

ϕ
Associação de professores
de filosofia

5
CADERNO DE FILOSOFIAS / Argumentação, Retórica, Racionalidades

CADERNO DE
FILOSOFIAS

Argumentação,
Retórica,
Racionalidades

5mar
1992

**CADERNO DE
FILOSOFIAS**

Publicado com o patrocínio de
E.T.C., TERMINAIS MARÍTIMOS, S.A.
Porto Brandão
2825 MONTE DA CAPARICA
PORTUGAL
ao abrigo da lei do Mecenato

COIMBRA
1 9 9 2

Caderno de filosofias

Director: Rui Alexandre Lalanda Martins Grácio
Director adjunto: Fernando José Nunes Trindade

Conselho de redacção: Maria Filomena M. Moura
Maria Fátima de Amaral Cabral
Stella Zita Braga e Couto de Azevedo
João Tiago dos Reis Pedroso de Lima
Henrique Manuel Costa Gariso

Capa: tt

Propriedade: A.P.F.,
ASSOCIAÇÃO DE PROFESSORES DE FILOSOFIA

Publicados:
O Trabalho filosófico (nº 1, Fevereiro/1989)
Heidegger (nº 2, Janeiro/1990)
Filosofia/Ciências: Intersecções (nº 3/4, Fevereiro/1991)

Pedidos a:
ASSOCIAÇÃO DE PROFESSORES DE FILOSOFIA
Apartado 1157
3000 COIMBRA

Preço deste número: sócios A.P.F. — 500\$00
público — 1000\$00

Sumário

Nota de abertura	7
Editorial	9
Chaïm Perelman	
Lógica formal e Lógica informal	11
Manuel Maria Carrilho	
Argumentação e Contexto	21
Henry W. Johnstone, Jr	
Algumas reflexões sobre argumentação	39
Rui Alexandre Grácio	
Nova Retórica e Tradição Filosófica	55
Sousa Dias	
Uma pedagogia do conceito	71
Bibliografia de Chaïm Perelman	87

Nota de abertura

Vários motivos nos levaram a optar pela temática deste número e alguns acidentes de percurso determinam a sua forma final.

Os trabalhos aqui reunidos são apresentados com um triplo intuito: o de dar continuidade a um conjunto de seminários que a A.P.F. tem vindo a promover, fornecendo materiais que estão em afinidade com os seus temas; o de apresentar trabalhos originais ou traduções que pensamos poderem vir a ser instrumentos importantes numa área aonde escasseiam textos e informação; e o de fornecer referências bibliográficas que possam facilitar investigações ulteriores. A bibliografia de Chaïm Perelman, apresentada nas páginas finais desta revista, cumpre, para além do já mencionado, o objectivo de, de alguma forma, assinalar os 80 anos do nascimento deste filósofo a quem se deve, em grande medida, o desenvolvimento dos estudos sobre argumentação.

Prevíramos, inicialmente, incluir também neste número um texto de Michel Meyer, intitulado *Problematologia e Retórica. A retórica e a crise intelectual do nosso tempo*. Contudo, optámos por editá-lo em Maio, inserindo-o na colecção de que a A.P.F. lançará o primeiro livro — *Heidegger, pensador da terra*, da autoria de Fernando Belo — no decorrer do o *VII Encontro de Filosofia*. Por ter sido inicialmente pensado para o corpo desta revista, consideramo-lo como um texto que lhe é complementar e para o qual, por isso, desde já chamamos a atenção.

Inesperadamente a A.P.F. viu-se privada de uma colaboração que se adivinhava fecunda e que chegou mesmo a estar agendada. Os desígnios que então se cumpriram apenas nos deixaram a possibilidade de, em gesto de reconhecimento, lhe dedicarmos o presente número de *Caderno de filosofias*.

à memória de
Pedro Miguel Frade

Editorial

Em virtude da dissociação que se encontra na sua origem — a dissociação entre aparência e realidade — o discurso filosófico tradicional não pôde deixar de querer dizer, contra as aparências, apesar das aparências ou para-além das aparências, a realidade mesma, o verdadeiro ser, o autêntico o próprio.

Esta exigência de Verdade, autêntica porque única, levou a que, no plano do humano, se constituísse o mito de uma interioridade paradoxal, mais-valia da responsabilidade moral: o de que cada um, irreduzível aos outros, pode, contudo, ser idêntico a si mesmo, e, nesse núcleo, encontrar a sua humanidade. O ser-si-próprio, requisito de uma autonomia que é condição da responsabilidade, foi sempre assimilado à autenticidade, ao ser-se verdadeiro, ao estar-se na verdade.

Mas, seja pela impossibilidade de filosoficamente aceder a uma instância discursiva não argumentativa e retórica, seja pela hipótese de ler a verdade, a autenticidade, a propriedade, a realidade mesma, como efeitos de persuasão e convencimento (que, por isso, se inscrevem no registo retórico da argumentatividade), a racionalidade tem hoje de se abrir à retórica e à argumentação, e a filosofia reconhecer-se numa eficácia em que a relação, e, portanto, o plural, primam fatalmente sobre a Verdade que se lhes queria antecipar.

Do ponto de vista retórico-argumentativo não está em causa a exigência humana de verdade; apenas se insiste em que as condições de vigilância do pensamento crítico residem na adesão e no assentimento que se pode, ou não, dar a todo aquele cuja pretensão é a de dizer a Verdade.

Chaïm Perelman

LÓGICA FORMAL E LÓGICA INFORMAL*

Ainda que a ideia de uma lógica formal seja conhecida desde Aristóteles, a partir dos meados do século XIX, sob a influência de lógicos matemáticos, generaliza-se a ideia de que lógica e lógica formal são sinónimos, eliminando-se toda a concepção de uma lógica informal. O padre Bochenski, que é um dos representantes desta tendência, exprimiu ainda esta ideia num recente colóquio sobre o tema da lógica moderna, que teve lugar em Roma, em 1976. Numa comunicação intitulada "The General Sense and Character of Modern Logic"¹, ele identifica a lógica moderna (ML) com a lógica formal. Caracteriza a ML por três princípios metodológicos: o uso de uma língua artificial, o formalismo e o objectivismo.

Insiste aí sobre os grandes progressos que o recurso a uma língua artificial, que permite eliminar os equívocos, as ambiguidades e as controvérsias dificilmente elimináveis quando se trata de línguas naturais, introduz.

* Texto originalmente publicado in *De la Méthaphysique à la Rhétorique*, Éditions de l'Université de Bruxelles, 1986, pp. 15-21.

¹ No volume *Modern Logic*, ed. por E. Agazzi, Reidel, Dordrecht, 1980, pp. 3-14.

Com efeito, a condição fundamental na construção de uma língua artificial é a de que cada signo, tal como cada expressão bem formada, tenha um e apenas um sentido. O objectivismo a que ele faz alusão pressupõe que a lógica moderna não se ocupe senão das propriedades objectivas: verdade, falsidade, probabilidade, necessidade, etc., independentes da atitude dos homens, do que eles pensam ou crêem. O mesmo se passará com os axiomas do sistema, enumerados à partida, bem como com as regras de substituição e de dedução que indicam quais são as operações permitidas, conformes às regras, e que permitirão distinguir uma dedução correcta de uma dedução incorrecta.

Cada sistema formal será, portanto, limitado nas suas possibilidades de expressão e de demonstração de forma que, dada uma língua artificial, ela não permite dizer tudo; dado um conjunto de axiomas e de regras de dedução, deve admitir-se, pelo menos se o sistema é coerente, a existência de proposições indiciáveis, isto é, de proposições que nem elas, nem mesmo a sua negação, se pode demonstrar.

Através destas exigências diversas uma língua artificial e um sistema formal opõem-se quer às características de uma língua natural quer às de um sistema não formal, tal como o sistema de direito moderno.

Uma língua natural é um instrumento de comunicação, em princípio universal. Ela deve ser capaz de comunicar seja que ideia for. As condições metodológicas de uma comunicação sensata primam sobre qualquer outra consideração, como seja a unicidade dos signos utilizados. É assim que se presume que o que nos dizem não é incoerente e não é desprovido de interesse.

Lendo o célebre fragmento de Heraclito «Entramos e não entramos duas vezes num mesmo rio», a nossa primeira reacção não é a de acreditar na incoerência de Heraclito; procuramos antes interpretar aquilo que ele nos diz de forma a atribuir-lhe um sentido aceitável, assinalando por exemplo a ambiguidade da expressão «o mesmo rio» que tanto se refere aos rios como às águas que neles correm. Para salvaguardar a ideia de comunicação sensata, renuncia-se à hipótese da univocidade dos termos utilizados.

Da mesma maneira, quando no César, a célebre peça de Pagnol, o autor faz dizer a Panisse, sobre o seu leito de morte: «Morrer, isso nada me importa. O que me dói é deixar a vida», somos obrigados, para compreender Panisse, a não tratar «morrer» e «deixar a vida» como sinónimos, ainda que contudo seja isso que os dicionários nos ensinam.

Quando se diz «um tostão é um tostão», «os negócios são os negócios», ninguém interpretará estas expressões como aplicações do princípio de identidade, pois, salvo num curso de lógica, para que alguém se dê ao trabalho de exprimir as suas ideias é preciso que elas comuniquem algo diferente de uma tautologia.

Recordo-me de uma história autêntica. Os pais foram à estação esperar o regresso do seu jovem filho após uma longa ausência no estrangeiro. Quando o filho apareceu na porta da carruagem, o pai não pôde conter lágrimas de emoção. Vendo isso a mãe exclamou: «Vejo agora que não só uma mãe é uma mãe, como também um pai é um pai». Se a mãe tivesse necessi-

dade desta ocasião comovente para admitir que um pai era um pai, este enunciado não podia ser tautológico.

Há outras situações que nos impõem interpretar um texto de uma forma não habitual. É conhecido o pensamento de Pascal: «Quando a palavras de Deus, que é verídica, é falsa literalmente, ela é verdadeira espiritualmente»². Para salvaguardar a verdade do texto sagrado, Pascal aconselha-nos a afastarmo-nos do sentido literal. Igualmente em direito, opor-se-á à letra, o espírito da lei, de forma a dar do texto uma interpretação aceitável.

A possibilidade de conferir a uma mesma expressão sentidos múltiplos, por vezes inteiramente novos, de recorrer a metáforas, a interpretações controversas, está ligada às condições de uso da linguagem natural. O facto desta recorrer amiúde a noções confusas, que dão lugar a interpretações múltiplas, a definições variadas, obriga-nos quase sempre a efectuar escolhas, a tomar decisões que não coincidem necessariamente. Donde a obrigação tão frequente de justificar as escolhas, de motivar essas decisões.

Em direito, contrariamente ao que se passa num sistema formal, quase sempre o juiz é simultaneamente obrigado a tomar uma decisão e a motivá-la. O célebre artigo 4 do Código Napoleão proclama com efeito que «o juiz que recusar julgar sob pretexto do silêncio, da obscuridade ou da insuficiência da lei, será culpado de denegação de justiça». Quando o texto lhe parece, à primeira vista, apresentar uma lacuna, uma antinomia

² Pascal — Pensées 553 (31) em *L'Œuvre*, Bibl. de la Pléiade, p. 1003.

ou uma ambiguidade, ele deve interpretar o sistema, através das técnicas do raciocínio jurídico, de maneira a encontrar uma solução e a motivá-la. Em todos estes casos dever-se-á recorrer à lógica informal que é a lógica que justifica a acção, que permite resolver uma controvérsia, tomar uma decisão razoável.

Por isso Aristóteles tinha oposto, aos raciocínios analíticos, os raciocínios dialécticos, isto é, aqueles que se encontram nos debates, nas controvérsias de toda a espécie, quando se trata de destacar a opinião razoável (*eulogos*).

Enquanto a lógica formal é a lógica da demonstração, a lógica informal é a da argumentação. Enquanto a demonstração é correcta ou incorrecta, constringente no primeiro caso e sem valor no segundo, os argumentos são mais ou menos fortes, mais ou menos pertinentes, mais ou menos convincentes. Na argumentação não se trata de mostrar, como na demonstração, que uma qualidade objectiva, como a verdade, passa das premissas para a conclusão, mas que se pode fazer admitir o carácter razoável, aceitável de uma decisão, a partir daquilo que o auditório já admite, a partir de teses às quais ele adere com uma intensidade suficiente. O discurso persuasivo visa, pois, uma transferência de adesão de uma qualidade subjectiva que pode variar de espírito para espírito.

Essa é aliás a razão pela qual a falta de raciocínio chamada «petição de princípio» é uma falta de argumentação, na medida em que ela supõe admitida uma tese contestada. Pelo contrário o princípio de identidade, *se p, então p*, longe de ser uma falta de raciocínio, é uma lei lógica que nenhum sistema formal pode desconhecer.

Um sistema formal mostra-nos quais são as consequências que decorrem dos axiomas, sejam estes considerados como proposições evidentes ou como simples hipóteses convencionalmente admitidas. Num sistema formal os axiomas não são nunca objecto de uma controvérsia; eles são considerados como verdadeiros, objectivamente ou por convenção.

O mesmo não se passa com a argumentação, onde o ponto de partida deve ser admitido pelo auditório que se quer persuadir ou convencer pelo discurso. As teses de partida consistem em lugares comuns, isto é, em proposições comumente admitidas, quer se trate de proposições do senso comum ou de teses não contestadas numa disciplina particular. Por vezes, como nos diálogos socráticos, o orador assegurar-se-á, de forma expressa, da adesão do interlocutor às teses sobre as quais ele funda a sua argumentação.

Mas contrariamente aos axiomas, que não dão lugar à controvérsia no seio do sistema, os lugares comuns, sobre os quais existe um consenso geral, dizem respeito a noções vagas, confusas, controversas e das quais não se pode tirar consequências sem procurar clarificá-las. Deste modo todos estarão de acordo sobre o facto da liberdade ser melhor do que a escravidão, de se dever procurar a justiça ou o bem comum; mas para daí derivar uma linha de conduta particular, ter-se-á de precisar o que se entende por estas teses que, à partida, parecem incontestáveis. Por outro lado, os lugares comuns, que estão presumidamente admitidos à partida e que ninguém contesta quando se apresentam isoladamente, podem dar lugar a incompatibilidades. Que fazer quando a procura do bem comum se opõe, pelo menos à primeira vista, à realização da justiça? Alguns dirão que o bem

oposto à justiça não é senão um bem aparente; outros dirão que o bem comum se opõe a uma justiça aparente. Como decidir qual é o valor autêntico e aquele que não é senão ilusório? Trata-se de dar a uma noção habitual um sentido novo, mais adaptado à situação. Mas esta mudança de sentido não pode fazer-se sem razão, pois contrariamente ao sentido habitualmente admitido e que é o sentido pressuposto, a mudança de sentido deve ser justificada. É àquele que se opõe ao sentido habitual que incumbe o encargo da prova.

Esta noção de encargo da prova, desconhecida em lógica formal, tal como acontece com a noção de presunção, é importada do direito, no qual ela dispensa a prova do facto. É assim que a presunção de inocência impõe o encargo da prova àquele que a quer inverter. De igual modo, sendo o marido da mãe o presumível pai da criança, ele não tem que apresentar a prova da paternidade.

Esta noção de presunção, com a noção correspondente de encargo da prova, é de uso corrente no domínio das normas e dos valores. E isto explica, como o mostrou P. Day na sua comunicação "Présumptions"³, o pluralismo filosófico. Desde que adiramos a um princípio ou a um valor, não temos que justificar aquilo que se lhe conforma, mas unicamente o comportamento que o viola ou se lhe opõe. Ele distinguiu três tipos de atitudes que qualifica de conservadora, de liberal e de socialista, caracterizando-se cada uma pela sua adesão a princípios e a valores diferentes. Assim, a presunção conservadora valoriza o que é, e

³ Publicada nas *Actes du XIV^e congrès international de Philosophie*, Herder, Viena, 1970, vol. V, pp. 137-143.

manifesta-se pela regra segundo a qual somente a mudança, em todas as situações, sempre e em tudo, exige uma justificação. Deste modo, aquele que se conforma aos precedentes, ao costume ou à tradição, não tem que se justificar, mas todo o desvio deveria ser justificado. A presunção liberal encontra-se exemplarmente expressa nesta frase de J. St. Mill (*On Liberty*, Capítulo V): «deixar as pessoas fazer o que elas querem é sempre melhor, *ceteris paribus*, do que constrangê-las». A liberdade vale por si, só a limitação da liberdade exige uma justificação. Isaiah Berlin exprime a presunção socialista quando escreve: «*Equality needs no reasons, only inequality does*» ("Equality", *Proceedings of Aristotelian Society*, 56, 1955-1956, p. 305). Mas pode-se generalizar a sua tese: aquele que está em conformidade com a regra de ouro, ao imperativo categórico ou ao princípio do utilitarismo, não tem que justificar a sua conduta. Só aquele que viola um destes princípios se deve justificar. A existência destes princípios variados, que podem aliás entrar em conflito nas situações concretas, explica a diversidade das filosofias, cada qual inserindo-se numa corrente de opinião que é geralmente admitida num dado meio e momento. Por aí se vê que a lógica informal, apoiando-se sobre factos, princípios, opiniões, lugares, valores admitidos pelo auditório, é necessariamente situada, e por isso não pode aspirar à objectividade da lógica formal.

Mas, nesse caso, o critério ao qual se deve submeter a lógica informal consiste unicamente na eficácia, no facto de persuadir o auditório a que o discurso se dirige? Esta era a grave objecção de Platão contra os sofistas e os demagogos que utilizavam meios indignos de um filósofo, a mentira e a lisonja, para ganhar a adesão de uma turba ignorante. A esta objecção que

apresenta no *Górgias*, ele opõe, no *Fedro*, uma outra retórica que seria digna de um filósofo, aquela que poderia convencer os próprios deuses (273e). Noutros termos, a eficácia de um discurso persuasivo não basta para garantir o seu valor. Como a eficácia é função do auditório, a melhor argumentação é aquela que poderia convencer o auditório mais exigente, o mais crítico, o melhor informado, como o que é constituído pelos deuses ou pela razão divina. É assim que a argumentação filosófica se apresenta como um apelo à razão, que eu traduzo na linguagem da argumentação, ou na da nova retórica, como um discurso que se dirige ao auditório universal. Uma argumentação racional caracteriza-se por uma intenção de universalidade, ela visa convencer, isto é, persuadir um auditório que, no espírito do filósofo, incarna a razão. Enquanto uma demonstração formal é válida, na medida em que ela está conforme com critérios puramente formais, não se pode falar de validade de uma argumentação, de um raciocínio não formal. Com efeito, uma argumentação não é nunca constringente e permite sempre uma argumentação em sentido oposto. Daí o princípio fundamental do procedimento judiciário, segundo o qual é sempre preciso ouvir a parte adversa. Mas não é por existirem tanto argumentos em favor de uma tese como em favor da antítese que todos estes argumentos têm o mesmo valor. Como apreciar o valor dos argumentos? Isso depende da filosofia e da metodologia adoptada. Assim, o utilitarismo toma essencialmente em consideração o valor das consequências, o aristotelismo valoriza o que é conforme com a essência, o neoplatonismo funda-se sobre uma hierarquia ontológica, etc. Mas cada uma destas concepções admite a regra de justiça formal segundo a qual é preciso tratar da mesma maneira situações essencialmente semelhantes. Aquele que admitiu num caso o valor de uma argumentação deverá,

ceteris paribus, admitir o valor desta mesma argumentação num caso essencialmente semelhante. Esta regra justifica a conformidade aos precedentes, não apenas em direito, mas em qualquer matéria. É ela que permite elaborar uma metodologia própria a cada disciplina.

Uma última questão: podem formalizar-se as técnicas argumentativas? Poder-se-ia tentar reduzir os argumentos, mediante certas convenções prévias, a um cálculo de probabilidades. E há casos em que nos podemos, sem grande dificuldade, pôr de acordo sobre tais convenções. Mas isto supõe sempre um acordo sobre as noções utilizadas. Ora quando o desacordo incide sobre estas, como é o caso com as noções fundamentais da filosofia tais como a realidade, a liberdade, a justiça, o bem, semelhante reducionismo parece-me impossível. Servindo-se de técnicas de argumentação a filosofia propõe-se apresentar uma visão razoável do homem nas suas relações com a sociedade e com o universo, a qual não me parece redutível à visão que seria a mais provável. É por isso, aliás, que toda a filosofia original é obra de liberdade.

(Tradução de Rui Alexandre L. M. Grácio)

ARGUMENTAÇÃO E CONTEXTO*

1. Depois de considerados alguns dos aspectos centrais do que designámos por "tensão problemática", é altura de destacar o traço comum aos três registos aí analisados: o dos problemas, o das problematizações e o das problemáticas. Esse traço, adiantêmo-lo agora, encontra-se na *argumentação*: é ela que organiza a *focalização* dos problemas, desenvolve e orienta os vários momentos da sua *tematização*, define a *forma* que, finalmente, eles tomam; *argumentar* é, assim, *coextensivo ao problematizar*.

A argumentação consiste sempre, de um modo geral, na defesa de um enunciado através da sua relação com outros. Ela carrega consigo elementos de índole diversa: pretensões, operadores, critérios de avaliação. No domínio lógico, a pretensão é a da verdade, os operadores são de natureza dedutiva, o critério de avaliação é fornecido pela validade formal. Sabendo-se como esta concepção foi, durante muito tempo, o modelo dominante da actividade argumentativa, compreende-se sem dificuldade que a autonomia do registo argumentativo só pudesse ser conseguida paralelamente a uma crítica da lógica. Foi a este trabalho que, na década de cinquenta, se dedicaram dois pensadores originais, Toulmin e Perelman, que curiosamente publicaram no mesmo ano (1958) duas obras que alterariam de

* Retomam-se neste texto, com diversas alterações, os §§ 7 e 8 de *Rhétoriques de la modernité*, Paris, PUF, 1992.

modo profundo a compreensão do trabalho argumentativo: *The Uses of Argument*, de St. Toulmin, e o *Traité de l' Argumentation*, de Ch. Perelman, escrito em colaboração com L. Olbrechts-Tyteca.

1.1. É possível indicar vários sentidos para a noção de argumento, nomeadamente: um sentido *comum*, de elemento característico utilizado numa discussão; um sentido *retórico*, que consiste no esforço para persuadir ou convencer alguém de uma dada tese; um sentido *lógico*, que se define em termos de implicação e de prova; um sentido *indutivo*, que suscita e alimenta generalizações e previsões a partir de dados conhecidos (cf. Yoos, 1988, pp. 194-5). Apesar de, ao nível da linguagem, estes usos surgirem sempre interligados, a acepção lógica foi, durante muito tempo, aquela que paradigmaticamente a compreensão da argumentação.

O objectivo central de Toulmin é o de procurar alterar esta situação, autonomizando o estudo da argumentação em relação ao campo da lógica. Neste, só se reconhece um tipo de validade, a formal, que, ao mesmo tempo que associa o rigor da argumentação à obediência a cânones inferenciais bem estabelecidos, marginaliza — quando não exclui — a efectividade argumentativa corrente, não só na vida quotidiana, como também na actividade disciplinar das próprias ciências.

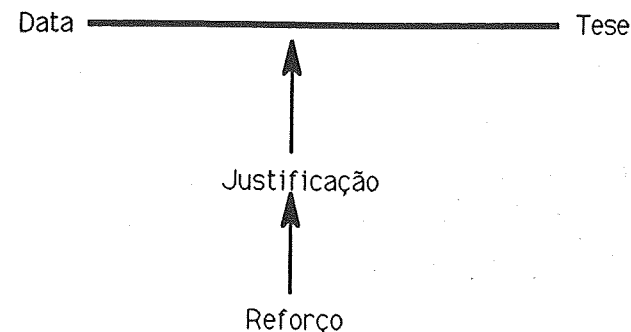
Esta efectividade caracteriza, para Toulmin, as práticas racionais, não sendo no entanto a *racionalidade* aqui avaliada por critérios formais, mas pela capacidade justificativa, isto é, argumentativa, que se revela na tentativa de encontrar respostas para os problemas que nos vários domínios se colocam; avaliação que, deste modo, procede a um desvio fundamental, do universal para o particular, isto é, do *cânon* geral para (usando o

termo de Toulmin) um determinado *campo* (*field*). A argumentação desenvolve-se sempre em domínios precisos e o que é apropriado numa área pode não o ser numa outra. Eis o que a concepção tradicional não permitia ver; e não o permitia, porque considerava um só tipo de argumentos, aqueles que, pela consideração apenas da sua *forma*, são passíveis de ser ditos válidos ou não válidos; e isto porque, nestes argumentos — os argumentos *analíticos* —, a conclusão tem de estar contida nas premissas. Mas, se assim não for, como acontece afinal com toda a argumentação que não seja estritamente matemática? Aqui, torna-se necessário considerar um outro tipo de argumentos, os argumentos *substanciais*, que não se regem pela validade formal, nem obedecem, portanto, à necessidade interna dessa forma.

1.2. O que Toulmin propõe é uma outra concepção da argumentação, mais inspirada na jurisprudência do que na lógica. Em rigor — e essa é talvez uma das limitações estratégicas do seu trabalho —, pretende-se sobretudo, com aquela inspiração, *reformular* a lógica, tornando-a mais *empírica*, através do «estudo das formas correntes de argumentação em qualquer campo» (Toulmin, 1986, p. 257), e mais *histórica*, com base na ideia que «nas ciências naturais, por exemplo, homens como Kepler, Newton, Lavoisier, Darwin, e Freud transformaram não só as nossas crenças mas também os nossos modos de argumentar e os nossos padrões de relevância e de comprovação» (*id.*, *ibid.*). Este objectivo implica também, naturalmente, uma outra concepção do que é um argumento, mais flexível e ampla do que a sustentada pela tradição lógica. Neste ponto, e deixando de lado alguns aspectos que não são aqui relevantes, pode-se sintetizar o trabalho de Toulmin, considerando dois registos: *um*, em que se

procura definir o esquema de qualquer argumento usado em qualquer situação ou ciência; no *outro*, insiste-se nas particularidades que condicionam sempre de forma determinante a prática argumentativa. No primeiro caso, avança-se um modelo que articula a um primeiro nível uma *tese* (*claim*), um *datum* e uma *justificação* (*warrant*), e, a um segundo nível — conforme o modo como se desenrola o processo argumentativo —, uma *réplica*, um *qualificador* e um *reforço*. Estes, ao contrário daqueles, podem ou não aparecer no decurso da argumentação.

A estrutura formal da argumentação pode, então, ser representada do seguinte modo:



Assim, no exemplo de Toulmin, se se afirma que "Harry é um súbdito britânico" (T), fornece-se a razão "Harry nasceu nas Bermudas" (D), passo que se torna admissível através do recurso a uma regra de derivação — neste caso, "um homem que nasceu nas Bermudas é em geral um súbdito britânico" (J) — cuja plausibilidade é justificada tornando mais precisos «os estatutos e as disposições legais» em questão. A passagem de D a

T fez-se através de uma regra de derivação que, se posta em causa, impõe o recurso a outros enunciados que a possam reforçar. Aquela passagem, note-se, não é sempre válida, como acontece na lógica formal, e, sobretudo, não é independente do contexto em que surge.

No segundo caso, procura-se mostrar em que medida a argumentação é um dispositivo complexo que, para além de comportar *sempre* os elementos referidos, é ainda modelada pelas características específicas do domínio em que se exerce e onde se pretende fazer valer: ou seja, que ela é, ao mesmo tempo, estruturalmente *field-invariant* e contextualmente *field-dependent*. A validade de uma argumentação depende destes dois aspectos, mas com predominância do segundo, uma vez que é dele que depende, em última análise, a pertinência da argumentação. Obtém-se, assim, uma nova compreensão formal da argumentação, que integra os seus elementos contextuais, e que apresenta duas consequências importantes: o desaparecimento da pretensão à universalidade e a emergência de racionalidades locais, de campo, que não reconhecem nenhuma racionalidade superior que, canonicamente, as ordene ou hierarquize.

2. A obra de Toulmin aponta para uma reforma da lógica que a torne numa disciplina epistemologicamente mais *ampla*, empiricamente mais *fundamentada* e historicamente mais *informada*. São estes os requisitos exigidos por uma compreensão da argumentação que não a ampute em nenhum dos seus aspectos essenciais. No entanto, *The Uses of Argument* não suscitou, de facto, a reforma da lógica que o seu autor defendia; e foi antes no seu exterior — onde, de resto, *já* se situavam os seus objectivos — que, pelo contrário, os seus efeitos se revelaram

mais eficazes e criativos, designadamente no desenvolvimento de estudos sobre a pluralidade das práticas argumentativas e a sua *irreducibilidade* a uma abordagem lógica.

2.1. São também estes alguns dos pontos que se encontram no cerne do trabalho de Perelman, que partilha igualmente com Toulmin a valorização do domínio jurídico como domínio de referência alternativo à lógica; mas, apesar destas afinidades, é outro o sentido que Perelman procura dar ao seu estudo da argumentação, facto que é logo destacado no subtítulo dado ao *Traité*: "La nouvelle rhétorique". Efectivamente, não se alimentam aqui ideias reformadoras quanto à lógica, antes se traça uma clara demarcação que aponta para a constituição de um *novo domínio*, específico e apropriado ao estudo da argumentação. Este ponto é decisivo e deve ser enfatizado porque com ele se estabelece uma ruptura de grande alcance e importantes consequências: trata-se do corte com a tradição racionalista moderna que, desde Descartes, conduziu precisamente à entronização da lógica e à uniformização da argumentação, balizada entre a necessidade e a evidência demonstrativas. Ora, afirma Perelman, «a própria natureza da deliberação e da argumentação opõe-se à necessidade e à evidência, porque não se delibera quando a solução é necessária, e não se argumenta contra a evidência. O domínio da argumentação é o do verosímil, do plausível, do provável, na medida em que este último escapa às certezas do cálculo» (Perelman, 1970, p. 1). E ao limitar ao verosímil, ao plausível e ao provável o campo da argumentação, é para um fenómeno particular que se está a apontar, com o estudo do qual Perelman identificará o essencial da teoria da argumentação: a *adesão*. Assim, «o objecto desta teoria é o estudo das técnicas discursivas que permitem *provocar ou aumentar a*

adesão dos espíritos às teses que se apresentam ao seu assentimento» (*ibid.*, p. 5).

É por isso que esta teoria se caracteriza como uma *nova retórica*: ao incidir sobre o fenómeno da adesão, a sua atenção recai, não sobre o valor formal dos argumentos, mas sobre as suas *características operatórias* e sobre o *espaço da sua recepção*: isto é, sobre os *esquemas argumentativos* utilizados e o *auditório* visado numa dada argumentação, uma vez que «é em função de um auditório que se desenvolve qualquer argumentação» (*ibid.*, p. 7). Trata-se, pois, de uma teoria mais *descritiva* do que *normativa* (ao invés do que acontece com a de Toulmin), cuja principal ambição é a discriminação dos vários *tipos* de argumentação que ocorrem na prática discursiva; e a sua preocupação com a *efectividade* argumentativa, isto é, com os mecanismos de persuasão e de convicção utilizados num determinado contexto, fazem dela, plenamente uma teoria retórica.

2.2. Como tal, a teoria da argumentação procura destacar os operadores e as técnicas que viabilizam ou aumentam a aceitação de uma determinada tese, tornando-a *plausível* para um auditório; mas esta plausibilidade pode ser obtida por vias distintas, a da *persuasão* e a da *convicção*, conforme os argumentos apresentados se dirijam a um auditório *particular* ou ao auditório *universal*. Perelman pretende retomar a distinção kantiana entre persuasão e convicção tematizada na *Crítica da Razão Pura*, mas libertando-a do paralelismo com a oposição subjectivo-objectivo. E mesmo se a leitura perelmaniana de Kant é contestável (cf. Plebe e Emmanuele, 1989, pp. 102-106), ela não deixa, no entanto, de permitir definir a orientação de dois tipos de argumentação cuja rigorosa distinção é impossível, dada a imprecisão e a oscilação das representações do auditório

que sempre acompanham a actividade argumentativa: «é pois a natureza do auditório ao qual se podem submeter com sucesso os argumentos, que determina, em larga medida, tanto o aspecto que tomarão as argumentações, como o carácter, o alcance que lhes será atribuído» (Perelman, 1970, p. 39). Mas se é fácil perceber o que é um auditório particular, já o mesmo não se passa quanto ao auditório universal. Se um auditório é «o conjunto daqueles que o orador quer influenciar com a sua argumentação» (Perelman, 1977, p. 27), o auditório universal só pode ser o de toda a humanidade, situação-ideal de que, no entanto, a deliberação íntima pode fornecer um bom exemplo. Mas, tratando-se de uma situação ideal, de onde lhe vem a força normativa? Só pode, naturalmente, vir de um ou vários auditórios particulares; cria-se, assim, uma situação de implicações bem complexas — a da *interdependência de auditórios*, uma vez que «são auditórios concretos particulares que podem fazer valer uma concepção de auditório universal que lhe é própria; mas, por outro lado, é o auditório universal não definido que é invocado para julgar a concepção de auditório universal específica de um determinado auditório concreto, para examinar, simultaneamente, o modo como ele se formou, quais são os indivíduos que, de acordo com o critério adoptado, fazem parte dele, e qual é a legitimidade deste critério. Pode dizer-se que os auditórios se julgam uns aos outros» (Perelman, 1970, p. 47).

Mas se o auditório é determinante no desenrolar da argumentação, isso deve-se, antes de mais, ao facto de ser ele que deve levar à escolha de bons pontos de partida e ao uso de técnicas eficazes. O *Traité* de Perelman procura caracterizar uns e outros exhaustivamente, destacando, entre as técnicas argumentativas, as que utilizam os argumentos quase lógicos, os que se baseiam na estrutura do real, os que fundam esta mesma estru-

tura (trata-se, nestes três casos, de técnicas associativas) e ainda os que procedem por dissociação de noções. Quanto aos pontos de partida, o *Traité* destaca três níveis: o das premissas da argumentação, o da escolha dos dados pertinentes e o da sua apresentação discursiva. No seu conjunto, este trabalho — que Perelman desenvolve pacientemente nas centenas de páginas do seu *Traité*, onde as distinções teóricas permanentemente suscitam a apresentação de exemplos — deve poder conferir à argumentação um domínio próprio, que de modo algum se confunda com a lógica ou com a psicologia.

3. Se a oposição entre a argumentação e a demonstração pode ser, em sentido estrito, criticável com base em determinados desenvolvimentos da ciência contemporânea (Grize, 1970), nem por isso a estratégia que está na sua base se revela menos importante: se a ciência se revela fundamentalmente argumentativa, isso não afecta negativamente uma teoria da argumentação, que defende a pluralidade argumentativa e a atenção à diversidade dos auditórios. Essa estratégia de fundo foi, melhor do que por Perelman, traçada por Meyer quando *opos a lógica e a argumentação*: a «lógica não autoriza nenhuma ambiguidade, e a univocidade, que é a sua regra, não é o que caracteriza as situações reais de uso de linguagem. Nestas situações, não se estipula *toda* a informação, nem as regras segundo as quais *é preciso* tratá-la. Deixa-se aos interlocutores, ao auditório, o trabalho de decidir, e mesmo de tornar unívocos, os conceitos utilizados. É esta equivocidade, característica da linguagem natural, que tem estado na base da má reputação da argumentação, porque se os termos de uma mensagem são equívocos, nada impede que se *jogue* com esta pluralidade dos sentidos, e que se mani-

pule, através do vago e do impreciso, o assentimento do auditório. Esta equívocidade constitui, todavia, a riqueza das línguas naturais porque, deixando ao contexto o cuidado de fornecer ao auditório os meios de decidir em favor de *um sentido*, a linguagem natural é susceptível de uma grande maleabilidade, quase infinita em relação às situações possíveis do seu uso» (Meyer, 1982, pp. 113-114).

3.1. A oposição central para a teoria da argumentação é esta — entre *o formal e o não-formal* — pois é ela que clarifica, não só os seus procedimentos, mas também o seu objecto: em ambos os casos, encontramos, sem ilusões, em plena linguagem natural. O estabelecimento deste ponto é importante para assegurar as possibilidades de renovação do papel da argumentação e do campo retórico porque, se é certo que, como Perelman aponta, a teoria da argumentação se tem que situar globalmente em ruptura com a tradição — sobretudo racionalista, mas também empirista — da modernidade, não é menos seguro que ela tem que se confrontar igualmente com as pretensões logicistas que, desde Frege, visam instalar uma compreensão paradigmática da linguagem. Este objectivo torna-se possível com a transformação da lógica, operada sobretudo com a introdução, por Frege, da distinção entre sentido e referência e, posteriormente, com a teoria das descrições, definida por Russell. Será no contexto da avaliação destas teses que Wittgenstein defenderá, no *Tractatus*, a imanência da lógica à linguagem antes de, na sua "segunda fase", desenvolver pesadas críticas às teses logicistas.

O logicismo pretendeu, para lá das controvérsias de detalhe entre os seus vários defensores, constituir uma linguagem rigorosa, isto é, em que cada um dos seus elementos seja refe-

rencialmente preciso e, ao mesmo tempo, em que ela corresponda à própria estrutura lógica da realidade: estas duas condições, uma vez realizadas, deveriam permitir à lógica afirmar-se como uma instância superior, e portanto *crítica*, em relação à linguagem vulgar.

Instaurou-se, assim, o que Rorty designou como uma filosofia da linguagem *pura* (Rorty, 1987, cap. VI, § 1), isto é, uma abordagem da linguagem que a reduz à sintaxe e à semântica lógicas, ao mesmo tempo que consagra, como seu problema nuclear, o da referência; e a dimensão pragmática da linguagem é, deste modo, secundarizada ou mesmo elidida. Neste quadro, a argumentação fica excluída de qualquer papel pertinente quanto à compreensão da linguagem; é, pois, natural que seja destacando tudo aquilo que, na vida comunitária e comunicativa dos homens, a acompanha nessa exclusão, que ela pode reivindicar um domínio próprio. Aqui, ela cruza-se com importantes contribuições teóricas do pensamento contemporâneo, desde as encetadas com a valorização da linguagem natural pelo Wittgenstein do segundo período, até às críticas, a propósito da pressuposição, de Strawson a Russell, ou ainda a da articulação da linguagem com a acção no âmbito da teoria dos "*speech acts*", de Austin e Searle; mas uma das mais decisivas e menos consideradas foi, certamente, a que decorreu das tematizações pragmáticas sobre as funções do contexto.

3.2. Em geral, invoca-se o contexto para destacar o modo como a linguagem está, no seu uso, sujeita a condicionamentos, circunstâncias ou constrangimentos diversos que intervêm na determinação do seu sentido. O tratamento desta noção tem, no entanto, sido muito variado no interior da própria pragmática, facto que já levou mesmo à sugestão de distinguir tipos de

pragmática conforme o tipo de contexto considerado (Parret, 1983). Sem pretender tanto, poder-se-ão simplesmente considerar quatro tipos de contexto: o circunstancial, o situacional, o interacional e o pressuposicional (Armengaud, 1985, pp. 60-62). O *circunstancial* (que, em rigor, é também factual, existencial e referencial) remete para os interlocutores de uma situação, para o seu meio físico e para o tempo e lugar em que se encontram; o *situacional* (ou paradigmático) é o lugar dos elementos de mediação cultural (um debate parlamentar, uma cerimónia ritualizada, por exemplo, mas também um negócio ou um "flirt"), por natureza ilimitados, mas que se podem identificar «como comportando uma ou várias finalidades, e um sentido imanente partilhado pelos protagonistas que pertencem a uma mesma cultura» (ibid., p. 61); os contextos *interaccional* e *pressuposicional* são de índole mais restrita: o primeiro é constituído pela própria articulação, no discurso, dos actos de fala; o segundo abrange o conjunto das crenças dos vários interlocutores. No seu conjunto, o contexto assim considerado pode constituir o objecto central da pragmática.

Mas é ao nível do que é pressuposto que a consideração do contexto, particularmente no que se refere à compreensão da dinâmica argumentativa, se torna fundamental. Se Strawson pôs em evidência a incontornabilidade das interferências da dimensão pressuposicional na determinação da verdade de qualquer asserção e se Grice mostrou como o implícito é condição de significação dos enunciados — dando ambos, assim, uma função forte ao contexto — foi, no entanto, Searle quem levou mais longe estes objectivos ao defender que a compreensão do significado da maior parte das frases é impossível sem a sua relação com as *background assumptions* que sempre as

acompanham. O que assim se torna decisivo para a determinação da significação é o contexto que, para Searle, comporta uma grande variedade de pressuposições que é impossível limitar. Esboça-se assim um *holismo contextual* que garante o primado das pressuposições e destitui de interesse a própria distinção entre a pragmática e a semântica (Searle, 1979). Mas o esbatiamento desta distinção pode também decorrer de uma outra abordagem da linguagem que insiste, não na importância, mas na insuficiência das pressuposições na produção do sentido. Trata-se, aqui, de valorizar a *argumentatividade*, numa perspectiva que os seus autores, Ducrot e Anscombe, apuraram progressivamente através de quatro momentos: tendo começado por conceber de um modo distinto a língua e a argumentação, desenvolveram seguidamente o estudo de algumas interferências da argumentação na língua (em particular o que distingue semanticamente os conteúdos "postos" e os "pressupostos"); é então que descobrem, na própria estrutura da frase, a existência de operadores que designam por argumentativos, antes de serem levados a defender que os «"factos" "descritos" pelas frases não nos parecem ser senão a cristalização de movimentos argumentativos» (Anscombe e Ducrot, 1986, p. 80). É interessante notar que, nos dois momentos iniciais, descritivistas, o contexto desempenha um papel importante, exigido pela distinção entre informação e argumentação; e que, à medida que esta distinção se anula, o papel do contexto se elide até ao seu desaparecimento na fase final do *argumentativismo radical*, que afirma que «o encadeamento discursivo de um enunciado-argumento com um enunciado-conclusão faz-se sempre por aplicação de princípios gerais a que chamamos, retomando de um modo talvez abusivo a expressão aristotélica, os *topoi*» (ibid., p. 88). A informatividade perde, assim, qualquer autonomia e eficácia

próprias uma vez que «os operadores argumentativos não introduzem a argumentação: ela já está presente nas frases de partida, sob a forma de *topoi* que constituem a significação dos predicados» (*ibid.*, p. 92). A pressuposição, nesta perspectiva, é entendida como uma tática argumentativa dos interlocutores; e o contexto, por sua vez, é como que absorvido pela própria argumentação. O argumentativismo radical conduz, deste modo (ou seja, na medida em que pretende garantir a total conversão do informativo num derivado do argumentativo), a um *holismo a-contextual* que afirma que «o valor semântico das frases é o de permitir e de impor, relativamente aos factos, a adopção de pontos de vista argumentativos. Escolher qualificar um objecto de *caro* e não de *barato*, não é dar indicações quanto ao seu preço mas escolher aplicar-lhe os *topoi* relativos à carestia, de preferência aos que se referem à barateza» (*ibid.*, p. 88).

4. Cai-se, assim, numa situação que se deveria evitar: a do artificialismo que consiste em transportar para o todo alguns aspectos revelados na análise do particular. A tese da argumentatividade pode aplicar-se ao que Bar-Hillel (1970) designou por *co-texto*, isto é, ao conjunto de enunciados prévios, simultâneos ou posteriores a uma determinada enunciação; mas ela não dispensa, na determinação do sentido, a intervenção do *contexto*, que abarca os aspectos não linguísticos de qualquer enunciação: se a perspectiva de Searle desvaloriza o papel do *co-texto*, a de Anscombe-Ducrot, por sua vez, elide a do contexto.

Nas análises de Perelman, a noção de contexto não é suficientemente autonomizada, surgindo sobretudo associada à de auditório. Mas tais ocorrências bastam para se poder atribuir-lhe vários papéis precisos na argumentação; por exemplo, ele é um

elemento importante na escolha dos pontos de partida da argumentação, com destaque para os que se referem aos acordos com base em factos ou em verdades (Perelman, 1970, p. 92), bem como no que se refere à selecção e interpretação dos dados (cf. *ibid.*, p. 161 e ss.); o seu peso é também, por outro lado, considerável, tanto no trabalho persuasivo (cf. *ibid.*, p. 36), como na criação metafórica (cf. *ibid.*, pp. 345-346) ou na variação da significação (cf. *ibid.*, p. 168-181). A preponderância do papel do auditório nas teses de Perelman faz da sua teoria da argumentação uma teoria fortemente *contextualista*; não admira, por isso, que nas páginas finais do seu *Traité* ele afirme que qualquer «linguagem é linguagem de uma comunidade, quer se trate de uma comunidade unida por laços biológicos ou pela prática de uma disciplina ou de uma técnica comum. Os termos utilizados, o seu sentido, a sua definição, não se compreendem senão no contexto fornecido pelos hábitos, maneiras de pensar, métodos, circunstâncias exteriores e tradições conhecidas pelos seus utilizadores» (*ibid.*, p. 681); e assim considerado, o contexto aparece como o elemento decisivo na determinação da *força* dos argumentos (cf. *ibid.*, pp. 616-617).

E se tivermos em conta o processo de problematização no interior do qual a argumentação se desenvolve e o lugar central que aí desempenha o que M. Meyer designa como a diferença problematológica, é possível compreender de um modo mais preciso o papel do contexto: ele fornece «o que é necessário e suficiente como informação para comunicar ao interlocutor a situação do locutor, e portanto o sentido no qual o discurso (palavras, frases) é utilizado, o sentido que o discurso possui» (Meyer, 1979, p. 251). Mas se não se quer, com esta concepção, assimilar ou confundir o contexto e a situação (o que, em determinados momentos, acontece efectivamente com Perelman) é

necessário separar o que releva apenas do discurso e o que o excede, estabelecendo-se de algum modo, na linha da proposta de Bar-Hillel, uma nova distinção entre o *co-texto* e o *contexto*: «Há co-texto no contexto. O co-texto é o discurso que basta para tornar um texto não equívoco, uma vez que o contexto, globalmente tomado como discurso e como situação, assegura esta função» (*id.*, *ibid.*).

O contexto, assim concebido, ou melhor, assim *desdobrado*, é o lugar da dinâmica entre o que se diz e o que dá um sentido a esse dizer: os pressupostos são, por isso, o seu elemento mais fundamental. Ao nível da diferença problematológica, ou da tensão problemática, o contexto é o *operador* da sua dinâmica interna, isto é, das relações entre o implícito e o explícito, entre o problema e a resposta: é ele que dá forma ao nó de problemas que constitui qualquer problemática, é ele que está na raiz dos movimentos de nuclearização e de periferização que lhe são intrínsecos e é ainda ele que tanto estabelece a identidade como suscita a transformação dos problemas.

Referências Bibliográficas

- Anscombe, J.-C. e Ducrot, O. — "Argumentativité et informativité", in Meyer, M. (ed.), 1986.
- Armengaud, F. — *La pragmatique*, Paris, PUF, 1985.
- Bar-Hillel, Y. — *Aspects of Language*, Amsterdam, North-Holland Publishing Company, 1970.
- Grize, J.-B. — *De la logique à l'argumentation*, Genève, Droz, 1982.
- Meyer, M. — *Découverte et justification en science*, Paris, Klincksieck, 1979.
- *Logique, langage et argumentation*, Paris, Hachette, 1982.
- Meyer, M. (ed.) — *De la métaphysique à la rhétorique*, Bruxelles, Ed. de L'Université de Bruxelles, 1986.
- Parret, H. — "Pragmatics", in Sebeok, Th. (ed.), *Encyclopedic Dictionary of Semiotics*, New/ Berlin, Mouton, De Gruyter, 1983.
- Perelman, Ch. e Olbrechts-Tyteca, L. — *Traité de l'argumentation*, Bruxelles, Ed. de L'Univ. de Bruxelles, 1970 (2ª ed.).
- Perelman, Ch. — *L'empire rhétorique*, Paris, Vrin, 1977.
- Plebe, A. e Emmanuele, P. — *Manuale di Retorica*, Roma-Bari, Ed. Laterza, 1989.
- Rorty, R. — *A Filosofia e o Espelho da Natureza*, Lisboa, Publ. Dom Quixote, 1987.
- Searle, J. — "Le sens littéral", in *La langue française*, nº42, 1979.
- Toulmin, St. — *The Uses of Argument*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986 (8ª ed.).
- Yoos, G. — "Rhetoric and 'doing philosophy'", in *Argumentation*, nº 2, 1988.

H. W. Johnstone, Jr.

*** ALGUMAS REFLEXÕES SOBRE ARGUMENTAÇÃO¹**

Quando queremos controlar a acção ou a crença de outra pessoa, mas, ou nos faltam meios de controlo efectivo, ou, possuindo-os, não os queremos usar, argumentamos com a pessoa. A argumentação é, portanto, controlo não efectivo. Argumentar com outrem é olhá-lo para além do objectivo do controlo efectivo e, por isso, é precisamente *colocá-lo* para além do objectivo do controlo efectivo, contanto que ele seja capaz de ouvir a argumentação e saiba como é que nós o estamos a considerar. Damos-lhe a opção de nos resistir, e assim que lhe retiramos esta opção deixamos de estar a argumentar. Argumentar é correr inerentemente o risco de falhar, tal como jogar um jogo é inerentemente arriscar-se a perder. Uma argumentação cuja vitória nos esteja garantida deixa de ser uma argumentação real, tal como um jogo cuja vitória esteja garantida deixa de ser um jogo real. Um argumentador versado pode sentir-se seguro de que vai

* Texto originalmente publicado na revista *Logique et Analyse*, 21-24, Dezembro, 1963, pp. 30-39.

¹ A perspectiva da argumentação apresentada neste artigo é, a vários níveis, tributária da do Professor Perelman; há contudo diferenças importantes na ênfase, o que torna difícil comparar as duas perspectivas. Por exemplo, ver-se-á que enfatizo o elemento do risco na argumentação. Perelman não o faz. Mas não sei se esta diferença conduz a um desacordo entre nós. Neste artigo, pensei que o melhor seria apresentar a minha própria perspectiva com as suas ênfases peculiares, e deixar o leitor decidir até que ponto Perelman e eu discordamos. Agradeço ao Sr. James Morrison por algumas sugestões de que me servi neste artigo.

ganhar uma argumentação contra alguém, mas se a sua certeza é uma consequência objectiva do procedimento que usa, então este procedimento não é argumentação.

Não pretendo sugerir que o controlo não-argumentativo da acção ou da crença é, necessariamente, infalível. Podemos dominar a criança obediente, mas não a desobediente. Contudo, o nosso fracasso em dominar a criança desobediente não resulta de a encarmos como estando para além do objectivo de um controlo efectivo. A sua resistência não surge de lhe termos dado a opção de nos resistir. Surge de uma insuficiência técnica da nossa parte. Talvez com uma investigação ulterior se possa vir a descobrir o procedimento que garanta a condescendência da criança. Caso contrário, poderemos ter mesmo de recorrer à argumentação.

A argumentação é uma característica penetrante da vida humana. Isto não significa que se negue existirem ocasiões em que o homem pode, apropriadamente, responder ao hipnotismo, à estimulação subliminar, às drogas, à lavagem ao cérebro e à força física, e ocasiões em que pode, apropriadamente, controlar a acção e a crença do seu companheiro por outros meios que não a argumentação. Mas apenas aquela espécie de pessoas que nós poderíamos caracterizar como inumanas teriam prazer numa vida passada a controlar o comportamento dos outros por meios não-argumentativos, e só um idiota lhes obedeceria de boa vontade. Quando, pura e simplesmente, as manipulamos, nem sequer exercemos poder sobre as pessoas — a não ser num sentido lato, como quando dizemos que exercemos poder sobre robots. Normalmente, dizemos que temos poder sobre pessoas apenas quando as tratamos como tal.

Uma maneira típica de exercer o poder é o recurso a ameaças. Uma ameaça é uma forma de argumentação porque

quem quer que a faça, na tentativa de obter uma determinada acção, corre o risco do outro escolher aceitar a retaliação, em vez de agir como o pretendido. Só uma pessoa pode responder a uma ameaça, e quando ameaçamos uma pessoa, pelo menos já a estamos a tratar como pessoa. Tratamo-la como sendo capaz de encarar as consequências da insubmissão. Talvez alguns animais sejam capazes de responder a ameaças. Isto implicaria a capacidade de compreenderem uma proposição condicional. No caso de realmente se poder lidar com animais desta forma, estar-se-ia, certamente, a tratá-los como pessoas.

Uma ameaça, porém, é uma forma degenerada de argumentação. É-o porque o seu interesse pela pessoa é apenas momentâneo. Uma vez feita a ameaça, apenas resta levá-la a cabo, ou, caso consiga provocar o efeito desejado, pôr fim ao contacto. Aquele que é ameaçado não tem oportunidade para tratar quem lhe faz a ameaça como uma pessoa, a não ser que possa fazer uma contra-ameaça.

As ordens têm, por vezes, um estatuto misto. Geralmente, são esforços para controlar o comportamento e, por vezes, a crença, por meios não-argumentativos. Contudo, por vezes, numa ordem está implícita uma ameaça adicional, e ela é, por isso, parcialmente, uma argumentação. Isto acontece sobretudo quando a ordem se dirige a um ser humano, e não a um animal. A obediência automática, inquestionada, que esperamos de um animal é a resposta a uma técnica mais puramente não-argumentativa do que qualquer outra que ordinariamente usaríamos ao lidarmos com o ser humano.

Disse já que o argumentador corre um risco; mas não é o único que o corre. A pessoa a quem a argumentação se dirige pode assumir, ou não, o risco de ter que alterar o seu comportamento em função da argumentação. Fechando o seu pensamento

à argumentação, ela consegue evitar totalmente esse risco. Assim, alguém que lhe queira controlar o comportamento ou crenças, caso queira ter pleno controlo, tem de recorrer a meios não-argumentativos. Há assuntos relativamente aos quais todos nós, em certa medida, temos de fechar a nossa mente. Não podemos discutir tudo até à exaustão, ou estar sempre disponíveis para argumentações que nos são dirigidas. Mas, também, não podemos ter as nossas mentes sempre fechadas, pois uma pessoa com uma mente totalmente fechada exclui-se a si mesma da raça humana. Uma tal pessoa é inumana, ainda que não seja uma besta, pois não acusamos os animais de terem mentes fechadas, tal como não dizemos que as suas mentes são abertas.

Por outro lado, a pessoa disposta a correr os riscos envolvidos na escuta de argumentações dos outros é mente aberta (*open-minded*), e nessa medida, humana. As diferenças entre os homens e os animais estão tipificados na abertura-mental (*open mindedness*) do homem. A abertura-mental (*open mindedness*) não é meramente uma forma adicional de conseguir aquilo que o animal alcança de outras maneiras. É uma possibilidade completamente nova. Ao disponibilizar-se para as argumentações, o homem transcende os horizontes das suas próprias percepções, emoções e instintos. Sem estes horizontes os riscos da argumentação não ocorrem; não há argumentação sobre o que imediatamente vejo, sinto, ou faço. Nenhum argumentador me pode tirar aquilo que, de forma imediata, experiencio ou sinto, pois isso não serve para sustentar qualquer relação com as conclusões a favor das quais ele argumenta. Estas conclusões consistem em crenças argumentadas, avaliações e linhas de conduta, e apenas entram em conflito com as minhas perspectivas, na medida em que, mais do que imediatas, também elas são perspectivas argumentadas. Não pretendo sugerir que o indivíduo solitário, fora

do alcance dos argumentadores, não possa ir para além da imediatidade. Como resumidamente mostrarei, ao deliberar sobre o significado da sua experiência e, desta forma, transcendendo-a, ele está a argumentar consigo mesmo.

O conhecimento e a moralidade são apenas possíveis para a pessoa de mente aberta (*open-minded person*) que, ao correr os riscos implícitos na argumentação, transcendeu os horizontes da experiência imediata. O animal percebe e espera, mas não possui conhecimento, pois não pode apresentar numa argumentação a interpretação do que percebe ou as razões porque espera. O animal não pode comportar-se moralmente porque não pode argumentar sobre a sua conduta. O animal, em suma, não tem mundo. O mundo apenas se revela a uma pessoa de mente aberta (*open-minded person*).

Referi já que a abertura-mental (*open mindedness*) envolve um risco. O risco que a pessoa de mente aberta (*open-minded person*) corre é o de poder vir a ter de alterar a sua crença ou conduta. Este risco, evidentemente, é estritamente correlativo do risco que o argumentador corre da sua argumentação falhar. A questão surge — quer seja necessário caracterizar a possibilidade do argumentador poder falhar, a do seu interlocutor poder falhar, ou a do seu interlocutor poder ser persuadido — como um *risco*. Não será suficiente caracterizá-lo como uma *possibilidade*, e dizer simplesmente que a pessoa de mente aberta (*open-minded person*) se depara com a *possibilidade* da argumentação poder alterar a sua crença ou conduta?

A diferença entre um risco que a pessoa corre, e uma possibilidade com que se depara, é a de que, no primeiro caso, ela está interessada ou ligada ao resultado da actividade relativamente à qual corre esse risco, ao passo que, no segundo caso, ela não se encontra preocupada com o resultado da actividade que,

em princípio, apenas lhe apresenta várias possibilidades. Dizer — da possibilidade de uma argumentação poder alterar a sua crença ou conduta — que se trata de uma mera *possibilidade*, é sugerir que a pessoa desempenha um papel absolutamente passivo na transacção — que «não interessa para nada». É sugerir que ela declinou o controlo da sua própria acção e crença — que transferiu, efectivamente, o seu controlo para as mãos do argumentador, dizendo «Tem que decidir por mim». Porém, o que tal pessoa fez foi, simplesmente, retirar-se da argumentação. E, tendo-se retirado, põe a argumentação, enquanto tal, em questão. É que agora o argumentador possui controlo directo sobre a crença e a conduta da pessoa com a qual argumenta. Tanto o primeiro, como o segundo, não correm já qualquer risco. Logo, é a própria argumentação que entra em colapso, dando lugar a uma forma não-argumentativa de controlo.

Por conseguinte, a argumentação genuína apenas pode ocorrer quando aquele que responde não é indiferente, nem passivo, às afirmações do argumentador. Apenas pode ocorrer quando o que responde está, ele próprio, interessado no resultado da argumentação; isto é, quando ele próprio corre um risco e, portanto, força o argumentador a corrê-lo. Qual é, então, o interesse que aquele que responde tem na argumentação? Poderemos ser tentados a dizer que é o de manter a sua própria crença e conduta. Em certa medida, um tal interesse conta com o risco que a pessoa corre ao deixar-se envolver numa argumentação. Admite a hipótese palpável de que a sua crença ou conduta possam ser apresentadas como questionáveis e destronadas. Mas a história não acaba aqui. Em primeiro lugar, porque não é clara a razão pela qual se sentiriam resistências face ao abandono de uma posição própria, uma vez revelados os seus defeitos. Por que é que não se diria, animadamente, «safaste-te de

boa» e se adoptariam as recomendações do argumentador? Em segundo lugar, porque pode haver risco em argumentações sobre assuntos relativamente aos quais não se tem uma opinião prévia. Neste caso, não estão presentes uma crença ou conduta a serem mantidas. Qual é, então, o risco? É o de aquele que responde ter de vir, na sua crença ou conduta, a considerar algo que anteriormente não considerou. Aquilo que ele gostaria de manter é a relativa simplicidade da sua própria posição. E, de um modo geral, o risco que se corre ao ouvir uma argumentação é ter, eventualmente, de se modificar a si mesmo. É o si (*the self*), e não qualquer crença ou modo de conduta específicos, que aquele que responde ao argumentador deseja manter. Mas o seu interesse em mantê-lo não pode ser absoluto, pois se o fosse apresentaria uma mente fechada à argumentação.

Assim, a pessoa de mente aberta (*open-minded person*) é aquela em que existe uma tensão. Por uma lado, ela deseja manter a sua identidade; por outro, tem que se expor ao risco de modificação implícito na argumentação. Tal tensão é necessária a qualquer ser humano que deseje transcender os horizontes da sua experiência imediata e habitar um mundo.

A pessoa que escuta uma argumentação não é a única a correr um risco. Referi já que tipo de risco é que o argumentador corre. Ele arrisca-se a falhar no controlo da crença, ou da conduta, de outrem. Este risco implica, também, uma tensão. O argumentador quer controlar, mas sujeita-se a ver esse controlo limitado pelas respostas negativas do outro. Que se trata de uma tensão genuína e precária, isso torna-se óbvio quando consideramos cada um dos seus termos na exclusão do outro. Um argumentador que quer, pura e simplesmente, controlar, não argumenta; ele controla por meios não-argumentativos e evita o risco. Um argumentador pura e simplesmente disposto a ser li-

mitado pelas respostas do outro, também não argumenta; na sua passividade subserviente, ele abdica da argumentação. Para argumentar, uma pessoa tem de manter a tensão entre o controlo e aquilo que o limita. Esta tensão pode ser caracterizada como tolerância, generosidade intelectual, ou respeito. Os termos da preservação de si e da modificação, são isomórficos da tensão que caracterizei já como abertura-mental (*open mindedness*). A pessoa tolerante deve encontrar os limites do controlo no acto de controlar, e deve controlar nos termos desses limites. A pessoa de mente aberta (*open-minded person*) deve permanecer ela mesma no decurso da transformação, e transformar-se permanecendo ela mesma.

O dar-e-o-receber da argumentação lança luz sobre a função da lógica e o significado da validade. Quando sofismas e falácias são usadas por um dos disputadores, ou por todos, a discussão cedo degenera numa forma em que a abertura-mental (*open mindedness*) e tolerância deixam de ser possíveis. A argumentação falaciosa é desrespeitosa; não trata os seus auditores como gente, e, deliberada ou involuntariamente, procura forçar o seu assentimento. A lógica é a disciplina que protege a discussão da degeneração. A argumentação válida é aquela que mantém a possibilidade de argumentar.

Até agora tenho escrito como se pudesse fazer uma distinção definitiva entre o argumentador e aquele que lhe responde. É claro que não se pode, pois aquele que responde pode ser também um argumentador. Quando isso acontece, as respostas negativas que limitam o controlo do argumentador tornar-se-ão elas mesmas argumentações, e ele submeter-se-á, no papel daquele que responde, a este limite. Por outras palavras, a abertura-mental (*open mindedness*) ter-se-á tornado uma condição para a tolerância. No diálogo entre dois ou mais argumentado-

res, tolerância e a abertura-mental (*open mindedness*) tornam-se, simplesmente, maneiras diferentes de caracterizar a mesma disposição básica para manter a argumentação e para a prosseguir, conduza ela aonde conduzir.

O argumentador e aquele que responde podem também ser a mesma pessoa, como acontece na deliberação. Nesta situação, é a mesma pessoa que procura o controlo e se submete ao controlo, que impõe limites e aceita limites. A tensão que aqui deve ser mantida é extremamente precária, e prontamente se transforma em hábito, impulso, ou pânico. A deliberação sobre uma mudança ou sobre a reafirmação da crença é, provavelmente, capaz de existir numa forma mais pura do que a deliberação sobre a conduta, pois os nossos hábitos e impulsos constituem atractivos não argumentados para possíveis acções, mas não constituem, necessariamente, atractivos para uma possível crença. Aquilo que sou, constitutivamente, capaz de fazer, lançará um feitiço mais forte sobre os meus argumentos relativos à acção, do que sobre os meus argumentos relativos à crença.

Uma visão comum da argumentação é a de que ele é uma transacção na qual não há preocupação essencial com as características daqueles que nela estão empenhados. O argumentador tenta persuadir o ouvinte. Se o consegue, tanto melhor; se falha, ou recorre a técnicas não-argumentativas, ou, então, desiste. Mas a argumentação não é, quer para o argumentador, quer para o que escuta, de forma alguma, definitiva. É apenas uma forma de comunicação entre mentes que já existem e que já habitam o mundo — um expediente que ambos podem, ou não, decidir utilizar. E pode-se sempre escolher argumentar sem, simultaneamente, se escolher a si mesmo.

A minha posição pessoal é a de que a argumentação é, de facto, essencial para aqueles que nela se empenham — uma pes-

soa que opta por argumentar, opta, de facto, por ela mesma. Pois a tensão, entre conservação e mudança, sentida pelos interlocutores é, precisamente, aquilo que lhes permite habitar o mundo. A experiência imediata não tem pretensões nem levanta questões; ela é transparente. É apenas quando a acção e a crença se tornam objecto de argumentação que uma opacidade é introduzida na experiência — a opacidade do si (*the self*). Na experiência imediata, o si (*self*) não existe. O si (*self*) só existe quando há risco. Não pretendo defender que a argumentação apresenta o *único* tipo relevante de risco. Mas, quando as pessoas argumentam, correm riscos que as colocam acima da experiência imediata, fazendo-as aparecer. E, a não ser que corram riscos deste ou daquele tipo, elas não são pessoas. Portanto, a argumentação parece-me ser constitutiva daqueles que nela participam.

As formas não-argumentativas de controlo não instituem o si (*the self*). Pelo contrário, dispensam-no. Partem do princípio de que o si (*the self*) não está presente para interferir com a sua administração efectiva. O comando, a sugestão subliminar, o passe hipnótico, evitam o risco de lidar com o si (*the self*). O sedutor, o publicista e o hipnotista operam, baseando-se não só no «não está ninguém em casa» no corpo do interlocutor, como no de que eles próprios, também, não estão «em casa». Aquele que lisonjeia, em vez de argumentar, não merece ser ele mesmo tratado como pessoa, o mesmo acontecendo com aquele que consegue a aprovação de outro quando este último se encontrava desprevenido ou distraído. Quando um homem tende a utilizar meios de controlo não-argumentativos não temos pejo em utilizar esses mesmos meios contra *ele*, e isto pela razão dele próprio não se ter mostrado como uma pessoa.

Deveremos dizer, então, que a argumentação é um expediente para evitar a necessidade de recorrer à violência? Que quando assumimos que o outro está «em casa» e argumentamos com ele, a nossa conduta é um *substituto* para formas não-argumentativas de controlo, incluindo o uso da força? Esta é a ideia comum sobre a argumentação. De acordo com ela, os homens argumentam apenas em virtude de um posterior acordo, explícito ou implícito, para substituir a mesa de conferências ao campo de batalha. Mas, este frágil acordo pode entrar em colapso a qualquer momento e, quando isso acontece, o primeiro homem a regressar ao campo de batalha encontrar-se-á em situação de vantagem. Esta é uma visão cínica da natureza humana, pois encara a capacidade argumentativa do homem como mais não sendo do que um produto de uma iluminação transitória — uma vitória instável sobre as forças irracionais que o definem — e não vê na própria argumentação mais do que um expediente. Se a argumentação for, de facto, um mero expediente para evitar a violência, então temos de considerar que a argumentação melhor sucedida é a que tem o maior efeito soporífero. De forma mais fundamental, esta visão está em contradição directa com a história da hostilidade humana. Desde tempos imemoriais, que o homem tem baseado os seus conflitos em argumentações. Cada guerra foi precedida pela procura de um pretexto para a evitar a luta. Para encontrar exemplos de violência não baseada na argumentação temos de consultar os anais da psicopatologia. Isto mostra que a violência humana normal pressupõe já a argumentação. De facto, se a capacidade de argumentar não está presente desde o início, como é que é possível chegar a qualquer acordo, explícito ou implícito, para suspender as hostilidades a favor da argumentação?

Semelhante ideia da argumentação dificilmente faz justiça à necessidade humana de retórica, de publicidade e de propaganda. Ela apresenta a técnica retórica como uma mera atitude ou postura que pode ser assumida pelo argumentador. Para cada postura retórica, existe uma outra que pode ser usada para a neutralizar, de modo que a controvérsia surge sob a forma de sequências de acções sem sentido. São sem sentido porque o próprio argumentador pode permanecer completamente fora delas. Como expediente às suas ordens, elas não exprimem nenhum aspecto do seu ego. De acordo com esta visão tradicional do papel da argumentação na vida humana, o ego do argumentador pode permanecer imperscrutável ao longo da sua argumentação. Basta apenas que o argumentador *apareça* para estar comprometido com os seus próprios argumentos. De facto, só um louco se comprometeria realmente com os seus próprios argumentos, pois para cada argumentação há, de facto uma contra-argumentação igualmente eficaz. Esta é, também, uma interpretação cínica da natureza humana.

A minha própria interpretação não me obriga a negar a ideia de que para cada argumentação, haja, igualmente, uma contra-argumentação eficaz. Apenas deriva uma nova conclusão desta premissa. Em vez de concluir que ninguém deveria ser tão louco a ponto de se comprometer com a sua própria argumentação, concluo que a argumentação é uma característica definidora da situação humana. Um ser incapaz de argumentar ou de escutar argumentações, simplesmente não seria humano. Um tal ser não teria, como vimos, um si (*a self*). Qualquer argumentador que reflecte sabe, como é óbvio, que todas as suas argumentações podem ser confrontados com contra-argumentações. Mas, condenar todas as argumentações com base nesta reflexão é esquecer completamente o fundamental da argumentação. Na ar-

gumentação, a questão não é a de proporcionar um controlo efectivo sobre os outros, como poderia acontecer se existissem argumentações não passíveis de confrontação com contra-argumentações. É antes a de colocar o argumentador numa situação de risco na qual a abertura-mental (*open mindedness*) e a tolerância são possíveis. É este o meio humano (*human milieu*) no qual o argumentador sustenta o seu fervoroso compromisso para com os seus próprios argumentos. Se não estivesse comprometido, os seus argumentos não teriam senão uma função estratégica, e o meio (*milieu*) transformar-se-ia num jogo no qual a abertura-mental (*open mindedness*) e a tolerância não seriam já possíveis.

Um argumentador pode estar fervorosamente comprometido com os seus próprios argumentos e saber que todos eles podem ser confrontados com contra-argumentos. Isso é possível porque a reflexão relativa aos contra-argumentos representa uma abstracção momentânea do meio (*milieu*) em que o argumentador vive. Um pensador pode, de forma idêntica, abstrair-se dos modos e dos costumes, e declará-los todos como igualmente arbitrários. Esta afirmação teria a sua razão de ser se nunca se tivesse pretendido que eles *não* são, igualmente, arbitrários. Mas, na ausência desta pretensão, há que ver que o meio humano (*human milieu*) é sustentado por maneiras e costumes, como acontece, em grande parte, de modo idêntico, na argumentação.

Tenho vindo a considerar apenas como é que, de acordo com a visão comum, a existência de uma contra-argumentação para cada argumentação torna evidente a futilidade da argumentação. Por vezes é o alegado exemplo da futilidade que leva aqueles que partilham desta visão a sentirem que para cada argumentação deve haver uma contra-argumentação. A história da

filosofia é um exemplo alegado desta espécie: como nenhum filósofo, que se saiba, jamais assegurou, por meios argumentativos, um acordo geral relativamente à sua posição, segue-se que para cada argumentação filosófica existe uma contra-argumentação. Ora, se o acordo geral fosse de facto um desiderato ou uma alegada realização do empreendimento filosófico, haveria alguma razão em nos preocuparmos com a possibilidade de uma argumentação filosófica que não admitiria contra-argumentações. O leigo atribui este objectivo à filosofia, e alguns filósofos há que partilham com ele a tentativa de o alcançar. Contudo, a maioria dos filósofos não está interessado em assegurar um acordo geral em torno das suas perspectivas. Para eles, observar-se que o assentimento geral jamais foi alcançado, pareceria, simplesmente, deixar escapar o fundamental do empreendimento filosófico. Melhor dizendo, um acordo geral seria irrelevante na medida em que não se trata de pôr toda a gente de acordo, mas argumentar face às conclusões. E que conclusões poderiam ser essas? Evidentemente, não poderiam dizer respeito a factos. Em sentido geral, elas são relativas a valores. Uma argumentação filosófica pode lidar com valores como o conhecimento e a moralidade. São valores porque permitem ao homem transcender os horizontes da experiência imediata e, consequentemente, habitar um mundo. Outras argumentações filosóficas lidam com formas diferentes de ultrapassar o imediato. Se antes de tudo é a argumentação *sans phrase* que nos abre o mundo, a argumentação filosófica é a que lida com os frutos da argumentação *sans phrase*. A argumentação *sans phrase* pode perfeitamente assegurar o acordo geral. Pode fazê-lo porque o acordo geral é uma das possibilidades do mundo que ela abre. Podemos ultrapassar a experiência imediata em direcção a um acordo geral, tal como o podemos ultrapassar em direcção ao conheci-

mento e à moralidade. Mas, a argumentação filosófica não é uma fuga à experiência imediata. É apenas uma tentativa de expandir e consolidar o mundo para o qual a fuga foi feita. Desta forma se pode examinar o conceito de acordo geral, tal como o de conhecimento, de moralidade, etc. Contudo, o acordo geral relativo aos resultados da expansão e consolidação alcançados pela filosofia, estariam fora de questão.

O que pretendo dizer pode ser ainda posto de uma forma mais positiva. Disse que a argumentação revela o si (*the self*) ao confrontá-lo com o risco. A filosofia esclarece a estrutura dos riscos corridos por uma pessoa que argumenta ou ouve uma argumentação. Ela articula um mundo de gente e de coisas. Diz ao si (*the self*) quem é e onde está. Por conseguinte, pode dizer-se que a filosofia serve o si emergente (*the emerging self*), contribuindo para a sua moral. Deste modo, os argumentos filosóficos, mais do que uma função informativa, têm uma função moral. Se esperarmos um acordo geral no que toca às suas conclusões, de modo algum os compreenderemos de forma correcta. A argumentação filosófica continuará com força crescente enquanto houver sis (*selves*) confrontados com um mundo no qual têm que tomar uma posição.

A minha conclusão é a de que, nem a existência de uma contra-argumentação para cada argumentação, nem a alegada futilidade das argumentações filosóficas são, se correctamente interpretadas, razão para se adoptar uma perspectiva cínica da natureza argumentativa do homem. De facto, sem essa natureza ele não poderia ser homem.

(Tradução de Stella Zita de Azevedo
e Rui Alexandre Grácio)

Rui Alexandre L. M. Grácio

NOVA RETÓRICA E TRADIÇÃO FILOSÓFICA

Como o próprio Perelman observou, no final do artigo intitulado *Perspectives rhétoriques sur des problèmes sémantiques*, há no seu pensamento um primado da pragmática sobre a semântica¹.

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

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

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

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

Observemos que sendo estas as ideias a partir das quais Perelman elabora a sua teoria da argumentação fica, à partida, vedada a hipótese de nos encontrarmos, como Ricoeur sugeriu², em presença de um novo formalismo, não do necessário mas do provável. Aliás, aquilo que é verdadeiramente notável na teoria perelmaniana da argumentação é que ela não se destina a ensinar técnicas argumentativas aplicáveis por sistema, mas a mostrar que cada caso de aplicação é, ou pode ser, na prática, excepcional: as técnicas não funcionam por si mesmas, não são aplicáveis mecanicamente, não podem fazer a economia nem das componentes axiológica e ética do pensamento nem da tomada de posição humana. A teoria da argumentação mostra-nos, com efeito, que qualquer resposta à questão dos *meios* não resolve as questões relativas aos *fins* e que, por não serem estas últimas redutíveis à primeira, por ser a questão dos fins uma questão para a qual não há a resposta, argumentar, antes de ser uma técnica, é uma forma de exercer a liberdade. É, aliás, a par-

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

tir desta ideia que se poderá compreender a solidariedade da teoria da argumentação (definida, como estudo de técnicas, instrumento indispensável para a filosofia), com a filosofia do razoável que com ela se articula (e que se apresenta como resposta ao problema do uso prático da razão e à questão do sentido da liberdade humana). Com efeito, se a argumentação, enquanto discurso persuasivo, implica técnicas que, como tal, podem ser teorizadas, é preciso também não esquecer que só a existência de uma argumentação é, para Perelman, aquilo que confere um sentido à liberdade humana, condição de uma escolha razoável³.

A dimensão pragmática da teoria perelmaniana da argumentação encontra-se bem patente nas ideias de que «toda a argumentação não é concebível (...) senão em função da acção que ela prepara ou determina»⁴, de que «a argumentação é uma acção que tende sempre a modificar um estado de coisas preexistentes»⁵ e, finalmente, de que é impossível «considerar a argumentação como um exercício intelectual desligado de toda a preocupação prática»⁶. Através destas ideias, e considerando, ainda, que na perspectiva de Perelman a argumentação é o método próprio da filosofia⁷, somos levados a uma concepção da actividade filosófica em aberta polémica com a tradição filosófica.

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

⁴ *Idem ibidem*, p. 71.

⁵ *Idem ibidem*, p. 72.

⁶ *Idem ibidem*, p. 78.

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

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

Em que consiste o ideal secular da filosofia? Para Perelman ele é tanto um ideal de pacificação realizado pela mediação discursiva do *logos* como, embrionariamente, um ideal pelo respeito dos direitos do homem. Notou, a este propósito, que «a protecção dos direitos do homem começou pela protecção e pelo respeito da actividade filosófica»⁸ e que aquilo que verdadeiramente torna notável o aparecimento da filosofia é que com ela «o uso da força pudesse ser substituído pelo da persuasão»⁹, que se pudesse substituir o exercício do poder assente na violência e na autoridade do mais forte, por princípios razoáveis que fazem apelo ao diálogo, ao acordo e a uma comunhão de espíritos fundada na sabedoria¹⁰, que, em resumo, se tivesse procurado sobrepor a sabedoria à violência¹¹. Contudo, a realização deste ideal implicaria — ao contrário do que sucedeu com a tradição racionalista ocidental — que se concebesse a actividade racional

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

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

¹⁰ *Idem ibidem*, p. 290.

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

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

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

A sua crítica incide, em primeiro lugar, sobre a vocação totalitária e as pretensões absolutistas com que, desde Parménides e Platão, a filosofia se investiu. A fixação obsessiva numa ideia de verdade que deveria ter por características a unicidade, a imutabilidade e a necessidade e que só se encontraria, como Platão nos diz, num plano an-hipotético¹², emoldura o sonho de um saber absoluto e configura uma concepção de razão como razão eterna. A raiz platónica marcará toda metafísica Ocidental e lançará o pensamento filosófico na conquista dum incondicionado, duma transcendência forjada pelo desejo de tudo querer saber absolutamente. A ideia de totalidade alimentará os monismos de toda a espécie e fomentará a crença numa ordem racional única. A ideia de absoluto conduzirá à busca de critérios absolutos, infalíveis, indiferentes a contextos e com uma operacionalidade an-histórica. Ambas levarão a desvincular pensamento e situação, teoria e acção, e a negligenciar ou, pelo menos, a secundarizar a linguagem em favor de uma razão luminosa e iluminada que contempla, sem palavras, a verdade. O primado concedido ao modelo da visão, que se torna metáfora dominante para caracterizar a actividade racional, acaba por

¹² Cf. Platão, *República*, 511 b-c.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

O exame crítico do papel da evidência coloca o pensamento de Perelman em imediata polémica com a filosofia cartesiana, e o próprio *Traité de l'argumentation*, para além da sua ligação à retórica e dialéctica gregas, anuncia «uma ruptura com uma concepção de razão e de raciocínio procedentes de Descartes»¹⁶. Esta ruptura consiste, sobretudo, na denúncia das principais aporias do cartesianismo — o carácter an-histórico do saber, insensatez da dúvida hiperbólica¹⁷, os problemas resultantes da nítida separação entre faculdades e entre teoria e prática¹⁸ — e na chamada de atenção para a historicidade da razão, para a impossibilidade de um recomeço radical, para as dicotomias cerradas que sustentam o cartesianismo não possibilitando a consideração do homem senão de um modo fragmentário, para a ligação da razão e da actividade racional a crenças e convicções relativamente às quais somos livres para decidir (sem que, todavia, liberdade seja sinónimo de arbitrariedade), para a restrição indevida da razão e da faculdade de provar à actividade

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

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

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

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

calculadora¹⁹, para a dimensão despótica de critérios com pretensões de validade absoluta que, como a evidência, não comportam graus²⁰, para o contra-senso que, do ponto de vista do problema da liberdade humana, a ideia de uma razão necessária encerra, e finalmente, para a artificialidade da dissociação entre forma e conteúdo do pensamento que só «conduziu a desumanizar a própria ideia de método e (...) a acentuar o aspecto irracional da retórica»²¹.

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

Poderíamos perguntar porque é que Perelman insiste nesta articulação entre senso comum e actividade filosófica, porque é que afirma que uma característica de toda a filosofia é a de que o mundo do senso comum não pode ser negligenciado²². A resposta a esta questão conduz-nos ao cerne de um aspecto decisivo do seu pensamento, a saber, à sua concepção do lugar do racional em filosofia. No que diz respeito a este aspecto, é de novo um confronto com a tradição racionalista ocidental que é

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

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

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

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

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

Contrariando esta tendência, na qual se consolidou a dicotomia opinião/verdade, Perelman afirmará que a razão não é tudo, já que não é ela que poderá dar o ponto de partida a uma filosofia, embora seja ela que a permite estruturar. Ora, esta estruturação que caracteriza a actividade filosófica²³, não pode ser feita senão recorrendo a processos argumentativos. Aliás, o que distingue o filósofo do não filósofo não é o tipo ou o papel que, para cada um, desempenhariam as suas intuições, mas o facto de o filósofo, ao contrário do não filósofo, ter de inserir as suas intuições em quadros que as *tornem admissíveis*²⁴. Assim, ao considerar que para realizar esta tarefa o filósofo tem que estabelecer hierarquias e formular teses que tentará fazer prevalecer argumentativamente — ainda que, (como quando por exemplo se diz «Contra factos não há argumentos»), a estratégia argumentativa possa passar pela desvalorização da argumentação — a nova retórica propõe não só uma nova abordagem da acti-

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

²⁴ Cf. *idem ibidem*, p. 326.

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

Nesta mesma linha de ideias, o *Traité de l'argumentation* chama a atenção para o facto de todo o pensamento filosófico original operar por procedimentos de dissociação que lhe são característicos²⁶. O interesse do estudo da técnica de dissociação torna-se assim relevante para a compreensão do pensamento filosófico, já que «toda a filosofia nova supõe a elaboração de um aparelho conceptual do qual pelo menos uma parte, aquela que é essencialmente original, resulta de uma dissociação de noções que permite resolver os problemas que o filósofo se colocou»²⁷. Podemos então dizer que o filósofo pode desqualificar o senso comum, pode afirmar que as suas ideias não são senão aparência e opor esta aparência ao que considera ser a realidade; mas aquilo de que o filósofo não pode prescindir é desta referência ao senso comum, pois que sem ele não poderia proceder a, nem tornar compreensível um trabalho conceptual que, implicando de-limitações e de-marcações teóricas, não pode

²⁵ *Idem ibidem*, p. 303. Subl. meu.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Sousa Dias

UMA PEDAGOGIA DO CONCEITO

0. Criação conceptual, arte dos conceitos. Esta resposta à questão "o que é a filosofia?" amiúde ocorre na obra de Gilles Deleuze, mas sempre de passagem, de viés, menos explicada do que implicada na totalidade dessa obra exemplarmente inovadora e estimulante. Chegou finalmente a hora da explicação. Porque essa questão do conceito do conceito, essa conceptualização da própria prática conceptual, só pode ser *a questão derradeira*, para pôr "à meia noite", quando já não se tem mais perguntas a fazer¹. Como resultado, um grande tratado de filosofia, de pedagogia filosófica. Um livro selvagem e irresumível aqui em travessia oblíqua.

1. Do caos ao cosmos. Aceitar o desafio do caos, medir forças com o caos, nele mergulhar para lhe arrancar um mínimo de realidade, estados caoides, um "caosmos". Eis, de cada vez, a aventura do pensamento, a incessante odisseia do espírito ou Noodisseia, eis o que "pensar" significa. Porque tal é o dado primeiro: o caos, e a nossa necessidade de lhe resistirmos, de tirarmos dele um pouco de ordem. O que é o caos? Não um estado imóvel ou estacionário, ou uma mistura ao acaso. «*Define-se o caos menos pela sua desordem do que pela velocidade in-*

¹ GILLES DELEUZE / FÉLIX GUATTARI, *Qu'est-ce que la philosophie?*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1991, p. 7. Reportam-se a este livro todas as citações e indicações de páginas ao longo do texto.

finita com que se dissipa toda a forma que nele se esboça. É um vazio que não é um nada, mas um virtual, contendo todas as partículas possíveis e extraindo todas as formas possíveis que surgem para de imediato desaparecerem, sem consistência nem referência, sem consequência» (p. 111). É pois um estado de movimentos infinitos e portanto de dissipação absoluta, não a ausência de determinações mas a sua evanescência, um horizonte em que é impossível todo o nexos entre duas determinações, visto que uma não nasce sem que a outra, apenas esboçada, tenha já desaparecido (p. 44-45). O caos não é só uma realidade primitiva, mas um fundo virtual sempre presente precarizando, desfazendo, todas as consistências actuais. E não possui uma existência apenas física, mas também mental: a infinita rapidez com que as nossas ideias se sucedem, fogem mal aparecem, se nos escapam, testemunhando uma fenda interior, intra-cerebral, uma impotência inscrita no mais profundo do próprio pensamento.

Já a opinião, com as suas ideias feitas, os seus clichés, o seu perfil cognitivo, constitui uma espécie de umbela: um abrigo, uma protecção contra o caos, um anti-caos intersubjectivo. Mas é por isso mesmo que a opinião (e tudo o que se lhe vincula: a discussão, a "comunicação", a promoção de consensos...) nada tem a ver com o pensamento, ou que o acto pensante, sendo uma luta contra o caos, é sempre inseparavelmente um ostensivo combate à opinião (p. 191). Porque o pensamento é o corpo-a-corpo do cérebro e do caos. Pensar é enfrentar o caos, é vencer o caos *instalando-se nele*. Estar lançado no mar alto e não abrigado no porto, segundo uma imagem de Leibniz citada por Deleuze. Pelo que o pensamento não vai sem perigos, sem uma fragilidade intrínseca, uma experimentação no escuro, uma secreta patologia, uma ameaça de afundamento no que se

pretendia dominar. Não há pensamento ou criação sem o risco, por exemplo, da loucura, ou então de uma extenuação reconduzindo aos clichés ou à auto-imitação. E nunca houve outro "objecto" do pensamento que não o caos, nunca outro "sujeito" que não o cérebro, não o cérebro como poder do homem, mas como função "caotica" não humana ou pré-humana: *«é o cérebro que pensa e não o homem, sendo o homem apenas uma cristalização cerebral»* (p. 197-198).

2. A filosofia, a ciência e a arte são as três maneiras como o cérebro enfrenta o caos e o recorta, o atravessa, o "mede". As "vias" independentes, embora susceptíveis de cruzamentos fecundos, de controle do caos, sendo o cérebro precisamente a junção (não a unidade ou síntese) das três vias (p. 196). Elas são, por outras palavras, o triplo aspecto sob o qual o cérebro se torna sujeito, as formas do Pensamento-cérebro, ou do espírito como Criação. Porque *pensar e criar são o mesmo*. Não há superioridade criativa da arte sobre a ciência e a filosofia, como não há privilégio especulativo destas sobre aquela. *«Pensar é sempre pensar por conceitos, ou por funções, ou por sensações, e nenhum destes pensamentos é melhor que os outros, ou mais plenamente, mais sinteticamente, "pensamento"»* (p. 187). Mas estes operadores cognitivos não preexistem, há que criá-los, e criar não é outra coisa, ou nunca teve outro sentido.

Esta criatividade requer, porém, em cada um desses domínios, condições internas características, o traçado de um plano e intercessores ideais: uma tríade específica de recursos operatórios de natureza diferente mas em solicitação recíproca, co-necessários. Assim, a arte cria sensações (perceptos e afectos) sob a acção de figuras estéticas, num plano de composição. A ciência cria funções que se apresentam como proposições em siste-

mas discursivos por intercessão de observadores parciais sobre um plano de referência ou de coordenação. A filosofia, essa, é criação de conceitos e de personagens conceptuais sobre um plano de imanência, ou de consistência.

Dai a perfeita autonomia das práticas filosófica e científica. Em ambos os casos (como na arte também), trata-se de afrontar o caos, de estender um plano sobre o caos. Mas em "direcções" inversas. A ciência tem que renunciar ao infinito, à mobilidade infinita do horizonte caótico, para ganhar a referência. O plano de referência é um sistema de coordenadas apenas indefinidas, uma delimitação de virtuais já actualizados ou em processo de actualização. *«A linha de actualidade traça um plano de referência que recorta o caos: ela extrai dele estados de coisas que, sem dúvida, actualizam também nas suas coordenadas os acontecimentos virtuais, mas só retêm deles potenciais já em vias de actualização, fazendo parte das funções. Inversamente, se se considerar os conceitos filosóficos de acontecimentos, a sua virtualidade remete para o caos, mas num plano de imanência que por sua vez o recorta e só extrai dele a consistência ou realidade do virtual»* (p. 152).

Em resumo: a ciência desce dos virtuais aos estados de coisas actuais, organizando-os em séries de variáveis independentes coordenadas entre si e com os limites "territoriais" do plano de maneira a determinar relações necessárias, funções ou proposições referenciais, com isso renunciando às velocidades infinitas; ao invés, a filosofia "desterritorializa", sobe dos actuais aos virtuais, situa-se no infinito, traçando um plano capaz de com os seus conceitos tornar consistente o infinito. *Produzir uma consistência sem nada perder do infinito, atingir o Virtual como tal*: eis a tarefa da filosofia, e é por isso que o plano filosófico é dito "imanente".

3. O desenvolvimento da filosofia, a desterritorialização filosófica, passa sem dúvida por condições externas ou exocondições, por uma "ambiência" propícia, um meio socio-histórico também relativamente desterritorializado que a solicita ou nela se prolonga tanto quanto ela se prolonga ou reterritorializa nele: uma conexão (não-ideológica) *«de um plano de imanência absoluto com um meio social relativo que proceda também por imanência»* (p. 94). (Foi isso, na antiguidade, o "milagre grego"). Mas o plano e os personagens conceptuais constituem as endocondições, os requisitos internos da criação filosófica de conceitos, ou formam com os conceitos as três instâncias criativas da filosofia, independentes mas correlativas, co-invenções, sendo cada uma delas o critério e o limite das outras, da validade das outras.

Deleuze qualifica o plano de imanência como "pré-filosófico". Porquê? Não porque existiria fora da filosofia ou antes de ser traçado, ou porque corresponderia a um Horizonte comum dos filósofos, construído de uma vez por todas: no limite, não há dois grandes filósofos sobre o mesmo plano, o que define a grandeza de um filósofo será mesmo a sua capacidade de mudar de plano, de traçar um inédito (p. 52). Pré-filosófico, o plano é-o porque traçado, de cada vez, como o pressuposto da elaboração de conceitos (p. 75). É ao mesmo tempo que a filosofia produz conceitos e personagens e instaura um plano. Mas o plano não é um conceito global ou um arquiconceito, é pré-conceptual, é ele que os conceitos vêm povoar. Também não é um programa, nem mesmo um método, o qual recai sobre os conceitos e supõe já o plano. Antes é como uma "compreensão" intuitiva prévia dos conceitos, o horizonte compreensivo implícito, uni-total ou englobante, solicitando os conceitos e definindo a necessidade e o "diagrama" da sua criação tanto quanto por eles exigido como

"elemento" próprio de inscrição, de distribuição e de articulação, horizonte fluido, feito de movimentos infinitos, que os conceitos ocupam nele seleccionando acontecimentos, regiões, ordenadas intensivas desses movimentos. Não um procedimento de facto mas a determinação do que significa pensar e de como pensar ou orientar-se no pensamento, ou seja, a determinação do que compete, por direito, ao pensamento (p. 39-40), o plano é a "imagem do pensamento", uma noo-imagem que é simultaneamente uma imagem do ser, um recorte da "matéria" do ser, um plano biface Pensamento-Ser. O plano de imanência define, em suma, *«o solo absoluto da filosofia, a sua Terra ou a sua des-territorialização, a sua fundação, sobre os quais ela cria os seus conceitos»* (p. 43-44). Campo da consciência pura em Descartes, da subjectividade transcendental em Kant, ou o *logos* entre os primeiros filósofos gregos. Mas seria extremamente reductor traduzir *logos* por razão ou, em geral, conceber a criatividade filosófica em termos de racionalidade. *«A razão é só um conceito, e um conceito bem pobre para definir o plano e os movimentos infinitos que o percorrem»* (p. 45). Já Nietzsche e Heidegger tinham mostrado, cada um a seu modo, esta pobreza, esta inadequação do conceito de razão para dar conta do pensamento tal como a filosofia o pratica. *«Precisamente porque o plano de imanência é pré-filosófico, e não opera já com conceitos, ele implica uma espécie de experimentação tacteante, e o seu traçado recorre a meios pouco confessáveis, pouco racionais e razoáveis»* (p. 44, sublinhado nosso). Todo um *pathos* genital do pensamento, um fundo delirante, híbrido, experiências esotéricas sem nada a ver com os procedimentos "regulares" da razão.

O plano de imanência, crivo estendido sobre o caos, atravessado por todos os movimentos do infinito, possui por isso

uma infinita curvatura variável, uma natureza fractal ou "em folhado", infinitamente replicada, que explica a sua ilimitada especificação: impossível abarcar, de uma só vez, todo o plano, sem recair no caos. O plano é pois em si mesmo múltiplo, ou susceptível de uma multiplicidade de "recortes" consoante a selecção e distribuição dos movimentos e da direcção dos movimentos de cada vez operada sobre esse horizonte absoluto: daí a pluralidade histórica dos planos instaurados pelos pensadores, daí que cada filósofo tenha o seu próprio, sempre pretensamente único ou "o" Plano. Não que cada plano traçado pela filosofia seja uma parte, ou uma "paisagem" relativa, do planómeno absoluto, ele antes é esse Um-Todo segundo um "corte" novo ou uma variação específica. A história da filosofia pode ser vista, nesta perspectiva, como um eterno retorno do Plano, na condição de entender o retorno como selectivo, diferenciante, ou como poder próprio e infinito de especificação: de cada vez, não são os mesmos movimentos, as mesmas intensidades, que são seleccionados; não é o mesmo corte, nunca é segundo o mesmo corte que o Plano retorna. Mas a diversidade dos planos construídos pela filosofia tem ainda outro motivo, a tendência do pensamento a pensar sempre a imanência não por si mesma mas como imanente a qualquer coisa, Objecto da contemplação, Sujeito da reflexão, Outro sujeito da comunicação (p. 52). Assim se reconstitui *sobre o próprio plano* a ilusão de transcendência, ilusão fundamental porque fonte de outras: da discursividade, do eterno, dos universais, etc. (É é possível distinguir épocas histórico-filosóficas pela concepção característica dos universais, esse mau entendimento idealista da singularidade das idealidades na esfera metafísica ou noosfera filosófica: na antiguidade os universais de contemplação (idealismo objectivo), na idade moderna os universais de reflexão (idealismo subjectivo), nos

tempos contemporâneos os universais de comunicação (idealismo intersubjectivo)). Tudo se passa, portanto, como se o pensamento não pudesse suportar a prova da imanência que ele todavia se dá por tarefa enfrentar, como se a pura imanência fosse, paradoxalmente, o que há que pensar e o que não é possível pensar, o impensável que não pode deixar de ser pensado, o *Íntimo impensado do Pensamento*. «Dir-se-ia que O plano de imanência é ao mesmo tempo o que deve ser pensado e o que não pode ser pensado. Seria ele, o não-pensado no pensamento. É o alicerce de todos os planos, imanente a cada plano pensável que não chega a pensá-lo. Ele é o mais Íntimo no pensamento, e porém o fora absoluto. Um fora mais distante que todo o mundo exterior, porque é um dentro mais profundo que todo o mundo interior» (p. 59).

Os personagens conceptuais, por seu lado, não designam entidades psicológicas, nem ficções retóricas, nem personificações abstractas do pensamento. Também não instâncias representativas do pensador (antes o contrário). Designam, isso sim, elementos intrínsecos da actividade filosófica, figuras-perspectivas, pontos de vista ideais inscritos no plano, aí inventados, ou imaginados: o Amigo em Platão, o Advogado de Deus em Leibniz, o Inquisidor empirista, o Juiz em Kant, no próprio Deleuze o Nómada... (O mesmo se pode dizer das figuras estéticas e dos observadores parciais em ciência: por exemplo, o demónio de Maxwell). Sem tais personagens não há filosofia, não há criação de conceitos, eles são condições internas da prática "conceptiva", desempenham um papel central: especificando o plano, delimitando a Terra específica do pensador, e solicitando os conceitos convenientes a essa Terra. É sempre por mediação dos personagens que os conceitos vêm ocupar o plano, distribuir-se nele como pontos singulares, ou notáveis, como os aconte-

cimentos puros, virtuais, do plano, são eles que evenemencializam o plano. Eles constituem, em suma, os verdadeiros "sujeitos" do pensamento, os verdadeiros pensadores: «*tal ou tal personagem pensa em nós, que não nos preexistia talvez*» (p. 67). «*Os personagens conceptuais são os "heterónimos" do filósofo, e o nome do filósofo, o simples pseudónimo dos seus personagens*» (p. 62).

O que é, por fim, um conceito? Não, desde logo, uma noção geral ou abstracta, nem uma realidade já dada e por isso não a criar mas a descobrir, independente do movimento da filosofia. Já Hegel soube mostrar a concretude do conceito como Ideia filosófica, e o seu poder autoposicional, mesmo se para lhe atribuir uma extensão enciclopédica e assim suprimir o movimento autónomo da arte e da ciência, a sua irreducibilidade à filosofia (p. 16-17). Nada há de abstracto no pensamento por conceitos, porque os conceitos têm que ser construídos numa intuição específica, sobre um plano intuitivamente talhado como sobre um solo que os contém em germe (p. 12). O conceito também não é um universal, o universal nada explica, pelo contrário, é ele que tem que ser explicado, e explicado como uma ilusão (*ibid.*). Todo o conceito é um singular produzido sobre o plano da imanência, um ponto móvel de recorte e de ressonância de intensidades absolutas do plano, um ponto de condensação de velocidades infinitas, um condensado. Pelo que a singularidade conceptual possui uma multiplicidade intrínseca: o conceito é sempre composto, define-se pela inseparabilidade, ou como zona de condensação ou de indiscernibilidade, das suas componentes heterogêneas como variações ou modulações do conceito. Criar conceitos é compor, condensar, acrescentar ou retirar componentes, "polir" a consistência interna e externa (relativa a outros conceitos) de um acontecimento puro, virtual, sobre o plano.

Não há conceitos simples, inanalisáveis, nem sequer os princípios pelos quais uma filosofia "começa", por isso os "começos" filosóficos nunca coincidem. Deleuze fornece neste sentido uma análise exemplar do conceito revolucionário do Eu em Descartes, do *cogito* (p. 29-31). Outro exemplo: Heidegger elaborou um conceito original do Ser, porque o dotou de uma composição inédita, por articulação de duas componentes, velamento e desvelamento. E se a criação conceptual pode exigir bizarros neologismos ou loucas etimologias, pode também satisfazer-se com palavras correntes que então se enchem *«de harmonias tão afastadas que se arriscam a ser imperceptíveis a um ouvido não filosófico»* (p. 13).

Enfim o conceito não é uma proposição, não é discursivo. Na lógica e na ciência, uma proposição define-se pela sua referência a coisas ou a estados de coisas, mas o conceito é auto-referente. Nem a ciência e a lógica operam por conceitos, nem os conceitos filosóficos são assimiláveis a proposições ou funções proposicionais. As funções científicas supõem uma referência em acto, são coordenações necessárias de estados de coisas ou "objectidades" como termos variáveis independentes, ao passo que as funções propriamente lógicas recaem sobre a referência em si mesma, vazia, ou como possibilidade proposicional, determinam as condições de referência das proposições em geral. Opostamente os conceitos remetem apenas para puros acontecimentos virtuais, incorporais, inconfundíveis com as suas actualizações em corpos e estados corpóreos e que formam, não a referência, mas a consistência dos conceitos. Por outras palavras, os conceitos remetem unicamente para si (para as suas componentes internas como variações inseparáveis, interdependentes) e para outros conceitos-acontecimentos no plano de imanência: endoconsistência e exoconsistência dos conceitos.

Em suma, o conceito não é nem uma função científica nem uma proposição lógica, *«não pertence a nenhum sistema discursivo, não tem referência. O conceito mostra-se, e nada mais faz do que mostrar-se»* (p. 133). Nenhuma confusão é tão ruinosa para a filosofia, segundo Deleuze, do que esta das proposições e dos conceitos, pela qual o plano filosófico de imanência é reduzido a um plano de referência e a filosofia a uma prática discursiva, a um "saber" na melhor das hipóteses apenas verosímil, na pior constituído por proposições desprovidas de sentido. Com efeito, essa confusão, esse ódio à autónoma criatividade filosófica, paradigmaticamente protagonizado pela assim chamada filosofia analítica, tanto faz da ciência o conceito por excelência, do qual a proposição científica será a expressão, como substitui o conceito filosófico por um conceito lógico exprimido nas proposições de facto. Com o que ao conceito próprio da filosofia restará um lugar residual, modelado na opinião ou circunscrevendo o domínio de uma arqui-opinião à maneira da fenomenologia de Husserl: o conceito como função do vivido (p. 142-143).

«As proposições ou funções bastam à ciência, ao passo que a filosofia não precisa pelo seu lado de invocar um vivido que apenas daria uma vida fantasmática e extrínseca a conceitos secundários por si mesmos exangues. O conceito filosófico não se refere ao vivido, por compensação, mas consiste, pela sua própria criação, em estabelecer um acontecimento que sobrevoa todo o vivido, não menos que todo o estado de coisa» (p. 37). O génio de Deleuze, a sua delimitação de uma inequívoca tarefa da filosofia, está nisto: em afirmar *o conceito como operador extraproposicional*, como termo não redutível à forma da proposição, ou elemento (filosófico) não capturável pelos três tipos de funções (científicas, lógicas e doxológicas ou do vivido) e pelos sistemas discursivos correspondentes. *«A irredu-*

tibilidade dos conceitos às funções só se descobre se, em vez de os confrontar de maneira indeterminada, se comparar o que constitui a referência de umas e o que faz a consistência dos outros. Os estados de coisas, os objectos ou corpos, os estados vividos formam as referências de função, ao passo que os acontecimentos são a consistência de conceito. São estes termos que se deve considerar do ponto de vista de uma redução possível» (p. 143; sublinhados de GD). O conceito é auto-referencial, é conhecimento mas conhecimento de si (p. 36): ele tem por únicos "objectos" os acontecimentos na sua essencial virtualidade, sempre em excesso relativamente às suas "encarnações" em estados, de coisas ou de vida, actuais. Os eventos puros, os "virtuais", são as idealidades propriamente filosóficas, só pensáveis mediante conceitos. O conceito não possui referência, nem a estados de seres nem ao vivido, mas apenas uma consistência recortada pelas suas componentes internas. Ele é «*o acontecimento como puro sentido que percorre imediatamente as componentes*» (p. 137). Ora, ao proposicionalizar-se, o conceito perde todas as suas características, toda a sua consistência ou auto-referência, o seu poder "autopoiético".

Certo, os conceitos enunciam-se, a filosofia produz enunciados, procede por frases. Mas, precisamente, a enunciação filosófica não é proposicional mas conceptual, não são proposições mas conceitos o que ela extrai das frases, e nisso consiste a específica prova filosófica da linguagem, incomensurável com outras provas e usos (p. 29). Em filosofia, a enunciação é imanente ao conceito, é a actividade do conceito na sua autoposição, a expressão das condições problemáticas dessa formulação autoposicional e da sua composição, da constituição das suas variações internas e das suas pontes (coordenações, bifurcações, devires) para outros conceitos co-criados. A enunciação filosó-

fica define-se assim pelo seu estrito construtivismo, ou como o movimento construtivo dos conceitos, o movimento da sua manifestação ou "mostração": o contrário de uma demonstração ou de uma justificação. Destituída de referência, essa enunciação caracteriza-se exclusivamente pela sua consistência, como articulação móvel de conceitos e não de proposições segundo uma certa "ordem das razões", é uma enunciação não discursiva. Os enunciados da filosofia não formam, pois, argumentos, filosofar nada tem a ver com argumentar ou com uma estrutura "dialógica", com modelos "conversacionais" ou "comunicacionais", e já Sócrates praticou o diálogo como forma de tornar toda a discussão impossível e de evidenciar a vocação da filosofia como monólogo do conceito, como livre poder criador do conceito na sua solitária automobilidade. «*A filosofia tem horror às discussões. Ela tem sempre mais que fazer. O debate é-lhe insuportável, não porque ela esteja demasiado segura de si: pelo contrário, são as suas incertezas que a arrastam para outros caminhos mais solitários*» (p. 33). «*Todo o filósofo foge quando ouve a frase: vamos discutir um pouco. As discussões são boas para as mesas redondas, mas é sobre uma outra mesa que a filosofia lança os seus dados cifrados. Das discussões, o mínimo que se pode dizer é que não fariam avançar o trabalho, porque os interlocutores nunca falam da mesma coisa. Que alguém tenha tal opinião, e pense isto em vez daquilo, o que é que isso pode interessar à filosofia, enquanto os problemas em jogo não forem ditos? E quando são ditos, já não se trata de discutir, mas de criar indiscutíveis conceitos para o problema que se assinalou. A comunicação vem sempre demasiado cedo ou demasiado tarde, e a conversa, sempre a mais, relativamente a criar*» (p. 32).

4. «O conceito diz o acontecimento, não a essência ou a coisa» (p. 26). O que é um acontecimento? Não é "o que se passa", aqui e agora. Antes o que se passa é que é uma expressão em acto do acontecimento, uma sua efectuação que todavia não o afecta na sua absoluta neutralidade, no seu ser-em-reserva. Ele "encarna-se" actualmente em seres, actualiza-se em corpos e estados de corpos, mas sem nada perder da sua natureza de extra-ser incorporal. Não que ele seja separável das suas efectivas corporizações como outras tantas suas "insistências" variáveis. Só que ele é como o Agora infinitivo que excede todas as suas manifestações presentes, a imaculada sombra metafísica dessas manifestações, a parte em tudo o que acontece do que escapa à sua actualização. Ele concretiza-se, de cada vez, num devir como elemento não histórico de toda a ocorrência histórica, de todo o dado de uma história colectiva ou individual. Mas ele é como a face impassível do devir, o lado impessoal ou pré-pessoal de qualquer evento vivido, lado invivível, unicamente pensável, porém o que numa vida faz pensar, o que eleva uma vida a um poder supra-psicológico, não subjectivo, a um puro poder anónimo pelo pensamento tornado transmissível (movimento da filosofia e também da arte).

Em suma: o acontecimento não é nem eterno nem actual ou histórico, mas puramente virtual, ele é "o" virtual. É que o virtual não é a virtualidade caótica, mas a virtualidade tornada consistente no plano de imanência estendido sobre o caos, o virtual feito, por esse plano, real, uma realidade distinguível de toda a actualidade (p. 147-148). A ciência também lida, nada mais faz do que lidar, com acontecimentos, mas na condição de os actualizar num sistema de funções sobre um plano de referência, de descer a linha de actualização, de captar os acontecimentos virtuais sempre já transcendidos, ou em vias de se trans-

cenderem, em estados de coisas. Os estados de coisas são a transcendência dos acontecimentos, os quais são, por natureza, imanentes. Em contrapartida, quando se remonta do actual ao potencial, encontra-se uma outra realidade, simplesmente virtual, que excede toda a função possível, só por conceitos apreensível. Esse o movimento *filosófico* do pensamento, designável como "contra-efectuação": o acontecimento actualiza-se ou efectua-se em estados de coisas, mas é contra-efectuado sempre que se o abstrai desses estados para o conceptualizar (p. 150-151). «Destacar um acontecimento das coisas e dos seres é a tarefa da filosofia quando cria conceitos, entidades. Estabelecer o novo acontecimento das coisas e dos seres, dar-lhes sempre um novo acontecimento: o espaço, o tempo, a matéria, o pensamento, o possível como acontecimentos...» (p. 36).

Do acontecimento pode pois Deleuze dizer o que o romancista Proust dizia do Tempo puro, força não pulsada, distinta do tempo vivido, ou perdido: real sem ser actual, ideal sem ser abstracto (p. 148). É que o acontecimento é essencialmente força virtual absoluta, sem medida, elemento intensivo em variação ilimitada planando sobre as suas actualizações, sem princípio nem fim ao contrário delas, infixável. Ele é, por outras palavras, o Sentido como puro exprimido dotado de infinita mobilidade e sobrevoando as suas expressões actuais, a elas irredutível, o Sentido como movimento infinito do conceito. Como, em Proust, o tempo vivido só no Tempo puro, e pela arte, acha o seu sentido, se eleva à sua pura idealidade impessoal por uma faculdade estética de pensamento para lá de toda a faculdade propriamente subjectiva de evocação mesmo involuntária. A filosofia, tal como Deleuze a entende e pratica, perfila-se assim como uma *lógica do sentido*, eminentemente proble-

mática ou paradoxal (p. 78-79), aquém ou além da redutora lógica proposicional.

5. Auto-referente, o conceito não se deixar medir pelo valor-verdade. A verdade diz respeito à correspondência da função proposicional às condições de referência. Ora a filosofia só acede a um poder imanente de criação, ao movimento infinito do pensamento, assumindo a realidade não-proposicional do conceito e libertando-se assim do paradigma lógico da verdade (p. 133). «*De muitos livros de filosofia não se dirá que são falsos, porque isso não é dizer nada, mas sem importância nem interesse, justamente porque não criam nenhum conceito, nem trazem uma imagem do pensamento ou engendram um personagem que valha a pena*» (p. 80). Em vez da verdade ou do verossímil, e "mais exigentes" do que eles, o novo, o notável, o interessante (p. 106). Filosofar não é saber (contemplar, reflectir ou discutir) mas criar, construir por conceitos novas possibilidades de pensamento. «*A filosofia não consiste em saber, e não é a verdade que inspira a filosofia, mas categorias como as de Interessante, de Notável ou de Importante que decidem do sucesso ou do fracasso*» da livre criatividade filosófica (p. 80). Todo um construtivismo, um experimentalismo endémico do filosofar, ou a experimentação como o outro nome da invenção conceptual e mesmo do pensamento em geral.

BIBLIOGRAFIA DE CHAÏM PERELMAN*

I. LIVROS. RECOLHAS. CURSOS.

- I. *De l'arbitraire dans la connaissance*, Bruxelles, Lamertin, 1933, fasc. 3, 44 p., Archives de la Société belge de Philosophie, 1932-33.
- II. *De la justice*, Éditions de l'Université de Bruxelles, 1945. Apareceu na colecção das Actualités Sociales, Nouvelle série, Université Libre de Bruxelles, Institut de Sociologie Solvay, Bruxelles, Office de Publicité, 1945. Retomado em JR.
- III. *Rhétorique et philosophie. Pour une théorie de l'argumentation en philosophie*, (em colaboração com Lucie Olbrechts-Tyteca), Paris, P.U.F., 1952, XII+161 p.. O livro apareceu inserido na colecção Bibliothèque de Philosophie Contemporaine e foi prefaciado por Émile Bréhier. Contém os artigos nº 21, 24, 25, 28, 29, 30, 32 e 38.
- IV. *Cours de logique*, 3 fasc., 87, 83, 78 p., Liège, Desoer, 1956, Bruxelles, Presses Universitaires, 1959, 8ª ed. 1965.
- V. *Traité de l'argumentation. La nouvelle rhétorique*, (em colaboração com L. Olbrechts-Tyteca), Paris, P.U.F., Colecção Logos, 2 vol., 1958, 734 p.; 2ª éd. 1970, Éditions de l'Institut de Sociologie de l'Université de Bruxelles, Colecção Sociologie général et philosophie social; 3ª éd. 1976, Éditions de l'Université de Bruxelles, 1 vol., 734 p.; 4ª éd. 1983, Éditions de l'Université de Bruxelles, 1 vol., 734 p.; 5ª éd. 1988, prefácio de Michel Meyer, Éditions de l'Université de Bruxelles, 1 vol., 734 p..
- VI. *La Giustizia*, pref. de N. Bobbio, trad. de L. Ribet, Turin, Giappichelli, 1959, 136 p.. Contém "De la Justice" (1945) e o artigo nº 58.

* Lucie Olbrechts-Tyteca e Evelyne Griffin-Collart estabeleceram uma "Bibliografia de Chaïm Perelman", até 1979, publicada na *Revue Internationale de Philosophie*, nº 127-128, 1979, pp. 325-342. Para o estabelecimento da bibliografia que aqui apresento recorri ao trabalho das autoras referidas e às informações cedidas por Guy Haarcher (que gentilmente me enviou a bibliografia actualizada existente no Centre de Philosophie du Droit de l'Université Libre de Bruxelles) e às de Michel Meyer no que diz respeito à publicação dos três volumes (1988, 1989 e 1990) das *Œuvres* de Chaïm Perelman. A ambos me cumpre agradecer a sua disponibilidade.

- VII. *O Sprawiedliwosci*, pref. de Marie Ossowska, trad. Wiera Biénkowska, Varsovie, Panstwowe Wydawnictwo Naukowe, 1959, 143 p.. Contém "De la Justice" (1945) e o artigo nº 58.
- VIII. *Al Hatsedek*, pref. de Ch. Ginossar, trad. de M. Banitt, Fac of Law of the Hebrew University, Legal Studies nº 12, Jerusalem, 1962, 88 p.. Contém "De la Justice" (1945) e os artigos nº 58 e 71.
- IX. *Justice et raison*, Travaux de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Bruxelles, Bibliothèque de Philosophie, t. XXV, 1963, 256 p.. 2ª edição, com um prefácio, em 1970. Contém "De la Justice" (1945) e os artigos nº 16, 37, 39, 40, 44, 45, 57, 58, 61, 62, 65, 66, 72, 75, 79 e 80.
- X. *An Historical introduction to Philosophical Thinking*, trad. de Kenneth A. Brown, New York, Random House, Studies in Philosophy 3, 1965, 217 p..
- XI. *The Idea of Justice and the Problem of Argument*, intr. de H.L.A. Hart, trad. de J. Petrie, Londres, Routledge & Kegan Paul, New York, Humanities Press, 1963, 212 p.. Contém "Concerning Justice" ("De la Justice", 1945) e os artigos nº 32, 44, 45, 52, 57, 58, 60, 62, 65, 66, 68 e 72.
- XII. *De la justicia*, ["De la Justice" (1945)], intr. de Luis Recaséns Siches, trad. de R. Guerra, Centro de estudios filosóficos, Universidad Nacional Autónoma de México, Colección Cuadernos, nº 14, 1964, 79 p..
- XIII. *Trattato dell' argomentazione, La nuova retorica*, (trad. do *Traité de l'argumentation*), pref. de N. Bobbio, trad. de C. Schick, M. Meyer, e E. Barasi, Turin, Einaudi, 1966, 593 p., Biblioteca di cultura filosofica, reedição em 1976.
- XIV. *Über die Gerechtigkeit*, intr. de Th. Viehweg, Munich, C. H. Beck, 1967, 163 p.. Contém "De la Justice" (1945) e o artigo 102.
- XV. *Philosophie morale*, Presses Universitaires de Bruxelles, 2 fasc., 1967, 218 p., 5ª ed. 1976, 1 volume, 218 p..
- XVI. *Justice*, New York, Random House, Coleção Studies in Philosophy 12, 1967, 118 p.. Contém os artigos nº 96, 101 e 107.
- XVII. *Logique et argumentation*, Presses Universitaires de Bruxelles, 1968, 150 p.. 3ª ed. 1974.
- XVIII. *Droit, Morale et Philosophie*, prefácio de Michel Villey, Paris, L.G.D.J., Bibliothèque de Philosophie du Droit, vol. VIII, 1968, 150 p.. Contém os artigos nº 85, 89, 92, 93, 98, 101, 102, 103, 105 107 e 111. A segunda edição, revista e aumentada, é de 1976, 205 p.. Contém, para além dos artigos já referidos, os artigos nº 78, 95, 119, 136 e 158.
- XIX. *De Rechvaardigheid*, intr. L. Flam, trad. de S. Keuleers e H. Schurmans, Antwerpen, Ontwikkeling, 1968, 151 p., Studiëreeks TVB, nr. 4. Contém "De la Justice" (1945) e o artigo 101.
- XX. *The New Rhetoric - A Treatise on Argumentation*, (trad. do *Traité de l'argumentation*), trad. de J. Wilkinson e P. Weaver, Notre Dame e Londres, University of Notre Dame Press, 1968, 556 p., reedição em 1971.

- XXI. *Éléments d'une théorie de l'argumentation*, Bruxelles, P.U.B., 1968, 69 p..
- XXII. *Logique et Morale*, Presses Universitaires de Bruxelles, 1969.
- XXIII. *Le Champ de l'argumentation*, Bruxelles, Presses Universitaires de Bruxelles, Travaux de la Faculté de Philosophie et de Lettres, t. XLIII, 1970, 402 p.. Contém uma introdução e os artigos nº 36, 49, 60, 63, 64, 68, 71, 76, 84, 86, 87, 88, 90, 91, 100, 104, 107, 110, 112, 113, 114, 117, 120, 121, 123, 125, 127, 128, 129, 130 e a exposição feita à Faculdade de Direito de Paris, em 29 de Abril de 1969, intitulada "Science du droit et jurisprudence".
- XXIV. *Morale, Diritto e Filosofia*, trad. P. Negro, Napoli, Guida, 1973, 340 p.. Contém os artigos nº 66, 72, 79, 80, 85, 89, 92, 93, 98, 101, 102, 103 105, 109, 111, 114, 121, 123, 127, 135 e 136.
- XXV. *Logique juridique - Nouvelle Rhétorique*, Paris, Dalloz, Coleção "Méthodes du Droit", 1976, 193 p..
- XXVI. *L'empire rhétorique - Rhétorique et Argumentation*, Paris, J. Vrin, Coleção "Pour Demain", 1977, 193 p..
- XXVII. *Retorica e filosofia, Per una teoria dell' argomentazione filosofica*, (tradução de *Rhétorique et Philosophie*), trad. e intr. de Furio Semerari, De Donato, Bari, 1979, 182 p..
- XXVIII. *Logica guiridica, nuova retorica*, (tradução de *Logique juridique - Nouvelle Rhétorique*), apresentação de Alessandro Giuliani, ao cuidado de Giuliano Crifo, Giuffrè, Milano, 1979, XXX+280 p..
- XXIX. *La logica jurídica y la nueva retorica*, (tradução de *Logique juridique - Nouvelle Rhétorique*), trad. de Luis Díez-Picaz, Madrid, Civitas 1979, 249 p..
- XXX. *Juridische Logik als Argumentations lehre*, (tradução de *Logique juridique - Nouvelle Rhétorique*), trad. de Jan M. Broekman, Alber, Freiburg (Brisgau), München, 1979.
- XXXI. *Juridische logica als leer van de argumentatie*, (tradução de *Logique juridique - Nouvelle Rhétorique*), trad. de René Foqué e Bert van Roermond (modificações de exemplos e complementos relativos aos Países-Baixos), Scriptoria Antwerpen, Amsterdam, 1979.
- XXXII. *Logik und Argumentation*, (tradução de *Logique et argumentation*), trad. de Freyr Roland Varwing, Athenäum Taschenbücher Philosophie Wissenschaftstheorie, 1979, 149 p..
- XXXIII. *Il campo dell' argomentazione, Nuova retorica*, trad. Emilio Mattioli (com um preâmbulo e 11 textos retomados de *Le Champ de l'argumentation* + 20 outros), Pratiche editrice, Parma, 1979, 319 p..
- XXXIV. *Retorica en argumentatie*, (tradução de *L'Empire rhétorique*), trad. de Maarten Henket, prefácio de H. Ph. Visser't Hooft, Ambo Dasisboeken, Baarn, 1979, 173 p..
- XXXV. *L'Empire rhétorique*, trad. japonesa de M. Miwa, Tokyo, 1979.
- XXXVI. *Introduction historique à la philosophie morale*, Éditions de l'Université de Bruxelles, 1980, 211 p..

- XXXVII. *The New Rhetoric and the Humanities, Essays on Rhetoric and Its Applications*, recolha com uma introdução de Harold Zuskind, trad. (da maior parte dos artigos) de William Kluback, Reidel, Dordrecht, Holland, 1979, XXXIII+174 p.. Contém a tradução dos artigos nº 36, 63, 103, 104, 114, 125, 127, 128, 130, 131, 132, 145, 150, 160, 180 e 189.
- XXXVIII. *Justice, Law and Argument, Essays on Moral and Legal Reasoning*, intr. de Harold J. Berman, tradutores vários (11 a 16 por W. Kluback), Reidel, Dordrecht, Holland, 1980, XIII+181 p.. Contém parcialmente o texto "De la Justice" (1945) e a tradução dos artigos nº 107, 111, 129, 140, 142, 148, 151, 176, 181, 197 e 209.
- XXXIX. *Das Reich der Rhetorik. Rhetorik und Argumentation*, (tradução de *L'Empire rhétorique*), trad. de Ernest Witting, prefácio de Ottar Ballweg, Beck, Schwarze Reihe 212, München, 1980, VIII+ 196 p..
- XL. *Il dominio retorico. Retorica e argomentazione*, (trad. de *L'Empire rhétorique*), trad. de Margherita Botto e Dario Sibelli, Piccola biblioteca 413, Milano, 1981, 195 p..
- XLI. *Al Hatzedek. On Justice. Essays on Morals and Law*, (reunião de textos sobre a Justiça), tradução hebraica de Joseph Ur, The Magnes Press, The Hebrew University of Jerusalem, 1981.
- XLII. *The realm of rhetoric*, (tradução de *L'Empire rhétorique*), trad. de William Kluback, intr. de Carrol C. Arnold, University of Notre Dame Press, Notre Dame, London, 1982, VII+185 p..
- XLIII. *L'Empire rhétorique*, trad. hebraica de Joseph Ur, The Magnes Press, The Hebrew University of Jerusalem, 1983.
- XLIV. *Logique juridique - Nouvelle Rhétorique*, trad. hebraica, a partir da 2ª edição francesa, de Ora Gruengard, prefácio de Ch. Ginossar, The Magnes Press, The Hebrew University of Jerusalem, 1984.
- XLV. *Le raisonnable et le déraisonnable en droit. Au-delà du positivisme juridique*, prefácio postumo de M. Villey, Paris, Librairie Générale de Droit et Jurisprudence, 1984, 203 p.. Contém os textos "Science du droit et jurisprudence", publicado originalmente no nº XXIII, "A propos de l'idée d'un système en droit", publicado originalmente nesta recolha, e os artigos nº 119, 143, 151, 163, 167, 174, 176, 179, 181, 182, 197, 200, 207, 208, 209, 210, 216, 217, 223 e 224.
- XLVI. *Rhétoriques*, prefácio de Michel Meyer, Éditions de l'Université de Bruxelles, 1989, 470 p. Contém os artigos nº 24, 25, 28, 29, 30, 32, 38, 44, 45, 49, 57, 60, 62, 63, 64, 65, 68, 71, 79, 84, 91, 100, 114, 120, 123, 125 e 130.
- XLVII. *Éthique et Droit*, apresentação de Alain Lempereur, Éditions de l'Université de Bruxelles, 1990, 825 p.. Contém o texto "De la justice" (1945), a exposição feita à Faculdade de Direito de Paris, em 29 de Abril de 1969, intitulada "Science du droit et jurisprudence", publicada originalmente no nº

XXIII, o texto "A propos de l'idée d'un système en droit", publicado originalmente no nº XLV e os artigos nº 58, 61, 66, 72, 75, 76, 78, 80, 85, 89, 92, 93, 95, 98, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 110, 111, 112, 113, 119, 121, 127, 129, 136, 143, 151, 158, 163, 167, 168, 174, 176, 179, 181, 182, 197, 200, 205, 207, 208, 209, 210, 216, 217, 223 e 224.

II. ARTIGOS

ABREVIATURAS (das recolhas onde podem ser encontrados a maior parte dos artigos):

RP : Rhétorique et philosophie
JR : Justice et Raison
IIPA : The Idea Of Justice and the Problem of Argument
J : Justice (inglês)
DMP : Droit, Morale et Philosophie
MDF : Moral, Diritto e Filosofia
CA : Le Champ de l'argumentation
NRH : The New Rhetoric and the Humanities
JLA : Justice, Law and Argument
RD : Le raisonnable et le déraisonnable
R : Rhétoriques
ED : Éthique et Droit

1. Esquisse d'une logistique des valeurs, *Revue de l'Université de Bruxelles*, 1931, 36º ano, pp. 486-496.
2. A propos de la philosophie de M. Dupréel, *Revue de l'Université de Bruxelles*, 1932, 37º ano, pp. 385-399.
3. Le statut social des jugements de vérité, *Revue de l'Institut de Sociologie*, Bruxelles, 1933, pp. 17-23.
4. Les paradoxes de la logique, *Mind*, Londres, 1936, pp. 204-208.
5. L'antinomie de M. Gödel, *Bulletin de l'Académie Royale de Belgique*, Classe des Sciences, Bruxelles, 1936, pp. 730-736.
6. L'équivalence, la définition et la solution du paradoxe de Russell, *L'enseignement mathématique*, Genève, 1937, 36º ano, 5-6, pp. 350-356.
7. Une solution des paradoxes de la logique et ses conséquences pour la conception de l'infini, *Congrès Descartes*, IX^{ème} Congrès International de Philosophie, Paris, Hermann, 1937, VI, pp. 206-210.
8. Metafizyka Fregego, *Kwartalnik Filozoficzny*, Cracovie, 1937, t. XII, II, pp. 121-142. (Resumo em francês pp. 137-142).

9. Étude sur Gottlob Frege, *Revue de l'Université de Bruxelles*, 1939, 44^o ano, pp. 224-227 (apresentação da dissertação de doutoramento inédita sobre G. Frege, defendida em 14 de Novembro de 1938).
10. De logica en het vrije onderzoek, *Revue de l'Université de Bruxelles*, 1939, 44^o ano, pp. 209-219. Lição inaugural do curso de lógica em 27.10.1938.
11. Réflexions sur l'explication. Note sociologique, *Revue de l'Institut de Sociologie*, Bruxelles, 19^o ano, n^o 1, Janeiro-Março, 1939, pp. 59-60.
12. La morale des forts et la morale des faibles, *Le Flambeau*, Bruxelles, 1939, pp. 183-192.
13. Une conception de philosophie, *Revue de l'Institut de Sociologie*, Bruxelles, 1940, 20^o ano, n^o 1, pp. 39-50.
14. La question juive, *Synthèse*, Bruxelles, 1945, pp. 47-63.
15. Libre examen et démocratie, *Notes et Conférences*, Université de Bruxelles, 1946, pp. 36-48.
16. De la méthode analytique en philosophie, *Revue philosophique de la France et de l'Etranger*, Paris, 1947, pp. 34-46. Retomado em JR.
17. Morale et libre examen, *Les Cahiers du Libre Examen*, Bruxelles, 1947, n^o 7, pp. 3-6.
18. Fragments pour la théorie de la connaissance de M. Dupréel, *Dialectica*, Neuchâtel, 4, 1947, pp. 354-366, 5, 1948, pp. 63-67.
19. Les deux problèmes de la liberté humaine, *Library of the Xth International Congress of Philosophy*, Amsterdam, North Holland Publishing C^o, 1948, pp. 217-219.
20. Participação nos Deuxièmes Entretiens de Zurich (sobre a ideia de dialéctica), *Dialectica*, Neuchâtel, 6, 1948, pp. 126-130, 189, 190, 249.
21. Le problème du bon choix, *Revue de l'Institut de sociologie*, Bruxelles, 1948, n^o 3, pp. 383-398. Retomado em RP.
22. Vérité contre Démocratie, *Les Cahiers du Libre Examen*, Bruxelles, 1948, n^o 5, pp. 7-14.
23. Participação nos Entretiens de Lund (1947) sobre *La nature des problèmes en philosophie*, *Publications de l'Institut International de Philosophie*, Paris, Herman, 1949. Actualités scientifiques et industrielles n^o 1076, pp. 65-66, n^o 1077, pp. 47-52, n^o 1078, pp. 55-57, 109-110.
24. Philosophies premières et philosophie régressive, *Dialectica*, 11, Neuchâtel, 1949, pp. 175-191. Retomado em RP e R.
25. Liberté et raisonnement, Actes du IV^{ème} Congrès des Sociétés de philosophie de langue française, Neuchâtel, Éditions de La Baconnière, 1949, pp. 271-275. Retomado em RP e R.
26. Le libre examen, hier et aujourd'hui, *Revue de l'Université de Bruxelles*, 1949, N.S., 2^o ano, fasc. 1, pp. 39-50.
27. Humanisme et libre examen, *Les Cahiers du Libre Examen*, Bruxelles, 1950, n^o 1, 3 p.

28. La quête du rationnel, *Études de philosophie des sciences, en hommage à F. Gonseth*, Éditions du Griffon, Neuchâtel, 1950, pp. 135-142. Apareceu igualmente em *Dialectica*, 14, 1950, mesmas páginas. Retomado em RP e R.
29. Sociologie de la connaissance et philosophie de la connaissance, *Revue Internationale de Philosophie*, 13, Bruxelles, 1950, pp. 309-317. Retomado em RP e R.
30. Logique et rhétorique, (em colaboração com L. Olbrechts-Tyteca), *Revue philosophique de la France et de l'Etranger*, Paris, 1950, pp. 1-35. Retomado em RP e R.
31. Colaboração no volume editado ao cuidado da UNESCO, *Democracy in a World of Tensions*, Univ. of Chicago Press, 1951, pp. 295-301.
32. Acte and Person in Argument (em colaboração com L. Olbrechts-Tyteca), *Ethics*, Chicago, 1951, vol. LXI, 4, pp. 251-269. Retomado em *Philosophy, Rhetoric and Argumentation*, ed. por M. Natanson & H. W. Johnstone, Jr., Penn. State Univ. Press, 1965, pp. 102-125. O original francês: "Acte et personne dans l'argumentation" foi publicado em RP. Retomado em IJPA e R.
33. Réflexions sur la justice, *Revue de l'Institut de Sociologie*, Bruxelles, 1951, pp. 255-281.
34. Réponse à M. Bernays, *Dialectica*, Neuchâtel, 21, 1952, pp. 92-95.
35. Participação nos Troisièmes Entretiens de Zurich (sobre o princípio da dualidade), *Dialectica*, Neuchâtel, 22, 1952, pp. 159-160.
36. Le rôle du modèle dans l'éducation, *Morale et Enseignement*, Bruxelles, 1952, n^o 3, pp. 1-5. Retomado em CA e NRH.
37. Raison éternelle et raison historique, *L'homme et l'histoire*, Actes du VI^{ème} Congrès des Sociétés de Philosophie de langue française, (Strasbourg), Paris, P.U.F., 1952, pp. 346-354. Retomado em JR.
38. De la preuve en philosophie, *Mélanges G. Smets*, Bruxelles, Librairie Encyclopédique, 1952, pp. 561-569. Retomado em RP e R.
39. Éducation et rhétorique, *Revue Belge de psychologie et de pédagogie*, t. XIV, n^o 60, déc., 1952, pp. 129-138. Trata-se da lição inaugural dada na École des Sciences de l'Éducation de l'Université Libre de Bruxelles, no ano lectivo de 1952-53. Retomado em JR.
40. La vulgarization scientifique, problème philosophique, *Revue Alumni*, Bruxelles, 1953, XXI, 4, pp. 321-323. Retomado em JR.
41. Sciences humaines et Théorie de la connaissance, *Les Cahiers du Libre examen*, Bruxelles, 1953, 14^a série, n^o 2-3, pp. 7-11.
42. Introdução ao Colloque de Bruxelles (1953) sobre *La Théorie de la preuve* (e participação nas discussões), *Revue Internationale de Philosophie*, 27-28, 1954, fasc. 1-2, pp. 5-8, 49, 92-95, 160-161, 163, 169.
43. Démonstration et argumentation, *Homo*, Annales de la Faculté des Lettres de Toulouse, 1954, fasc. 5, pp. 23-33.

44. Le rôle de la décision dans la théorie de la connaissance, *Actes du 2^{ème} Congrès International de l'Union International de Philosophie des Sciences* (Zurich, 1954), Neuchâtel, Éd. du Griffon, 1955, I, pp. 150-159. Retomado em JR, IJPA e R.
45. La méthode dialectique et le rôle de l'interlocuteur dans le dialogue, comunicação apresentada nos *Entretiens d'Athènes de l'Institut international de Philosophie*, (sobre o tema "Diálogo e Dialética"), 1955, pp. 179-183. Foi igualmente publicado na *Revue de métaphysique et de morale*, 1955, I, pp. 26-31. Retomado em JR, IJPA e R.
46. Comment raisonnons-nous sur des valeurs?, *Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wijsbegeerte en Psychologie*, Assen, 1955, 47^o ano, n^o 3, pp. 134-138.
47. Célébration du Tricentenaire du Mémorial Pascal, *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, 1955, pp. 45-46.
48. Témoignage sur René Le Senne, *Les Études Philosophiques*, 1955, pp. 398-400.
49. Les notions et l'argumentation, (em colaboração com L. Olbrechts-Tyteca), *Archivio di Filosofia*, Vol. *Semantica*, Rome, 1955, pp. 249-269. Retomado em CA e R.
50. A Reply to Henry W. Johnstone Jr., *Philosophy and Phenomenological Research*, Buffalo, N.Y., 1955, pp. 245-247. Retomado em *Philosophy, Rhetoric and Argumentation*, ed. by M. Natanson & Henry W. Johnstone Jr., Penn. State Univ. Press, 1965, pp. 135-137.
51. Essais de Logique juridique (IV), *Journal des Tribunaux*, Bruxelles, n^o 4104, 1956, pp. 272-274.
52. La Nouvelle Rhétorique (em colaboração com L. Olbrechts-Tyteca), *Les Études Philosophiques*, Paris, Janeiro-Março, 1956, n^o 1, pp. 20-29 (introdução ao *Traité de l'Argumentation*). Retomado em IJPA.
53. Colaboração na Semaine de Synthèse sobre *La notion de Structure et la Structure de la Connaissance*, Paris, Vrin, 1957, pp. 251, 308, 310, 314, 316, 321-326, 338, 342, 368, 390-391, 402-404, 408.
54. Colaboração no volume do Centre de Royaumont sobre *Blaise Pascal*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1957.
55. Intervenções na 7^{ème} Conférence internationale d'été de linguistique psychologique (Amersfoort), *Synthese*, Bussum, Holland, 1957, vol. X (1956-58), pp. 285-289.
56. Hommage au Professeur Kotarbinski, *Pologne d'aujourd'hui*, Bruxelles, Março-Abril, 1957, p. 6.
57. Évidence et preuve, *Dialectica*, 41-42, vol. II, n^o 1/2, Neuchâtel, 1957, pp. 21-35. Retomado em JR, IJPA e R.
58. La justice, *Revue Internationale de Philosophie*, 11^o ano, n^o 41, fasc. 3, 1957, pp. 344-362. Apareceu também em *Le droit Naturel, Annales de l'Institut International de Philosophie Politique*, Paris, P.U.F., 1959. Retomado com o título "Les trois aspects de la justice" em JR, IJPA e ED.

59. Colaboração no volume do Centre de Royaumont sobre *Descartes*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1957.
60. L'argument pragmatique, *Logique et Analyse*, Louvain, 1958, vol. I, pp. 14-23. Retomado em CA, IJPA e R.
61. Rapports théoriques de la pensée et de l'action, *Entretiens Philosophiques*, (Institut International de Philosophie, 1957), Académie polonaise des Sciences et des Lettres, Varsovie, Ossolineum, 1958, 23-28. Retomado em JR e ED.
62. Logique, langage et communication, *Relazioni introduttive del XII Congresso internazionale di filosofia di Venezia* (Venezia, 12-18 de Setembro 1958), Sansoni, Firenze, 1958, pp. 125-137. Retomado em JR e R.
63. Classicisme et romantisme dans l'argumentation, (em colaboração com L. Olbrechts-Tyteca), *Revue Internationale de Philosophie*, 43, fasc. 1, 1958, pp. 47-57. Retomado em CA, IJPA, NRH e R.
64. De la temporalité comme caractère de l'argumentation, (em colaboração com L. Olbrechts-Tyteca), vol. *Il Tempo*, *Archivio de Filosofia*, Rome, 1958, pp. 115-133. Retomado em CA e R.
65. Opinions et vérité, *Les Études philosophiques*, Paris, 1959, pp. 131-138. Retomado em JR, IJPA e R.
66. La spécificité de la preuve juridique, estudo apresentado na 13^a sessão da Société Jean Bodin, em 3 de Outubro de 1959. Foi reproduzido no *Journal des Tribunaux* (Bruxelles), n^o 4255, 74^o ano, 29 de Novembro de 1959, pp. 661-663 e apareceu, igualmente em *La Preuve*, vol. XIX des Recueils de la Société Jean Bodin, Éd. de la Librairie Encyclopédique, 1963, pp. 5-17. Retomado em JR, IJPA, MDF e ED.
67. Colaboração nos Entretiens de Mysore, *International Institute of Philosophy and Indian Philosophical Congress*, Mysore, 1959.
68. Les cadres sociaux de l'argumentation, comunicação apresentada no colóquio da Association des sociologues de langue française, em Royaumont, 18 de Março de 1959. Foi publicado nos *Cahiers Internationaux de Sociologie*, N.S., Paris, 1959, vol. XXVI, pp. 123-135. Retomado em CA, IJPA e R.
69. Reply to Stanley H. Rosen, *Inquiry*, Oslo, 1959, vol. 2, pp. 85-88.
70. Síntese dos Trabalhos do *Congrès Bergson* (Paris, Maio de 1959), *Actes du X^{ème} Congrès des Sociétés de philosophie de langue française*, (sobre o tema "Bergson et nous", *Bulletin de la Société française de philosophie*, número especial, vol II, 54^o ano, 1959, Colin, 1960, pp. 305-313.
71. Philosophie et argumentation, (a propósito do livro de H. W. Johnstone Jr., *Philosophy and Argument*), *Revue Internationale de Philosophie*, 51, fasc. 1, 1960, pp. 96-100. Retomado em CA e R.
72. La règle de justice, *Dialectica*, 53-54, vol. 14, n^o 2/3, 1960, pp. 230-238. Retomado em JR, IJPA, MDF e ED.

73. Colaboração nos *Entretiens d'Oberhofen de l'Institut International de Philosophie* (sobre o tema "Limites et critères de la connaissance"), *Dialectica*, 57/58, vol. 15, nº 1/2, pp. 17, 203, 220, 222, e 297-318.
74. Nouvelles vues sur l'argumentation, *Service de Propagande de l'Union Nationale des Mutualités Socialistes*, Semaine d'Étude, Coxyd, Outubro, 1960, pp. 11-21.
75. Logique formelle, logique juridique, *Logique et Analyse*, 11-12, 1961, pp. 226-130. Retomado em JR e ED.
76. L'idéal de rationalité et la règle de justice, exposição feita à Société française de Philosophie, em 23 de Abril de 1960. Apareceu no *Bulletin de la Société française de Philosophie*, 55º ano, nº 1, Janeiro-Março, 1961, pp. 1-50. Retomado em CA e ED.
77. Le philosophe Marcel Barzin, *Le Flambeau*, Bruxelles, nº 3-4, 1961, pp. 171-176.
78. La distinction du fait et du droit. Le point de vue du logicien, *Dialectica*, 59-60, 1961, vol.16, nº 3/4, pp. 601-610. Publicado igualmente no volume *Le fait et le droit*, Bruxelles, Bruylant, 1961, pp. 269-278. Retomado em DMP (2ª éd.) e ED.
79. Jugements de valeur, justification et argumentation, *Revue Internationale de Philosophie*, 58, fasc. 4, 1961, pp. 325-335. Retomado em JR, MDF e R.
80. Ce qu'une réflexion sur le droit peut apporter au philosophe, *Archives de Philosophie du Droit*, nº 7, Paris, Sirey, 1962, pp. 35-44. Retomado em JR, MDF e ED.
81. Réponse à l'enquête: Qu'est-ce que la philosophie du droit?, *Archives de Philosophie du Droit*, nº 7, Paris, 1962, p. 146.
82. De nieuwe retorica als filosofische theorie der argumentatie, *Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wijbegeerte en Psychologie*, Assen, Outubro, 1962, 55º ano, 1, pp. 38-44. Foi publicado em francês com o título "La nouvelle rhétorique comme théorie philosophe de l'argumentation", *Memorias del XIII Congreso Internacional de Filosofia*, vol. V, pp. 253-270, Universidad Nacional Autónoma de México, 1964.
83. Esposição-programa sobre "Les fondaments et les limites de la tolérance", *Morale et Enseignement*, Bruxelles, 1962, fasc. 2-3, pp 1-6.
84. Avoir un sens et donner un sens, comunicação aos Entretiens d'Oxford de l'Institut Internationale de Philosophie (1962), *Logique et Analyse*, 1962, vol. V, pp. 235-239. Retomado em CA e R.
85. Scepticisme moral et philosophie morale, *Morale et Enseignement*, Bruxelles, 1962, fasc. 4, pp. 22-26. Trata-se de um debate entre Léonard G. Miller, autor do texto "Du scepticisme moral", e Perelman, que, após a apresentação do primeiro texto o analisa e critica no seu texto "Scepticisme moral et philosophie morale". Retomado em DMP, MDF e ED.

86. Réflexions philosophiques sur la Classification, síntese do colectivo *La classifications dans les sciences*, Travaux du Centre de Recherches de Logique, Gembloux, Duculot, 1963, pp. 231-236. Retomado em CA.
87. Sciences et philosophie, *Revue Internationale de Philosophie*, Bruxelles, 64, 1963, fasc. 2, pp. 133-140. Retomado em CA.
88. Objectivité et intelligibilité dans la connaissance historique, comunicação apresentada ao Centre National de Recherches de Logique em 23 de Fevereiro de 1963. O artigo foi publicado na *Revue de l'Institut de Sociologie*, Bruxelles, 1963, fasc. 4, pp. 877-887 e incluído na obra colectiva, *Raisonnement et démarches de l'historien*, Éditions de l'Institut de Sociologie, Université Libre de Bruxelles, 1963, pp. 141-151. Retomado em CA.
89. Le droit et la morale devant l'euthanasie, *Morale et Enseignement*, Bruxelles, 1963, fasc. 3, nº 47-48, pp. 36-41. Retomado em DMP, MDF e ED.
90. On Self-Evidence in Metaphysics, *International Philosophical Quarterly*, New York, 1964, vol IV, nº 1, pp. 5-19. O original francês "De l'evidence en métaphysique" apareceu em CA.
91. Le réel commun et le réel philosophique, *Études d'histoire de la philosophie, ses problèmes, ses méthodes* (Hommage à Martial Gueroult), Paris, Fischbacher, 1964, pp. 127-138. Retomado em CA e R.
92. La théorie pure du droit et l'argumentation, *Law, State and International Legal Order*, (Essais in Honor of Hans Kelsen), University of Tennessee Press, Knoxville, 1964, pp. 225-232. Retomado em DMP, MDF e ED.
93. Jugement moral et principes moraux, *Revue Internationale de Philosophie*, nº 70, 1964, fasc. 4, pp. 432-439. Retomado em DMP, MDF e ED.
94. Review of Nomos VI Justice, Yearbook of the American Society for Political and Legal Philosophy, ed. Carl J. Friedrich & John W. Chapman, 1963, *Natural Law Forum*, vol IX, Notre Dame, Indiana, 1964, pp. 122-135.
95. Les antinomies en droit, essai de synthèse, *Dialectica*, 69-72, vol. 18, 1/4, pp. 392-404 e em *Les antinomies en droit*, Bruxelles, Bruylant, 1965, pp. 392-404. Retomado em DMP (2ª éd.) e ED.
96. Justice and Justification, *Natural Law Forum*, vol X, Notre Dame, Indiana, 1965, pp. 1-20. Retmado em J.
97. Fuller's The Morality of Law, *Natural Law Forum*, vol X, Notre Dame, Indiana, 1965, pp. 242-245.
98. Le raisonnement juridique, *Les Études Philosophiques*, Abril-Junho, 1965, pp. 133-141. Retomado em DMP, MDF e ED.
99. Le catégorie historique, instrument d'intelligibilité, comunicação apresentada em Abril de 1965 aos Entretiens de Jérusalem de l'Institut International de Philosophie sobre o tema "La compréhension de l'histoire", *Académie Israélienne des Sciences et des Lettres*, Jérusalem, 1968, pp. 102-126.

100. Réponse à une enquête sur la métaphysique, *Giornale di Metafisica*, Turin, nº 4-6, 1965, pp. 632-634. Retomado em CA e R.
101. Cinq leçons sur la justice, *Giornale di Metafisica*, Turin, 1966, p. 1-67. Retomado em DMP, J, MDF e ED.
102. Peut-on fonder les droits de l'homme?, comunicação apresentada nos Entretiens de l'Aquila (Itália), organizados pelo Institut Internationale de Philosophie, 15-19 de Setembro de 1964, sobre o tema *Le fondement des droit de l'Homme*. Foi publicada nas Actes, Firenze, La Nuova Italia, 1966, pp. 10-17. Retomado em DMP, MDF e ED.
103. Désaccord et rationalité des décisions, *Archivio di filosofia*, Roma, 1966, pp. 87-93. É um artigo em homenagem a Th. Kotarbinski. Retomado em DMP, MDF, NRH e ED.
104. Betrachtungen über die praktische Vernunft, *Zeitschrift für philosophie Forschung*, 1966, Band XX, Helf 2, pp. 210-220. O original francês "Considérations sur la raison pratique" foi publicado em CA. Retomado em NRH e ED.
105. Morale et libre examen, lição inaugural do curso "Philosophie morale", 5 de Janeiro de 1966, foi publicada na *Revue de l'Université de Bruxelles*, 18º ano, 4, 1966, pp. 320-331. Retomado em DMP, MDF e ED.
106. Raisonnement juridique et logique juridique, *Archives de Philosophie du Droit*, Paris, 1966, vol. XI, pp. 1-6. Retomado em CA e ED.
107. Was der Philosoph vom Studium des Rechts lernen kann, *Wissenschaft und Weltbild*, Oesterreichischer Bundesverlag, 1966, pp. 161-172. Apareceu também em tradução inglesa ("What the philosopher may learn from the study of law") em *Natural Law Forum*, Notre Dame, Indiana, 1966, pp. 1-12. O original francês ("Ce que le philosophe peut apprendre par l'étude du droit") apareceu em DMP. Retomado em J, MDF, JLA e ED.
108. Il concetto della giustizia, *La Cultura*, Roma, IVº ano, 1966, pp. 530-532.
109. Éthique et sociologie du langage, intr. à mesa redonda, Actes du XIII ème Congrès des Sociétés de Philosophie de langue française, Genève (1966), *Le langage II*, La Baconnière, Neuchâtel, 1967, pp. 149-164.
110. Qu'est-ce que la logique juridique?, comunicação apresentada no *Symposium Internationale sur la méthodologie des sciences juridiques* de l'Académie serbe des Sciences et des Arts, que decorreu em Belgrado, Outubro de 1967. O texto foi publicado no *Journaux des Tribunaux*, Bruxelles, 1968, nº 4608, 83º ano, pp. 161-163. Retomado em CA e ED.
111. Droit et morale, *Actes du XIVème Congrès Internationale de Philosophie*, 1968, Vienne, Herder, vol. 5, pp. 133-147. Retomado em DMP, MDF, JLA e ED.
112. Démonstration, vérification, justification, (síntese dos Entretiens de l'Institut de Philosophie, Liège, Setembro, 1967), foi publicado no volume

- Démonstration, vérification, justification*, Louvain, Nauwelaerts, 1968, pp. 335-349 e em *Logique et Analyse*, 41-42, 1968. Retomado em CA e ED.
113. Droit, logique et argumentation, lição inaugural do curso "Logique et argumentation", dada em 7 de Fevereiro de 1968. O texto foi publicado na *Revue de l'Université de Bruxelles*, vol. XX, 1968, pp. 387-398. Retomado em CA e ED.
114. Rhetoric and Philosophy, trad. Henry E. Johnstone Jr., *Philosophy and Rhetoric*, University Park (Penn.), 1968, I, 1, pp. 15-24. O texto francês "Rhétorique et philosophie", apareceu em *Les Études Philosophiques*, Paris, 1969, pp. 19-27. Retomado em CA, MDF, NRH e R.
115. Compte rendu de The Encyclopedia of Philosophy, *Revue Internationale de Philosophie*, Bruxelles, 1968, pp. 522-524.
116. À propos d'Eugène Dupréel. Contribution à un portrait philosophique, *Revue Internationale de Philosophie*, 22º ano, 83-84, 1968, fasc. 1/2, pp. 227-237.
117. La conception de la recherche scientifique de M. Polanyi, o texto original, em tradução inglesa, apareceu no volume *Intellect and Hoppe*, Essais in the thought of M. Polanyi, ed. by Th.A. Langford and W.H. Poteat, Durham, N.C., Duke University Press, 1968, pp. 232-241. Retomado em CA.
118. La morale, *La Nouvelle Bibliothèque de Honnête Homme*, Bruxelles, 1968, pp. 503-508.
119. Le problème des lacunes en droit, essai de synthèse, *Le problème des lacunes en droit*, Travaux du C.N.R.L., Bruxelles, Bruylant, 1968, pp. 537-552. Retomado em DMP (2ª éd.), RD e ED.
120. Une théorie philosophique de l'argumentation, *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, Wiesbaden, 1968, vol. Liv/2, pp. 141-151. Retomado em CA e R.
121. Le raisonnement pratique, *La philosophie Contemporaine, Chroniques*, Firenze, La Nuova Italia, 1968, vol. I, pp. 168-176. Retomado em CA, MDF e ED.
122. Compte rendu de A. Naess. Communication and Argument, *Foundations of Language*, Dordrecht, 1968, IV, pp. 446-447.
123. Recherches interdisciplinaires sur l'argumentation, comunicação apresentada a 6 de Setembro de 1966, em Evian, no *Congrès Mondial de Sociologie*. Foi publicado nas *Actes du Congrès Mondial de Sociologie*, Milan, 1970, v. III, pp. 143-152 e em *Logique et Analyse*, 44, Bruxelles, 1968, vol. XI, pp. 502-511. Retomado em CA e MDF e R.
124. Reply to M. Zaner, *Philosophy and Rhetoric*, University Park, Penn., 1968, I, 3, pp. 168-176.
125. Analogie et métaphore en science, poésie, et philosophie, *Revue Internationale de Philosophie*, 87, 23º ano, 1969, fasc. 1, p. 3-15. Retomado em CA, NRH e R.
126. Argumentation, *Encyclopaedia Universalis*, Paris, 1969, I, pp. 367-368.

127. Autorité, idéologie et violence, *Annales de l'Institut de Philosophie*, Éditions de l'Institut de Sociologie, Bruxelles, 1969, pp. 9-19 e em *Le Progrès social*, nº 108, 3ª série, ano LVII, 1969, pp. 7-15. Retomado em CA, MDF, NRH e ED.
128. Sens et catégories en histoire, comunicação apresentada ao Centre National de Recherches de Logique, em 30 de Abril de 1968. O artigo foi incluído na obra colectiva, *Les catégories en histoire*, Travaux du C.N.R.L., Éditions de l'Institut de Sociologie, Université Libre de Bruxelles, 1969, pp.133-147. Retomado em CA e NRH.
129. Justice et raisonnement, *Les Études Philosophiques*, Paris, 1970, Abril-Junho, pp. 203-208. Retomado em CA, JLA e ED.
130. Dialectique et dialogue, *Hermeneutik und Dialektik*, Hans-George Gadamer zum 70. Geburtstag, Tübingen, Mohr, 1970, II, pp. 77-83, e também in *Les Études Philosophiques*, 1970, (Julho-Setembro), pp. 333-338. Retomado em CA, NRH e R.
131. The New Rhetoric: A theory of Practical Reasoning, *The Great Ideas of Today*, Chicago, 1970, pp. 272-312. Retomado em NRH.
132. Méthodologie scientifique et philosophie ouverte, *Revue Internationale de Philosophie*, 1970, 24º ano, nº 93/94, fasc. 3/4, pp. 622-628. Retomado em NRH.
133. Droit et morale, *Journées d'études*, 59, "Actualisation de l'enseignement", Ministère de l'Éducation et de la Culture Française, 1970, pp. 75-84 e em *Revue Universitaire de Science morale*, 16-17, 1972.
134. Comments on Chisholm and Lefevre, *Language and Human Nature*, A French-American Philosopher's Dialogue, ed. por P. Kurtz, St. Louis, Missouri, Warren H. Green, 1971, pp. 164-166.
135. Égalité et valeurs, *L'Égalité I*, Bruxelles, Bruylant, 1971, pp. 319-326, e *Revue Internationale de Philosophie*, 1971, 25º ano, nº 97, fasc.3, pp. 381-388. Retomado em MDF.
136. À propos de la règle de droit, réflexions de méthode, comunicação apresentada ao Centre National de Recherches de Logique em 12 de Março de 1971. O artigo foi incluído no volume *La règle de droit*, Travaux du C.N.R.L., Établissements Émile Bruylant, 1971, pp. 313-323. Retomado em DMP (2ªed.), MDF e ED.
137. The New Rhetoric, *The Prospect of Rhetoric*, Lloyd F. Bitzer & Edwin Black eds., Report of the National Developmental Project, Prentice Hall, Englewood Cliffs, New York, 1971, pp. 115-122.
138. À propos de l'objectivité de l'information, *Publics et techniques de la diffusion collective*, Études offerts à R. Clausse, Bruxelles, Éditions de l'Institut de Sociologie, 1971, pp. 181-188.
139. The New Rhetoric, *Pragmatics of Natural Languages*, ed. Y. BarHillel, Dordrecht, Reidel, 1971, pp. 145-149.

140. Droit, philosophie et argumentation, *Handelingen van Vereniging voor Wijsbegeerte des Rechts*, LV (Eerste Gedeelte), Inleiding voor de vergadering op 11 dec. 1971, Tjeenk Willink, Zwolle, 21 p. Retomado em JLA.
141. Bespreking van het pre-advies van Prof. Ch. Perelman (Vergadering December 1971), *Wijsbegeerte des Rechts en Rechts-Theorie*, 1972, I, 1, pp. 3-32.
142. Le raisonnement juridique, *Vorträge des Weltkongresses für Rechts- und Sozialphilosophie*, Brussel, 1971, ARSP, Wiesbaden, 1972, Beiheft Neue Folge 7, pp. 1-15. Retomado em JLA.
143. L'interprétation juridique, *Archives de philosophie du Droit*, Paris, 1972, t. XVII, pp 29-37. Retomado em RD e ED.
144. The University and Society, *The University and Society*, McGill-Queens Univ. Press, Montreal, 1972, pp. 57-65.
145. Philosophie, rhétorique, lieux communs, *Bulletin de la Classe des Lettres et des Sciences morales et politiques de l'Académie Royale de Belgique*, Bruxelles, 1972, 5ª série, t. LVIII, pp. 144-156. Retomado em NRH.
146. Idéologie ou philosophie des lumières?, Colóquio sobre *L'idéologie des lumières*, publicado pela *Revue de l'Université de Bruxelles*, 1972, 2-3, pp. 127-131, discussões pp. 239, 248-249.
147. Entretiens de Copenhague de l'Institut International de Philosophie (1966), Interventions, *Danish Yearbook of Philosophy*, vol 7, Copenhague, Munksgaard, 1972, pp. 188-190.
148. La justifications des normes, *Les Sciences et le Problème des valeurs*, Entretiens de l'Institut International de Philosophie à Amsterdam (1971), Nijhoff, 1972, pp. 47-54. Retomado em JLA.
149. Natural Law and Natural Rights (em colaboração com P. Forriers), *Dictionary of History of Ideas*, Scribner's, New York, vol. III, pp. 13-27.
150. Behaviorism's Enlightened Despotism, *Beyond the Punitive Society*, ed. H. Wheller, San Francisco, Freeman & Co., 1973, pp. 121-124. Retomado em NRH.
151. Droit, logique et épistémologie, *Le droit, les sciences humaines et la philosophie*, Paris, Vrin, 1973, pp. 227-240. Retomado em JLA, RD e ED..
152. Commentaire du rapport de Mgr. Ph. Delhaye, *L'exacte perception de l'impôt*, Actes du Colloque de l'Institut belge de Finances publiques (1972), Bruxelles, Bruylant, 1973, pp. 357-359.
153. Rhetoric, *Encyclopaedia Britannica*, 1973, pp. 357-359.
154. Remarks on the Papers of Prof. Wild and Dr. Dunham, *Dialogues on Philosophy of Marxism*, ed. J. Somerville e H.L. Parsons, Greenwood Press, Westport (Conn.), 1974, pp. 360-364.
155. Introdução e participação nos debates do colóquio *Philosophie et Méthode*. As actas foram publicadas pelas Éditions de l'Université de Bruxelles, Bruxelles, 1974.

156. Równosc: niesprawiedliwa?, entrevista publicada em *Kultura* de 11.08.74, XII, nº 32 (582), p. 6.
157. Een gesprek met Ch. Perelman (Franz Boenders), *Stralen*, Jaargang XXVIII, deel I, nº 1, oct. 1974, pp. 27-37.
158. Présomptions et fictions en droit, essai de synthèse, (comunicação apresentada ao C.N.R.L. em 12 de Março de 1974), *Les présomptions et les fictions en droit*, Établissements Émile Bruylant, Bruxelles, 1974, pp. 339-350. Retomado em *DMP* (2ª éd) e *ED*.
159. Prefácio à obra de L. Olbrechts-Tyteca, *Le comique du discours*, Éd. de l'Université de Bruxelles, 1974.
160. Perspectives rhétoriques sur des problèmes sémantiques, *Logique et Analyse*, 1974, 67-68, pp. 241-252. Retomado em *NRH*.
161. Participação no colóquio *Dialogues en sciences humaines* (1974), Facultés universitaires St.-Louis, Bruxelles, 1975, pp. 156-158.
162. Notice bibliographique: L. Olbrechts-Tyteca, *Le comique du discours*, *Bulletin de l'Académie Royale de Belgique* (Classe des Lettres), 1975, pp. 113-115.
163. La réforme de l'enseignement du droit et la "nouvelle rhétorique", *Archives de Philosophie du Droit*, 1975, t. 20, pp. 165-173. Retomado em *RD* e *ED*.
164. Compte rendu de Carroll C. Arnold: Criticism of oral Rhetoric, *Philosophy and Rhetoric*, 1975, vol. 8, nº 3, pp. 180-183.
165. La logique juridique et le conflit judiciaire, *Exempel dwingt* (Hommage au Prof. I. Kisch), Tjeenk Willink, Zwolle, 1975, pp. 343-348.
166. Les catégories en histoire. Colóquio de Paris sobre "La catégorie du XVIIIème siècle: philosophies et sciences", *Revue Internationale de Philosophie*, 114, 1975, fasc. 4, pp. 381-392.
167. Propos sur la logique juridique, *Bulletin de la Classe des Lettres et des Sciences morales et politiques*, Académie Royale de Belgique, 5ª série, t. LXII, 1976, 5-6, pp. 155-167. Retomado em *RD* e *ED*.
168. Droit positif et droit naturel, *Mélanges Jean Bagniet*, Les séries auxiliaires des revues Notariales, Bruxelles, 1976, pp. 607-616. Retomado em *ED*.
169. La Bible et son interprétation juridique par les talmudistes, *Tradition orale et écrite*, Institutum Judaicum, Bruxelles, 1976, pp. 42-62.
170. Sémantique et pragmatique, *Les langages, le sens et l'histoire*, Colóquio Internacional de 1972, Publications de l'Université de Lille III, 1977, pp. 321-336, e participação nos debates.
171. Introdução ao Colóquio *Philosophie et Langage*, *Revue de l'Université de Bruxelles*, 1976, 1-2, p. 3.
172. Analogia e metáfora, *Enciclopédia Einaudi*, vol I, 1977, pp. 523-534.
173. Argomentazione, *Enciclopédia Einaudi*, vol. I, 1977, pp. 791-823.
174. Liberty, Equality and Public Interest, Congrès International de Philosophie de Droit de Saint-Louis (1975) sobre *Equality and Freedom: Past, Present and Future*, *ARSP*, Wiesbaden, Steiner, Beiheft Neue Folge, 10, 1977, IVR IX,

- pp. 1-8. O texto original francês: "Liberté, égalité et intérêt général" foi publicado em *L'Égalité V*, Bruxelles, Bruylant, 1978, pp. 6-13. Retomado em *RD* e *ED*.
175. Sens de l'histoire et nouvelle rhétorique, *Comprendre*, vol 43-44, 1977-78.
176. Égalité et Justice, *L'Égalité V*, Bruxelles, Bruylant, 1978, pp. 324-330. Retomado em *JLA*, *RD* e *ED*.
177. Raison et conduite humaine chez Spinoza, *Annales de l'Institut de Philosophie*, Éditions de l'Université de Bruxelles, 1977, pp. 189-192.
178. Libre examen et Philosophie, *Le livre blanc du libre examen*, éd. M. Van Veymeulen, Bruxelles, 1978, pp. 85-91.
179. La motivation des décisions de justice, essai de synthèse, *La motivation de décisions de justice*, Établissements Émile Bruylant, Bruxelles, 1978, pp. 415-426. Retomado em *RD* e *ED*.
180. The philosophy of pluralism, (o texto original refere-se a uma lição, feita em inglês no primeiro de Novembro de 1977 na Universidade McGill, em Montreal); publicado em *Philosophic Exchange*, Annual Proceedings of the Center for Philosophic Exchange, Brookport, N.Y., 1978, vol. 2,4, pp. 49-56. Publicado em francês com o título "La philosophie du pluralisme et la Nouvelle Rhétorique", *Revue Internationale de Philosophie*, (em homenagem a Ch. Perelman), 1979, 33º ano, nº 127-128, pp. 5-17. Retomado em *NRH*.
181. L'usage et l'abus des notions confuses, *Logique et Analyse*, 81, 1978, pp. 3-17. Retomado em *JLA*, *RD* e *ED*.
182. Le raisonnement et le déraisonnable en droit, *Archives de Philosophie du Droit*, t. XXIII, 1978, pp. 35-42. Retomado em *RD* e *ED*.
183. Compte rendu de Waldemar Schrechenberger: Rhetorische Semiotik. Analyse von rhetorischen Grundstrukturen der Argumentation des Bundesverfassungsgerechts, Fribourg, Alber-Verlag, 1978, *ARSP*, Wiesbaden, 1979, LXV/1, pp. 133-136.
184. Logica, in *Enciclopedia del novocento*, vol III., Instituto dell'Enciclopedia Italiana, 1979, pp. 1045-1054.
185. Rapports sur le mémoire de Mme Griffin-Colart, *Bulletin de la Classe des Lettres et des Sciences morales et politiques*, 5ª série, t. LXV, 1979.
186. Rapports sur le mémoire de M. René Claix, *Bulletin de la Classe des Lettres et des Sciences morales et politiques*, 5ª série, t. LXV, 1979.
187. Reflekties over juridische logica, *Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wijsbegeerte*, 71º ano, nº 3, 1979.
188. Gleichheit und Gerechtigkeit, *Rechtstheorie*, Band 10, 1979, Helf 4.
189. The rational and the reasonable, (comunicação feita no Symposium International sobre "Rationality Today" que teve lugar na Universidade de Ottawa, em Outubro de 1977), *Rationality Today*, ed. Theodore F. Geraets, Ottawa, Canada, The University of Ottawa Press, 1979, pp. 213-224. Retomado em *NRH*.

190. L'originalité de la pensée d'Eugène Dupréel (por ocasião do centenário do seu nascimento), *Bulletin de la Classe des Lettres et des Sciences morales et politiques*, 5ª série, t. LXV, 1979.
191. Compte-rendu de Henry W. Johnstone Jr., *Validity and Rhetoric in Philosophical Argument: an Outlook in transition*, (The dialogue Press of Man and World, University Park (Pa), 1978, 155 p.), *Revue Internationale de Philosophie*, 130, 33º ano, 1979, pp. 879-882.
192. Notice sur Eugène Dupréel, Académie Royale de Belgique, *Annuaire*, X, 1980.
193. Compte-rendu de A.H. Wild, *De rationaliteit van het rechterlijk oordeel*, (Kluwer, Deventer, 1980), *Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wijsbegeerte*, 72º ano, nº 3, 1980, pp. 210-211.
194. Paul Forriers, *Bulletin de la Classe des Lettres et des Sciences morales et politiques*, 5ª série, t. LXVI, 1980.
195. Scienze e filosofia, *Scienza, Linguaggio e Metafilosofia*, *Scritti in memoria di Pablo Filiassi Cercano*, Napoli, 1980.
196. Zur Theorie der Gerechtigkeit, *Rechtstheorie*, Band 11, 1980, Helf 2.
197. La justice réexaminée, *Archiv für Rechts- und sozialphilosophie*, Bd LXVI/1, 1980. Retomado em JLA, RD e ED.
198. Philippe Devaux, Bulletin de l'Académie royale de Belgique (Classes de Lettres), sessão de 04.02.1980.
199. Quarante ans de réflexion sur la justice, Université de Liège (departamento de filosofia). Cycle: la philosophie aujourd'hui. Question disputées. Conferência dada em 20 de Janeiro de 1981 (policópia).
200. La preuve en droit, essai de synthèse, (comunicação feita em 19 de Março de 1980 ao C.N.R.L.), *La preuve en droit*, Établissements Émile Bruylant, Bruxelles, 1981, pp. 357-364. Retomado em RD e ED.
201. The rhetorical point on view in ethics: a program, *Communication (USA)*, vol. 6, 1981.
202. Compte-rendu de J.R. Lucas, *On justice*, (Clarendon Press, Oxford, 1980), *ARSP*, Bd. LXVII/1, 1981.
203. Legal Ontology and legal Reasoning, *Israel Law Review*, vol. 16, nº 3, 1981.
204. Compte-rendu de Maurice A. Finocchiaro, *Galileo and the Art of Reasoning, Rhetorical foundations of logic and scientific methods*, (Reidel, Dordrecht, 1980, 478 pp.), *Revue Internationale de Philosophie*, 138, 1981, fasc. 4, pp. 552-554.
205. La sauvegarde et le fondement des droits de l'homme, *Europäische Rechtsdenken in Geschichte und Gegenwart, Festschrift für Helmut Coing*, Beck, München, 1982, BI, pp. 659-666. Retomado em ED.
206. Ordre juridique et consensus, *Journal des Tribunaux* (número do centenário), 13.02.1982.
207. Ontologie juridique et sources du droit, *Archives de Philosophie du Droit*, t. 27, Sirey, 1982, pp. 23-31. Retomado em RD e ED.

208. La loi et le droit, *Qu'est-ce que l'homme? Hommage à Alphonse De Waelhens*, Publ. des Facultés universitaires Saint-Louis, Bruxelles, 1982, pp. 345-353. Retomado em RD e ED.
209. Droit et rhétorique, este texto apareceu em alemão ("Recht und Rhetorik") em *Rhetorische Rechtslehre, Festschrift für Th. Viehweg*, Alber, Freiburg, 1982, pp. 237-245. Retomado em JLA, RD e ED.
210. Egalité et intérêt général, *L'Egalité VIII*, Travaux du Centre de Philosophie du Droit de l'U.L.B., Bruxelles, Bruylant, 1982, pp. 615-624. Retomado em RD e ED.
211. Préface à Guy Haarscher, *Égalité et Politique, L'Égalité*, vol. VII, Travaux du Centre de Philosophie du Droit de l'U.L.B., Bruylant, 1982.
212. Recht en logica, *Logica en recht*, Serie Rechtsfilosofie en Rechtstheorie 1, Tjeenk Willink, Zwolle, 1982.
213. Rhétorique, dialectique et philosophie, *Rhetoric Revalued*, ed. Brian Vickers, Papers from the International Society for the History of Rhetoric, Binghamton, N.Y., 1982, pp. 227-281.
214. Rhétorique et politique, *Langue et Politique*, European University Institute, (Colóquio em Florença), Bruylant, Bruxelles, 1982.
215. Avant-propos au volume sur Kelsen et le positivisme juridique, *Revue Internationale de Philosophie*, 138, 1983, fasc. 4, pp. 552-554.
216. Droit, morale et religion, comunicação apresentada ao Congrès International de Philosophie, Montréal, 1983. Retomado em RD e ED.
217. Jugements, règles et logique juridique, *Archives de Philosophie du Droit*, t. 28, 1983, pp. 315-322. Retomado em RD e ED.
218. Logique formelle et argumentation, *Actes du Colloque de Pragmatic*, Fribourg, 1981, Peter Lang, Berne, 1983, pp. 167-174.
219. Gesetz und Recht, *Das Naturrechtsdenken heute und morgen*, Gedenkschrift für René Marcic, II, Dunker und Humblot. Berlin, 1983, 427-433.
220. Pareto et l'argumentation, (em colaboração com L. Olbrechts-Tyteca), *UNI LAUSANNE*, nº 37, 1983.
221. L'argomentazione nel discorso storico, *Il mondo contemporaneo*, Nuova Italia Encyclopedia, vol. X, Gli strumenti della ricerca, t. 2, Questioni di metodo, Firenze, 1983.
222. Compte-rendu de Ernesto Grassi, *Rhetoric and Philosophy: The Humanist Tradition*, (University Park, Pa, State University Press, 1980), *Journal of the History of Philosophy*, vol XXI, nº 2, 1983, pp. 256-257.
223. Les conceptions concrète et abstraite de la raison et de la justice, A propos de *Theory of justice* de John Rawls, comunicação apresentada em 13 de Novembro de 1981, no âmbito de uma seminário sobre John Rawls, à Université catholique de Louvain. As actas deste seminário foram publicadas num volume colectivo, Éditions du Seuil, 1984. Retomado em RD e ED.

Bibliografia de Chaïm Perelman

- 224. Les notions à contenu variable en droit, (comunicação feita au CNRL em 20 de Abril de 1983), *Les notions à contenu variable en droit*, Bruxelles, Bruylant, 1984. Retomado em *RD e ED*.
- 225. The New Rhetoric and the Rhetoricians: Remembrances and Comments, *Quarterly Journal of Speech*, 70, 1984, pp. 188-196.
- 226. On legal systems, *J. Social Biol. Struct.*, 1984, 7, pp. 301-306.
- 227. Le juge, la règle de droit et la justice, *Mélanges offerts à Robert Legros*, Éditions de Université de Bruxelles, 1985.
- 228. Logique formelle et logique informelle, (conferência pronunciada em 23 de Fevereiro de 1981, no seminário de Maurice Loi na École normale supérieure de Paris), *De la métaphysique à la rhétorique*, obra colectiva em homenagem a Ch. Perelman, publicada por Michel Meyer, Éditions de l'Université de Bruxelles, Belgique, 1986, pp. 15-21.
- 229. Old and New Rhetoric, (comunicação — seguida de debate — à Ohio State University, em 16 de Novembro de 1982), *Practical Reasoning in Human Affairs, Studies in Honor of Chaïm Perelman*, ed. por J. L. Golden e J. Pilotta, Reidel, Dordrecht, 1986, pp. 1- 18.

(Bibliografia estabelecida por Rui Alexandre L. M. Grácio)