspectos, como se caracterizam várias correntes filosóficas contemporâneas. A teoria crítica, a hermenêutica filosófica, o neopragmatismo, o pós-modernismo, e também alguns herdeiros da tradição analítica, são exemplos de filosofias da segunda metade do século XX que, de alguma maneira, enfrentaram essa questão. As soluções apresentadas variaram enormemente, passando pelos dois extremos, desde posições assumidamente particularistas e etnocêntricas até universalistas *a priori*. O debate entre essas correntes foi, em grande parte, prejudicado pela grande diferença de vocabulário e de horizonte problemático, mas, em alguns momentos, ricas discussões foram travadas.

Wittgenstein, em *Da Certeza*, coloca a questão do limite ou do contorno no interior do qual é possível a justificação, o jogo da dúvida e da fundamentação e, de maneira mais geral, a argumentação, entendida como um processo de troca de razões em vista ao convencimento racional: "há naturalmente justificação, mas a justificação tem um fim" (*Da Certeza*, 192)¹⁸⁸. Aponta-se, assim, para um limite do convencimento, da possibilidade de se oferecer algo como servindo de fundamentação: "a dificuldade é compreender a falta de fundamento de nossas convicções" (*Da Certeza*, 166)¹⁸⁹. Certas 'convicções arraigadas' ou 'certezas' estariam fora do

¹⁸⁸ No original: "Es gibt freilich Rechtfertigung; aber die Rechtfertigung hat ein Ende".

¹⁸⁹ No original: "Die Schwierigkeit ist, die Grundlosigkeit unseres Glaubens einzusehen".

jogo da dúvida e sua sustentação seria antes fruto de um treinamento de natureza animal do que de alguma fundamentação ou argumentação racional (cf. *Da Certeza*, 174, 175, 189, 204, 253, 359). Para essas crenças basilares, não se oferecem razões e, nem por isso, aquele que as sustenta é dito irracional, uma vez que os próprios critérios de racionalidade seriam calcados nelas (cf. *Da Certeza*, 83, 105). Esse conjunto de crenças e convicções conformaria uma determinada imagem do mundo (*Weltbild*), compartilhada no interior de uma determinada forma de vida (*Lebensform*). A imagem do mundo formada antecede a toda racionalidade e não pode, assim, ser escolhida por nenhum critério racional, sendo uma espécie de mitologia (cf. *Da Certeza*, 95). O jogo de linguagem (*Sprachspiel*) não é fundado, ele não é racional ou irracional, ele simplesmente está aí, como nossa vida (cf. *Da Certeza*, 559). Como diz Smith (1992:239): “A imagem do mundo desenha o mapa de nossa racionalidade”.

Quanto ao contato entre formas de vida radicalmente diferentes, pode-se dizer, com ressalvas, que Wittgenstein considera impossível o convencimento racional nesse plano, sendo qualquer “argumentação” aqui apenas persuasão (*Überredung*), compreendida como um converter (*bekehren*), uma mudança radical no sistema de crenças (cf. *Da Certeza*, 92, 262). Onde não é possível dar razões, entram em jogo a persuasão e a conversão, o que parece insinuar que as diferentes formas de racionalidade são irreduzíveis entre si, não podendo ser comensuradas¹⁹⁰.

¹⁹⁰ Na interpretação de Putnam, não podemos aplicar a Wittgenstein o rótulo de contextualista nem de universalista, pois ele superou essa dicotomia. Mais do que a ausência de justificação para nossas crenças mais arraigadas, o filósofo austríaco estaria apenas demonstrando a sua perplexidade sobre o que pode continuar contando como justificação. Wittgenstein não deve ser lido como alguém que fixou limites para os nossos pensamentos através do estudo da estrutura lógica da linguagem, ou como alguém que mostrou como o nosso conhecimento está limitado pela natureza contingente de nossas formas de vida. Ao invés de se voltar contra esses limites, Wittgenstein nos mostra como se sujeitar a eles. *O mundo em si mesmo* não é visto como um limite impossível de ser alcançado, mas como algo que não faz sentido (cf. Putnam, 1994:299). Em suma, Putnam (1983:324) não concorda com a interpretação contextualista de Wittgenstein feita por Saul Kripke e esposada por Richard Rorty – que Putnam chama de *Kripkenstein* –, na qual as propriedades normativas da linguagem se restringem ao acordo de nossa comunidade, ou seja, as propriedades objetivas de correção e verdade são identificadas com propriedades culturalmente relativas. Para sustentar sua tese, Putnam (1991:277) cita uma passagem de *Vermischte Bemerkungen* – editado em inglês com o título de *Culture and Value* – escrita por Wittgenstein em 1949, na qual ele deixa claro que não considera irracional a base na qual se assentam nossas argumentações: “É verdade que podemos comparar uma imagem que está firmemente arraigada em nós com uma superstição, mas é igualmente verdade que nós sempre temos de, eventualmente, atingir algum solo firme, ainda que uma imagem ou qualquer outra coisa. Assim, tal imagem, que está na raiz de todo nosso pensamento, deve ser respeitada e não tratada como uma superstição” (p.83). [No original:

A partir de Wittgenstein, pode-se compreender melhor o problema do contextualismo e do universalismo na filosofia contemporânea: de um lado, sustenta-se que a filosofia, enquanto empreendimento argumentativo, seria possível apenas no interior de formas de vida particulares, pois toda a pretensão filosófica de fundamentação última é impossibilitada pelo limite mesmo que nossos argumentos possuem. A esta posição, chamaremos *contextualista*. De outro lado, podemos pensar em alguma forma de ultrapassar esses limites impostos pelo treinamento, de modo a transcender a particularidade de nossa forma de vida. A esta posição, chamaremos *universalista*.

Em seguida, procuraremos contrapor as concepções de alguns filósofos contemporâneos que nos ajudarão a situar melhor a questão. Tendo em vista a complexidade do problema em pauta, optamos por selecionar três posições paradigmáticas: uma representativa do contextualismo – Richard Rorty –, outra do universalismo – Karl-Otto Apel – e uma possível via média – Jürgen Habermas –, que serão estudadas nos itens 4.2.1.1, 4.2.1.2 e 4.2.1.3 respectivamente. A escolha desses três pensadores se justifica, também, pelo intenso debate que travaram e continuam travando entre si, o que facilita o estabelecimento de possíveis aproximações ou divergências. Deixaremos a análise das conexões dessas abordagens contemporâneas com o pensamento perelmaniano para outro item (4.2.2), limitando-nos, a seguir, à exposição, em linhas gerais, das idéias desses três filósofos.

4.2.1.1. O contextualismo de Richard Rorty

Tendo definido o *contextualismo* como a concepção filosófica que sustenta ser possível uma argumentação e justificação racional apenas no interior de formas de vida particulares, acreditamos poder aplicar esse rótulo, sem maiores problemas, ao neopragmatismo de Richard

“Ein in uns festes Bild kann man freilich dem Aberglauben vergleichen, aber doch auch sagen, dass man immer auf irgend einen festen Grund kommen muss, sei er nun ein Bild, oder nicht, und also sei ein Bild am Grunde alles Denkens zu respektieren und nicht als ein Aberglaube zu behandeln”].

Rorty. O pensador americano sugere que nos livremos dos derradeiros resíduos da noção de *racionalidade transcultural* (cf. Rorty, 1984a:32) e diz expressamente que “não há nenhum meio de escaparmos de nossa própria cultura” (Rorty, 1984a:26) e que “a possibilidade de argumentar é um negócio de tempo e de circunstâncias” (Rorty, 1982b:219).

O contextualismo de Rorty fica ainda mais claro em suas críticas à ilusão da objetividade e conseqüente abandono da epistemologia. Ao invés de buscar a representação mais precisa, Rorty defende a *edificação* (*edification*, *Bildung*), entendida como a criatividade no desenvolvimento de novos modos de autodescrição, e a manutenção da conversação – que substitui o eterno confronto na busca de representações privilegiadas. A filosofia é antes um gênero literário, uma voz na conversação da espécie humana. Rorty (1979:264; 1991:6) entende que há um engano na busca de bases sólidas para o conhecimento e na noção de filosofia como tendo fundamentos. A teoria do conhecimento é um desejo de restrição, de encontrar representações que não podem ser contestadas (cf. Rorty, 1979:315). Assim, qualquer tentativa de fazer da filosofia da linguagem uma filosofia primeira está desde o início equivocada. Ela retira sua racionalidade não de um fundamento último, mas do fato de ser um empreendimento autocorretivo, no qual nada está imune à revisão (cf. Rorty, 1979:180).

A proposta de uma *filosofia edificante* não pretende mais descobrir a Verdade, mas se preocupa apenas em continuar a conversação, em inserir novos pontos de vista e novos vocabulários. Rorty (1979:365-372) introduz a noção de *filósofo edificante* como aquele que é reativo, que não busca argumentos construídos para a eternidade e que desrespeita a meta-regra da filosofia “normal”, que é a busca da adequação à realidade. No lugar da *objetividade*, que é um valor estranho à comunidade e dirigido a algo que lhe é transcendente – a Verdade –, Rorty (1984a:21) propõe a *solidariedade*, que valoriza a integração comunitária e não se distancia das pessoas que atualmente nos rodeiam.

Para o partidário da solidariedade, a avaliação da investigação humana cooperativa não possui um solo epistemológico ou metafísico, mas apenas uma base ética (cf. Rorty, 1984a:24).

A idéia de *progresso humano* não se mede mais em função de um critério de natureza trans-histórica – o conhecimento da Verdade –, mas em termos de realização de coisas mais interessantes e da transformação de nós mesmos em pessoas mais interessantes. Em suma, Rorty abandona a busca da representação acurada – o espelho da natureza – e se volta para o contexto social da justificação.

A capacidade de conhecimento do homem é algo puramente empírico e sociológico, que não vai além de um consenso historicamente contingente sobre o que irá contar como justificação para uma crença (cf. Rorty, 1995:33). As condições da inquirição científica não são inevitáveis, nem passíveis de descoberta por uma reflexão transcendental sobre a argumentação, mas apenas fatos que uma dada sociedade considera bom terreno para asserções de um certo tipo (cf. Rorty, 1979:385). Conhecimento é prática social e não é possível uma meta-prática. Essa distinção, entre prática social e o que transcende tal prática, é uma herança indesejável do logocentrismo. A única coisa que pode transcender uma prática social é outra prática social, assim como a única coisa que pode transcender o presente auditório é um auditório futuro, e nossa finitude consiste exatamente no fato de não poder haver nunca um auditório ideal, mas apenas auditórios restritos espacial, temporal e socialmente (cf. Rorty, 2000a:7; 2000b:60).

Aproximando-se dos pós-modernos, Rorty concorda com François Lyotard na proposta de abandono das meta-narrativas (*metarécits*), ou grandes narrativas de legitimação pertencentes à modernidade, e na desconfiança para com a idéia mesma de *ideal argumentativo*¹⁹¹. Como teria mostrado Michel Foucault, essas idealizações ocultam, sob a etiqueta de *validade* e *emancipação*, uma imposição ideológica (cf. Rorty, 1984b:174-175; Lyotard, 1979:63). Assim,

¹⁹¹ O filósofo francês François Lyotard defende uma mudança na idéia de *razão*, que deixa de ser associada a uma meta-linguagem universal para ser plural (cf. Lyotard, 1979:72). A busca de um consenso universal por meio do *discurso* envolve, para Lyotard (1979:105-106), dois equívocos: primeiro, a existência de meta-prescrições válidas universalmente em todos os jogos de linguagem – sendo que essas normas são derivadas de regras pragmáticas heterogêneas –; segundo, a suposição de que a finalidade do diálogo é o consenso – sendo que o acordo é apenas um estado da discussão, e não o seu fim, que é a paralogia. Ao ideal do consenso, opõe-se a convicção de uma diferença originária e sustenta-se que os discursos humanos ocorrem apenas em domínios discretos e incomensuráveis, nenhum deles gozando de qualquer privilégio sobre os demais. Nesse ponto, a crítica de Lyotard vai além da rortyana, que não assume a tese da incomensurabilidade (cf. Cometti, 1997:130n).

além de irrealizável, toda tentativa de ultrapassar nosso contexto a partir de uma idealização é autoritária, pois pretende atribuir universalidade a algo que só tem validade para nós.

Devemos, portanto, parar de opor a justificação dependente do contexto (*context-dependent*) a outra universal, e parar também de nos preocuparmos com o relativismo e o etnocentrismo (cf. Rorty, 2000a:23). Não há mais espaço para o universalismo filosófico tradicional e tudo o que precisamos é de uma antropologia cultural (cf. Rorty, 1979:381). Em outras palavras, o estudo acerca da natureza do conhecimento deve se restringir a uma pesquisa descritiva sócio-histórica, ficando clara a adoção de uma perspectiva contextualista da racionalidade, na qual a tradicional questão pelos critérios de racionalidade se dissolve¹⁹². Assim, a *conversação* é o contexto último dentro do qual o conhecimento deve ser compreendido (cf. Rorty, 1979:389).

Como conseqüência, para Rorty (1995:22), nenhuma teoria acerca da natureza da verdade é possível e a idéia mesma de *verdade* – em seu uso acautelatório – serve apenas para destacar que se pode imaginar sempre um auditório melhor informado e mais criativo¹⁹³. A verdade é uma noção inútil do ponto de vista epistêmico, uma vez que não pode haver um auditório ideal diante do qual a justificação seria suficiente para assegurá-la. No neopragmatismo de Rorty, a verdade deixa também de ser o fim da investigação, pois não se pode saber o quão perto se está dela. O único critério que se tem é a justificação, que é sempre relativa a um auditório particular (cf. Rorty, 1998:3-4). Em outras palavras, o padrão que a *verdade* constrói é, de fato, indistinguível do padrão que a *justificação para nós* constrói, e, por isso, seria melhor dizer, simplesmente, que “crenças são justificadas para nós” ao invés de “crenças são verdadeiras”. Ou seja, não

¹⁹² É forçoso ressaltar que, posteriormente, sob a influência de Donald Davidson, Rorty (1986:133; 1995:22-23) ultrapassa essa posição estritamente descritiva da racionalidade ao adotar uma postura segundo a qual não se pode pensá-la dissociada da noção de *tradução*, o que implica a atribuição simultânea de racionalidade, verdade e sentido.

¹⁹³ Rorty descarta toda problemática habermasiana relativa à relação interna entre verdade e justificação e às intuições realistas – como veremos no item 4.2.1.3 –, limitando-se a compreender os vários usos do predicado *verdadeiro*. Esse estudo nos mostra dois usos: um endossatório (*endorsing use*) e outro acautelatório (*cautionary use*). É em razão desses usos que podemos dizer, baseados em nossas práticas lingüísticas, que frases como “justificado, mas talvez não verdadeiro” façam sentido, enquanto “verdadeiro ontem, mas não hoje” seja um uso incorreto desse predicado (cf. Rorty, 2000b:57).

precisamos de uma noção de *verdade* adicionalmente à de *afirmabilidade garantida*, pois essa norma adicional, esse mandamento que nos obriga a buscar a verdade, é inútil (cf. Rorty, 1979:282; 1984a:24; 1995:26)¹⁹⁴. Resumindo, toda teoria da verdade se torna vã e abandona-se toda pretensão epistemológica – que consiste em avaliar a relação de nossas crenças com o mundo.

Richard Rorty aponta para um pluralismo das razões e adota uma posição assumidamente etnocêntrica, satisfeita com o acordo obtido dentro de nossa forma de vida efetivamente partilhada (cf. Rorty, 1984a:30; 1984b:168). A racionalidade é local e, para Rorty (1998:9), o melhor argumento é apenas aquele que convence um dado auditório em um dado tempo:

“...renunciando à idéia de validade transcultural, nós nos permitimos compreender que, no que concerne à racionalidade, basta admitir que a coisa mais estúpida pode passar por racional, desde que esteja situada em um contexto apropriado, em um ambiente de crenças e desejos com os quais ela está de acordo. A questão interessante não é saber se uma tese pode ser ‘racionalmente defendida’, mas se ela pode ser tornada coerente com um número satisfatório de *nossas* crenças e de *nossos* desejos” (Rorty, 1982a:188)¹⁹⁵.

Dessa forma, Rorty sustenta uma concepção coerentista do conhecimento, segundo a qual a justificação de uma afirmação é medida em função de sua coerência com uma determinada rede de crenças. Esse coerentismo é perfeitamente integrado à teia do pensamento rortiano, que nega qualquer critério idealizado de justificação que ultrapasse um determinado contexto.

Diante de tudo o que foi dito, não é de espantar que Rorty tenha sido rotulado de *relativista*. Ele, contudo, defende-se dizendo que não sustenta qualquer fundamento epistemológico ou metafísico para o seu pensamento, muito menos uma base de tipo relativista. Rorty (1984a:24) não pretende assumir qualquer tese a esse respeito, e reconhece que seria

¹⁹⁴ É preciso observar que o tratamento que Rorty deu ao conceito de *verdade* variou muito ao longo de seu percurso intelectual, indo desde uma defesa da definição pragmatista de William James, passando pela rejeição, influenciada por Davidson, de qualquer tentativa de explicá-la em termos de outros conceitos, e finalizando por sustentar a posição de que a verdade não dispõe de qualquer critério e também não pode ser reduzida à justificação (cf. Ramberg, 2001:4-5).

¹⁹⁵ No francês: “Mais en renonçant à l’idée de validité transculturelle, on se donne les moyens de comprendre que pour ce qui concerne la rationalité, il suffit d’admettre que la chose la plus stupide peut passer pour rationnelle, sitôt qu’elle est située dans un contexte approprié, dans l’environnement des croyances et de désirs avec lesquels elle s’accorde. La question intéressante n’est pas de savoir si une thèse peut être ‘rationnellement défendue’, mais si elle peut être rendue cohérente avec un nombre satisfaisant de *nos* croyances et de *nos* désirs”.

claramente auto-refutável a teoria da verdade que a identificasse à opinião contemporânea de um determinado indivíduo ou grupo. Mas, embora Rorty não se comprometa, ao menos explicitamente, com o relativismo, ele assume o *etnocentrismo*, dizendo que não é possível justificar nossas crenças para todas as pessoas, mas apenas para aquelas cujas crenças justapõem-se às nossas. Estabelecem-se, assim, limites para as nossas pretensões de justificação. Ele sugere que tenhamos uma posição essencialmente descritiva sobre os procedimentos de justificação utilizados por uma sociedade dada – a nossa. Ao dizer isso, Rorty não pretende tomar uma posição teórica quanto à questão da *intradutibilidade* ou *incomensurabilidade*, mas simplesmente indicar um problema prático sobre as limitações do argumento.

“Ser etnocêntrico é dividir a raça humana entre as pessoas para quem precisamos justificar nossas crenças e as outras. O primeiro grupo – o seu *ethnos* – compreende aqueles que compartilham suficientemente as mesmas crenças, a ponto de tornar possível uma conversação frutífera. Nesse sentido, todo mundo é etnocêntrico quando engajado em um debate real, não importando quanto de retórica realista sobre objetividade venha a se produzir em seu estudo” (Rorty, 1984a:30)¹⁹⁶.

Nesse quadro de *edificação*, *conversação* e *etnocentrismo*, a filosofia se encontra entregue a um jogo infinito, no qual nenhum paradigma consegue assumir uma forma definitiva ou estável e desconfia-se dos meta-discursos legitimadores e das ambições filosóficas universalistas. Resumindo, Richard Rorty adota um discurso assumidamente situado e pretende construir um novo saber filosófico, ou pós-filosófico, mais humilde, uma vez que se reconhece preso a um contexto histórico-cultural intransponível. A possibilidade da argumentação “racional” se insere nesse contexto e qualquer pretensão à universalidade é vista como um equívoco, uma herança logocêntrica que só ilude o homem.

¹⁹⁶ No original: “To be ethnocentric is to divide the human race into the people to whom one must justify one’s beliefs and the others. The first group – one’s *ethnos* – comprises those who share enough of one’s beliefs to make fruitful conversation possible. In this sense, everybody is ethnocentric when engaged in actual debate, no matter how much realist rhetoric about objectivity he produces in his study”.

4.2.1.2. O universalismo de Karl-Otto Apel

Quanto ao *universalismo*, acreditamos poder atribuir esse rótulo a todos aqueles que pretendem elaborar um discurso que seja verdadeiro ou válido não apenas tendo por referência um contexto ou forma de vida dado. Ainda que nenhum filósofo contemporâneo desconheça a importância que a nossa linguagem e cultura exercem sobre o nosso pensamento e capacidade de argumentar, existem pensadores que procuraram, apesar disso, manter a universalidade e a tentativa de transcender nossa época e cultura. Esse é o caso da versão transcendental da teoria crítica de Karl-Otto Apel, que sustenta, através de uma fundamentação última *a priori*, a possibilidade de se elaborar um discurso válido universalmente.

A questão decisiva, para Apel (1976:285), é buscar as condições de possibilidade não criticáveis de uma crítica e autocrítica filosóficas válidas intersubjetivamente. Ele observa uma linha de continuidade entre a epistemologia moderna – centrada na consciência – e a filosofia do século XX – centrada na linguagem –, que consiste na reflexão sobre as condições de possibilidade e validade do conhecimento (cf. Apel, 1973b:355). Aqui, a adoção de uma abordagem transcendental de matriz kantiana se mostra claramente.

Apesar da herança kantiana, Apel (1973b:358; 1993:93-94) rejeita a típica fundamentação moderna – o solipsismo metódico – e se volta para o jogo de linguagem público. A consciência pura não pode, por meio da reflexão, ocupar uma posição anterior à linguagem, pois a possibilidade mesma de pensar está condicionada *a priori* pela *gramática profunda* da linguagem. Essa constatação, contudo, não implica o abandono de qualquer pretensão fundante e a adoção de uma abordagem descritiva da linguagem como um fenômeno objetivo intramundano (cf. Apel, 1973b:404). Pelo contrário, a seguinte questão se coloca para Apel (1973b:361): uma vez detectada a ilusão da epistemologia moderna – que acreditava que um sujeito pensante solitário poderia refletir sobre si mesmo, de modo a desvencilhar-se do enredamento na

linguagem –, como se pode, no espaço da linguagem pública, levar a cabo a reflexão sobre o anseio universal de validação do pensar e do conhecer?

Apel (1973b:361) não encontrou, na filosofia analítica contemporânea, qualquer resposta satisfatória a essa questão. Ao invés disso, a maioria dos esforços vai no sentido de invalidar a pergunta proposta, mostrando a sua insensatez. O ponto problemático, nessa discussão, está na possibilidade de auto-reflexão da linguagem, pois a filosofia, para ser um discurso sensato, depende de que seja possível uma reflexão sobre a linguagem no interior da própria linguagem. Como ressalta Apel (1973b:369), a pergunta acerca da possibilidade de reflexão *sobre* a linguagem e *com* a linguagem coincide, desde o início, com a pergunta sobre a possibilidade da filosofia. A ambição de Apel, diante deste problema, é muito grande: ele pretende instaurar uma nova reflexão de natureza transcendental sobre a linguagem, de modo a preservar o anseio universal de validação da reflexão filosófica – que começou com os gregos¹⁹⁷.

A busca de um *fundamento último* (*Letztbegründung*), contudo, não deve ser confundida com uma fundamentação alcançada por dedução (cf. Apel, 1973b:371). A reflexão transcendental instaura outra espécie de fundamentação última, que não desemboca em nenhuma das três possibilidades do trilema de Münchhausen: o ciclo vicioso justificatório, a interrupção dogmática da justificação ou o regresso justificatório infinito (cf. Apel, 1973b:459; 1976:252).

Apel adotará a via de uma transformação da filosofia transcendental lingüisticamente orientada. O fato de a discussão contemporânea não atentar mais para a questão da fundamentação última e da reflexão transcendental deve-se, acredita Apel (1973b:459), ao fato de a filosofia analítica ter, em geral, abstraído a dimensão pragmática da argumentação e tratado a questão da fundamentação última como um problema de pressupostos oracionais e proposicionais lógicos – sintático-semânticos. Obviamente, nesses casos, nenhum *fundamento último* ou *evidência* é possível, havendo sempre ou um *regressus ad infinitum*, ou uma

¹⁹⁷ Como observa Cortina (1991:9-10): “Apel encarna algo así como la idea platónica de filósofo: el hombre convencido, profesional y vitalmente, de que *la reflexión filosófica posee una especificidad* y que es menester mantenerla a cualquier precio, porque resulta una contribución *indispensable* para el saber y el obrar humanos”.

interrupção arbitrária da argumentação – o recurso a um dogma –, ou um círculo vicioso (*petitio principii*), uma vez que toda prova já supõe, de novo, as condições transcendentais¹⁹⁸. Sistemas de orações e proposições, no sentido de linguagens formalizadas, não podem ser auto-referenciais sem que isso ocasione dificuldades – o trilema de Münchhausen. É preciso, portanto, deixar clara a diferença entre o modelo sintático-semântico de argumentação – como um procedimento de fundamentação dedutiva de proposições a partir de proposições – e a fundamentação pragmático-transcendental (cf. Apel, 1976:265-266).

Mediante uma reflexão sobre o ato argumentativo, compreendem-se as evidências performativas do nosso saber sobre a ação argumentativa. Essa nova reflexão transcendental centrada na linguagem substitui o ponto mais alto da epistemologia kantiana – a *síntese transcendental da apercepção* – pela *síntese transcendental da interpretação mediatizada pela linguagem*, enquanto unidade do acordo mútuo quanto a alguma coisa em uma comunidade de comunicação (cf. Apel, 1973b:402). No lugar de uma “consciência em geral”, surge o princípio regulador da formação crítica de consensos em uma comunidade ideal de comunicação. Tendo em conta a dimensão pragmático-transcendental da linguagem, a evidência é uma possibilidade perfeitamente aceitável e não pode ser considerada como uma tomada de posição dogmática, pois não é uma interrupção da fundamentação (cf. Apel, 1976:288-289):

“O ‘recurso à evidência’ não pode equiparar-se, neste sentido ao menos, ao ‘recurso a um dogma’ ou ao ‘recurso a uma decisão arbitrária’; pois também a *crítica* mesma tem que estar *fundamentada* ao menos virtualmente (...), ou seja, também ela tem de poder reduzir-se, em princípio, à *evidência*” (Apel, 1976:273).

Qualquer tentativa de contestar o *a priori* argumentativo conduz à autocontradição performativa¹⁹⁹ e, além disso, leva a uma metafísica dogmática, uma vez que se abstém da

¹⁹⁸ Como ressalta Herrero (1998:244): “Seria um círculo vicioso tentar provar de modo lógico-dedutivo as condições de possibilidade do discurso pelo mesmo discurso. A fundamentação por estrita auto-reflexão é a única que nos possibilita explicitar, reconhecer e tomar consciência do que nós já sempre estávamos pressupondo implicitamente ao argumentar com sentido”.

¹⁹⁹ A *auto-contradição performativa* ou *contradição pragmática* ocorre quando há incompatibilidade entre o que se diz e o que está pragmaticamente pressuposto para que tenha sentido o que se diz. No caso das condições transcendentais, elas estão necessariamente presentes em qualquer argumentação e tentar negá-las já as pressupõe como condição transcendental de sentido da própria negação.

pergunta pelas condições de sua validade (cf. Apel, 1986:66). Para Apel, segundo aquilo que ele chamou de princípio da *auto-implicação* (*Selbsteinholung*), nenhuma filosofia poderá considerar-se suficientemente legitimada se, na sua justificação, não incluir as condições de possibilidade do próprio discurso (cf. Herrero, 1997:507).

É possível, assim, fornecer um fundamento a partir de uma *evidência* hermenêutica das condições de possibilidade de qualquer argumentação racional, uma espécie de *a priori* argumentativo, de meta-discurso ou meta-jogo, que transcenderia toda forma de vida particular. O discurso é visto como a “meta-instituição de todas as instituições humanas possíveis”, diferindo, para Apel (1976:296), de qualquer jogo de linguagem empiricamente observável ou de formas de vida. As condições de possibilidade de toda comunicação e interação social residem na essência do *jogo de linguagem transcendental*, que mostra as normas do *jogo de linguagem ideal*, que tem de ser pressuposto em todo jogo de linguagem – em toda forma de vida humana –, mesmo que realizado de forma imperfeita ou desfigurado por deformações socialmente específicas (cf. Apel, 1973b:287). Dessa forma, Apel rejeita qualquer aspecto empírico e também não se contenta com um convencionalismo transcendental – ou semitranscendentalismo –, pretendendo recuperar o “ponto mais alto” da filosofia transcendental kantiana.

Ao lado de Kant, outra grande influência no pensamento apeliano é Wittgenstein, que, sobretudo em seus desenvolvimentos tardios, mostrou como o “seguir regras” depende das convenções dos jogos de linguagem, que possuiriam, assim, um *status* transcendental. Na interpretação de Apel (1973b:185), Wittgenstein teria relativizado esse *status* no sentido de um pluralismo de jogos de linguagem como fatos descritíveis. Ao não refletir sobre a relação comunicativa e reflexiva com os jogos de linguagem e formas de vida descritos por ele mesmo, Wittgenstein os toma, ao mesmo tempo, como horizontes semitranscendentais de todo falar e agir sensato e como fatos intramundanos, que não se pode pôr em questão de maneira crítica (cf. Apel, 1973b:434). Confunde-se, assim, uma análise semitranscendental com uma semibehaviorista. Nesse ponto, Apel (1973b:184) sugere que sigamos com Wittgenstein para

além de Wittgenstein, reencontrando no caminho a trilha rumo à filosofia transcendental kantiana. Como aposta o filósofo alemão: “... parece que podemos saber algo sobre as condições de possibilidade do discurso sensato em geral – e não apenas sobre a estrutura de determinados sistemas lingüísticos (empíricos ou construídos)” (Apel, 1973b:359).

Em outras palavras, Apel (1973a:321) mostra-se insatisfeito com o fato de Wittgenstein não se ter dado conta da seriedade do problema de uma autojustificação da filosofia e de ter-se contentado em atribuir a validade de seus próprios enunciados aos jogos de linguagem em funcionamento factual no tempo e no espaço, sem nenhuma validação transcendental – o que o conduz a uma concepção pluralista e relativista dos jogos de linguagem, que constituem formas de vida monadicamente fechadas. Para Apel, o jogo de linguagem precisa gozar de um *status* transcendental, como horizonte de todos os critérios de sentido e validação:

“A meu ver, essas meta-regras de todas as regras que podem ser estabelecidas de maneira convencional não pertencem a determinados jogos de linguagem ou a determinadas formas de vida, mas ao jogo de linguagem transcendental da comunidade ilimitada de comunicação” (Apel, 1973b:280).

Nesse ponto, Apel joga Wittgenstein contra Wittgenstein, ressaltando o seguinte paradoxo: “se os inúmeros e diversos jogos de linguagem e formas de vida, como fatos (...) ‘dados’, devem constituir os horizontes normativos semitranscendentais últimos da compreensão de sentido, então não se pode entender como eles mesmos, como jogos de linguagem, são ‘dados’.” (Apel, 1973b:288). Se os diferentes jogos de linguagem fossem dados apenas como fenômenos observáveis, como se poderia comparar jogos de linguagem dados? Ou ainda, o que permite identificá-los como jogos de linguagem?

Para Apel (1973b:288), ao menos um jogo de linguagem constitui exceção e é pressuposto como transcendental. Cabe à filosofia a tarefa de descobrir a *unidade transcendental dos diferentes horizontes normativos*, que não pode ser dada, devendo estar capacitada para a participação intelectual em todos os jogos de linguagem. Ainda que o filósofo também esteja no

interior de um jogo de linguagem, seu jogo não pode ser um fato dado, pois ele precisa estar apto a uma participação transcendente-comparativa.

Uma vez que o jogo de linguagem é descritível apenas com base em uma participação nele – nunca baseado somente em uma observação externa –, então o filósofo – que pretende enunciar alguma coisa sobre jogos de linguagem em geral – pressupõe implicitamente que pode comunicar-se em princípio com todos os jogos de linguagem (cf. Apel, 1973b:185). Só aquele que participa do jogo de linguagem está em condições de descrevê-lo, pois, do contrário, caso o observasse apenas de fora, nunca poderia ter certeza de que as regras supostas por ele em sua descrição são idênticas às que de fato são seguidas no jogo de linguagem. Assim, o filósofo não apenas descreve e observa de maneira empírica os jogos de linguagem humanos, mas reflete sobre eles como algo que ele pode praticar – ponto de vista crítico-normativo:

“Em suma, o filósofo como crítico da linguagem precisa ter claro para si que ele mesmo, ao ocupar-se com a descrição de jogos de linguagem, recorre a um jogo de linguagem específico, que está relacionado a todos os jogos de linguagem possíveis de maneira reflexiva e crítica. Porém, dessa maneira o filósofo pressupõe já desde o início que pode, em princípio, participar de todos os jogos de linguagem, ou ainda estabelecer comunicação com as respectivas comunidades lingüísticas” (Apel, 1973b:394).

Com esse argumento, Apel pretende mostrar a insuficiência da resposta wittgensteiniana – presa a convenções factuais – e a necessidade de se recuperar a idéia do acordo mútuo universal como princípio regulativo em sentido kantiano:

“A meu ver, os jogos de linguagem factualmente subsistentes, diversos e inconsistentes, e ainda entretidos com formas de vida igualmente diversas e inconsistentes, não estão em condições de delinear o contexto determinante postulado por Wittgenstein para o cumprimento de uma regra; é o jogo de linguagem ‘transcendental’ que está em condições de fazê-lo, ou seja, o jogo de linguagem já pressuposto em todos eles, como condição de possibilidade e de validade do acordo mútuo” (Apel, 1973b:185).

Apel (1973b:291) admite que a participação em uma forma de vida estranha inicia-se historicamente com o choque e a fascinação decorrente do encontro com o que é diferente, mas a inteligência dessa outra forma de vida não poderia começar com a confrontação de dois sistemas de regras incomensuráveis e totalmente fechados um ao outro. Se assim fosse – se nos limitássemos às regras já estabelecidas de um jogo de linguagem dado –, permaneceríamos no

nível do estranhamento – sem nunca chegar a um entendimento – e seríamos levados aos paradoxos do relativismo. Devemos entender cada jogo de linguagem e forma de vida apenas a partir de si mesmos, mas isso não se apresenta como algo impossível ao integrante de uma forma de vida estranha, que, como diz Wittgenstein, já tenha sido *treinado* ou *adestrado*²⁰⁰. O compreender hermenêutico, apesar de começar com a confrontação, ao mesmo tempo já pressupõe como condição de possibilidade uma *unidade transcendental da interpretação*:

“... o ser humano também adquire com o aprendizado comunicativo da linguagem uma consciência, sempre inexprimível, do que significa *se* orientar de acordo com uma regra; ou seja, ele não é apenas factualmente treinado em uma determinada forma de vida, mas adquire uma relação de reflexão *efetiva* com a forma de vida em geral: por exemplo, com o aprendizado de uma língua ele também terá aprendido uma inteligência do uso da linguagem em geral, que em princípio o coloca em condições de aprender línguas estrangeiras, traduzir de uma língua para outra, o que também significa, ao mesmo tempo: entender outras formas de vida” (Apel, 1973b:368).

Não há espaço para um pluralismo irredutível de formas de vida – tese da incomensurabilidade –, pois todos aqueles que possuem competência lingüística já pressupõem algo comum, transcendental. Dessa forma, Apel (1973b:394) contradiz a tese de Wittgenstein, segundo a qual não precisa haver nada de comum aos muitos e diversos jogos de linguagem, senão uma *semelhança de família*. Para o filósofo alemão, há sim um traço essencial, comum a todos os jogos de linguagem. Com o aprendizado de *uma* língua, aprende-se também *o* jogo de linguagem, ou *a* forma de vida, pois se adquire a competência para a reflexão sobre a própria língua ou forma de vida e para a comunicação com *todos* os jogos de linguagem. O aprendizado do jogo de linguagem transcendental dá-se, assim, junto com o aprendizado da língua, pois se pode, a partir de cada língua, tematizar reflexivamente as diferenças das línguas e superá-las em seu efeito pragmático (cf. Apel, 1973b:400). Assim, “por meio da auto-reflexão, todo ‘jogo de linguagem’ como jogo de *linguagem* (ou seja, toda forma *humana* de vida) logra transcender-se e

²⁰⁰ Criticando Wittgenstein, que teria dito que “se um leão pudesse falar, nós não iríamos poder entendê-lo”, Apel (1973b:290) sustenta que, se ele pudesse realmente falar, possuiria, portanto, *competência lingüística*, que é o que nos define e nos separa dos animais. A afirmação de Wittgenstein insinua que são as *condições de vida* – nascimento, morte, sexualidade, etc. – que nos impedem de compreender os leões, e não a ausência de competência lingüística. Esses aspectos empíricos – condições de vida – não constituem um limite intransponível de nossa capacidade de compreensão e argumentação.

expandir-se no sentido da filosofia ou das ciências sociais” (Apel, 1973b:292). Em suma, adota-se uma postura universalista, que afirma não apenas a possibilidade, mas a necessidade de transcendermos a nossa forma de vida:

“A necessidade da reflexão lingüística torna-se ainda mais clara quando se lança a pergunta sobre como o filósofo (...) logra entender diferentes jogos de linguagem ou formas de vida, e ainda compará-los entre si, tendo como referência a compreensão de mundo de cada um deles. Algo assim pressupõe evidentemente que cada um dos jogos de linguagem, dentro dos quais se cresce progressivamente com a socialização, implique também a possibilidade de se ir além de si mesmo por meio da auto-reflexão; e implica, ainda, que uma tal auto-transcendência rumo à reflexão filosófica sobre a linguagem e rumo à crítica filosófica da sociedade pode ser provocada através da comunicação entre diferentes jogos de linguagem, ou seja, através da comunicação entre diferentes formas de vida” (Apel, 1973b:365).

Apenas tendo em vista esse jogo de linguagem transcendental, acessível via auto-reflexão, é que a filosofia se torna possível. Aqui, Apel deixa clara a universalidade da filosofia, que não se prende a um jogo de linguagem dado. Como ressalta Herrero (1997:498): “Se é verdade que a pretensão de universalidade da filosofia sofreu os impactos do encontro com outras culturas que inevitavelmente tendem a questionar as prematuras universalizações, não por isso e automaticamente está em questão a mesma pretensão de universalidade”. O filósofo, ao participar de determinados jogos de linguagem ou formas de vida dadas, precisa estar em condições de manter distância em relação a todos eles, para poder avaliá-los como dados no mundo e não como que submerso em um deles (cf. Apel, 1973b:289). Essa tarefa, contudo, só é possível se nos referimos a um jogo de linguagem que deve ser pressuposto por todos os jogos de linguagem e que, por outro lado, pode ser visto como um ideal ainda irrealizado (cf. Apel, 1973b:289).

Há, assim, uma contradição dialética contida na pressuposição transcendental, que coloca a argumentação em uma situação desesperada e desesperadora, pois a *comunidade real de comunicação* – o senso comum, os preconceitos aceitos aqui e agora – está muito longe de se equiparar à *comunidade ideal de comunicação* – como princípio regulador:

“A mediação dialética reside, a meu ver, no fato de que a pressuposição ideal e inalienavelmente normativa do jogo de linguagem transcendental de uma comunidade ilimitada de comunicação possui um duplo caráter: de um lado, ela já está postulada em cada argumento, ou mesmo em cada palavra (e a rigor até em cada ação que se deva

entender como tal); e de outro lado, porém, ela ainda precisa ser realizada na sociedade historicamente dada” (Apel, 1973b:255).

Quem argumenta pressupõe a comunidade ideal na comunicação real – antecipada contrafactualmente em toda argumentação com sentido –, embora saiba que a comunidade real – que nasce de modo contingente e constitui a sua comunidade histórica –, e inclusive ele mesmo – que se tornou membro dela por meio de um processo de socialização –, está muito longe de se equiparar à comunidade ideal de comunicação. Nada de empírico jamais poderá corresponder plenamente a essa comunidade, que é uma idéia regulativa. Porém, ela nos mostra a tensão insuprimível entre os *consensos possíveis de fato no tempo* e o *consenso ideal*, não mais questionável, e a tarefa permanente e sempre inacabada de supressão a longo prazo dessa tensão (cf. Herrero, 1997:510; Niquet, 2002:62). A argumentação humana, para Apel (1973b:485; 1976:295), não tem outra escolha senão enfrentar essa situação inusitada de frente.

O filósofo deve, diante disso, seguir dois princípios regulativos e fundadores: assegurar a sobrevivência da espécie humana como comunidade real de comunicação e buscar realizar a comunidade ideal de comunicação (cf. Apel, 1973b:485-486; Niquet, 2002:91-92). Essa estratégia de sobrevivência da comunidade real adquire seu sentido através de uma estratégia de emancipação a longo prazo (cf. Apel, 1973b:488). Muitas vezes, encontramos, na comunidade real de comunicação – nos jogos de linguagem ou formas de vida dados –, empecilhos – como o velar ideológico dos interesses econômicos – que impedem o caminho da realização da comunidade ideal de comunicação. Aí entra em jogo uma ciência crítica, capaz de elucidar, de provocar a autocompreensão reflexiva dos seres humanos com vistas à ruptura emancipadora de suas amarras (cf. Apel, 1973b:490)²⁰¹.

²⁰¹ Pode-se, nesse ponto, perguntar: quem tem condições de reivindicar para si a consciência mais emancipada? Baseado em quais critérios? Aqui, o filósofo alemão reconhece que a tomada de partido na situação histórica concreta sempre incluirá um engajamento arriscado, que não é completamente fundamentável. Ainda assim, é possível um regulador ético: o *principio da autotranscendência moral possível*, que pode ser expresso como a obrigação de validar, no próprio auto-entendimento reflexivo, a crítica possível da comunidade ideal de comunicação (cf. Apel, 1973b:491).

A *crítica ideológica* proposta por Apel (1973b:294) combina, em seu procedimento metódico, dois elementos: uma elucidação externa, com base em hipóteses normativas, e uma compreensão interna das regras de uma dada forma de vida. Assim, a crítica ideológica, ao mesmo tempo em que ultrapassa o uso factual da linguagem e o autoentendimento de formas sociais de vida – não se contentando com a incomensurabilidade relativista –, também não fere o princípio hermenêutico de inteligibilidade, ao menos em princípio, para os integrantes da forma de vida criticada²⁰². Apel (1973b:297) não quer ceder à ameaça relativista – que sacrifica sua própria condição de possibilidade em favor do pluralismo das mônadas dos jogos de linguagem –, nem ao perigo de uma crítica dogmático-objetivista – que não se integra a qualquer diálogo efetivo.

Na perspectiva crítica apeliana, não existem horizontes normativos fechados na história social e intelectual concreta, e, ao contrário do que sustenta o relativista, a história contém o princípio regulador de sua própria superação. Na visão de Apel (1973b:296), a cultura ocidental vem possibilitando o “prevalcimento progressivo do jogo de linguagem ideal *em meio* às formas dadas de vida e *contra* os empecilhos irracionais que possam impedir a comunicação, presentes nessas mesmas formas”.

Resumindo, o transcendentalismo forte de Karl-Otto Apel, que sustenta a possibilidade de uma fundamentação última não-metafísica, instaura, em pleno panorama contemporâneo – muito marcado pelo fracasso das tentativas modernas de fundamentação –, um contraponto universalista que contrasta com o contextualismo dominante. Sem sucumbir à tentação wittgensteiniana, que nos convida a assumir uma postura mais descritivista e convencionalista frente aos diversos jogos de linguagens e formas de vida, Apel realiza uma transformação da filosofia transcendental kantiana e, assentado na hermenêutica, na semiótica e na filosofia da

²⁰² A *hermenêutica normativa* proposta por Apel difere em grande medida da hermenêutica de Gadamer, pois, enquanto o primeiro pretende acolher uma crítica ideológica engajada e sustenta ser possível um progresso ético (um “compreender melhor a longo prazo”), o segundo se limita à tradição e, se há mudanças onto-históricas, elas se resumem a um “compreender de maneira diversa” (cf. Apel, 1973b:441-442).

linguagem, constrói um novo arcabouço conceitual capaz de recuperar a possibilidade e a necessidade de uma reflexão filosófica fundante.

4.2.1.3. *A via média de Jürgen Habermas*

Se Richard Rorty e Karl-Otto Apel puderam ser incluídos, respectivamente, na classe dos contextualistas e na dos universalistas, o mesmo não ocorrerá facilmente com Jürgen Habermas, que se encontra em uma situação intermediária. Sua versão fraca do transcendental preserva traços dos dois lados e, em razão disso, seu maior desafio é articular de modo coerente esses elementos conflitantes (cf. Cometti, 1997:101,107). Para ressaltar esse aspecto dual da filosofia habermasiana, relacionaremos suas idéias com as de Rorty e Apel, de modo a indicar suas aproximações e distanciamentos. Esse procedimento também se justifica pela intenção deste trabalho em contrapor essas abordagens contemporâneas e, com mais razão ainda, pelo fato de Habermas ter construído seu pensamento, em grande medida, a partir de discussões que travou com interlocutores de seu tempo, dentre os quais se destacam os dois filósofos mencionados anteriormente.

Segundo Jürgen Habermas, cabe à teoria da argumentação a tarefa de detalhar o sistema de pretensões de validade e, assim, mostrar as diferentes maneiras de ser racional²⁰³. Para realizar essa tarefa, porém, Habermas entende que não é necessário recorrer a uma dedução transcendental com *status* de fundamentação última, como fez Apel. Para Habermas (1983:63,120), uma pretensão tão forte não deveria de modo algum ser erguida, bastando aqui um procedimento fiável de hipóteses reconstrutivas.

²⁰³ Ao analisar os locutores, participantes de um processo comunicativo, Habermas observa que eles levantam pretensões universais de validade que podem estar conectadas à esfera da objetividade material – verdade –, à esfera social – correção – ou da subjetividade – veracidade. Quando essas pretensões se fazem explícitas, temos o processo de argumentação, que se caracteriza por ser o tribunal de apelação da racionalidade inerente à comunicação cotidiana. Assim, o conceito de *racionalidade* define-se pela capacidade dos locutores de alcançar um saber falível ou justificável, relacionando-se a um problema de pretensões de validade que deve ser elucidado por uma teoria da argumentação (cf. Habermas, 1981a:16).

Apesar de o estudo de Habermas estar voltado para as condições idealizadas que devem ser preenchidas para uma participação satisfatória em argumentações – publicidade, inclusão cada vez maior, igualdade de direitos comunicativos, não-coação e exclusão de enganos e ilusões –, e que foram pensadas, justamente, para serem confrontadas com o contextualismo de cada consenso e de cada comunidade de linguagem (cf. Habermas, 2001:67), a postura filosófica de Habermas não ultrapassa nossa forma de vida e aponta apenas para uma *transcendência interna*, embutida na própria função original da linguagem de produzir entendimento. Apesar de tentar, a todo custo, salvar a possibilidade de universalização – pela via de um estudo da pragmática universal e de uma reconstrução das condições de possibilidade da comunicação²⁰⁴ –, Habermas não abraça uma teoria transcendental forte – a tradicional reflexão transcendental, que em Kant e seus sucessores, como Apel, recebeu a forma de uma fundamentação última –, mas, ao contrário, contenta-se com uma hipótese reconstrutiva que não tem o caráter de *evidência* – pois não se retira do jogo da dúvida. Uma teoria da argumentação ou da verdade deve também se submeter de novo ao marco do jogo argumentativo, uma vez que não há nenhum metadiscurso capaz de prescrever regras a todos os demais²⁰⁵.

Habermas (1976:320) inclina-se em direção a uma posição defendida pela filosofia analítica, que consiste numa interpretação minimalista ou débil do significado de *transcendental*: “Chamamos transcendental a estrutura conceitual que se repete em todas as experiências coerentes (...) Nessa versão mais débil abandona-se a pretensão de que dessa necessidade e universalidade possa dar-se uma prova *a priori*” (Habermas, 1976:321). A demonstração do *a priori* é substituída pela investigação transcendental das condições de justificação argumentativa

²⁰⁴ A *pragmática universal* analisa as condições gerais da competência e da performance, tendo por objeto a reconstrução de um sistema de regras mediante as quais o locutor pode estabelecer situações de consenso. Assim, cabe a ela identificar e reconstruir as condições universais do entendimento possível (cf. Habermas, 1976:299).

²⁰⁵ Contrapondo-se a Apel, Habermas recusa a possibilidade de se encontrar uma unidade da argumentação em geral, sustentando a irredutibilidade de suas diversas formas, o que implica a impossibilidade de um metadiscurso ao qual pudéssemos recuar para fundamentar a escolha entre formas diversas de argumentação (cf. Habermas, 1991:303; 1996a:101). Apel (1989:12n,29) responde a essa crítica dizendo que o princípio do discurso é um pressuposto transcendental do princípio do falibilismo – sendo insensato manter a reserva falibilista neste meta-nível – e a recusa de uma hierarquia dos jogos argumentativos – por exemplo, a diferença entre os enunciados das ciências empíricas e os da reflexão filosófica – coloca Habermas em contradição performativa, pois, para afirmar que não há meta-jogo, ele precisa estar no mais alto grau da reflexão.

das pretensões de validade, que remetem, ao menos implicitamente, a uma justificação discursiva (cf. Habermas, 1976:322). Na opinião de Habermas (1999:18): “após o deflacionamento pragmático da conceitualidade kantiana, ‘análise transcendental’ significa a busca de condições supostas universais, mas apenas *de facto* inevitáveis, que devem ser preenchidas para que determinadas práticas ou operações fundamentais possam ocorrer”. Em razão dessa deflação do apriorismo kantiano e da inclusão de elementos empíricos, Habermas (1976:324) prefere, para evitar mal-entendidos, nomear a sua investigação de *pragmática universal* – e não *pragmática transcendental*, como fez Apel.

Tendo em vista os fracassos reiterados sofridos pelas tentativas de fundamentação última, Habermas sugere que a filosofia abandone sua ambição de saber totalizante e as esperanças ontológicas e transcendentais de viés apriorístico²⁰⁶. Aliás, a pretensão de fundamentação última da pragmática transcendental é, para Habermas (1983:119), um retorno inconseqüente a figuras do pensamento que o próprio Apel invalidara ao levar a cabo uma enérgica mudança de paradigma da filosofia, ou seja, ela é incoerente com o paradigma da filosofia da linguagem²⁰⁷.

Em oposição ao transcendentalismo forte apeliano – assentado somente na reflexão filosófica –, Habermas propõe uma filosofia de orientação empírico-reconstrutiva – de inspiração sociológica e lingüística. Ele não vê qualquer problema na aproximação da filosofia com as ciências empíricas, pois nega à primeira o estatuto de fundamentação última e assume a tese de que também as reconstruções empreendidas pela filosofia mantêm um caráter hipotético. Dessa forma, a filosofia muda de papel, passando, agora, a ser acompanhada de uma consciência falibilista e a cooperar com as ciências. Para Habermas (1981b:567): “uma vez abandonadas as

²⁰⁶ Apel (1989:54) responde esse tipo de crítica mostrando o quão retórica e cripto-metafísica ela é, uma vez que substitui os argumentos de uma refutação filosófica séria pela simples sugestão que declara anacrônico, fora de moda, ou historicamente ultrapassado, isso ou aquilo – por exemplo, a fundamentação última, a filosofia transcendental, ou até mesmo a filosofia como disciplina fundamentadora. Apesar da moda “pós-moderna” dominante, Apel (1989:55) acredita que a filosofia crítico-reflexiva sobreviverá, a menos que uma “barbárie da reflexão” conduza a cultura humana de volta a seus estados primitivos.

²⁰⁷ Essa crítica foi objetada por Apel (1989:50) nos seguintes termos: “eu não fiz nunca apelo a uma ‘experiência de certeza’ anterior à linguagem no sentido de Descartes, Fichte ou Husserl, mas, no sentido de Wittgenstein, à certeza retirada de um jogo de linguagem, certeza pragmática já interpretada dentro e pela linguagem que, segundo Wittgenstein, é uma condição de sentido do discurso”.

pretensões fundacionistas, também não podemos contar mais com uma hierarquia das ciências: as teorias, sejam de procedência sociológica ou filosófica, têm de se encaixar umas com as outras”. Resumindo essa relação, afirma Habermas (1981a:563) que “as ciências sociais podem estabelecer relações de cooperação com uma filosofia que assume como tarefa realizar o trabalho preliminar para uma teoria da racionalidade”. Procura-se, em suma, conciliar o progresso fático das ciências empíricas com a consciência reflexiva da filosofia:

“A consciência transcendental perde as conotações de uma grandeza situada ‘no além’, no âmbito do inteligível; na forma dessublimada da práxis cotidiana comunicativa, ela desce à terra. O mundo da vida profana assumiu o lugar transmudano do numenal. Mesmo que mantenha o questionamento transcendental, o pragmatismo abrandando a oposição entre o transcendental e o empírico. Sem dúvida, mesmo o uso comunicativo da linguagem ainda exorta os participantes a íngremes idealizações. Na medida em que os falantes se orientam por pretensões de validade incondicional e supõem uns dos outros plena responsabilidade, seu alvo está além de todos os contextos contingentes e meramente locais. Mas esses pressupostos contrafactuais têm sua sede na facticidade das práticas cotidianas” (Habermas, 1999:25).

Essa “descida à terra”, contudo, parece ter como consequência a impossibilidade de se reivindicar qualquer universalidade para o conhecimento. As limitações impostas ao transcendental na versão fraca habermasiana são realmente muito sérias, pois a cada forma de vida parece corresponder “um mundo objetivo intransponível a partir de dentro do próprio horizonte” (cf. Habermas, 1999:25,27). Em outras palavras, as regras transcendentais se tornam a expressão de formas de vida culturais, situadas no tempo e no espaço, que, com seus valores, interesses e formas de ação, definem os modos correspondentes de experiência possível.

O importante papel desempenhado pela noção de *mundo da vida* (*Lebenswelt*) no pensamento habermasiano parece acentuar o contextualismo de toda argumentação humana²⁰⁸. A análise “transcendental” em Habermas (1999:19) se volta para as estruturas profundas desse pano

²⁰⁸ O *mundo da vida* é definido como o horizonte contextual dos processos de entendimento que permanece inacessível à tematização (cf. Habermas, 1981a:31; 1981b:178-179). Ele se articula em um saber implícito, intuitivamente adquirido, que goza de primazia sobre o saber explícito, fruto de uma argumentação (cf. Habermas, 1999:19). As *certezas do mundo da vida* não são “sabidas”, uma vez que não podem ser criticadas ou fundamentadas, sendo sempre pressupostas como um saber de fundo. Esse tipo de saber implícito e holisticamente estruturado caminha no sentido daquilo que Moore chamou de *certezas do senso comum*, Wittgenstein, de *imagem do mundo* e Perelman, de *fato* – como foi visto no item 3.1.2.2 –, e parece impor um limite ao campo da argumentação racional, colocando na base mesma de nossas justificações uma massa de crenças injustificadas.

de fundo do mundo da vida, procurando retirar daí – e não de uma “consciência em geral” desprovida de origem – os traços invariáveis recorrentes na diversidade histórica das formas de vida socioculturais: “no lugar da subjetividade transcendental da consciência entra a intersubjetividade destranscendentalizada do mundo da vida” (Habermas, 1999:39).

Neste ponto, a divergência entre Habermas e Apel é clara, o que gerou um intenso debate. Enquanto Habermas (2001:52) diz expressamente que “a suposição de racionalidade é, sem dúvida, uma exigência *refutável*, não um saber a priori”, Apel, ainda que compartilhe a mesma crítica ao paradigma da consciência, não acredita que uma fundamentação restrita aos recursos do mundo da vida seja suficiente.

Na ótica de Apel (1989:13), Habermas aceita a contextualidade, historicidade e contingência das condições necessárias da comunicação, de modo que os discursos argumentativos só são necessários e universalmente válidos quando não há, no momento, nenhuma outra alternativa. O problema estaria em como conjugar isso com a pretensão de uma fundamentação normativo-universalista exigíveis para uma teoria crítica (cf. Apel, 1989:13,36)²⁰⁹. Juntamente com Kuhlmann, Apel (1989:13,28,37-38) ressalta a importância de se distinguir o nível filosófico – pragmático-transcendental – do sociológico – ciência reconstrutiva empiricamente verificável. Para Apel (1989:15,20,26), não há como abrir mão de uma

²⁰⁹ A discussão Apel-Habermas quanto à fundamentação da Ética do Discurso passou por várias fases e ilustra bem a divergência filosófica profunda que os separa. Embora concordem quanto ao cerne da empreitada, que consiste em fundamentar uma ética pós-kantiana e pós-metafísica, os caminhos adotados foram se distanciando tanto que, recentemente, Apel decretou a dissolução da Ética do Discurso (cf. Niquet, 2002:59). Enquanto a linha apeliiana é fortemente orientada no transcendental, como uma ética fundamentável em sentido último, a habermasiana rejeita o forte apriorismo e apoia-se na teoria do agir comunicativo (cf. Niquet, 2002:57-58,67). Se em Apel a Ética do Discurso se desenvolve em dois planos, a parte A – fixada numa comunidade ideal de comunicação, na qual o princípio do discurso recebe uma fundamentação última transcendental – e a parte B – da comunidade real de comunicação, na qual os discursos são aplicados à ação, de modo adequado à situação - uma ética teleológica da responsabilidade complementar à pura ética deontológica kantiana –, em Habermas, somente as regras do discurso argumentativo podem ser objeto de fundamentações transcendentais – princípio U –, não as normas morais, cuja racionalidade tem de ser decidida nos discursos práticos reais (cf. Niquet, 2002:11-13,75,88; Habermas, 1983:116-117). Habermas recusa o princípio de complementação, dizendo que se trata de um princípio “direto de cima”, que decide previamente *in abstracto* aquilo que só pode ser julgado no nível da formação da vontade política, dependendo da situação e tendo em vista as possibilidades concretas (cf. Niquet, 2002:102,106). Além disso, ele radicaliza sua crítica ao programa de fundamentação última da Ética do Discurso, afirmando que ela se encontra numa linha de continuidade e cooperação com as ciências empíricas reconstrutivas, que as pressuposições do discurso não são, elas mesmas, normas morais – regras que obrigam – e, além disso, que nossas reflexões se assentam em uma forma humana de vida passível de mudança (cf. Niquet, 2002:14,71,78-79,98-99,108; Habermas, 1983:127).

fundamentação última pragmático-transcendental que reflita sobre os pressupostos da argumentação em geral, sendo insuficiente a estratégia antifundacionista habermasiana de uma ciência reconstrutiva (cf. Cometti, 1997:62-63,81-82). Resumindo, diz Apel (1989:39) que a assimilação metodológica entre filosofia e ciência reconstrutiva empiricamente verificável é evidentemente incoerente: “eu acredito que Habermas se verá um dia na obrigação de decidir se ele quer persistir na incoerência ou restituir à filosofia sua *função fundadora* autêntica, ligada às pretensões de validade universais a priori e auto-referenciais”²¹⁰.

Em oposição à postura apeliana, Habermas não vê qualquer necessidade em se sustentar uma fundamentação última e, concedendo às críticas céticas uma vitória parcial, diz que nossas reconstruções do saber pré-teórico são falíveis, e que não falível é apenas o saber intuitivo das regras para se participar em uma argumentação. Diz Habermas (1983:120): “a *certeza* com que praticamos nosso saber das regras não se transfere para a *verdade* das propostas de reconstrução das pressuposições hipoteticamente universais”.

Em suma, podemos dizer, seguindo Cortina (1991:13), que Apel assume um caráter eminentemente filosófico – baseado na reflexão transcendental – enquanto Habermas abraça uma tendência mais sociologizante e naturalista, própria à Escola de Frankfurt. A razão profunda da divergência entre eles, como ressalta o próprio Habermas (1999:13), está na opção deste último por um naturalismo fraco, enquanto Apel orientou sua transformação da filosofia fundamentalmente pela arquitetura transcendental kantiana. Apesar de, neste debate, Habermas assumir uma coloração marcadamente contextualista e sociologizante – talvez na intenção de deflacionar um pouco o forte transcendentalismo apriorista apeliano –, não devemos interpretá-lo como um simples contextualista. Nesse sentido, cumpre agora analisar a relação dele com Rorty.

²¹⁰ Para Apel (1989:41-42), está claro que a solução coerente para o problema da fundamentação normativa da teoria crítica não passa por uma deflação do transcendental e conseqüente naturalização da razão. Assim, o neopragmatismo rortyano – voltado para as formas de vida efetivas – não é compatível com o projeto habermasiano. Pelo contrário, o princípio da auto-implicação (*Selbsteinholung*) mostra, de maneira incontestável, que a reconstrução racional dos processos de racionalização tem prioridade sobre as estratégias externas das ciências empíricas (cf. Apel, 1989:44).

Em Habermas, mesmo que a *razão* tenha de abandonar toda forma de conhecimento totalizante, ela ainda obriga as comunidades de comunicação – integradas aos contextos contingentes de seus mundos da vida – a proceder às antecipações universalistas, que operam uma “transcendência interna”. A partir da reconstrução racional das estruturas das formas de vida socioculturais, o pensamento filosófico retrocede autocriticamente, transformando-se em meta-filosofia – que pode descobrir aspectos transcendentais universalmente difundidos. Mesmo admitindo que a nossa visão de mundo é o resultado de uma história e de um processo cultural particular, isso não proíbe as pretensões universalistas, pois é possível mostrar, pela via de uma reconstrução racional do desenvolvimento de competências comunicativas, que a moderna visão de mundo não é apenas *uma* tradição particular, mas reflete o resultado de um processo de aprendizagem. Ainda que o nosso conhecimento seja historicamente condicionado, isto não significa que a abrangência de sua legitimidade seja necessariamente limitada (cf. Warnke, 1987:132).

Em razão disso, Habermas (1996b:235) discorda da equiparação efetuada por Rorty entre o *saber* e *aquilo que é aceito como racional segundo os padrões de nossa comunidade*. Ainda que, com a virada pragmática, a autoridade epistêmica tenha sido transferida do *eu* solitário para o *nós* de uma comunidade, disso não deriva, como quis o pensador americano, que o predicado *racional* seja medido apenas por critérios internos a uma determinada comunidade²¹¹. Para Habermas (1996b:240), o contextualismo estrito, tal como defendido por Rorty, seria um análogo, no paradigma da linguagem, daquilo que o ceticismo foi no paradigma da consciência. Enquanto o ceticismo nasce da dúvida sobre a realidade do mundo exterior – uma vez que a noção de *subjetividade* e o caráter privado da certeza introduziam um dualismo entre interno e externo –, o contextualismo nasce do fato de toda explicação, no paradigma lingüístico, ter

²¹¹ Na interpretação de Habermas (1996b:236): “Rorty estabelece, ele mesmo, uma conexão entre a interpretação contextualista da virada pragmática e a compreensão anti-realista do conhecimento, de um lado, e o abandono de uma estratégia de análise kantiana, de outro”. Ao dizer que o conhecimento é uma questão de conversação e prática social, o pensador americano descarta tanto a possibilidade de uma meta-prática – crítica de todas as formas possíveis de prática social –, quanto a tentativa de espelhamento da natureza, suspeitando, portanto, de toda abordagem universalista – que deve ser substituída por uma compreensão contextualista do conhecimento e da justificação.

origem no uso interpretativo de uma linguagem pública de uma dada comunidade, o que parece permitir uma variação espacial e temporal deste uso e deste horizonte comum. A leitura contextualista consiste em ressaltar essa variação e, afirmando a impossibilidade de ultrapassar nosso horizonte lingüístico, relativiza a verdade, que passa a ser equiparada à assertabilidade justificada. Segundo Habermas (1996b:244), não devemos compreender a linguagem em analogia com a interioridade de um sujeito representador – cavando um abismo entre o interior e o exterior e invocando a questão cética. É absurdo duvidar da acessibilidade do mundo, pois, enquanto agentes, imersos em uma práxis cotidiana, não podemos deixar de aceitar um pano de fundo inquestionável de convicções intersubjetivamente partilhadas e praticamente comprovadas. Assim, conclui Habermas (1996b:242): “o contextualismo explicita um problema para o qual o relativismo cultural apresenta uma solução falsa, porque carrega uma autocontradição performativa”.

Ao abraçar o contextualismo estrito – e uma teoria coerentista –, Rorty abandona qualquer intuição realista e não dá conta de uma característica essencial do predicado *verdadeiro*: a sua validade incondicional²¹². Ainda que Rorty tenha razão ao afirmar que nada pode valer como justificação a não ser por referência ao que já aceitamos, isso não significa, para Habermas (1996b:242), que a coerência de nossas crenças baste para elucidar o conceito de *verdade*²¹³. Ao

²¹² Rorty desconsidera, na ótica de Habermas, uma intuição realista arraigada em nossa forma de vida. O contextualismo rortiano, ao abandonar a distinção platônica entre opinião – ter-por-verdadeiro – e saber incondicional – ser-verdadeiro – suspeita de uma construção defeituosa em nossa maneira de viver e defende uma *reeducação*, que substituiria a nossa intuição realista – o desejo de objetividade – por um novo senso comum movido pela solidariedade (cf. Habermas, 1996b:245-246). Em Rorty, ressalta Habermas (1996b:260): “Se os atores, no mundo da vida, não podem – temporariamente – evitar ser realistas, muito pior para eles. Então cabe aos filósofos reformar o enganoso conceito de verdade do senso comum”. Essa leitura é reforçada pelo próprio Rorty (2004:2), que, em uma resenha sobre *Verdade e Justificação*, observa que “a reação do leitor ao livro de Habermas dependerá da crença do leitor de que a retenção de algo como o ‘platonismo natural’ do senso comum [um platonismo que insiste no padrão transcendente de justificação para orientar-nos pelas afirmações de verdade independente de contexto] é essencial a nossas esperanças por uma sociedade decente, ou se, ao invés, pensa que uma mudança no senso comum poderia nos ajudar a realizar tais esperanças”.

²¹³ Não é uma tarefa simples explicar a concepção habermasiana de verdade, haja vista as profundas alterações que ela vem sofrendo nos últimos anos. Antes, Habermas distinguia a *justificação* da *verdade* tomando como critério a diferença entre um enunciado meramente justificado de acordo com critérios inerentes a uma dada comunidade de comunicação, e um enunciado verdadeiro, que poderia justificar-se em todos os contextos e pressupunha uma idealização das condições de justificação. Atualmente, ele submeteu essa concepção a uma revisão: “retrospectivamente, vejo que o conceito discursivo de verdade se deve a uma generalização excessiva do caso especial da validade de normas e juízos morais. (...) Mas, se queremos fazer justiça a intuições realistas, o conceito

contrário de Rorty – que considera a definição da *verdade* supérflua, pois ela apenas nos lembra que o que é justificação para um auditório não o é para outro –, Habermas – seja adotando uma teoria discursiva que assimila a verdade à assertabilidade ideal, seja abandonando essa definição epistêmica e fazendo justiça à intuição realista – não admite a contextualização da verdade. A busca da verdade está associada a um ideal regulativo que nos obriga a justificar nossas crenças para o maior auditório possível, devendo o proponente estar preparado para defender sua tese em diferentes auditórios (cf. Habermas, 1996b:262-263). Entende o filósofo alemão que, sem um ideal regulativo, não há por que ir além daquilo que é epistemicamente válido para nós.

Para Rorty, estamos presos a diálogos que nos impedem de escapar dos contextos de justificação, o que o conduz a uma certeza etnocêntrica e ao abandono da noção de *validade incondicional*. Para o pragmatista americano, nós não precisamos, após justificar nossas crenças para o auditório que consideramos relevante, ter outras pretensões, muito menos universais. Devemos, portanto, nos afastar de toda tentativa de encontrar idéias regulativas do tipo “Kant-Peirce-Apel”, pois toda idealização precisa partir de algo conhecido – ou seja, de nós mesmos – e, por trás dessas noções, existe a evocação de um *auditório ideal* inalcançável (cf. Rorty, 2000b:56-62). Mas, apesar de rejeitar conceitos-limite idealizantes em geral, Rorty preserva a intenção de estender a dimensão e a diversidade da comunidade de conversação, de modo a defender seus pontos de vista não só aqui e agora, mas também perante outros públicos. Ele

de verdade enunciativa não pode ser assimilado a esse sentido de aceitabilidade racional sob condições aproximativamente ideais” (Habermas, 1999:15). Para o Habermas atual (1999:24), “a objetividade do mundo e a intersubjetividade do entendimento mútuo remetem uma à outra”. A conexão interna entre verdade e justificação permanece, mas ela deixa de ser uma questão epistemológica e passa a se assentar em uma *práxis*, em uma exigência funcional de nossos processos de entendimento mútuo, que não podem funcionar sem que os envolvidos se refiram a um único mundo objetivo (cf. Habermas, 1996b:243,245; 1999:42). Entende-se a relação interna entre verdade e justificação ao se observar como a orientação da verdade assume papéis diferentes nos contextos da ação e de discurso (cf. Habermas, 1996b:258). Enquanto as práticas do mundo da vida são sustentadas, ingenuamente, por uma consciência plena de certeza, no plano do discurso, os participantes se certificam reflexivamente das verdades tornadas problemáticas. A verdade absoluta – sem índice epistêmico, que não suporta qualquer reserva falibilista – se manifesta no agir apenas operativamente, em um ponto que transcende toda justificação. Na transição do agir para o discurso, o ter-por-verdadeiro ingênuo se liberta do modo da certeza de ação e toma a forma de um enunciado hipotético. Assim, o discurso depende de uma orientação pela verdade cujas raízes alcançam o realismo do cotidiano, que fornece o ponto de referência que força os interlocutores à suposição de condições ideais (cf. Habermas, 1996b:249-250,257-258). Tem-se, assim, uma situação paradoxal, na qual a meta de toda justificação é encontrar uma verdade que ultrapasse todas as justificações – presente apenas no contexto da ação –, ficando claro o abismo, que não pode ser transposto, entre aceitabilidade racional e verdade (cf. Habermas, 1999:49-50).

admite, assim, uma cuidadosa idealização fraca das condições de justificação – entendida como a busca de um acordo intersubjetivo, não forçado, entre grupos de interlocutores cada vez mais amplos –, que não se confunde com uma idéia reguladora. Porém, na opinião de Habermas (1996b:262-263), Rorty não consegue justificar essa exigência, pois, uma vez que o conceito de *verdade* é eliminado em benefício de uma validade-para-nós epistêmica e dependente do contexto, falta ao pragmatista um ponto normativo de referência que explique porque alguém deveria estender o acordo para além dos limites de seu grupo. Rorty não oferece nenhuma justificação forte para a ampliação da comunidade de justificação, resumindo-se a aludir às vantagens de uma cultura liberal de orientação antidogmática – a retórica do reeducador. Coerente com seu pensamento, a única justificativa que Rorty pode dar é, ela também, etnocêntrica, e, portanto, sua validade é limitada a seu contexto – o conjunto dos intelectuais ocidentais liberais²¹⁴. Na opinião de Habermas, a *solidariedade* proposta por Rorty não consegue apontar para além de um contexto dado de justificação, pois, por mais que se alargue o novo auditório, não é possível concluir daí qualquer avanço ou melhora, uma vez que ele continua sendo apenas um auditório entre outros.

Para Rorty (2000b:60), em sua perspectiva neodarwinista, aquilo que é considerado argumentação racional é historicamente determinado e depende do contexto (*context-dependent*). A socialização da práxis de justificação, efetuada por Rorty, provoca uma naturalização da *razão* – que passa a ser nada mais que fato social – e esvazia o predicado *racional*, que perde todo seu caráter normativo²¹⁵. Habermas (1999:32,37) rejeita o *naturalismo forte ou estrito*²¹⁶, pois este subordina a *perspectiva interna* do mundo da vida ao *ponto de vista externo* do mundo objetivo –

²¹⁴ Em sua resposta às críticas de Habermas, Rorty (2000b:61) distingue entre *querer* ir para além dos limites de seu grupo e *estar obrigado* a fazê-lo. Rorty não se sente obrigado e sustenta apenas querer, em razão da cultura na qual se insere – a alta cultura ocidental do século XX –, ir além desses limites.

²¹⁵ Rorty (2000b:62), em resposta às críticas de Habermas, reafirma que não existe uma faculdade chamada *razão* e o termo *racional*, em nossa cultura, aplica-se simplesmente às pessoas que possuem determinadas virtudes sociais, como decência, respeito aos outros, tolerância, abertura para ouvir o outro lado, etc.

²¹⁶ Habermas (1999:31,36) define o naturalismo estrito como a estratégia na qual todo conhecimento deve deixar-se remeter a procedimentos das ciências empíricas – a arquitetura transcendental cai. Essa concepção, que tem em Quine seu maior representante, procura substituir a análise conceitual de práticas do mundo da vida por uma explicação científica – neurológica, biogenética, etc. – das operações do cérebro humano, aliando-se a uma compreensão científicista de nossas possibilidades de conhecimento.

permitindo ao participante uma compreensão estritamente naturalista de seu próprio comportamento lingüístico. Além de poderem ser descritas do ponto de vista de um observador sociológico, as normas sociais podem também ser justificadas da perspectiva dos participantes, à luz de seus padrões considerados válidos, que, em função de sua orientação à verdade ou à razão, são passíveis de autocorreção (cf. Habermas, 1996b:263). Para Habermas (1999:32), essas perspectivas devem ser mantidas separadas, pois os sujeitos capazes de falar e agir não podem, em seus pensamentos e ações, se reconhecer apenas sob a descrição objetivante e evitar regular-se por normas ou deixar-se afetar por razões²¹⁷.

A partir desta separação – entre perspectiva interna e externa –, Habermas (1999:36) propõe um *naturalismo fraco*, que aceita a análise causal, guiada pela observação, da gênese histórico-natural das estruturas do mundo da vida – a hipótese de que o equipamento orgânico e o modo de vida cultural do *homo sapiens* têm uma origem “natural” e são acessíveis a uma explicação calcada na teoria da evolução –, mas conserva também o questionamento transcendental – a reconstrução hermenêutica das estruturas do mundo da vida que fazemos da perspectiva de participante.

Em suma, como diz Habermas (1999:15): “de um lado, a abordagem de uma teoria pragmática do conhecimento une a nós dois; de outro, atenuo o forte naturalismo de Rorty para fazer valer, contra seu contextualismo, pretensões epistêmicas mais fortes”. Rorty, na leitura habermasiana, se inscreve na tradição empirista e empreende um estreitamento equivocado da

²¹⁷ Habermas acentua a diferença entre a *perspectiva de primeira pessoa* – aqueles que desempenham papéis dialogais, enquanto falantes e ouvintes de uma comunicação – e *de terceira pessoa* – a postura objetiva, do intérprete neutro, que não está diretamente envolvido na situação. Essa arquitetônica é acompanhada de um dualismo metodológico entre *compreender* – hermenêutico-transcendental, ponto de vista do participante que adotou uma atitude performativa – e *observar* – empírico, ponto de vista daquele que observa do exterior os objetos no mundo. Para Habermas (2001:79), não devemos confundir a racionalidade na perspectiva observacional – terceira pessoa – com a racionalidade considerada performativamente pelos participantes – primeira pessoa: “em um caso, o conceito de racionalidade foi utilizado descritivamente; no outro, normativamente. Em ambos os casos, trata-se de uma suposição falível”. Rorty não percebe a importância dessa distinção e se limita a uma descrição naturalista dos homens como seres vivos que desenvolvem instrumentos – entre eles a linguagem – a fim de se adaptar da melhor forma a seu ambiente. Para Habermas (1996b:264), essa autodescrição neodarwinista apenas substitui um objetivismo – o da realidade ‘representada’ ou da descrição correta dos fatos – por outro – o da instrumentalidade ‘dominada’ ou da adaptação bem-sucedida ao ambiente.

noção de *racionalidade*. A essa concepção contextualista dos critérios de racionalidade, Habermas opõe uma perspectiva com traços marcadamente universalistas.

Coerente com o seu ideal de consenso universal, Habermas (1999:28) afirma que “do pluralismo dos jogos de linguagem não resulta necessariamente uma multiplicidade de universos lingüísticos incomensuráveis, herméticos uns em relação aos outros”. Não há nenhum fundamento para a tese da incomensurabilidade²¹⁸. Em sentido contrário a ela, sustenta Habermas (2001:47) que “os participantes da comunicação podem se entender por cima dos limites dos mundos da vida divergentes, porque eles, com a visão de um mundo objetivo comum, se orientam pela exigência da verdade, isto é, da validade incondicional de suas afirmações”. O filósofo alemão sustenta que sua concepção destranscendentalizada é conciliável com a “expectativa de descobrirmos aspectos transcendentais *universalmente difundidos* que caracterizem as estruturas das formas de vida socioculturais *em geral*” (Habermas, 1999:28).

A diferença entre Habermas e Rorty fica clara, também, na importância concedida ao *entendimento*. Ainda que ambos privilegiem a dimensão intersubjetiva, em detrimento de um representacionismo e busca pela objetividade, eles se distanciam no desenvolvimento de suas concepções filosóficas, uma vez que Habermas (1976:299) assume uma perspectiva eminentemente reconstrutiva do conceito de entendimento – a tarefa da *pragmática universal* é exatamente identificar e reconstruir as condições universais do entendimento possível. Esses pressupostos universais – como condições normativas da possibilidade de entendimento – afastam a teoria de Habermas de uma mera caracterização empírica de disposições comportamentais – na qual o entendimento se resume a um acordo fático – e atenuam o forte naturalismo presente nas propostas pragmatistas.

A idéia habermasiana de um consenso obtido em uma *situação ideal de fala* aponta para essa possibilidade de transcender o nosso contexto. Assim como a noção de *mundo da vida*

²¹⁸ Apesar de receber essas críticas, feitas, além de Habermas, também por Putnam (cf. 1981:119,162; 1990:ix; 1994:300), Rorty não abraça, filosoficamente, a tese da incomensurabilidade, limitando-se a constatar a diafonia existente de facto em nossas práticas argumentativas (cf. item 4.2.1.1).

acentua o aspecto contextualista latente em Habermas, a idéia de uma *situação ideal de fala* – entendida como um ideal argumentativo que nos permite atribuir racionalidade às justificações – ressalta o aspecto contrário, qual seja, o universalismo presente em seu pensamento. A situação ideal de fala é um conceito limite (*Grenzbegriff*) regulativo, que pode ser descrito como uma situação em que não há coerção interna nem externa e na qual todos os participantes estão simetricamente distribuídos e com oportunidades iguais de participação na argumentação.

Segundo Habermas, as idealizações de Apel – *comunidade ideal de comunicação* –, Putnam – *condições ideais de conhecimento* –, Perelman – *auditório universal* – e dele mesmo – *situação ideal de fala* – podem induzir ao erro, se as entendemos como um estágio final – a *final opinion* ou o *the end of inquiry* de Peirce. Essas idealizações são importantes, mas têm função meramente regulativa:

“... aqueles pressupostos inevitáveis, como sempre também contrafáticos, da prática da argumentação não são de modo algum apenas construtos, porém (são) *operativamente importantes* na conduta do próprio participante da argumentação. Quem participa seriamente de uma argumentação procede realmente a partir destes pressupostos” (Habermas, 2001:68).

Uma importância operativa dessas antecipações idealizadoras se revela na função crítica que abre sempre a discussão, que permite sempre o surgimento de possíveis objeções e exige fóruns sempre mais amplos e mais competentes. A argumentação se revela um empreendimento autocorretivo, no qual qualquer opinião pode se revelar falsa posteriormente. Não é possível para nós, seres falíveis situados no mundo da vida, a *certificação* da verdade:

“As exigências de verdade nos discursos não se deixam *solucionar* definitivamente; entretanto, é somente através de argumentos que nos deixamos *convencer* da verdade de afirmações problemáticas. Convincente é o que pode ser aceito como racional. A aceitabilidade racional depende de um procedimento que não protege ‘nossos’ argumentos contra ninguém nem contra nada. O processo de argumentação como tal deve permanecer aberto para todas as objeções relevantes e para todos os aperfeiçoamentos das circunstâncias epistêmicas” (Habermas, 2001:59).

Essa reserva falibilista, contudo, não retira a importância da argumentação enquanto esfera privilegiada para a busca cooperativa da verdade. O acordo discursivamente obtido nos autoriza a aceitar como verdades as asserções justificadas. Embora saibamos, em atitude

reflexiva, que todo saber é falível e que não conseguiremos restabelecer plenamente as certezas de ação tornadas problemáticas no plano do discurso, Habermas (1996b:250) diz que não podemos viver no cotidiano unicamente com hipóteses – de modo totalmente falibilista.

Outro ponto de divergência entre Habermas e Rorty, que ressalta o lado universalista do primeiro, diz respeito à possibilidade de uma teoria crítica da sociedade. Como vimos (cf. item 4.2.1.1) o pragmatista americano desconfia de toda idealização, pois, ao pretender atribuir universalidade a algo que só tem validade local, ela oculta – sob a etiqueta de “validez universal” e “emancipação” – uma imposição ideológica (cf. Rorty, 1984b:174-175). A teoria crítica seria autoritária – do ponto de vista teórico – e irrealizável – em sua aplicação prática.

Após a apresentação desse quadro geral do pensamento habermasiano – em contraste com as filosofias de Apel e Rorty –, fica mais fácil compreender por que podemos dizer que ele se situa entre uma posição universalista mais clara – como a noção de *emancipação*, de *crítica à ideologia*, a situação ideal de fala e a pragmática universal sugerem – e uma posição de traços contextualistas – como o caráter meramente hipotético das condições de comunicação e a importância concedida ao mundo da vida insinuam. O próprio Habermas (1996a:130) deixa claro como se situa em um ponto médio, que pretende preservar elementos contextualistas e universalistas, através de uma deflação do naturalismo, por um lado, e do transcendentalismo, por outro. Ao propor um novo questionamento transcendental – deflacionado – compatível com o ponto de vista naturalista – também deflacionado –, Habermas claramente tenta conciliar Apel e Rorty e, nesse jogo, ele curiosamente se vale dos argumentos apelianos contra Rorty, e das sugestões rortyanas contra Apel (cf. Cometti, 1997:105-106).

Resumindo, podemos retirar deste estudo do debate contemporâneo acerca da argumentação os seguintes resultados:

- a) O neopragmatismo de Richard Rorty aponta para um limite da capacidade argumentativa humana, sempre restrita à sua forma de vida e determinada temporal e culturalmente. As noções de *racionalidade transcultural* e *auditório ideal* são abandonadas e, em seu lugar, reconhecemos que estamos sempre imersos em nossa prática social;
- b) O transcendentalismo forte de Karl-Otto Apel acredita na possibilidade de fornecer um fundamento último não metafísico para a argumentação filosófica, tendo por base o desenvolvimento de uma reflexão transcendental acerca de nossa capacidade argumentativa, ou seja, a partir de uma *evidência* hermenêutica das condições de possibilidade de qualquer argumentação racional. É possível, assim, transcender nossa forma de vida – na qual fomos socializados – e ter razões – justificações – válidas universalmente e necessariamente – *a priori*;
- c) A via média de Jürgen Habermas transita entre o naturalismo rortiano e o transcendentalismo apeliano, preservando algumas intuições contextualistas – como a consciência falibilista e a impossibilidade de uma fundamentação última *a priori* – e outras universalistas – como o ideal argumentativo, que aponta para além de nossa comunidade.

4.2.2. O auditório universal e a questão do contextualismo e universalismo

Cumprido, agora, analisar como a noção de *auditório universal* conjuga o contextualismo com o universalismo e situar as idéias de Perelman nesse debate contemporâneo relativo à argumentação, procurando mostrar quais aproximações e distanciamentos podemos estabelecer entre o pensamento perelmaniano e o dos filósofos que viemos de estudar.

Quanto ao primeiro objetivo, que já foi objeto de análise em dois itens anteriores (cf. 3.2.2.5 e 3.3.3), é preciso ressaltar como a relação entre contextualismo e universalismo no pensamento de Perelman é complexa. Há uma dualidade inerente ao auditório universal: ele pode ser visto como universal – de um ponto de vista interno ao auditório – ou como particular – de um ponto de vista externo ao auditório. Como foi visto, a argumentação filosófica, apesar de limitada pela tradição, visa ao universal. Ela é tanto uma prática particular – limitada a um contexto –, quanto uma visada universalista – que busca transcender todos os contextos.

Quanto ao segundo objetivo, também ele gera muitos problemas e corre o risco de mergulhar em uma grande confusão. Embora o vocabulário wittgensteiniano, empregado largamente pelos filósofos contemporâneos, seja estranho à Nova Retórica, é possível identificar uma proximidade problemática – referente à possibilidade de argumentação racional e o limite de nossas justificações, ou seja, a questão do universalismo e do contextualismo – e uma aproximação conceitual – observável na relação entre a noção de *forma de vida* e a de *auditório*²¹⁹. Assim como em Jürgen Habermas, porém sem a mesma profundidade, encontramos em Perelman vários *insights* que indicam um ponto médio entre o universalismo e o contextualismo. Ele também está andando na corda-bamba, procurando tratar a argumentação filosófica sem prendê-la ao seu contexto e também sem transformá-la em uma ilusão metafísica.

A dificuldade enfrentada por Perelman está exatamente em articular de forma adequada esses dois aspectos, que estão inscritos na noção de *auditório universal*. Mesmo que esses elementos contraditórios não consigam se harmonizar plenamente no interior do pensamento perelmaniano, ou seja, ainda que o auditório universal não seja um sólido conceito, ao menos foi uma intuição que apontou numa direção intermediária entre a comunidade ideal de comunicação e a antropologia cultural. E é exatamente essa especificidade que pode constituir uma via média interessante para se pensar o problema filosófico contemporâneo relativo à argumentação.

²¹⁹ Como observa Aarnio (1987:279): “na teoria da argumentação, o grupo receptor tem sido chamado, geralmente, a audiência ou o auditório. De certo modo, este é o lado humano da forma de vida. A audiência está composta por aqueles indivíduos que compartilham uma forma de vida comum”.

Passaremos, então, à análise dos elementos contextualistas e universalistas presentes em Perelman, procurando sempre relacionar suas idéias às de Rorty, Apel e Habermas.

Várias teses sustentadas por Perelman parecem colocá-lo entre os contextualistas. Ele diz expressamente que cada cultura e cada indivíduo têm a sua própria concepção do *auditório universal*, daquilo que conforma a razão, que é determinado social, psicológico e culturalmente (cf. Perelman, 1950b:120; Perelman & Olbrechts-Tyteca, 1958a:43,§7). Ao dizer isso, Perelman aparenta querer naturalizar a *razão*, assimilando-a às práticas sociais – ou mentais – efetivas, sempre limitadas. Nesse ponto, a aproximação com a perspectiva contextualista da racionalidade do neopragmatismo rortyano é evidente (cf. Rorty, 2000b:60). Continuando nessa linha de primazia do aspecto contextualista, Perelman chega a descrever até a própria apelação ao auditório universal como um traço particular de nossa cultura:

“... para mim, a tendência à universalidade é um dos elementos mais característicos de nossa cultura filosófica. Eu não sei se todas as civilizações têm essa mesma tendência. Se podemos dizer que o mundo ocidental é caracterizado pela filosofia, ou seja, pela tendência à universalidade, as duas coisas estão ligadas, e é essa a razão pela qual eu definia por ela a filosofia. Eu considero que minha concepção está situada completamente na linha de nossa cultura” (Perelman, 1960b:328)²²⁰.

Aqui, novamente, o pensamento de Perelman se aproxima do de Rorty, uma vez que em ambos falta um ponto normativo forte – uma obrigação – que explique porque devemos ampliar a comunidade de justificação – a tendência à universalidade. A resposta perelmaniana parece ser ela também etnocêntrica, “na linha de nossa cultura”, ou, como prefere Rorty (2000b:61), o simples desejo que nós – homens ocidentais cultos do século XX – temos. Passagens como essa parecem impossibilitar toda leitura universalista de Perelman, pois qualquer pretensão à universalidade seria apenas o sonho de uma dada cultura. Ressaltando ainda mais o seu contextualismo, Perelman chega, inclusive, a manifestar um verdadeiro desprezo pelo ideal universalista ocidental:

²²⁰ No original: “... pour moi la tendance à l’universalité est un des éléments les plus caractéristiques de notre culture philosophique. Je ne sais pas du tout si toutes les civilisations ont cette même tendance. Si l’on peut dire que le monde occidental est caractérisé par la philosophie, cela veut dire par la tendance à l’universalité; les deux sont liées, et c’est la raison pour laquelle je définissais par elle la philosophie. Je considère que ma conception est située tout à fait dans la ligne de notre culture”.

“Dizer que minha tradição deve ser aceita por todos... é a loucura do homem branco, do europeu que disse que seu ideal de razão é válido para todos. Pensar que aquilo que é bom em nossa comunidade é válido universalmente é uma atitude vigorosa bem conhecida. Isto é também um tipo de imperialismo cultural” (Perelman, 1982:17)²²¹.

Nessa passagem, Perelman demonstra uma grande desconfiança quanto à possibilidade de uma argumentação válida universalmente. Aproximando-se aos pós-modernos, ele parece sugerir que essas idealizações são autoritárias, e, ao atribuir universalidade a algo que só tem validade para nós, elas ocultam, sob a etiqueta de *validade e emancipação*, uma imposição ideológica (cf. Rorty, 1984b:174-175; Lyotard, 1979:63).

Associado a essa desconfiança quanto ao alcance de nossas pretensões universalistas, Perelman reforça o peso que a *tradição* tem sobre a nossa forma de pensar e raciocinar. Entra-se, assim, na questão do contexto cultural no qual ocorrem determinadas práticas argumentativas chamadas “filosóficas”. Para Perelman (1972b:195), a filosofia não pode negligenciar o senso comum, sob o risco de se transformar em um sonho ou ilusão sem qualquer sentido – cf. item 3.1.2.2. O senso comum admite a existência de verdades indiscutidas e indiscutíveis, de certas regras que estão fora de discussão, sendo um fato estabelecido (*fait établi*) que não pode ser colocado em dúvida (cf. Perelman & Olbrechts-Tyteca, 1958a:75,§13). Ao mostrar que o campo da dúvida parece encontrar limites, Perelman se aproxima de certas teses contextualistas de matriz hermenêutica e wittgensteiniana – como a noção habermasiana de *mundo da vida* –, que afirmam que algumas certezas indiscutíveis do senso comum estariam fora do jogo da dúvida e, portanto, de qualquer discussão e justificação racional, não podendo ser tematizadas argumentativamente: “nós estamos fortemente convencidos que as crenças mais sólidas são aquelas que não apenas são admitas sem prova, mas que, muito freqüentemente, sequer são explicitadas” (cf. Perelman & Olbrechts-Tyteca, 1958a:10)²²².

²²¹ No inglês: “To say that what was my tradition should be accepted by everyone... is the folly of the white man, the European who said that his ideal of reason is what is valuable for everybody. It is a well known powerful attitude thinking that what is good in your community is valuable universally. That is also a kind of cultural imperialism”.

²²² No original: “Nous sommes fermement convaincus que les croyances les plus solides sont celles qui non seulement sont admises sans preuve, mais qui, bien souvent, ne sont même pas explicitées”.

Quanto à fundamentação última, Perelman novamente se junta aos contextualistas e compartilha do ceticismo quanto à possibilidade de qualquer evidência ou ponto indubitável. Os auditórios se julgam uns aos outros e não há um auditório privilegiado que julgue todos os demais (cf. Perelman & Olbrechts-Tyteca, 1958a:46, §7). Nesse ponto, podemos aproximar o pensamento perelmaniano tanto ao neopragmatismo rortiano, que também sustenta a impossibilidade de um meta-auditório, ou de uma meta-prática que transcenda todas as práticas sociais (cf. Rorty, 2000b:7), quanto à pragmática universal de Habermas, que abandona a pretensão de se erigir como explicação “última” (cf. Habermas, 1983:63,120).

No lugar de uma fundamentação última, Perelman (1949b:105) chega a sugerir um tipo de irracionalismo ou decisionismo, aceitando que na base de uma filosofia encontramos uma decisão arbitrária ou ato de fé – como no embate entre as filosofias primeiras e a filosofia regressiva, cf. itens 3.3.1 e 3.3.2.3. Aqui, Perelman se afasta claramente de Apel e de sua fundamentação última pragmático-transcendental, aproximando-se daqueles que, ao invés de dar à filosofia um caráter definitivo e rígido, substituem a idéia de *fundamentação última* pela compreensão da insuficiência e do aspecto unilateral dos nossos próprios discursos – que tem por característica a ausência de um juiz supremo, que garantirá derradeiramente a causa vencedora, a filosofia definitiva²²³.

Ao defender a filosofia regressiva em oposição às filosofias primeiras, Perelman ressalta a impossibilidade de uma decisão final, indubitável, evidente, que venha pôr fim à argumentação e fazer coisa julgada. Qualquer premissa pode sempre ser colocada em questão e a noção mesma de *evidência* representa um limite da argumentação racional que interrompe arbitrariamente o

²²³ Segundo Apel (1973b:466), essa visão cética que transforma a decisão mais fundante em um ato de fé irracional – detectada por ele em Popper e Albert, mas encontrada também em Perelman –, só é plausível quando se equipara a possibilidade de fundamentação filosófica à dedução. Para o filósofo alemão, é fundamental observar a diferença entre o modelo sintático-semântico de argumentação e a fundamentação pragmático-transcendental, pois em uma reflexão transcendental, atenta às condições de possibilidade e validade da argumentação, a recomendação por uma decisão de fé torna-se um contra-senso – cf. item 4.2.1.2. Como ressalta Herrero (1998:248): “Eles [os pressupostos universais] não surgem como conclusão dedutiva de alguma premissa da argumentação, mas como o *incontestável*, pressuposto e descoberto por estrita auto-reflexão sobre a mesma argumentação”.

procedimento de justificação e instaura uma postura dogmática²²⁴. Mesmo diferenciando a prova formal – ligada a proposições e axiomas – da retórica – campo da argumentação –, Perelman não recupera a possibilidade de uma evidência pragmático-transcendental, como Apel. Ele admite a evidência apenas no interior de um procedimento lógico-mecânico, restrito a um sistema formalizável, desconhecendo a possibilidade de uma reflexão transcendental no âmbito argumentativo. Para Perelman (1959b:365), a rejeição do absolutismo filosófico significa, acima de tudo, a rejeição da evidência e, ao mesmo tempo, a reabilitação da opinião. O conhecimento se torna um fenômeno humano e parte-se do fato de que os homens aderem a toda espécie de opiniões com uma intensidade variável, cabendo ao auditório o papel de determinar a qualidade da argumentação. A posição perelmaniana se afasta, assim, da proposta apeliana – na qual a fundamentação última ocupa o lugar do princípio de crítica permanente – e vai na direção de um tipo de falibilismo irrestrito *à la* Popper, Albert e Habermas – que também se aproxima dos racionalistas críticos, ao afirmar o caráter meramente hipotético dos principais enunciados da pragmática universal. Apesar de todo o esforço que Apel fez para salvar a fundamentação última pela via de uma reflexão transcendental, ainda podemos suspeitar do argumento da evidência pragmática, que seria apenas uma versão renovada do dogma da evidência (cf. Margutti Pinto, 1995).

Uma vez que a fundamentação última está vetada, Perelman ressalta a permanente abertura da discussão, na qual nada está imune à revisão. Esse revisionismo assentado no princípio de abertura ou da crítica permanente aproxima Perelman do neopragmatismo rortyano, tendo em vista o abandono da tarefa de buscar um fundamento para a filosofia e a descrição dessa atividade como um empreendimento autocorretivo (cf. Rorty, 1979:180). Contudo, Perelman vai além do pensador americano ao procurar um princípio regulativo que oriente o

²²⁴ Perelman & Olbrechts-Tyteca (1958a:82,§14) chamam de *fanático* (*fanatique*) àquele que, aderindo a uma tese controversa, recusa colocá-la em livre discussão, impedindo, portanto, o exercício da argumentação. Quando temos evidências, as verdades são meras derivações lógicas, o orador é impessoal, suas demonstrações são intemporais e o auditório é irrelevante, cabendo a ele simplesmente curvar-se diante do que é objetivamente válido. Assim, a argumentação é importante justamente quando não dispomos de evidências.

fazer filosófico e se pautar pela universalidade. A idealização da prática argumentativa empreendida por Perelman – no *auditório universal*, que idealiza os receptores – o aproxima mais de Habermas – que na *situação ideal de fala* idealiza os procedimentos argumentativos – do que de Rorty – que não atribui qualquer papel a essas idealizações – ou Apel – que atribui ao ideal argumentativo o caráter de evidência apriorística. Ao contrário do *a priori* apeliano, o *auditório universal* e a *situação ideal de fala* são meramente hipotéticos e caracterizam-se pela abertura, ou seja, pela permanente possibilidade de revisão. Por mais que uma argumentação pareça racional no presente, ela guarda sempre uma possibilidade de refutação futura. Esse pôr-à-prova futuro nos lembra de nossa limitação etnocêntrica e nos faz guardar uma reserva falibilista em relação a todo acordo a cada vez alcançado, seja qual for a sua motivação racional. Assim, Perelman e Habermas afastam-se do transcendentalismo forte de Apel e do naturalismo forte de Rorty. Cito uma passagem de Perelman e outra de Habermas, que convergem nesse ponto:

“É um diálogo, mas um diálogo sem fim. Pois alguém, em cinco anos, um século talvez, formulará novas objeções, sobre as quais o filósofo certamente jamais refletiu, e que são suscitadas pela evolução dos costumes, das teorias políticas ou científicas, e às quais os discípulos do filósofo procurarão, por sua vez, responder, interpretando o pensamento de seu mestre, precisando-o e adaptando-o. É assim que toda grande filosofia é perpetuamente recolocada em questão, atacada e defendida, reinterpretada e atualizada (...) Ele [o filósofo] deve constantemente estar aberto às objeções, estar pronto para se justificar ou se corrigir, ele não está nunca absolvido, pois, em filosofia, não há juiz supremo, que lhe concederá a salvação definitiva, que lhe garantirá que a causa está definitivamente ganha, que sua filosofia é a boa, que é a última, que não haverá mais outra” (Perelman, 1967a:204-205)²²⁵.

“Visto que todos os discursos reais, que se desenrolam no tempo, são provincianos em relação ao futuro, não podemos saber se os enunciados que *hoje*, mesmo em condições aproximativamente ideais, são racionalmente aceitáveis se afirmarão também no futuro contra tentativas de refutação. Por outro lado, esse mesmo provincianismo condena nosso espírito finito a se contentar com a aceitabilidade racional como *uma prova suficiente da verdade*” (Habermas, 1996b:255).

²²⁵ No original: “C'est un dialogue, mais un dialogue sans fin. Car quelqu'un d'autre, dans cinq ans, dans un siècle peut-être, formulera de nouvelles objections, auxquelles le philosophe n'a sans doute jamais réfléchi, et qui sont suscitées par l'évolution des mœurs, des théories politiques ou des théories scientifiques, et auxquelles les disciples du philosophe chercheront à répondre à leur tour, en interprétant la pensée de leur maître, en la précisant ou en l'adaptant. C'est ainsi que toute grande philosophie est perpétuellement remise à jour, attaquée et défendue, réinterprétée et actualisée (...) Il doit constamment être ouvert aux objections, être prêt à se justifier ou à s'amender, il n'est jamais absout, parce que, en philosophie, il n'y a pas de juge suprême, qui lui accordera le salut définitif, qui lui garantira que la cause est définitivement gagnée, que sa philosophie est la bonne, est la dernière, qu'il n'y en aura plus d'autre”.

Em suma, vários elementos presentes na idéia de uma *filosofia regressiva* e na noção mesma de *auditório universal* parecem convidar a uma leitura contextualista de Perelman, tendo em vista que ele sustenta ser a filosofia, enquanto empreendimento argumentativo, possível apenas no interior de formas de vida particulares – auditórios situados temporal e espacialmente –, pois toda a pretensão filosófica de fundamentação última é impossibilitada pelo limite mesmo que nossos argumentos possuem – como opiniões que nunca atingem o grau de evidência. O predicado *universal* aplicado por Perelman para nomear o auditório visado pelo filósofo pode levar, como se vê, a uma grande confusão, caso se esqueça que a universalidade está restrita à pretensão do orador – perspectiva de primeira pessoa.

“Em vez de acreditar na existência de um auditório universal, análogo ao espírito divino, que só pode dar seu consentimento à ‘verdade’, poderíamos, de maneira mais adequada, caracterizar cada orador pela imagem que ele mesmo forma do auditório universal que ele busca levar a aceitar suas posições. O auditório universal é constituído por cada um a partir daquilo que ele sabe de seus semelhantes, de maneira a transcender algumas oposições das quais ele tem consciência” (Perelman & Olbrechts-Tyteca, 1958a:43,§7)²²⁶.

“Nós somos obrigados, se não queremos nos iludir, a reconhecer que esse auditório universal é situado, que é uma extrapolação daquilo que sabemos em um dado momento, que ele transcende talvez algumas divergências das quais temos consciência, mas que não temos qualquer garantia que as ultrapassamos todas. Nosso esforço e nossa boa vontade quanto a isso são o único elemento de racionalidade que poderíamos obter” (Perelman & Olbrechts-Tyteca, 1958b:63)²²⁷.

Ao lado desse discurso psicologizante e sociologizante, que naturaliza a *razão* e situa toda argumentação humana no tempo e no espaço, contextualizando-a, encontramos também em Perelman idéias tipicamente universalistas, que empurram o filósofo a transcender a particularidade de sua forma de vida – o auditório concreto de seu tempo. Como vimos no item 3.1.2.1, Perelman define a *filosofia* como uma argumentação dirigida ao auditório universal, que

²²⁶ No original: “Au lieu de croire à l’existence d’un auditoire universel, analogue à l’esprit divin qui ne peut donner son consentement qu’à ‘la vérité’, on pourrait, à plus juste titre, caractériser chaque orateur par l’image qu’il se forme lui-même de l’auditoire universel qu’il cherche à gagner à ses propres vues. L’auditoire universel est constitué par chacun à partir de ce qu’il sait de ses semblables, de manière à transcender les quelques oppositions dont il a conscience”.

²²⁷ No original: “Nous sommes obligés, si nous ne voulons nous leurrer, de reconnaître que cet auditoire universel est situé, que c’est une extrapolation de ce que nous savons à un moment donné, qu’il transcende peut-être les quelques divergences dont nous avons conscience, mais que nous n’avons aucune garantie que nous les avons surmontées toutes. Notre effort et notre bonne volonté à cet égard sont le seul élément de rationalité que nous puissions saisir”.

busca transcender suas limitações – os contextos argumentativos particulares – e faz apelo à razão, adotando uma típica definição logocêntrica. Sendo a variedade de auditórios quase infinita, o grande desafio do orador é possuir uma técnica que se imponha a qualquer auditório: “a busca de uma objetividade, qualquer que seja a sua natureza, corresponde a esse ideal, a esse desejo de transcender as particularidades históricas ou locais, de maneira que as teses defendidas possam ser admitidas por todos” (Perelman & Olbrechts-Tyteca, 1958a:34,§6)²²⁸.

A idéia de um auditório universal como princípio regulativo, ao qual todo filósofo deveria dirigir a sua argumentação, aproxima Perelman de Apel e Habermas. O filósofo tem por interlocutor todos os seres dotados de razão, ou seja, possuidores de competência comunicativa. Nesse ponto, Perelman se afasta do etnocentrismo rortiano, no qual os únicos interlocutores possíveis são aqueles que compartilham uma mesma tradição e linguagem. Ainda que Perelman leve a sério a contingência, ele não abraça o etnocentrismo assumido e continua a sustentar a necessidade da visada universal na argumentação filosófica, mesmo que apenas como um ideal meramente regulativo – inatingível faticamente.

É difícil conjugar essas afirmações com as que viemos de fazer acerca do etnocentrismo perelmaniano (cf. Perelman, 1960b:328). Podemos tentar harmonizar essas teses contraditórias a partir de uma interpretação que separa a necessidade de se fazer filosofia, de um lado, e aquilo que define o fazer filosófico, de outro. Perelman nega que toda cultura deva, necessariamente, possuir esse tipo de argumentação chamada “filosófica” – nem todas as civilizações têm essa mesma tendência. Contudo, para aquelas culturas que argumentam filosoficamente, tal prática está, necessariamente, associada à universalidade – à tentativa de transcender nossa época e nossa cultura. Aqui, o universalismo presente em Perelman fica claro, pois ele não se limita, como Rorty, a falar apenas para auditórios determinados – “àqueles que compartilham suficientemente as mesmas crenças, a ponto de tornar possível uma conversação frutífera” –,

²²⁸ No original: “La recherche d’une objectivité, quelle que soit sa nature, correspond à cet idéal, à ce désir de transcender les particularités historiques ou locales de façon que les thèses défendues puissent être admises par tous”.

acreditando que a possibilidade de entendimento e acordo ultrapassa toda fronteira de tradição e contexto e atinge todos os seres racionais.

Perelman (1968b:226) acentua o esforço dos filósofos em direção a mais racionalidade, o que faz deles os educadores do gênero humano, que não podem renunciar à tentativa de obter o acordo universal. Se o filósofo possui uma missão, ela será a de advogado da razão e defensor dos valores universais, válidos para todos os seres racionais (cf. Dearin, 1970:109). Nesse sentido, abraça-se o ideal moderno da *Aufklärung* e colocam-se as Trevas – a ignorância, os pré-juízos, a superstição, o fanatismo – como o inimigo comum dos filósofos, que têm por ideal o esclarecimento (cf. Perelman, 1972c:129).

Novamente, essa tese parece contraditória com a que foi apresentada anteriormente. É realmente difícil conciliar esse ideal iluminista de emancipação e esclarecimento com a valorização da tradição e do senso comum. É preciso observar, contudo, que a importância acordada ao senso comum não elimina a possibilidade crítico-normativa, como ocorre na hermenêutica de Gadamer (cf. Habermas, 1970, 1971; Grácio, 1993). Ao invés de impedir, é justamente essa continuidade da tradição que nos permite falar em racionalidade (cf. Perelman, 1959b:366). O princípio de inércia argumentativa não nos prende em nossas próprias opiniões, ele apenas mostra a resistência que elas exercem, o quão razoável é mantê-las, e porque devemos partir delas. Entendemos que Perelman não defende a tradição em si mesma, mas apenas vê nela o solo comum do qual devemos partir em nossas argumentações. Ainda que Perelman não tenha elaborado uma leitura crítica da sociedade contemporânea ocidental, a noção de *decisão razoável* permite criticar as práticas meramente persuasivas e manipuladoras existentes. Aliás, Perelman se envolveu, ao longo de sua vida, em várias questões políticas e, na maioria das vezes, dificilmente poderíamos dizer que sua participação foi conservadora ou subserviente. Durante a Segunda Guerra Mundial, por exemplo, Perelman participou ativamente da resistência e, escondido em algum lugar na Bélgica, escreveu um livro sobre a justiça e voltou seu interesse para questões éticas e jurídicas, assumindo posturas geralmente progressistas. Perelman também

participou ativamente dos debates que envolveram a criação do Estado de Israel, assumindo uma postura crítica frente à idéia de um Estado Sionista, de base religiosa. E, além desses aspectos biográficos, a própria teoria perelmaniana não parece permitir conclusões conservadoras, pois ainda que o *status quo* tenha grande importância como ponto de partida de nossas argumentações, Perelman não diz, em momento algum, que estamos presos a nossa tradição e que devemos reafirmar seus valores.

Como ocorre com Habermas, a dificuldade de Perelman está na conciliação dessas duas intuições que parecem irremovíveis: a contextualista, que nos recorda de nossos limites, e a universalista, que nos lembra de nossas aspirações. Devemos ampliar nossos limites em função de nossos ideais, ou devemos reduzir as nossas aspirações para adaptá-las aos nossos limites? Perelman sugere que é possível preservar essas duas intuições, desde que observemos a irreduzibilidade de seus pontos de vista. A aproximação do pensamento de Perelman com o de Habermas é bastante notável nessa análise da relação entre o plano ideal – normativo – e o fático – descritivo – e na irreduzibilidade dos pontos de vista de primeira e terceira pessoas.

Não é porque a descrição do filosofar humano nos mostra uma prática situada e particular – explicada pela antropologia cultural – que o filósofo ele mesmo, enquanto ator, deve ser compreendido desta mesma forma. A descrição das práticas argumentativas filosóficas não deve ser confundida com o aspecto normativo das mesmas, com a visada de cada filósofo. Ainda que nossas práticas filosóficas possam ser descritas como limitadas e etnocêntricas – quando analisadas externamente –, seria um erro se tal limitação fosse aceita internamente. Aceitar o próprio limite seria se colocar ao mesmo tempo dentro e fora da argumentação, e essa mudança de perspectiva é problemática, pois coloca a descrição do antropólogo cultural acima da troca de argumentos, ou seja, acima daquilo mesmo que conforma o racional.

As semelhanças entre Perelman e Habermas vão muito além dessa simples distinção. A aproximação entre a *situação ideal de fala* habermasiana e o *auditório universal*, já ressaltada anteriormente, é bastante clara e já foi observada por vários comentadores (cf. Alexy, 1978:134;

Brockriede, 1986:62-63; McKerrow, 1986:212,218,222; Zarefsky, 1990:291; Christie, 1993:47; Reale, 1993:408; García Amado, 1996) e pelo próprio Habermas (1999:47), ao explicar a teoria discursiva da verdade. Uma vez que não temos acesso direto ao mundo, Habermas propõe a substituição da tradicional teoria epistêmica da verdade como correspondência por uma teoria discursiva da verdade, que a identifica à assertabilidade ideal – como um pôr-à-prova sob condições normativamente exigentes. O critério epistêmico da verdade deixa de ser a adequação ao mundo para ser o acordo de um *nós* idealizado. A dinâmica da argumentação, segundo Habermas (2001:59), consiste justamente em colocar em movimento, em ampliar as limitações das formas de entendimento atuais – em relação a espaços sociais, tempos históricos e competências factuais. Também em Perelman, a pretensa disponibilidade de razões coercivas, necessariamente verdadeiras – o critério-mundo –, revela-se uma ilusão, e a verdade é pensada em termos de aceitabilidade universal, o que ocorre quando as teses apresentadas se mostrarem resistentes às objeções no processo da argumentação sempre renovado. Cito duas passagens, uma de Perelman e outra de Habermas, que convergem nesse ponto:

“É no esforço, sempre renovado, para fazer que as admitam pelo que consideramos, em cada domínio, como a universalidade dos homens razoáveis, que são elaboradas, precisadas e purificadas as verdades, que constituem apenas as nossas opiniões mais seguras e provadas” (Perelman, 1959b:367).

“O que consideramos verdadeiro deve poder ser defendido com razões convincentes não só em outro contexto, mas também em todos os contextos possíveis, ou seja, em todo momento e contra quem quer que seja. A teoria discursiva da verdade se inspira nisso; desse modo, um enunciado é verdadeiro quando, nas exigentes condições de um discurso racional, resiste a todas as tentativas de refutação” (Habermas, 1996b:254).

Contudo, nos últimos anos, o filósofo alemão modificou seu pensamento, alertando que só esse motivo – a resistência, nas exigentes condições de um discurso racional, a todas as tentativas de refutação – não basta para tornar um enunciado verdadeiro (cf. Habermas, 1996b:255), sendo preciso levar mais a sério nossas intuições realistas. No caso de Perelman, ainda que em seu arcabouço conceitual também tenhamos na idéia de *fato* um equivalente da noção habermasiana de *certezas de ação* ou *práticas do mundo da vida*, não encontramos no

filósofo belga um desenvolvimento adequado dessa noção. Assim, ao abandonar toda intuição realista e, com ela, a noção de *mundo objetivo* – a realidade –, Perelman permanece restrito a uma concepção discursiva da verdade, que a identifica à assertabilidade racional em condições ideais – o acordo do *auditório universal*. Assim, Perelman está mais próximo do Habermas da década de 70 e 80 do que do Habermas atual, da década de 90 em diante.

Ainda sobre o ideal regulativo, tanto Perelman quanto Habermas observaram a distância que separa o ideal do filósofo – convencer todos os seres racionais – e a possibilidade de realizá-lo faticamente. Temos, assim, um desnível entre o plano ideal – a idealização argumentativa – e o plano fático – as argumentações como de fato ocorrem. As sugestões deles, também aqui, se aproximam. Assim como Habermas, Perelman também não compreende a aceitabilidade racional ideal como algo concretizável. Ao contrário, o filósofo belga é enfático na afirmação de que o auditório universal desempenha um papel meramente regulativo, contrafático, e é um engano acreditar que ele possa se efetivar algum dia, mesmo em um tempo futuro indeterminado:

“Para Descartes e para Kant, a universalidade significava racionalidade, mas seu critério era, para um, a evidência das intuições, para o outro, a necessidade das proposições. Nós rejeitamos esses dois critérios e, aliás, não acreditamos que uma posição filosófica possa jamais realizar efetivamente a unanimidade das mentes, nem no presente, nem, *a fortiori*, na eternidade do tempo. Mas aquilo que podemos exigir de uma argumentação racional, é que ela tenha pretensões à universalidade” (Perelman, 1950b:119)²²⁹.

Como observa José Américo Motta Pessanha, Perelman recusa tanto o acordo universal definitivo, quanto o relativismo próprio das posições sofisticadas:

“Embora efetivamente o acordo total jamais ocorra, a argumentação filosófica não renuncia à pretensão de se dirigir à universalidade dos espíritos. Nesse sentido é que a retórica filosófica seria distinta da retórica sofisticada (...): ela não abre mão da busca de justiça, do ideal de justa medida, na construção de seu discurso. Com sua retórica salutar, (...) o filósofo almeja, inclusive, convencer os próprios deuses; dessa forma, visando à transcendência do apenas humano e do circunstancial, ultrapassa e condena o relativismo da retórica sofisticada, que permanece aderente ao imediato e ao sensível, à bajulação do auditório, pois cultiva a imediatez do agradável, não o transcendente bem-em-si” (Pessanha, 1989:237).

²²⁹ No original: “Pour Descartes et pour Kant, l'universalité était signe de rationalité, mais son critère était, pour l'un, l'évidence des intuitions, pour l'autre, la nécessité des propositions. Nous rejetons ces deux critères et nous ne croyons pas d'ailleurs qu'une position philosophique puisse jamais réaliser effectivement l'unanimité des esprits, ni dans le présent ni, *a fortiori*, dans l'éternité des temps. Mais ce que nous pouvons exiger d'une argumentation rationnelle, c'est qu'elle ait des prétentions à l'universalité”.

Perelman (1960b:300) não atrofia nossas práticas argumentativas ao aspecto contextual, nem conduz o estudo da argumentação em direção a um alto grau de formalização e idealização. Apel – na pressuposição transcendental de uma *comunidade ideal de comunicação* – desloca a teoria da argumentação para o estudo de grandes idealizações. É preciso, nesse ponto, lembrar a diferença existente entre Apel e Habermas. Acreditamos que o pensamento habermasiano – da reconstrução de *situações ideais de fala* –, ainda que se volte para o estudo de uma situação comunicativa idealizada, se aproxima, em vários aspectos, da Nova Retórica. A discussão travada entre os dois filósofos alemães deixou isso mais claro. Enquanto Habermas sustenta que as condições de possibilidade de toda argumentação são obtidas hipoteticamente, por meio de uma ciência reconstrutiva falível e revisável – idéia cara à filosofia regressiva –, Apel sustenta que o *a priori* comunicativo não pode ser uma hipótese, mas tem de ser uma evidência obtida pela reflexão transcendental das condições de possibilidade de qualquer argumentação possível, e que serve de fundamento último, não falível – posição cara à filosofia primeira.

Tanto a Nova Retórica quanto a Ética do Discurso ampliam o âmbito da racionalidade para o domínio prático e, tendo o neopositivismo por inimigo comum, sustentam que também nesse campo se pode e se deve argumentar, ou seja, dar razões. Contudo, a empreitada alemã tende a privilegiar a normatividade – aspecto crítico, universal – sobre a efetividade argumentativa – aspecto retórico, contextual (cf. Carrilho, 1992:108). A filosofia prática de Perelman, ao contrário, não realiza qualquer tentativa de fundamentação transcendental – nem fraca –, e também não se entrega a grandes construções ideais de cunho apriorístico, uma vez que o auditório universal, como vimos, é sempre revisável e tem sua validade limitada à perspectiva do orador.

O risco do relativismo – de cada auditório universal ser monadicamente fechado em si mesmo – não será solucionado através da pressuposição transcendental *a priori* de um auditório ideal – o que Perelman chama de *espírito divino* –, mas através da sugestão de que, apesar de imperfeitos, somos perfectíveis. A filosofia é algo que se faz na história, que reflete uma certa

pluralidade, mas nem por isso é um mero reflexo de seu tempo e de seu meio cultural. Não há um ponto final, definitivo, a-histórico, e o fato de a discussão estar sempre em andamento não significa que tenhamos de admitir uma pluralidade irreduzível, em que todos os auditórios são igualmente válidos. Ao se julgarem uns aos outros, os diversos auditórios progredem em suas posições, e o fato de ainda existirem posições contrárias sendo sustentadas, ao mesmo tempo, por diversos auditórios, significa apenas que estamos no meio de um percurso argumentativo, que talvez seja infundável. Ainda que Perelman sustente a impossibilidade de se chegar a uma posição definitiva, ele afirma também que a discussão é possível e deve sempre ser levada adiante, e que o fato de não dispormos de um auditório privilegiado não deve significar uma recusa de se valer da razão e uma aceitação do relativismo cultural.

A filosofia, assim como se aproxima da sociologia do conhecimento ou da antropologia cultural – no que se refere ao seu aspecto contextual –, tem também ligações próximas com a ética: “em uma argumentação, cabe a nós pesar, com a mais inteira boa fé, as razões a favor e as razões contra, e, sobretudo, fazer do auditório universal uma idéia tão clara, tão rica e tão nuançada, quanto nos permite o momento no qual vivemos” (Perelman & Olbrechts-Tyteca, 1958b:63)²³⁰.

²³⁰ No original: “... dans une argumentation, il tient à nous de peser avec la plus entière bonne foi les raisons pour et les raisons contre, et, surtout, de nous faire de l’auditoire universel une idée aussi claire, aussi riche, aussi nuancée que le permet le moment où nous vivons”.

5. Conclusão

Perseguindo a meta inicial deste trabalho, qual seja, a melhor compreensão do discurso filosófico – de sua abrangência e de seus limites –, acreditamos ter conseguido jogar alguma luz nessa questão através da apresentação da *teoria da argumentação* – a Nova Retórica, que é como Perelman a concebe – e da noção de *auditório universal*. Pretendemos, nesta conclusão, realizar um balanço final, sintetizando os resultados obtidos.

No primeiro capítulo (2), introduzimos alguns conceitos e realizamos certas distinções importantes para a teoria da argumentação. Podemos resumir os resultados obtidos em cada item nos seguintes pontos:

No item 2.1, definimos a *argumentação* como a troca de razões – justificações e refutações – que visa a obtenção da adesão daqueles a quem o discurso se dirige, ou seja, que pretende persuadir ou convencer o auditório. Definida desta maneira, fica fácil compreender por que a teoria da argumentação perelmaniana recebeu o título de *Nova Retórica*, uma vez que, assim como fizeram os antigos retóricos, seus estudos também valorizaram a *adesão* e a noção de *auditório*.

No item 2.2, localizamos a Nova Retórica no interior de um quadro mais amplo de pesquisas em argumentação, mostrando sua natureza:

- a) *lógica*, centrada no estudo dos meios de prova – distante das abordagens psicológicas e sociológicas, que estudam, respectivamente, os processos psíquicos e sociais de adesão;
- b) *descritiva*, preocupada, sobretudo, em mostrar as diferentes técnicas argumentativas e compreender as práticas efetivas de persuasão – e não em criar cânones de avaliação e regras de conduta;

- c) *argumentativo-filosófica*, interessando-se pelo potencial persuasivo do discurso – e não pelas figuras de linguagem e pelo estilo;
- d) *retórica*, centrada na noção de *auditório* e no processo persuasivo.

No item 2.3, mostramos as semelhanças e as diferenças existentes entre os antigos estudos retóricos e a Nova Retórica. O principal elemento herdado por Perelman está na importância concedida ao *auditório*, e as principais mudanças estão na ampliação dessa noção – que passa a ser ilimitada tanto quantitativa quanto qualitativamente, ganhando assim importância filosófica – e o afastamento da oratória.

No item 2.4, realizamos importantes distinções, situando a *argumentação* em um meio termo que tem na *violência* e na *evidência* os seus casos limites. Oposto a toda forma de constrangimento, o traço essencial da argumentação está na renúncia ao simples uso da força e no reconhecimento do interlocutor como alguém que deve ser convencido ou persuadido através do discurso, preservando-se, dessa forma, a sua *liberdade de adesão*. Assim como a argumentação se afasta da mera imposição arbitrária, injustificada, ela também não se confunde com a *demonstração*, que se vale de provas irrefutáveis, evidentes. Ao se diferenciar da tradicional demonstração lógica, a Nova Retórica proposta por Perelman não pretende, contudo, retirar o seu valor. Sua intenção é apenas apresentar um estudo complementar, contemplando um imenso campo de raciocínio que escapou a todo esforço de racionalização. Da oposição entre *demonstração* e *argumentação* nascem vários outros pares conceituais que são fundamentais no pensamento perelmaniano, estando o primeiro termo relacionado com a demonstração e o segundo, com a argumentação: lógica formal/lógica informal, evidência/opinião, racional/razoável, objetividade/imparcialidade, contradição/incompatibilidade, e validade/eficácia.

No item 2.5, estudamos mais detidamente a noção de *auditório* e mostramos o seu papel central no arcabouço conceitual perelmaniano. Ele foi definido como “o conjunto daqueles aos quais o orador quer influenciar com a sua argumentação”, independentemente do meio

empregado – escrito ou falado – e das pessoas efetivamente atingidas pelo discurso – sendo o auditório uma construção do orador. Na intenção de oferecer um quadro mais geral da teoria da argumentação e de estabelecer distinções que permitam discernir os auditórios visados por argumentações mais qualificadas – como o discurso filosófico –, Perelman analisa, além do auditório de elite, três auditórios considerados privilegiados: aquele constituído apenas pelo próprio orador, o formado por um único interlocutor, e aquele que engloba todos os seres racionais. Como foi visto, todos esses auditórios seriam, em última análise, simples encarnações precárias do auditório que inclui todos os seres racionais, chamado de *auditório universal*. Ainda nesse item, tratamos da diferença entre o *auditório particular* e o *universal*, além de separar os auditórios concretos dos ideais. Foi visto que o discurso filosófico não pode assentar-se sobre um ponto de partida contextual e que sua visada não se dirige a um grupo particular.

No segundo capítulo (3), analisamos como Perelman trata a argumentação filosófica – clareando o conceito de *auditório universal* – e expusemos a sua concepção de *filosofia regressiva e metafísica situada*. Podemos resumir os resultados obtidos em cada item nos seguintes pontos:

No item 3.1, avaliamos a possibilidade de se tratar a filosofia como uma forma de argumentação – dirigida a um tipo de auditório – e destacamos a especificidade da argumentação filosófica – sua visada e seus pontos de partida. Quanto ao primeiro aspecto, observamos que a teoria da argumentação, ao analisar o discurso filosófico, assume uma posição meta-filosófica que, porém, não se confunde com um ponto de vista filosoficamente neutro e acrítico. Ao contrário, a teoria da argumentação se mistura com a filosofia e é, inclusive, uma exigência de qualquer postura crítica – que coloca em questão sua própria natureza e possibilidade. Quanto ao segundo ponto tratado nesse item, encontramos a especificidade da argumentação filosófica tanto em sua visada – a pretensão de convencer o *auditório universal* – quanto em seus pontos de partida – relativos ao *real*. Sobre a visada, mostramos como Perelman, inspirado pelo imperativo categórico kantiano, encontra na idéia de *universalidade* – na pretensão de valer para todos os

seres racionais – o traço característico da argumentação filosófica. O critério de racionalidade está no acordo do auditório universal, de modo que o filósofo, em sua argumentação, apela à razão – que deixa de ser pensada como uma faculdade inscrita na alma humana para se encarnar nesse auditório hipercrítico. Visando facilitar a compreensão da especificidade do discurso filosófico, opusemos sua visada universalista à pretensão particularista – que caracteriza, por exemplo, os discursos religiosos e políticos – e à argumentação científica – que visa um auditório especializado e raciocina de modo indutivo e experimental. Quanto aos pontos de partida da argumentação filosófica, observamos que eles se limitam aos objetos de acordo relativos ao *real* – os fatos, verdades e presunções – que gozam do assentimento do auditório universal.

No item 3.2, realizamos um estudo mais detalhado da noção de *auditório universal*. Procuramos retirar dos escritos de Perelman os diversos elementos presentes na definição desse conceito e indicamos onze características principais que analisamos uma a uma: o fato de ele ser um caso limite dos auditórios particulares, de ser apenas uma construção do orador, de não ser um dado empírico, de se reduzir a uma mera pretensão do orador, de ser uma questão de direito, uma hipótese que corresponde ao melhor auditório possível, de variar segundo o orador e o meio, de não excluir – em princípio – ninguém, de incluir todos aqueles capazes de acompanhar a argumentação, e de corresponder à encarnação da razão. Em seguida, procuramos oferecer uma interpretação do auditório universal que conseguisse harmonizar todos esses elementos, muitas vezes conflitantes. Nessa tarefa interpretativa, analisamos quatro leituras correntes: a *lógica*, que equipara o argumento válido para o auditório universal à demonstração; a *psicológica*, que assimila o auditório universal a algo puramente mental; a *sociológica*, que o identifica à expressão de uma determinada cultura; e a *filosófica*, que o vê como uma norma universal que encarna a razão. Contrapondo e avaliando essas tentativas, concluímos pela inaceitabilidade da interpretação lógica – que é fruto da leitura apressada de algumas passagens tomadas isoladamente –, pela aceitabilidade parcial da interpretação psicológica – recusando a redução do auditório universal a um simples sonho do orador, mas aceitando a tese de que ele é uma

construção mental e varia segundo o orador –, e pela aceitação da leitura sociológica e filosófica. Através da distinção entre o *ponto de vista interno* e o *ponto de vista externo ao auditório*, conseguimos harmonizar esses elementos, mostrando como, visto por um observador externo, o auditório universal é sempre situado social e psicologicamente, e como, visto internamente, ele corresponde ao ideal filosófico do apelo à razão. Assim, concluímos que, ao mudarmos a perspectiva, alteramos também a natureza do auditório universal: visto de dentro, ele é um ideal, uma norma que guia a atividade filosófica; visto de fora, ele é um fato, uma criação de pessoas e povos ao longo da história, objeto de estudo da psicologia, da história, da antropologia e da sociologia.

No item 3.3, expusemos a visão filosófica de Perelman, trabalhando a distinção entre *filosofia regressiva* e *filosofias primeiras*, atentando para as conseqüências relativistas de sua concepção filosófica e avaliando qual o verdadeiro alcance da filosofia. Perelman critica todo anseio filosófico de encontrar o fundamento evidente – a “rocha dura” – e, procurando romper com esse ciclo infundável de filosofias que se pretendem “primeiras” – as únicas verdadeiras, indubitáveis e eternas –, Perelman propõe uma mudança radical, sustentando a adoção de uma *filosofia aberta* – que coloca em suspeição suas próprias bases, estando sempre aberta a possíveis críticas e transformações – e de uma *metafísica situada* – uma espécie de pensamento sobre o sistema filosófico ele mesmo, que fornece apenas um marco provisório que serve de ponto de partida. Detectamos, na seqüência desse estudo, alguns traços relativistas no pensamento perelmaniano, visíveis, por exemplo:

- a) na falta de uma razão que justifique a opção pela filosofia regressiva – contentando-se Perelman com um pluralismo filosófico irremediável, cabendo ao filósofo efetuar uma mera escolha afetiva, arbitrária;
- b) na descrição de cada filosofia como constituindo um sistema fechado – uma espécie de “igreja” fechada em si mesma, que se assenta em lugares comuns e só pode ser avaliada e criticada internamente, por seus próprios critérios;

- c) na concepção de que a filosofia se funda em metáforas e cria visões de mundo – ainda que Perelman não procure dar à filosofia uma qualidade puramente mitológica ou poética;
- d) e no fato de cada época ter a filosofia que lhe cabe – uma vez que os sistemas filosóficos ou visões de mundo são sensíveis às contingências históricas e sociais.

Ainda nesse item, procuramos compreender como a filosofia – definida por Perelman como um apelo à razão, entendido como um discurso dirigido ao auditório universal – é possível, ou, em outras palavras, como conciliar sua *pretensão universalista* com a idéia de uma *metafísica situada*, sensível às contingências históricas e culturais. Mesmo enfraquecendo todo empreendimento filosófico – assim como toda argumentação, que se inspira em opiniões e aspirações de seu meio e de seu tempo –, Perelman não relativiza todo o saber, pois preserva a intenção de universalidade – o apelo ao auditório universal – da filosofia. Chegamos à conclusão de que a pluralidade de sistemas filosóficos existe porque o diálogo ainda não chegou ao fim, e o fato de ele ser interminável talvez se deva à característica mesma da existência humana – situada no tempo e no espaço – e não à natureza da *razão*. O próprio caráter sempre inacabado da filosofia indica esse ir além – essa visada universalista –, o que explica a idéia perelmaniana de uma filosofia aberta e de um diálogo infindável. Novamente, utilizamos a distinção entre o *ponto de vista interno* e o *ponto de vista externo ao auditório*, procurando, assim, compreender melhor a relação entre a aspiração universalista da filosofia e a temporalidade de todo pensamento humano. Mostramos que a filosofia, para Perelman, só é possível como projeto ideal – norma diretriz –, nunca se realizando em um conjunto de saber adquirido – pois toda visão de mundo está sempre situada, determinada por contingências sociais, históricas, culturais e mesmo psicológicas. Ainda assim, ele considera a filosofia uma ficção útil para nossas práticas discursivas, uma espécie de princípio de superação que permite julgar a qualidade de uma argumentação.

No terceiro e último capítulo (4), analisamos duas questões filosóficas tradicionais, envolvidas pela problemática da argumentação: a distinção entre *convencer* e *persuadir* e a oposição entre *contextualismo* e *universalismo*. Podemos resumir os resultados obtidos em cada item nos seguintes pontos:

No item 4.1, tratamos da distinção entre *persuasão* – entendida como a argumentação manipuladora, preocupada apenas com a eficácia – e *convencimento* – entendido como a argumentação racional, preocupada com a verdade do discurso. Expusemos a concepção tradicional dessa distinção, presente em Platão, a posição de Kant e a proposta perelmaniana. Em Platão, apesar das variações detectadas em seu pensamento, a persuasão retórica é sempre depreciada – como algo preso ao nível sensível, da *doxa*, ligado às paixões e emoções – e o filósofo deve, em seu discurso, buscar unicamente a verdade – o nível inteligível, da *episteme*, que realiza uma ascese dialética. Em Kant, encontramos o mesmo desprezo pela retórica sofisticada – que se associa à emotividade, à mera sugestão, sedução e persuasão. Opondo aquilo que é válido apenas para o sujeito – *subjetivo* – àquilo que vale para todos os seres racionais – *objetivo* –, o filósofo alemão mantém o dualismo platônico entre *emoção* e *razão*, como duas faculdades inscritas na alma humana, relacionando o primeiro termo à *persuasão* – como algo puramente subjetivo e incomunicável, determinado por inclinações sensíveis – e o segundo, ao *convencimento* – à razão objetiva, válida universalmente e conhecida *a priori*. Perelman, por fim, propõe uma solução à questão que fica a meio caminho entre a busca platônica da verdade e a mera eficácia retórica desejada pelos sofistas. Ele compartilha com Platão a idéia de uma boa retórica, digna do filósofo, mas não concorda com a exigência de fundar o discurso no conhecimento prévio da verdade. Desviando a discussão sobre o *bom argumento* para a questão acerca do *bom auditório*, Perelman mantém, ao mesmo tempo, a exigência de uma boa retórica e o critério da eficácia, dizendo que o melhor argumento é aquele que convence o melhor auditório – o auditório universal. Ele rejeita a distinção entre *emoção* e *razão* – que se baseia em uma compreensão obsoleta das faculdades humanas – e, assim, recusa o critério kantiano, que opõe o

subjetivo ao *objetivo*. Mostramos que, apesar de Perelman e Kant se aproximarem nas conseqüências – sustentando que, na persuasão, a razão probante é particular e, no convencimento, ela é universal, válida para todo ser racional – eles se distanciam em seus princípios. Ainda nesse item, estudamos alguns reflexos lógicos e éticos dessa distinção. Observamos que, do ponto de vista lógico, Perelman amplia a noção de *validade* – indo além da mera análise interna das inferências para pensá-la em termos retóricos, como a adesão do auditório universal. E do ponto de vista ético, mostramos a crítica perelmaniana à retórica que se centra apenas na eficácia local – valendo-se de técnicas sedutoras e manipuladoras e visando persuadir um auditório particular. Vimos que, para Perelman, o convencimento – ou o discurso que busca a adesão do auditório universal – pressupõe o respeito a certas normas que impedem todo tipo de desonestidade e insinceridade. Apesar de pretender erigir um modelo de criticismo retórico, centrado em valores – como atesta a distinção traçada entre *debate* e *discussão* –, Perelman não assume uma postura normativa forte – como faz Habermas, por exemplo, ao separar o *uso estratégico* do *não-estratégico* da linguagem – e termina por aproximar a distinção entre *convencimento* e *persuasão* daquela do senso comum entre o interlocutor honesto, sincero, que não esconde seus propósitos, e o interlocutor desonesto, interesseiro, que esconde suas verdadeiras razões com o fim de obter alguma vantagem – aproximando-se, assim, de Rorty, que também desconfia da separação entre argumentação racional e manipulação retórica e ressalta o seu simplismo.

No item 4.2, procuramos situar a proposta de Perelman no interior do debate contemporâneo acerca da argumentação e, mais propriamente, na oposição entre *contextualismo* e *universalismo*. Partindo dos estudos de Wittgenstein, pudemos compreender melhor as posições universalista e contextualista: para a primeira, a filosofia, enquanto empreendimento argumentativo, seria possível apenas no interior de formas de vida particulares – pois toda a pretensão filosófica de fundamentação última estaria impossibilitada pelo limite mesmo que nossos argumentos possuem – e, para a segunda, é possível pensar em alguma forma de

ultrapassar esses limites impostos pelo treinamento, de modo a transcender a particularidade de nossa forma de vida. Procurando desenhar um mapa contemporâneo dessa problemática, analisamos as contribuições de Richard Rorty, Karl-Otto Apel e Jürgen Habermas, chegando às seguintes conclusões:

- a) o *neopragmatismo de Rorty* tem traços marcadamente contextualistas – apontando para um limite da capacidade argumentativa humana, sempre restrita à sua forma de vida e determinada temporal e culturalmente;
- b) o *transcendentalismo forte de Apel* assume uma posição claramente universalista – acreditando na possibilidade de fornecer um fundamento último não metafísico para a argumentação filosófica a partir de uma evidência hermenêutica das condições de possibilidade de qualquer argumentação racional, de modo a transcender a forma de vida na qual fomos socializados;
- c) a *teoria crítica de Habermas* adota uma via intermediária que transita entre o naturalismo rortiano e o transcendentalismo apeliiano – preservando algumas intuições contextualistas, como a consciência falibilista e a impossibilidade de uma fundamentação última *a priori*, e outras universalistas, como o ideal argumentativo, que aponta para além de nossa comunidade.

Por fim, ainda nesse item, incluímos Perelman nesse debate e mostramos como a idéia de uma filosofia que visa o convencimento do *auditório universal* preserva aquilo que há de valioso tanto na intuição contextualista quanto universalista – pois a argumentação filosófica, apesar de ser uma prática limitada a um contexto, visa ao universal, buscando transcender todos os contextos. A dificuldade enfrentada por Perelman está exatamente em articular de forma adequada esses dois aspectos, que apontam para direções opostas: ou a busca de um fundamento último evidente, que garantiria validade universal ao discurso filosófico, ou a redução da filosofia a uma simples atividade descritiva, uma espécie de antropologia cultural. Nesse aspecto, indicamos a notável aproximação entre o pensamento de Perelman e o de Habermas, que também

caminha na “corda-bamba”. Assim como Habermas, que aposta na separação dos pontos de vista de primeira e terceira pessoas, Perelman também sugere que é possível preservar essas duas intuições, desde que observemos a irredutibilidade de seus pontos de vista. Em outras palavras, a descrição das práticas argumentativas filosóficas não deve ser confundida com o aspecto normativo das mesmas – com a visada de cada filósofo –, pois, ainda que nossas práticas filosóficas possam ser descritas como limitadas e etnocêntricas – quando analisadas externamente –, seria um erro se tal limitação fosse aceita internamente – pois colocaria a descrição do antropólogo cultural acima da troca de argumentos, ou seja, acima daquilo mesmo que conforma o racional.

Em suma, podemos concluir o nosso trabalho dizendo que, mesmo admitindo que a proposta perelmaniana de uma Nova Retórica e a sua definição da filosofia como um discurso que visa o convencimento do auditório universal ainda não sejam a solução definitiva para as questões aqui tratadas – como a distinção entre argumentação racional e manipulação retórica ou a oposição entre universalismo e contextualismo – acreditamos que seus estudos podem, ao menos, contribuir para o avanço da discussão. Coerente com o pensamento de Perelman de uma filosofia aberta e de um diálogo infundável, devemos encarar seus esforços – e os nossos – como momentos da trajetória humana, como capítulos de uma história que ainda está sendo escrita – e talvez nunca encontre um fim.

6. Referências bibliográficas²³¹

AARNIO, Aulis. (1987) *Lo racional como razonable*: un tratado sobre la justificación jurídica. Tradução de E. Garzón Valdés. Madrid: Centro de estudios constitucionales, 1991. [1ª publicação: *The Rational as Reasonable: A Treatise on Legal Justification*. Dordrecht: Reidel, 1987].

ALEXANDROVA, Donka. (1987) Rhetoric and the theory of argumentation. In: EEMEREN, Frans H van; GROOTENDORST, Rob; BLAIR, J Anthony; WILLARD, Charles A (eds.) *Argumentation: perspectives and approaches*. Dordrecht/Holland, Providence/USA: Foris, 1987, pp.266-273.

ALEXY, Robert. (1978) *Teoria da Argumentação Jurídica*: a teoria do discurso racional como teoria da justificação jurídica. Tradução de Zilda Hutchinson Schild Silva. São Paulo: Landy, 2001. [1ª publicação: *Theorie der juristischen Argumentation*. Frankfurt: Suhrkamp, 1978].

APEL, Karl-Otto. (1973a) *Transformação da filosofia I*: filosofia analítica, semiótica, hermenêutica. Tradução de Paulo Astor Soethe. São Paulo: Loyola, 2000. [1ª publicação: *Transformation der Philosophie*. Band I: Sprachanalytik, Semiotik, Hermeneutik. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1973].

APEL, Karl-Otto. (1973b) *Transformação da filosofia II*: O a priori da comunidade de comunicação. São Paulo: Loyola, 2000. Tradução de Paulo Astor Soethe. São Paulo: Loyola, 2000. [1ª publicação: *Transformation der Philosophie*. Band II: Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1973].

APEL, Karl-Otto. (1976) El problema de la fundamentación filosófica última desde una pragmática transcendental del lenguaje. Tradução de Norberto Smilg. In: *Estudios Filosóficos*. vol.36, n.102, 1983, pp.251-299. [1ª publicação: *Das Problem der philosophischen Letzbegründung im Lichte einer transzendentalen Sprachpragmatik*. In: KANITSCHIEDER, B. (ed.). *Sprache und Erkenntnis*. Innsbruck, 1976, pp.55-82].

²³¹ O critério adotado para a referência bibliográfica foi o seguinte: colocou-se, primeiro, o nome do autor, seguido da data da primeira publicação ou da apresentação – quando se tratar de conferência – entre parênteses. É essa data que foi utilizada para efeito de citação no corpo do texto. Em seguida, vem a referência da obra consultada. Após, entre colchetes, colocou-se a referência da primeira publicação do texto – em sua versão original – e, quando se tratar de conferência, de onde e quando foi apresentada. Optou-se por esse critério na intenção de privilegiar, ao se fazer a citação no texto, a data em que o texto veio pela primeira vez a público, o que ajuda a situá-lo historicamente. No caso específico de Perelman, pareceu-me mais adequado adotar tal critério, tendo em vista a grande quantidade de artigos escritos ao longo de sua vida e que foram sendo publicados em revistas especializadas e depois re-impressos em coletâneas de artigos, às quais, apenas, na grande maioria das vezes, teve-se acesso. Esse critério, contudo, não foi aplicado aos clássicos gregos nem a Wittgenstein, para os quais se optou por mencionar o título da obra por extenso e em português no próprio corpo do texto.

APEL, Karl-Otto. (1986) *Le logos propre au langage humain*. Tradução de Marianne Charrière e Jean-Pierre Cometti. Paris: l'Éclat, 1994. [1ª publicação: Die Logosauszeichnung der menschlichen Sprache: die philosophische Tragweite der Sprechakttheorie. In: BOSSHARDT, H.-G. (ed.) *Perspektiven auf Sprache*. Berlin/New York: W. de Gruyter, 1986, pp. 45-85].

APEL, Karl-Otto. (1987) Falibilismo, teoría consensual de la verdad y fundamentación última. In: *Teoría de la verdad y ética del discurso*. Tradução de Norberto Smilg. Barcelona: Paidós, 1991, pp.37-145. [1ª publicação: Falibilismus: Konsenstheorie der Wahrheit und Letztbegründung. In: Forum für Philosophie Bad Homburg. *Philosophie und Begründung*. Frankfurt: Suhrkamp, 1987, pp.116-211].

APEL, Karl-Otto. (1989) *Penser avec Habermas contre Habermas*. Tradução de Marianne Charrière. Paris: l'Éclat, 1990. [1ª publicação: Normative Begründung der 'Kritischen Theorie' durch Rekurs auf lebensweltliche Sittlichkeit? Ein transzendentalpragmatisch orientierter Versuch, mit Habermas gegen Habermas zu denken. In: HONETH, A; MacCARTHY, T; OFFE, C; WELLMER, A. (eds.) *Zwischenbetrachtungen im Prozeß der Aufklärung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989].

APEL, Karl-Otto. (1993) Philosophie première et paradigme postmétaphysique. In: *Un siècle de philosophie: 1900-2000*. Tradução de Christian Bouchindhomme. Paris: Gallimard/Centre Pompidou, 2000, pp. 53-102. [1ª publicação: Kann es in der Gegenwart ein postmetaphysisches Paradigma der Ersten Philosophie geben? In: SCHNÄDELBACH; KEIL (eds.). *Philosophie der Gegenwart - Gegenwart der Philosophie*, Hamburg: Junius, 1993, pp. 41-70].

ARISTÓTELES. *Rhétorique*. Tradução de Mederic Dufour. Paris: Les Belles Lettres, 1932.

ARISTÓTELES. *Topiques*. Tme I. Livres I-IV. Tradução e introdução de Jacques Brunschwig. Paris: Les Belles Lettres, 1967.

ARISTÓTELES. *La Métaphysique*. Tome I. Tradução, introdução e notas de J. Tricot. Paris: J. Vrin, 1986.

ARISTÓTELES. *Éthique à Nicomaque*. Tradução, introdução e notas de J. Tricot. 6ª ed. Paris: J. Vrin, 1987.

ATIENZA, Manuel. (1991) *As razões do direito: teorias da argumentação jurídica*. Traduzido por Maria Cristina Guimarães Cupertino. São Paulo: Landy, 2000. [1ª publicação: *Las razones del Derecho: teorias de la argumentación jurídica*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1991].

BACHELARD, Gaston. (1934) *Le nouvel esprit scientifique*. Paris: PUF, 1991. [1ª publicação: 1934].

BARTHES, Roland. (1970) A retórica antiga. In: COHEN, J. et. al. *Pesquisas de retórica*. Tradução de Leda Pinto Mafra Iruzun. Petrópolis: Vozes, 1975, pp.147-221. [1ª publicação:

L'ancienne rhétorique, aide mémoire. In: *Communications*, n° 16, Ed. du Seuil, Paris, 1970, pp.172-223].

BERNAYS, Paul. (1950) Zur methodischen Diskussion (Bemerkungen zu Herrn Perelmans Erörterung 'Philosophies Premières et Philosophie Régressive'). *Dialectica*, vol.4, n.1, 1950, pp.43-45.

BERTI, Enrico. (1989) *As razões de Aristóteles*. Tradução de Dion Davi Macedo. São Paulo: Loyola, 1998. [1ª publicação: *Le ragioni di Aristotele*. Roma-Bari: Laterza, 1989].

BEUCHOT, Mauricio. (1998) *La retórica como pragmática y hermenéutica*. Barcelona: Anthropos Editorial, 1998.

BOSCO, Nymfa. (1983) *Perelman e il rinnovamento della retorica*. Torino: G. Giappichelli Editore, 1983.

BRISSON, Luc. (2000) *Lectures de Platon*. Paris: J. Vrin, 2000.

BROCKRIEDE, Wayne. (1977) Characteristics of Arguments and Arguing. *Journal of the American Forensic Association*, 13, Winter, 1977, pp.129-132.

BROCKRIEDE, Wayne. (1982) Arguing about human understanding. *Communication Monographs*, 49, 1982, pp. 137-147.

BROCKRIEDE, Wayne. (1983) The contemporary renaissance in the study of argument. In: BENOIT, William; HAMPLE, Dale; BENOIT, Pamela. (eds.) *Readings in Argumentation*. Berlin, New York: Foris, 1992, pp.33-45. [Palestra proferida na Third SCA/AFA Conference on Argumentation: "Argument in transition", em 1983].

BROCKRIEDE, Wayne. (1985) Constructs, experience, and argument. *Quarterly Journal of Speech*, 71, 1985, pp. 151-63.

BROCKRIEDE, Wayne. (1986) Arguing: the art of being human. In: GOLDEN, James L; PILOTTA, Joseph J. *Practical Reasoning in Human Affairs: Studies in honor of Chaïm Perelman*. Dordrecht: Reidel, 1986, pp.53-67.

BRUNSWIG, Jacques. (1967) Introduction. In: ARISTÓTELES. *Topiques*. Tme I. Livres I-IV. Tradução e introdução de Jacques Brunswig. Paris: Les Belles Lettres, 1967.

BRUTIAN, G. (1993) Logic of Argumentation: the Perelman's view – pros and cons arguments. In: HAARSCHER, Guy (ed.). *Chaïm Perelman et la pensée contemporaine*. Bruxelles: Bruylant, 1993, pp.293-305.

CARRILHO, Manuel Maria. (1992) *Rhétoriques de la modernité*. Paris: PUF, 1992.

- CHRISTIE, George C. (1993) The universal audience and the law. In: HAARSCHER, Guy (ed.) *Chaïm Perelman et la pensée contemporaine*. Bruxelles: Bruylant, 1993, pp.43-67.
- COMETTI, Jean-Pierre. (1997) *Le philosophe et la poule de Kircher: quelques contemporains*. Paris: l'Éclat, 1997.
- CORTINA, Adela. (1991) Introducción: Karl-Otto Apel. Verdad y responsabilidad. In: APEL, Karl-Otto. *Teoría de la verdad y ética del discurso*. Barcelona: Paidós, 1991, pp.9-33.
- COULOUBARITSIS, Lambros. (1993) Les fondements métaphysiques de la nouvelle rhétorique. In: HAARSCHER, Guy (ed.). *Chaïm Perelman et la pensée contemporaine*. Bruxelles: Bruylant, 1993, pp.367-379.
- CROSSWHITE, James. (1993) Being Unreasonable: Perelman and the problem of fallacies. *Argumentation*. Vol.7, n.4, "Perelman's Theory of Argumentation: the next generation reflects", november, 1993, pp.385-402.
- DEARIN, Ray D. (1969) The philosophical basis of Chaïm Perelman's theory of rhetoric. *The Quarterly Journal of Speech*. Vol. LV, n.3, october, 1969, pp.213-224.
- DEARIN, Ray D. (1970) *Chaïm Perelman's theory of rhetoric*. Urbana, Illinois: University of Illinois, 1970. 246p. (Tese, doutorado em Philosophy in Speech).
- DEARIN, Ray D. (1986) Justice and justification in the new rhetoric. In: GOLDEN, James L.; PILOTTA, Joseph J. (eds.) *Practical Reasoning in Human Affairs: Studies in honor of Chaïm Perelman*. Dordrecht: Reidel, 1986, pp.155-185.
- DESCARTES, René. (1637) *Discours de la méthode*. Texte et commentaire par Étienne Gilson. 6^e éd. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1987. [1^a publicação: 1637].
- DIXSAUT, Monique. (1986) Isocrate contre des sophistes sans sophistique. In: CASSIN, Barbara (ed.) *Le plaisir de parler*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1986, pp.63-86.
- DUBOIS, J. et al. (1970) *Rhétorique générale*. Paris: Éditions du Seuil, 1970.
- DUNLAP, David Douglas. (1993) The conception of Audience in Perelman and Isocrates: locating the ideal in the real. *Argumentation*. Vol.7, n.4, "Perelman's Theory of Argumentation: the next generation reflects", november, 1993, pp.461-474.
- DUPRÉEL, Eugène. (1939) *Esquisse d'une philosophie des valeurs*. Paris: Librairie Félix Alcan, 1939.
- EEMEREN, Frans H. Van; GROOTENDORST, Rob. (1993) Perelman and the fallacies. In: HAARSCHER, Guy (ed.). *Chaïm Perelman et la pensée contemporaine*. Bruxelles: Bruylant, 1993, pp.265-278.

EEMEREN, Frans H. Van; GROOTENDORST, Rob; KRUIGER, Tjark. (1987) *Handbook of Argumentation Theory: a critical survey of classical backgrounds and modern studies*. Dordrecht-Holland / Providence-USA: Foris Publications, 1987.

EHNINGER, Douglas; BROCKRIEDE, Wayne. (1963) *Decision by Debate*. 2^a ed. New York: Harper & Row, 1978. [1^a publicação: 1963].

EUBANKS, Ralph T. (1986) An axiological analysis of Chaim Perelman's theory of practical reasoning. In: GOLDEN, James L; PILOTTA, Joseph J. *Practical Reasoning in Human Affairs: Studies in honor of Chaïm Perelman*. Dordrecht: Reidel, 1986, pp.69-84.

FISHER, Alec. (1988) *The logic of real arguments*. Cambridge University Press, 1988.

FISHER, Walter R. (1986) Judging the quality of audiences and narrative rationality. In: GOLDEN, James L.; PILOTTA, Joseph J. (eds.) *Practical Reasoning in Human Affairs: Studies in honor of Chaïm Perelman*. Dordrecht: Reidel, 1986, pp. 85-103.

FOSS, Sonja K.; FOSS, Karen A.; TRAPP, Robert. (1985) *Contemporary perspectives on rhetoric*. 2^a ed. Prospect Heights, Illinois: Waveland Press, 1991. [1^a publicação: 1985].

FREIRE, Sônia. (1994) *A teoria da argumentação de Chaïm Perelman*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1994. 308p. (Dissertação, mestrado em Filosofia da Educação).

GARCÍA AMADO, Juan Antonio. (1996) *Tópica, retórica y teorías de la argumentación jurídica*. Texto obtido pela internet, em 13 de novembro de 2000, no endereço: <http://www.geocities.com/CollegePark/Union/3939/bogotaart.html>. [1^a publicação: *Congreso Internacional de Derecho Público, Filosofía y Sociología Jurídicas: perspectivas para el próximo milenio*. Bogotá: Universidad Externado de Colombia, 1996, pp.169-195].

GEISSNER, Helmut. (1987) Rhetorical Communication as Argumentation. In: EEMEREN, Frans H van; GROOTENDORST, Rob; BLAIR, J Anthony; WILLARD, Charles A (eds.) *Argumentation: across the lines of discipline*. Dordrecht/Holland, Providence/USA: Foris, 1987, pp.111-119.

GIL, Tomas. (1993) La *Diskursethik* et la théorie de l'argumentation de Ch. Perelman: deux conceptions différentes de la rationalité pratique. In : HAARSCHER, Guy (ed.) *Chaïm Perelman et la pensée contemporaine*. Bruxelles: Bruylant, 1993.

GOLDEN, James L. (1986) The universal audience revisited. In: GOLDEN, James L.; PILOTTA, Joseph J. (eds.) *Practical Reasoning in Human Affairs: Studies in honor of Chaïm Perelman*. Dordrecht: Reidel, 1986, pp. 287-304.

GONSETH, Ferdinand. (1952) Motivation et structure d'une philosophie ouverte. *Dialectica*. Vol.6, n. 1, 1952, pp.9-29.

- GORIELY, Georges. (1993) La rhétorique et au-delà. In: HAARSCHER, Guy (ed.). *Chaïm Perelman et la pensée contemporaine*. Bruxelles: Bruylant, 1993, pp.321-330.
- GOVIER, Trudy. (1987a) Formalism and informalism in theories of reasoning and argument. In: *Problems in argument analysis and evaluation*. Dordrecht: Foris, 1987a, pp.203-228.
- GOVIER, Trudy. (1987b) The social epistemology of argument. In: *Problems in argument analysis and evaluation*. Dordrecht: Foris, 1987b, pp.271-292.
- GRÁCIO, Rui Alexandre Lalanda Martins. (1993) Perelman's rhetorical foundation of philosophy. *Argumentation*, vol. 7, n. 4, "Perelman's theory of argumentation: the next generation reflects", november, 1993, pp.439-449.
- GRANGER, Gilles-Gaston. (1988) *Por um conhecimento filosófico*. Tradução de Constança Marcondes César e Lucy Moreira César. Campinas: Papirus, 1989. [1ª publicação: *Pour la connaissance philosophique*. Odile Jacob, 1988].
- GRIZE, Jean-Blaise. (1995) Argumentation et logique naturelle: convaincre et persuader. *Hermès*. n.15, "Argumentation et Rhétorique (I)", Paris, CNRS Éditions, 1995, pp.263-269.
- GRIZE, Jean-Blaise. (1996) *Logique naturelle et communications*. Paris: PUF, 1996.
- HAARSCHER, Guy. (1979) La rhétorique de la raison pratique: réflexions sur l'argumentation et la violence. *Revue Internationale de Philosophie*. n.127-128, "La nouvelle rhétorique: essais en hommage à Chaïm Perelman", 33^e Année, 1979, pp.110-128.
- HAARSCHER, Guy. (1986) Après Perelman. In: HAARSCHER, Guy; INGBER, Léon. (org.) *Justice et argumentation: essais à la mémoire de Chaïm Perelman*. Presses de l'Université de Bruxelles, 1986, pp.223-228.
- HAARSCHER, Guy. (1993) Qu'est-ce que le 'perelmanisme'? : la justice perelmanienne, les droits de l'homme et le dialogue. In: HAARSCHER, Guy (ed.). *Chaïm Perelman et la pensée contemporaine*. Bruxelles: Bruylant, 1993, pp.7-26.
- HABERMAS, Jürgen. (1970) A pretensão de universalidade da hermenêutica. In: *Dialética e Hermenêutica: para a crítica da hermenêutica de Gadamer*. Tradução de Álvaro Valls. Porto Alegre: L&PM, 1987, pp.26-72. [1ª publicação: Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik. In: BUBNER, R; CRAMER K; WIEHL R. (eds.) *Hermeneutik und Dialektik: Aufsätze - Hans-Georg Gadamer z. 70. Geburtstag*. Tomo II. Tübingen: Mohr - Siebeck, 1970, pp.73-104].
- HABERMAS, Jürgen. (1971) Sobre 'Verdade e Método' de Gadamer. In: *Dialética e Hermenêutica: para a crítica da hermenêutica de Gadamer*. Tradução de Álvaro Valls. Porto Alegre: L&PM, 1987, pp.13-25. [1ª publicação: *Zu Gadamer's 'Wahrheit und Methode'*. In: APEL, K-O.; HABERMAS, J. et al. (eds.) *Hermeneutik und Ideologiekritik*. Frankfurt am Main, 1971, pp.45-56].

HABERMAS, Jürgen. (1973) Teorías de la verdad. In: *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*. Tradução de Manuel Jimenez Redondo. 2ª ed. Madrid: Cátedra, 1994, pp.113-158. [1ª publicação: Wahrheitstheorien. In: FAHRENBACH, Helmut (org.) *Wirklichkeit und Reflexion: Walter Schulz zum 60. Geburtstag*. Pfullingen: Neske, 1973, pp.211-265].

HABERMAS, Jürgen. (1976) ¿Qué significa pragmática universal? In: *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*. Tradução de Manuel Jimenez Redondo. 2ª ed. Madrid: Cátedra, 1994, pp.299-368. [1ª publicação: Was heißt Universalpragmatik? In: APEL, Karl-Otto (org.) *Sprachpragmatik und Philosophie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1976, pp.174-272].

HABERMAS, Jürgen. (1981a) *Teoría de la acción comunicativa I: Racionalidad de la acción y racionalización social*. Tradução de Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Taurus, 1987. [1ª publicação: *Theorie des Kommunikativen Handelns*. Band I. Frankfurt: Suhrkamp, 1981].

HABERMAS, Jürgen. (1981b) *Teoría de la acción comunicativa II: Crítica de la razón funcionalista*. Tradução de Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Taurus, 1987. [1ª publicação: *Theorie des Kommunikativen Handelns*. Band II. Frankfurt: Suhrkamp, 1981].

HABERMAS, Jürgen. (1983) Notas programáticas para a fundamentação de uma ética do discurso. In: *Consciência Moral e Agir Comunicativo*. Tradução de Guido A. de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 1989, pp.61-141. [1ª publicação: *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1983].

HABERMAS, Jürgen. (1991) Para o uso pragmático, ético e moral da razão prática. In: STEIN, E., BONI, L. *Dialética e Liberdade*. Porto Alegre: UFRGS; Petrópolis: Vozes, 1993, pp.288-304. [1ª publicação: Zum pragmatischen, ethischen und moralischen Gebrauch der praktischen Vernunft. In: *Erläuterungen zur Diskursethik*. Frankfurt a. M: Suhrkamp, 1991, pp.100-118].

HABERMAS, Jürgen. (1996a) Racionalidade do entendimento mútuo: explicações sobre o conceito de racionalidade comunicativa segundo a teoria dos atos de fala. In: *Verdade e Justificação: ensaios filosóficos*. São Paulo: Loyola, 2004, pp.99-132. [1ª publicação: Sprechakttheoretische Erläuterungen zum Begriff der kommunikativen Rationalität. *Zeitschrift für philosophische Forschung*, vol. 50, 1996, pp.65-91; reimpresso em *Wahrheit und Rechtfertigung: Philosophische Aufsätze*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1999].

HABERMAS, Jürgen. (1996b) Verdade e Justificação: a virada pragmática de Richard Rorty. In: *Verdade e Justificação: ensaios filosóficos*. São Paulo: Loyola, 2004, pp.227-265. [1ª publicação: Rorty's pragmatische Wende. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, vol. 44, 1996, pp.715-741; reimpresso em *Wahrheit und Rechtfertigung: Philosophische Aufsätze*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1999].

HABERMAS, Jürgen. (1999) Introdução: realismo após a virada da pragmática linguística. In: *Verdade e Justificação: ensaios filosóficos*. São Paulo: Loyola, 2004, pp.7-60. [1ª publicação:

Wahrheit und Rechtfertigung: Philosophische Aufsätze. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1999].

HABERMAS, Jürgen. (2001) *Agir comunicativo e razão destranscendentalizada*. Tradução de Lúcia Aragão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002. [1ª publicação: *Kommunikatives Handeln und detranszendentalisierte Vernunft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2001].

HAMPLE, Dale. (1990) Future directions in argumentation research. In: In: TRAPP, Robert; SCHUETZ, Janice (eds.) *Perspectives on Argumentation: Essays in Honor of Wayne Brockriede*. Prospect Heights: Waveland Press, 1990, pp.298-317.

HAUSER, Gerard A. (2001) Henry W. Johnstone, Jr.: Reviving the Dialogue of Philosophy and Rhetoric. *The Review of Communication*. n.1, 2001, pp.1-25.

HERRERO, F. Javier. (1997) A pragmática transcendental como “filosofia primeira”. *Síntese Nova Fase*. v.24, n. 79, 1997, pp.497-512.

HERRERO, F. Javier. (1998) O problema da fundamentação da ética. In: MARGUTTI PINTO, P.R. et al. (orgs.) *Filosofia analítica, pragmatismo e ciência*. Belo Horizonte: UFMG, 1998, pp.239-250.

HINTIKKA, Jaakko. (1993) Socratic Questioning, Logic and Rhetoric. *Revue Internationale de Philosophie*. vol.47, n.184, 1993, pp.5-30.

JACQUES, Francis. (1979) Logique ou rhétorique de l'argumentation? *Revue Internationale de Philosophie*. n.127-128, “La nouvelle rhétorique: essais en hommage à Chaïm Perelman”, 33^e Année, 1979, pp.47-68.

JOHNSON, Ralph H. (1987) Logic naturalized: recovering a tradition. In: EEMEREN, Frans H van; GROOTENDORST, Rob; BLAIR, J Anthony; WILLARD, Charles A (eds.) *Argumentation: across the lines of discipline*. Dordrecht/Holland, Providence/USA: Foris, 1987, pp.47-56.

JOHNSTONE Jr., Henry W. (1954) A new theory of philosophical argumentation. In: *Validity and rhetoric in philosophical argument: an outlook in transition*. The Dialogue Press of Man & World, 1978, pp.86-92. [1ª publicação: *Philosophy and Phenomenological Research*. n.15, 1954, pp.244-252].

JOHNSTONE Jr., Henry W. (1959) *Philosophy and Argument*. 3ª ed. The Pennsylvania State University Press, 1970. [1ª publicação: 1959].

JOHNSTONE Jr., Henry W. (1971) The idea of a universal audience. In: *Validity and rhetoric in philosophical argument: an outlook in transition*. The Dialogue Press of Man & World, 1978, pp.101-106. [1ª publicação: Review of *The New Rhetoric: a Treatise on Argumentation*, by Ch. Perelman and L. Olbrechts-Tyteca. *Man and World*. n.4, 1971, pp.224-229].

JOHNSTONE Jr, Henry W. (1993) Editor's Introduction. *Argumentation*, vol. 7, n. 4, "Perelman's theory of argumentation: the next generation reflects", november, 1993, pp.379-384.

KANT, Immanuel. (1787) *Kritik der reinen Vernunft*. Köln: Könemann, 1995. [1ª publicação: 2ª ed., 1787. Obs: as páginas citadas no texto correspondem à numeração original da segunda versão].

KANT, Immanuel. (1790) *Kritik der Urteilkraft*. Texto obtido pela internet, em 11 de outubro de 2004, no endereço: <http://gutenberg.spiegel.de/kant/kuk/kuk.htm>. [1ª publicação: 1790].

KANT, Immanuel. (1800) *Lógica*. Tradução de Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1992. [1ª publicação: *Logik: Ein Handbuch zu Vorlesungen*. Editado por Gottlob Benjamin Jäsche. Koenigsberg Nicolovius, 1800].

KLINKENBERG, Jean-Marie. (1990) Rhétorique de l'argumentation et rhétorique des figures. In: MEYER, Michel; LEMPEREUR, Alain (eds.) *Figures et conflits rhétoriques*. Éditions de l'Université de Bruxelles, 1990, pp.115-137.

KLUBACK, William; BECKER, Mortimer. (1979) The significance of Chaim Perelman's philosophy of rhetoric. *Revue Internationale de Philosophie*. n.127-128, "La nouvelle rhétorique: essais en hommage à Chaïm Perelman", 33^e Année, 1979, pp.33-46.

KOPPERSCHMIDT, Joseph. (1985) An analysis of argumentation. In: VAN DIJK, Teun A. (ed.) *Handbook of Discourse analysis*. vol. 2: dimensions of discourse. Academic Press London, 1985, pp.159-168.

KUENTZ, Pierre. (1970) O retórico ou o distanciamento. In: COHEN, J., et. al. *Pesquisas de retórica*. Petrópolis: Vozes, 1975, pp.109-128. [1ª publicação: Le "Rhétorique" ou la mise à l'écart. In: *Communications*. n.6, "Recherches rhétoriques", Seuil, 1970].

LEMPEREUR, Alain. (1990) Les restrictions des deux néo-rhétoriques. In: MEYER, Michel; LEMPEREUR, Alain (eds.) *Figures et conflits rhétoriques*. Éditions de l'Université de Bruxelles, 1990, pp.139-158.

LYOTARD, Jean-François. (1979) *La condition posmoderne: rapport sur le savoir*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1979.

MANELI, Mieczyslaw. (1994) *Perelman's new rhetoric as philosophy and methodology for the next century*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1994.

MARGUTTI PINTO, Paulo Roberto. (1994a) A contribuição das Segundas Analíticas de Aristóteles para uma análise da argumentação. *Síntese Nova Fase*. Belo Horizonte, v.21, n.65, 1994, pp.159-181.

MARGUTTI PINTO, Paulo Roberto. (1995) O problema da necessidade da fundamentação última não-metafísica em Karl-Otto Apel. *Kriterion*. Belo Horizonte, n.91, v. XXXV, Belo Horizonte, janeiro a julho, 1995, pp.17-28.

McKERROW, Raymie E. (1986) Pragmatic justification and Perelman's philosophical rhetoric. In: GOLDEN, James L.; PILOTTA, Joseph J. (eds.) *Practical Reasoning in Human Affairs: Studies in honor of Chaïm Perelman*. Dordrecht: Reidel, 1986, pp. 207-225.

MEYER, Michel. (1982) *Logique, langage et argumentation*. Paris: Hachette, 1982.

MEYER, Michel. (1993a) *Questions de rhétorique : langage, raison et séduction*. Paris: Librairie Générale Française, 1993.

MEYER, Michel. (1993b) Chaïm Perelman. In: HUSMAN, Denis (org.) *Dictionnaire des Philosophes*. 2 vols. Paris: PUF, 1993.

NIQUET, Marcel. (2002) *Teoria realista da moral: estudos preparatórios*. Tradução de F. J. Herrero Botin e Nélio Schneider. São Leopoldo-RS: UNISINOS, 2002. [1ª publicação: *Moralität und Befolgungsgültigkeit: Prolegomena zu einer realistischen Diskurstheorie der Moral*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2002].

O'KEEFE, Daniel. (1977) Two concepts of argument. In: BENOIT, William; HAMPLE, Dale; BENOIT, Pamela. (eds.) *Readings in Argumentation*. Berlin, New York: Foris, 1992, pp.79-90. [1ª publicação: *Journal of the American Forensic Association*, 13, winter, 1977, pp.121-128].

PERELMAN, Chaïm. (1949a) Liberté et raisonnement. In: PERELMAN, Chaïm; OLBRECHTS-TYTECA, Lucie. *Rhétorique et Philosophie: pour une théorie de l'argumentation en philosophie*. Paris: PUF, 1952, pp.44-48. [1ª publicação: *Actes du IVe Congrès des Sociétés de philosophie de langue française*, Neuchâtel, Éditions de La Baconnière, 1949, pp.271-275].

PERELMAN, Chaïm. (1949b) Philosophie premières et philosophie régressive. In: PERELMAN, Chaïm; OLBRECHTS-TYTECA, Lucie. *Rhétorique et Philosophie: pour une théorie de l'argumentation en philosophie*. Paris: PUF, 1952, pp.85-109. [1ª publicação: *Dialectica*, 11, Neuchâtel, 1949, pp.175-191].

PERELMAN, Chaïm. (1950a) Sociologie de la connaissance et philosophie de la connaissance. In: PERELMAN, Chaïm; OLBRECHTS-TYTECA, Lucie. *Rhétorique et Philosophie: pour une théorie de l'argumentation en philosophie*. Paris: PUF, 1952, pp.132-141. [1ª publicação: *Revue Internationale de Philosophie*, 13, 1950, pp.309-317].

PERELMAN, Chaïm. (1950b) La quête du rationnel. In: PERELMAN, Chaïm; OLBRECHTS-TYTECA, Lucie. *Rhétorique et Philosophie: pour une théorie de l'argumentation en philosophie*. Paris: PUF, 1952, pp. 110-120. [1ª publicação: *Dialectica*, 14, 1950, pp.135-142].

PERELMAN, Chaïm. (1952a) De la preuve en philosophie. In: PERELMAN, Chaïm; OLBRECHTS-TYTECA, Lucie. *Rhétorique et Philosophie: pour une théorie de l'argumentation*

en philosophie. Paris: PUF, 1952, pp.121-131. [1ª publicação: *Mélanges G. Smets*. Bruxelas: Librairie Encyclopédique, 1952, pp.561-569].

PERELMAN, Chaïm. (1952b) Réponse à M. Bernays. *Dialectica*. Vol.6, n.1, 1952, pp.92-95.

PERELMAN, Chaïm. (1955) A reply to Henry W. Johnstone Jr. In: JOHNSTONE Jr., Henry W.; NATANSON, Maurice (eds.) *Philosophy, rhetoric and argumentation*. The Pennsylvania State University Press University Park, 1965, pp.135-137. [1ª publicação: *Philosophy and Phenomenological Research*. XVI, 1955, pp.245-247].

PERELMAN, Chaïm. (1959a) Les cadres sociaux de l'argumentation. In: *Le Champ de l'Argumentation*. Bruxelles: Éditions de l'Université de Bruxelles, 1970, pp.24-40. [Texto apresentado em 18 de março de 1959 no segundo colóquio da Associação dos sociólogos de língua francesa, em Royaumont. 1ª publicação: *Cahiers Internationaux de Sociologie*, vol. XXVI, Paris, 1959, pp.123-135].

PERELMAN, Chaïm. (1959b) Opiniões e verdade. In: *Retóricas*. São Paulo: Martins Fontes, 1997, pp. 359-367. [1ª publicação: Opinions et vérité. *Les études philosophiques*. Paris, 1959, pp.131-138].

PERELMAN, Chaïm. (1960a) Philosophie et argumentation: à propos du livre de H. W. Johnstone Jr. *Philosophy and argument*. In: *Le Champ de l'Argumentation*. Bruxelles: Éditions de l'Université de Bruxelles, 1970, pp.265-270. [1ª publicação: *Revue Internationale de Philosophie*, n.51, 1960, pp. 96-100].

PERELMAN, Chaïm. (1960b) L'idéal de rationalité et la règle de justice. In: *Le Champ de l'Argumentation*. Bruxelles: Éditions de l'Université de Bruxelles, 1970, pp.287-336. [Exposição feita na Sociedade Francesa de Filosofia, em 23 de abril de 1960. 1ª publicação: *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, 55º ano, janeiro-março, 1961, pp.1-50].

PERELMAN, Chaïm. (1961) Jugements de valeur, justification et argumentation. *Revue Internationale de Philosophie*, 58, fasc.4, "L'Argumentation", 1961, pp.327-335.

PERELMAN, Chaïm. (1962) Avoir un sens et donner un sens. In: *Le Champ de l'Argumentation*. Bruxelles: Éditions de l'Université de Bruxelles, 1970, pp.64-78. [Palestras do Instituto Internacional de Filosofia em Oxford. 1ª publicação: *Logique et Analyse*, 20, vol. V, 1962, pp.235-250].

PERELMAN, Chaïm. (1963) *Justice et raison*. Presses Universitaires de Bruxelles, 1963.

PERELMAN, Chaïm. (1964a) Le réel commun et le réel philosophique. In: *Le Champ de l'Argumentation*. Bruxelles: Éditions de l'Université de Bruxelles, 1970, pp.253-264. [1ª publicação: In: *Études sur l'histoire de la philosophie, ses problèmes, ses méthodes: hommage à Martial Guérault*. Paris: Fischbacher, 1964, pp.127-138].

PERELMAN, Chaïm. (1964b) De l'évidence en métaphysique. In: *Le champ de l'argumentation*. Bruxelles: Presses Universitaires de Bruxelles, 1970, pp.236-248. [1^a publicação: On self-evidence in metaphysics. *International Philosophical Quarterly*. Vol. IV, n. 1, New York, 1964, pp.5-19].

PERELMAN, Chaïm. (1965) Réponse à une enquête sur la métaphysique. In: *Le Champ de l'Argumentation*. Bruxelles: Éditions de l'Université de Bruxelles, 1970, pp.249-252. [1^a publicação: *Giornale di Metafisica*. Turim, n. 4-6, 1965, pp.632-634].

PERELMAN, Chaïm. (1966a) Recherches interdisciplinaires sur l'argumentation. In: *Le Champ de l'Argumentation*. Bruxelles: Éditions de l'Université de Bruxelles, 1970, pp.111-119. [Relatório apresentado no Congresso Mundial de Sociologia em Evian em 1966. 1^a publicação: *Logique et Analyse*, 44, vol. XI, Bruxelles, 1968, pp.502-511].

PERELMAN, Chaïm. (1966b) Considérations sur la raison pratique. In: *Le Champ de l'Argumentation*. Bruxelles: Éditions de l'Université de Bruxelles, 1970, pp.171-182. [1^a publicação: Betrachtungen über die praktische Vernunft. *Zeitschrift für philosophische Forschung*. Meisenheim/Glan, Bd. XX, Heft. 2, 1966, pp. 210-220].

PERELMAN, Chaïm. (1967b) Démonstration, vérification, justification. In: *Le Champ de l'Argumentation*. Bruxelles: Éditions de l'Université de Bruxelles, 1970, pp.193-206. [Synthèse finale des Entretiens de l'Institut International de Philosophie, Liège, septembre, 1967. 1^a publicação: In: *Actes des Entretiens de Liège*. Louvain: Nauwelaerts, 1968, pp.335-349, e em *Logique et Analyse*, n. 41-42, 1968].

PERELMAN, Chaïm. (1968a) Une théorie philosophique de l'argumentation. In: *Le Champ de l'Argumentation*. Éditions de l'Université de Bruxelles, 1970, pp.13-23. [1^a publicação: *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, Wiesbaden, vol. LIV/2, 1968, pp. 141-151].

PERELMAN, Chaïm. (1968b) Rhétorique et Philosophie. In: *Le Champ de l'Argumentation*. Bruxelles: Éditions de l'Université de Bruxelles, 1970, pp.219-227. [1^a publicação: *Philosophy and Rhetoric*. University Park (Penna), Tradução de Henry Johnstone Jr., I, 1, 1968, pp.15-24. 1^a publicação do original francês: *Les Études Philosophiques*, Paris, I, 1969, pp. 19-27].

PERELMAN, Chaïm. (1968c) Reply to M. Zaner. *Philosophy and Rhetoric*. University Park, I, 3, 1968, pp.168-176.

PERELMAN, Chaïm. (1968d) A propos d'Eugène Dupréel: contribution à un portrait philosophique. *Revue Internationale de Philosophie*. 21^e année, n.83-84, fasc.1-2, 1968, pp.227-237.

PERELMAN, Chaïm. (1968e) Le raisonnement pratique. In: *Le Champ de l'Argumentation*. Bruxelles: Éditions de l'Université de Bruxelles, 1970, pp.183-192. [1^a publicação: In: KLIBANSKY, R. (ed.) *La philosophie contemporaine: chroniques*. Florença: La Nuova Itália, 1968, pp.168-176].

PERELMAN, Chaïm. (1969) Analogie et métaphore en science, poésie et philosophie. In: *Le Champ de l'Argumentation*. Bruxelles: Éditions de l'Université de Bruxelles, 1970, pp.271-283. [1^a publicação: *Revue Internationale de Philosophie*, 87, fasc. 1, 23^o ano, 1969, pp.3-15].

PERELMAN, Chaïm. (1970a) Dialectic and dialogue. In: *The new rhetoric and the humanities: essais on rhetoric and its applications*. Dordrecht-Holland / Boston-USA / London-England: D. Reidel, 1979, pp.73-81. [1^a publicação: *Dialektik und Dialog*. In: *Hegel Jahrbuch 1970*, Anton Hain, Meisenheim am Glan: Ed. Wilhelm R. Beyer, 1970, pp.11-21].

PERELMAN, Chaïm. (1970b) The New Rhetoric: a theory of practical reasoning. In: *The new rhetoric and the humanities: essais on rhetoric and its applications*. Dordrecht-Holland / Boston-USA / London-England: D. Reidel, 1979, pp.1-42. [1^a publicação: *The Great Ideas Today*. Encyclopaedia Britannica. Translated from the French by E. Griffin-Collart and O. Bird Chicago, 1970, pp.272-312].

PERELMAN, Chaïm. (1970c) Dialectique et dialogue. In: *Le Champ de l'Argumentation*. Bruxelles: Éditions de l'Université de Bruxelles, 1970, pp.228-235. [1^a publicação: In: *Hermeneutik und Dialektik: Hans- Georg Gadamer zum 70. Geburtstag*. Tübingen: Mohr, Vol.II, 1970, pp.77-83; e *Les Études Philosophiques*, juillet-septembre, 1970, pp.333-338].

PERELMAN, Chaïm. (1970d) Méthodologie scientifique et philosophie ouverte. *Revue Internationale de Philosophie*. n.93-94, 24^{ème} année, fasc. 3-4, 1970, pp.623-628.

PERELMAN, Chaïm. (1971) The New Rhetoric. In: BAR-HILLEL, Yehoshua. *Pragmatics of natural languages*. Dordrecht-Holland/ Boston-USA: D. Reidel, 1971, pp.145-149.

PERELMAN, Chaïm. (1972a) Philosophy, rhetoric, commonplaces. In: *The new rhetoric and the humanities: essais on rhetoric and its applications*. Dordrecht-Holland / Boston-USA / London-England: D. Reidel, 1979, pp.52-61. [1^a publicação: Philosophie, rhétorique, lieux communs. *Bulletin de la Classe des Lettres et des Sciences morales et politiques*. Académie Royale de Belgique. Bruxelles, 5e série, T. LVIII, 1972, pp.144-156].

PERELMAN, Chaïm (ed.). (1972b) *Philosophie et Méthode: actes du colloque de Bruxelles*. Bruxelles: Editions de l'Université de Bruxelles, 1974. [Colóquio realizado no Institut des Hautes Études de Belgique, em Bruxelas, nos dias 5 e 6 de março de 1972].

PERELMAN, Chaïm. (1972c) Idéologie ou philosophie des lumières? *Revue de l'Université de Bruxelles*. n. 2-3, 1972, pp.127-131.

PERELMAN, Chaïm. (1977a) Argumentação. In: *Enciclopédia Einaudi*. vol. 11. Imprensa nacional – casa da moeda, Lisboa, 1987, pp.234-265. [1^a publicação: Argomentazione. In: *Enciclopedia Einaudi*, vol.I, 1977, pp.791-823].

PERELMAN, Chaïm. (1977b) *L'Empire Rhétorique: rhétorique et argumentation*. Paris: Librairie J. Vrin, 1977.

PERELMAN, Chaïm. (1977c) The rational and the reasonable. In: *The new rhetoric and the humanities: essays on rhetoric and its applications*. Dordrecht-Holland/Boston-USA/London-England: D. Reidel, 1979, pp.117-123. [Lecture delivered at the International Symposium on 'Rationality To-day' held at the University of Ottawa in October 1977. 1^a publicação: In: GERAETS, Theodore (ed.). *Rationality To-day*. Ottawa: University of Ottawa Press, 1979, pp.213-224].

PERELMAN, Chaïm. (1977d) La philosophie du pluralisme et la nouvelle rhétorique. *Revue Internationale de Philosophie*. n. 127-128, 33^e année, 1979, pp.5-17. [Leçon faite en anglais le 1^{er} novembre 1977 à l'Université McGill, à Montréal].

PERELMAN, Chaïm. (1979) Philosophy and Rhetoric. Tradução de Judy F. Merryman. In: COX, Robert; WILLARD, Charles Arthur (eds.) *Advances in Argumentation Theory and Research*. Carbondale, Edwardsville: Southern Illinois University Press, 1982, pp.287-297. [1^a publicação: Philosophie et Rhétorique. *Tijdschrift voor Filosofie*, 3, 1979].

PERELMAN, Chaïm. (1981) Logique formelle et logique informelle. In: MEYER, Michel (ed.) *De la métaphysique à la rhétorique*. Ed. de l'Université de Bruxelles, 1986, pp.15-21. [Texte inédit d'une conférence prononcée le 23 février 1981 au séminaire de Maurice Loi, à l'École Normale Supérieure de Paris].

PERELMAN, Chaïm. (1982) Old and new rhetoric. In: GOLDEN, James L.; PILOTTA, Joseph J. *Practical Reasoning in Human Affairs: Studies in honor of Chaïm Perelman*. Dordrecht: Reidel, 1986, pp.1-18. [An address delivered by Chaïm Perelman at Ohio State University, November 16, 1982].

PERELMAN, Chaïm. (1984) The new rhetoric and the rhetoricians. *Quarterly Journal of Speech*. 70, May, 1984, pp.188-196.

PERELMAN, Chaïm; OLBRECHTS-TYTECA, Lucie. (1950) Logique et Rhétorique. In: *Rhétorique et Philosophie: pour une théorie de l'argumentation en philosophie*. Paris: PUF, 1952. [1^a publicação: *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, Paris, janeiro-março, 1950, pp.1-35].

PERELMAN, Chaïm; OLBRECHTS-TYTECA, Lucie. (1955) Les notions et l'argumentation. In: PERELMAN, Chaïm. *Le Champ de l'Argumentation*. Bruxelles: Éditions de l'Université de Bruxelles, 1970, pp.79-99. [1^a publicação: *Archivio di Filosofia*, vol. Semantica, Roma, 1955, pp. 249-269].

PERELMAN, Chaïm; OLBRECHTS-TYTECA, Lucie. (1958a) *Traité de l'Argumentation: La nouvelle rhétorique*. 2^e ed. Bruxelles: Editions de l'Institut de Sociologie, 1970. [1^a publicação: Paris: PUF, 1958, 2 vols.].

PERELMAN, Chaïm; OLBRECHTS-TYTECA, Lucie. (1958b) De la temporalité comme caractère de l'argumentation. In: PERELMAN, Chaïm. *Le Champ de l'Argumentation*.

Bruxelles: Éditions de l'Université de Bruxelles, 1970, pp.41-63. [1ª publicação: *Archivio di Filosofia*, vol. II Tempo, 1958, pp.115-133].

PESSANHA, José Américo Motta. (1989) A teoria da Argumentação ou Nova Retórica. In: CARVALHO, Maria Cecília Maringoni de (org.). *Paradigmas filosóficos da atualidade*. Campinas: Papirus, 1989, pp.221-247.

PIERETTI, Antonio. (1969) *L'argomentazione nel discorso filosofico: analisi critica del pensiero di Chaïm Perelman*. Firenze: L'Aquila, 1969.

PIERETTI, Antonio. (1993) À la recherche d'une raison plurivalente. In: HAARSCHER, Guy (ed.) *Chaïm Perelman et la pensée contemporaine*. Bruxelles: Bruylant, 1993, pp.411-425.

PLATÃO. *Fedro*. Tradução de Jorge Peleikat. Rio de Janeiro: Edições de Ouro, 1969.

PLATÃO. *Górgias*. Tradução de Jaime Bruna. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1970.

PLATÃO. *Sofista*. Tradução de Jorge Paleikat e João Cruz Costa. São Paulo: Abril Cultural, 1972. (Os Pensadores). pp.135-204.

PLEBE, Armando. (1968) *Breve história da retórica antiga*. São Paulo: EPU / EDUSP, 1978. [1ª publicação: *Breve storia della retorica antica*. Bari: Laterza, 1968].

PUTNAM, Hilary. (1981) *Reason, Truth, and History*. Cambridge University Press, 1981.

PUTNAM, Hilary. (1983) On truth. In: *Words and Life*. Edited by James Conant. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1994, pp.315-329. [1ª publicação: In: CAUMAN, L.S.; LEVI, I.; PARSONS, C.; SCHWARTZ, R. (eds.) *How many questions?: essays in honor of Sidney Morgenbesser*. Indianapolis: Hackett, 1983, pp. 35-56].

PUTNAM, Hilary. (1990) *Realism with a Human Face*. Edited by James Conant. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1990.

PUTNAM, Hilary. (1991) Does disquotational theory of truth solve all philosophical problems? In: *Words and Life*. Edited by James Conant. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1994, pp.264-278. [1ª publicação: *Metaphilosophy*, 22, n.1-2, january-april, 1991, pp.1-13].

PUTNAM, Hilary. (1994) *Words and Life*. Edited by James Conant. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1994.

RAMBERG, Bjørn. (2001) Richard Rorty. In: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Texto obtido pela internet, em 28 de novembro de 2001, no endereço: <http://plato.stanford.edu/entries/rorty/>.

REALE, Miguel. (1993) La conjecture dans la pensée de Chaïm Perelman. In: HAARSCHER, Guy (ed.) *Chaïm Perelman et la pensée contemporaine*. Bruxelles: Bruylant, 1993, pp.401-409.

- RICOEUR, Paul. (1986) Rhétorique – Poétique – Herméneutique. In : MEYER, Michel (ed.) *De la métaphysique à la rhétorique*. Éditions de l'Université de Bruxelles, 1986, pp.143-155.
- RICOEUR, Paul. (1996) Between rhetoric and poetics. In: RORTY, Amélie Oksenberg. *Aristotle's Rhetoric*. University of California Press, 1996, pp.324-384.
- ROHDEN, Luiz. (1997) *O Poder da Linguagem: a arte retórica de Aristóteles*. Porto Alegre: Edipucrs, 1997.
- RORTY, Richard. (1979) *Philosophy and the mirror of nature*. Princeton University Press, 1979.
- RORTY, Richard. (1982a) Vérité et liberté: réponse à Thomas McCarthy. In: COMETTI, Jean-Pierre (ed.) *Lire Rorty: le pragmatisme et ses conséquences*. Paris: l'Éclat, 1992, pp.177-194. [1^a publicação: *Consequences of Pragmatism*. Brighton: The Harvester Press, 1982].
- RORTY, Richard. (1982b) Métaphysique et ironie: réponse à Alexander Nehamas. In: COMETTI, Jean-Pierre (ed.) *Lire Rorty: le pragmatisme et ses conséquences*. Paris: l'Éclat, 1992, pp.213-222. [1^a publicação: *Consequences of Pragmatism*. Brighton: The Harvester Press, 1982].
- RORTY, Richard. (1984a) Solidarity or Objectivity? In: *Objectivity, relativism, and truth: philosophical papers – vol. I*. New York: Cambridge University Press, 1991, pp. 21-34. [1^a publicação: *Nanzan Review of American Studies*, 6, 1984, pp.1-19].
- RORTY, Richard. (1984b) Habermas and Lyotard on postmodernity. In: *Essays on Heidegger and others: philosophical papers – vol. 2*. New York: Cambridge University Press, 1991, pp. 164-176. [1^a publicação: *Praxis International*, 4, april, 1984, pp.32-44].
- RORTY, Richard. (1986) Pragmatism, Davidson and Truth. In: *Objectivity, relativism, and truth: philosophical papers – vol. I*. New York: Cambridge University Press, 1991, pp. 126-150. [1^a publicação: LEPORE, Ernest (ed.) *Truth and Interpretation: perspectives on the philosophy of Donald Davidson*. Oxford: Blackwell, 1986, pp.333-368].
- RORTY, Richard. (1991) Introduction: pragmatism and post-Nietzschean philosophy. In: *Essays on Heidegger and others: philosophical papers – vol. 2*. New York: Cambridge University Press, 1991, pp.1-6.
- RORTY, Richard. (1995) Is Truth a Goal of Inquiry? Donald Davidson versus Crispin Wright. In: *Truth and Progress: philosophical papers – vol. 3*. Cambridge University Press, 1998, pp.19-42. [1^a publicação: *Philosophical Quarterly*, vol.45, July, 1995, pp.281-300].
- RORTY, Richard. (1998) Introduction. In: *Truth and Progress: philosophical papers – vol. 3*. Cambridge University Press, 1998, pp.1-15.

RORTY, Richard. (2000a) *Universality and Truth*. In: BRANDOM, Robert B. (ed.) *Rorty and his critics*. Blackwell Publishers, 2000, pp.1-30.

RORTY, Richard. (2000b) *Response to Habermas*. In: BRANDOM, Robert B. (ed.) *Rorty and his critics*. Blackwell Publishers, 2000b, pp.56-64.

RORTY, Richard. (2004) *Resenha de Verdade e Justificação do Habermas*. Tradução de Paulo Ghiraldelli Jr. Texto obtido pela internet, em 20 de dezembro de 2004, no endereço: <http://www.filosofia.pro.br/resenha.htm>.

RYLE, Gilbert. (1954) *Lógica formal e informal*. In: *Dilemas*. Tradução de Álvaro Cabral. São Paulo: Martins Fontes, 1993. [1ª publicação: *Dilemmas*. Cambridge, 1954].

SCHOPENHAUER, Arthur. (1830) *A arte de ter razão: exposta em 38 estratégias*. Organização e ensaio de Franco Volpi. Tradução de Alexandre Krug e Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2001. [1ª publicação: *Eristische Dialektik oder Die Kunst, Recht zu behalten*. In 38 Kunstgriffen dargestellt. Escrito em 1830]

SINGER, Georg Marcus. (1961) *Verallgemeinerung in der Ethik: zur Logik moralischen Argumentierens*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1975. [1ª publicação: 1961]

SMITH, Plínio Junqueira. (1992) *Wittgenstein: racionalidade e ceticismo*. In: *Ceticismo Filosófico*. São Paulo: EPU / Curitiba: EdUFPR, 2000, pp.227-254. [Apresentado no “Primer Coloquio Bariloche de Filosofia”, realizado em Bariloche, de 18 a 20 de agosto de 1992].

TORDESILLAS, Alonso. (1986) *L'instance temporelle dans l'argumentation de la première et de la seconde sophistique: la notion de kairós*. In: CASSIN, Barbara (ed.) *Le plaisir de parler*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1986, p.31-62.

TOULMIN, Stephen (1958) *The uses of Argument*. Cambridge University Press, 1964. [1ª publicação: 1958]

TOULMIN, Stephen. (1976) *Knowing and acting: an invitation to philosophy*. New York: Macmillan, 1976.

TOULMIN, Stephen; RIEKE, Richard; JANIK, Allan. (1978) *An introduction to reasoning*. 2ª ed. New York: Macmillan / London: Collier Macmillan Publishers, 1984. [1ª publicação: 1978]

VAN NOORDEN, Sally. (1979) *Rhetorical arguments in Aristotle and Perelman*. *Revue Internationale de Philosophie*. n.127-128, “La nouvelle rhétorique: essais en hommage à Chaïm Perelman”, 33^e Année, 1979, pp.178-187.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. (1956) *A ascensão dialética no Banquete de Platão*. *Kriterion*, 35/36, 1956.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. (2001) A dialética das idéias no Sofista. In: *Escritos de Filosofia VI: Ontologia e História*. São Paulo: Loyola, 2001.

WALTON, Douglas N. (1989) *Informal Logic: a handbook for critical argumentation*. Cambridge University Press, 1989.

WARNKE, Georgia. (1987) *Gadamer: hermeneutics, tradition and reason*. Stanford University Press, 1987.

WEIL, Éric. (1950) *Logique de la Philosophie*. 2^a ed. Paris: J.Vrin, 1985. [1^a publicação: 1950]

WENZEL, Joseph W. (1979) Perspectives on Argument. In: BENOIT, William; HAMPLE, Dale; BENOIT, Pamela (eds.) *Readings in Argumentation*. Berlin, New York: Foris, 1992, pp.121-143. [1^a publicação: In: RHODES, J; NEWELL, S. (eds.) *Proceedings of the 1979 Summer Conference on Argument*. Falls Church: SCA, 1980].

WENZEL, Joseph W. (1987) The Rhetorical Perspective on Argument. In: EEMEREN, F. H. van; GROOTENDORST, R.; BLAIR, J. A.; WILLARD, Ch. A. *Argumentation: Across the Lines of Discipline*. Dordrecht-Holland / Providence-USA: Foris Publications, 1987, pp.101-109.

WENZEL, Joseph. W. (1990) Three perspectives on argument: rhetoric, dialectic, logic. In: TRAPP, Robert; SCHUETZ, Janice (eds.) *Perspectives on Argumentation: Essays in Honor of Wayne Brockriede*. Prospect Heights: Waveland Press, 1990, pp.9-26.

WINTGENS, Luc J. (1993) Rhetorics, reasonableness and ethics: an essay on Perelman. In: HAARSCHER, Guy (ed.) *Chaim Perelman et la pensée contemporaine*. Bruxelles: Bruylant, 1993, pp.345-356.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Culture and Value / Vermischte Bemerkungen*. Edição bilingue. Editado por Georg Henrik von Wright e traduzido por Peter Winch. Oxford: Basil Blackwell, 1980.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Da certeza / Über Gewissheit*. Edição bilingue. Tradução de Maria Elisa Costa. Lisboa: Edições 70, 1990.

ZAREFSKY, David. (1990) Future directions in argumentation theory and practice. In: TRAPP, Robert; SCHUETZ, Janice (eds.) *Perspectives on Argumentation: Essays in Honor of Wayne Brockriede*. Prospect Heights: Waveland Press, 1990, pp. 287-297.