



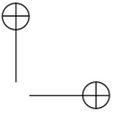
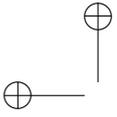
RAZÃO PROVISÓRIA



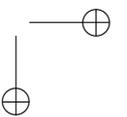
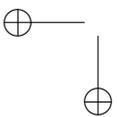
TITO CARDOSO E CUNHA

2005

www.lusosofia.net



LUSO Sofia:press



TITO CARDOSO E CUNHA

Razão Provisória

*Ensaio sobre a mediação
retórica dos saberes*

UNIVERSIDADE DA BEIRA INTERIOR

Colecção - TA PRAGMATA
Direcção: José Manuel Santos

Design da capa: Jorge Bacelar
Desenho da capa: Francisco Paiva
Edição e Execução Gráfica: Serviços Gráficos da Universidade da Beira Interior
Tiragem: 400 exemplares
Covilhã, 2004
Depósito Legal N° 214076/04
ISBN – 972-8790-21-X

Índice

Agradecimentos	7
Prefácio	9
1. Retórica e sofística	13
2. Retórica e cepticismo	41
3. Retórica e conhecimento científico	63
4. Retórica e ciências sociais	87
5. Retórica e hermenêutica	109
6. Retórica e linguagem	131
Conclusão	145

Agradecimentos

O trabalho necessário à escrita deste livro foi realizado na Universidade da Califórnia em Berkeley. Agradeço ao Prof. Richard Herr ter tornado possível essa estadia bem como ao Prof. Shawn Parkhurst.

Para a Dra. Deolinda Adão vai também a minha gratidão por todo o apoio dado durante o ano de permanência em Berkeley.

Finalmente, este livro não teria sido possível sem a bolsa de estudo proporcionada pela Fundação para a Ciência e a Tecnologia, que agradeço.

Igualmente agradeço o apoio da Fundação Luso Americana para o Desenvolvimento.

Prefácio

A expressão que serve de título – “Razão provisória” – é inspirada num texto de Hans Blumenberg que teremos ocasião de comentar neste livro.

O próprio Blumenberg alude aí ao famoso passo cartesiano sobre a moral provisória.

É que a retórica pode assim ser entendida como o que resta do que a evidente necessidade do saber científico não alcança. Quando as verdades evidentes faltam, resta a retórica para dizer a verosimilhança.

E no entanto, também as ciências se dizem por palavras apesar da generalizada “retreat from the word” a que G. Steiner faz alusão.

A mediação retórica dos saberes científicos constitui a tema central deste livro; isto é, o que de mais provisório se apresenta à construção de pura racionalidade por eles pretendida.

“Ciência” e “Retórica”, no seu uso corrente, evocam-nos conotações bem diferentes. O termo “retórica” remete-nos para uma conotação assaz negativa que tem a ver com um *pathos* (emocional) pouco propício à racionalidade de um discurso argumentado e que apresenta provas das suas asserções.

Já os gregos, e particularmente os sofistas como Górgias, sabiam que a persuasão se obtinha por duas vias: a emotiva e a que usa a “força dos argumentos”.

Em suma, se toda a argumentação é retórica, nem toda a retórica é argumentativa, embora o que esteja sempre em causa, em ambos os casos, seja a persuasão. Podem diferir é os modos de a atingir.

Nenhum dos aspectos aqui se exclui, embora a atenção tenda a recair mais na vertente argumentativa da retórica.

O acento na contemporaneidade de ambas tem um sentido que convirá esclarecer. De outro modo pareceria incongruente a inicial referência ao que de aparentemente menos contemporâneo se poderia invocar, os sofistas. Da sua mais profunda antiguidade, o que o seu nome em nós desperta é a convicção de uma doutrina que, já no seu tempo, o de Platão e Aristóteles, pareceria ultrapassada ou pelo menos estes, afinal quem mais profundamente marcou o nosso ocidente cultural, assim o terão pensado.

Mas, precisamente, por as aparências não serem de fiar, bem como os estereótipos inquestionados, é que aqui se procurará interrogar a configuração do pensar sofístico à luz do que nos é possível, hoje, saber.

Posteriormente, se o cepticismo está na base do que os sofistas nos ensinaram pensando e praticando a retórica, esse mesmo cepticismo podemos reencontrá-lo em Montaigne, paradigmático que é, segundo Stephen Toulmin, de uma outra modernidade que não a que encontra em Descartes o seu mais conhecido expoente.

Desta modernidade temos nós vivido, confiantes que fomos, até há bem pouco, numa ideia da ciência e do discurso em que ela se diz que dava um lugar bem maior à evidência do que à tortuosa sinuosidade dos processos persuasivos.

Impunha-se igualmente uma releitura da retórica à luz da sua parceria histórica com a hermenêutica, seguindo assim o percurso a que um Gadamer nos convida. Ambas desempenham um papel central na razão provisória, ou nas razões provisórias, a que a discursividade se atém do lado de cá do que resta na distinção com o campo científico, no sentido estrito do termo, aquele que se “retira da palavra”, no dizer de Steiner.

Finalmente, as propostas de G. Lakoff e M. Johnson sobre esse dispositivo retórico por excelência que é a metáfora, parecem-nos igualmente centrais para se poder pensar a retórica contemporânea no âmbito alargado de um campo de saber que, com Blumenberg, pensamos poder ser seguido a caminho de uma antropologia filosófica.

Berkeley, Agosto 2002

1. Retórica e sofística

Ao iniciar este livro pelo tema das origens sofísticas da retórica não se pretende fazer uma abordagem historicista ou diacrónica do assunto.

A referência às origens, pretende-se aqui que seja entendida no modo de uma revisitação particularmente atenta e orientada para aquilo que dessa origem nos é próximo, hoje.

Dito de outro modo, revisitando a retórica na sua primordialidade a nossa atenção dirige-se à formulação da seguinte pergunta: o que é que, do princípio, sustenta ainda a actual possibilidade de pensar com os seus meios?

Dito de outro modo, porque é que hoje podemos pensar tão "retoricamente", é o que se nos esclarecerá por esta revisitação, assim se espera.

Revisitar de maneira compreensiva a retórica na sua origem é, necessariamente, investir o problema da sofística. Antes do mais, pondo a seguinte questão: retórica e sofística são o mesmo?

A versão corrente dá-nos a retórica como tendo sido "inventada" pelos sofistas e será conhecendo os sofistas que conheceremos a retórica na sua origem.

Diz a lenda que ela apareceu, como prática discursiva de argumentação agonística (antilógica, contraditória), em

Siracusa, no séc. V a.C., nos seus tribunais, praticada por Corax e Tisias que sobre a sua técnica escreveram os primeiros tratados.

Sobre a "invenção" da retórica pelos sofistas, diz-nos W. C. Guthrie que o termo tem, neste contexto, um sentido preciso: «nomeadamente a introdução do apelo à probabilidade em vez do facto, o estabelecimento de regras para a sua aplicação e a sua incorporação nos manuais escritos»¹.

Mas, quem foram os sofistas no seu tempo? A maior parte das vezes conhecemo-los através de Platão.

No entanto, como escreveu W. Benjamin nas suas reflexões sobre a história, «o *continuum* da história é o dos opressores. Enquanto que a representação do *continuum* tudo nivela, a representação do *descontinuum* é a base de toda a tradição autêntica»².

Ocorre-nos este passo ao pensar nesse confronto entre Platão e os Sofistas. Que aquele tenha saído vencedor desse embate, atesta-o o que nós ainda hoje trivialmente pensamos da retórica e que era precisamente o que opunha Platão aos Sofistas.

A vitória platónica, predominante no *continuum* da história da filosofia, é como a vitória dos opressores que votam a memória dos oprimidos ao esquecimento: “o *continuum* da história é o dos opressores”.

A história dos oprimidos é um *descontinuum*. O *descontinuum* de uma tradição, a dos sofistas, que se opõe à "história como *continuum* dos acontecimentos" em que Platão e Aristóteles iniciam um *continuum* em que os sofistas e a retórica se inscrevem em exclusão.

¹ W. K. C. Guthrie, *A history of Greek Philosophy. III The Fifth-Century Enlightenment*. Cambridge U. P., 1969, p. 178.

² In *Écrits français*. Gallimard, 1991, p. 352.

Apesar da lenda, alguns³ pensam que teria sido afinal Platão a "inventar" a palavra *retórica* tendo a sua primeira aparição sido atestada no diálogo *Górgias*.

Os especialistas discutem ainda a justeza de uma tal alegação mas, mesmo que ela não viesse a ser confirmada, o que não parece provável a avaliar pelo estado da discussão, a tese não deixaria de indicar o papel determinante tido por Platão na definição futura da então recente disciplina.

A discussão platónica com a sofística, afinal tão obsessivamente presente ao longo de toda a obra de Platão, acabou por ser um dos elementos mais determinantes, se não o mais determinante, na construção da própria disciplina. Determinante certamente na definição da negatividade que a foi acompanhando até aos tempos mais próximos.

Negatividade atenuada, poder-se-ia dizer, porque o é apenas de uma "mereness" no dizer de Gaonkar⁴, negatividade que faz dela uma *mera* secundaridade com o estatuto de "suplemento". E, para mais, supérfluo.

Não é pois uma negatividade que se afirma por si, é *apenas* algo a que falta o essencial. O essencial do sentido, entenda-se, neste caso.

«Se mediante o discurso fosse possível tornar pura e límpida, aos olhos dos ouvintes, a verdade dos factos, seria fácil a sentença logo após o que foi dito. Mas, como assim não é...»⁵.

³ Cf. E. Schiappa, *Protágoras and Logos: a study in Greek philosophy and rhetoric*. University of South Carolina Press, 1991.

⁴ D. Gahonkar, "Rhetoric and its double", in H. Simons (Ed.), *The Rhetorical Turn*. Chicago University Press, 1990.

⁵ *Górgias, Testemunhos e fragmentos*. Ed. Colibri, 1993. Fr.11a, p. 59 desta edição.

O que aqui é posto em causa é a possibilidade de a verdade poder ser dita, existir discursivamente. No fundo, como no-lo lembra Perelman, Descartes anda aqui por perto quando argumenta o seu cepticismo metódico: se a verdade se dissesse, impor-se-ia por si ao espírito do outro. O desacordo é portanto sinal de erro. A diferença está em que os sofistas daí deduziram a incapacidade do espírito humano para ir além da probabilidade, enquanto Descartes pretendia, para além da dúvida meramente metódica, encontrar um meio de salvar a verdade.

A condenação dos sofistas, os vencidos da história no embate com Platão, arrastaria consigo, dada a identidade deles com a retórica, a derrota da nova disciplina.

Ela pode ter sobrevivido, aparentemente, mas encaminhando-se para um apagamento que a sua história mostrou ser, no dizer de Ricoeur⁶, a de uma «peau de chagrin», de um encarquilhamento.

O relativismo sofístico, segundo W. C. Guthrie, não é mais do que uma reacção contra as precedentes atitudes pré-socráticas, centradas na realidade da *physis* e que nela procuravam encontrar princípios universais, se bem que imperceptíveis.

Isto quanto à justificação teórica, porque no que diz respeito à razão histórica para o desenvolvimento da retórica em Atenas, W. C. Guthrie diz-nos que ela foi favorecida pelo desenvolvimento histórico da democracia ateniense.

Tanto Platão como Aristóteles acreditam que existe uma realidade para além e independente do nosso conhecimento e crenças. Em contraste, Protágoras pensa que «nada existe a não ser aquilo que cada um de nós percebe e conhece»⁷.

⁶ In *La Métaphore Vive*. Seuil, 1975.

⁷ Guthrie, *History of Greek Philosophy*, p. 184.

Protágoras não se pensaria a si próprio em termos de absoluto relativismo subjectivista. Essa será a consequência que, aos olhos de Platão, como de Aristóteles, advém das suas teses⁸.

O que ele (Protágoras) diz é que «são os nossos sentimentos e convicções que medem ou determinam os limites e a natureza da realidade que só existe em relação a eles e que é diferente para cada um de nós»⁹.

Na opinião do mesmo autor¹⁰ se há uma palavra que se aplica melhor ao pensamento de Protágoras, essa é a de «extremo *subjectivismo*» o que significa que, para ele, a realidade não existe diferente das aparências e a estas se identifica. Isso implica que cada indivíduo é o juiz da *sua* realidade.

Assim, se dois indivíduos estão em desacordo ambos podem estar na verdade e não, como queria Descartes, no erro.

É claro que aqui o alvo crítico de Protágoras será Parménides «que ensinou deverem todas as sensações e opiniões serem rejeitadas como falsas»¹¹ tal e qual como o dirá mais tarde Descartes nas *Regras para a direcção do espírito*.

Está claro que este relativismo subjectivista transposto para o plano ético-político se torna dificilmente sustentável na prática. Então, Protágoras afirma «algumas aparências são melhores do que outras, embora nenhuma seja verdadeira»¹².

⁸ *Ibidem*.

⁹ *Ibidem*, p. 184.

¹⁰ *Ibidem*, p.186, n. 2.

¹¹ *Ibidem*, p. 187.

¹² *Ibidem*.

Introduzindo a comparação entre o que é melhor e o que é pior, Protágoras rompe de certo modo com o subjectivismo total para reconhecer um critério último da comparação, seja ele a natureza humana ou a sociedade.

As circunstâncias passam a ser determinantes na avaliação do "melhor" e do que é "pior" e em cada caso, como na medicina, é nelas que se encontra a chave do diagnóstico como da cura. Como se costuma dizer "cada pessoa é um caso".

Encontraremos de tudo isto um eco nas propostas de Toulmin para a retórica, como adiante se verá.

A posição e as asserções de Górgias – como antes o teriam sido as de Protágoras – são também motivadas pela necessidade de confrontar criticamente os eleatas. Mais particularmente Parménides.

Quando, no seu tratado *Sobre o Não-Ser ou Acerca da Natureza*, Górgias pronuncia as famosas teses segundo as quais nada existe, mesmo que existisse seria incompreensível e, se alguém o compreendesse, seria incomunicável, não faz mais do que, na interpretação de W. C. Guthrie¹³, reduzir ironicamente ao absurdo as teses absolutistas de Parménides quando afirma a existência do ser e a não-existência do não-ser.

Não é que ele queira negar a existência das coisas mas que tanto se pode afirmar o ser como o não ser.

A questão de fundo reside, por parte dos sofistas, na não aceitação de um *critério* único e estável que possa fundar o conhecimento de uma realidade que não se lhes apresenta como universal.

¹³ Que segue aqui G. Calogero, "Gorgias and the Socratic principle *Nemo na sponte peccat*" in *JAS*, 1957 (1). 12-17. G.B.Kerferd discute esta interpretação em *The Sophist Movement*, Cambridge U. P., 1981, p. 93 ss.

Quando se aborda a questão moral, o mesmo se lhes ocorre quanto à ausência de critério universal, privilegiando os sofistas, e Górgias em particular, a abordagem casuística que reconheceremos mais tarde na leitura que Toulmin faz da retórica.

As teses dos sofistas, nomeadamente Protágoras, em torno da oposição entre *physis* e *nomos*, recobrem aliás, outras distinções bem contemporâneas como a de Lévi-Strauss ao opor natureza e cultura, definindo a primeira pela universalidade das suas *leis* e a segunda pela relatividade das suas *regras*, têm repercussões também em outros domínios como sejam o pensar sobre a linguagem.

O tema ocupou largamente a atenção dos filósofos gregos e até Platão consagrou um diálogo – *Crátilo* – à questão central da "correção" ou adequação dos nomes às coisas: será a relação das palavras com as coisas necessária ou contingente?

Não será preciso especular muito para perceber que a posição dos sofistas, e de Protágoras em particular, tenderá a afirmar a contingência das palavras relativamente às coisas.

O relativismo dos sofistas, ao recusar a noção de um critério absoluto de verdade, tem também por consequência, ou causa, a afirmação da retórica, enquanto arte ou técnica do discurso persuasivo, como a discursividade possível no estabelecimento, não já da verdade, mas da verosimilhança que é da ordem do provável.

A sofística, enquanto doutrina filosófica, funda assim uma prática discursiva, a da retórica, cuja possibilidade (ou a necessidade) resulta da crítica radical da possibilidade de um critério estável para aferir do verdadeiro.

Este passará a ser o critério da persuasão ou da sua eficácia.

Mais tarde, para Perelman, esse critério será o do auditório e, sobretudo, o grau de convicção, mais ou menos

consensual, pelo discurso despertado ou inculcado nesse mesmo auditório.

A palavra *sofista* nem sempre teve as conotações negativas que hoje lhe emprestamos e que antes retivemos de Platão¹⁴.

Originalmente *sophistes* chegou a ser sinónimo de *sophos*¹⁵, ambas as palavras remetendo para *sophia* que comumente se traduz por "sabedoria".

Alguns usos da palavra *sophistes* atestam¹⁶ a sua identificação com a figura do *professor* ao ponto de alguns assim a traduzirem. *Sophistes* também pode significar *poeta* na exacta medida em que este era igualmente visto como alguém que ensina.

Diz-nos W. K. C. Guthrie que «a sabedoria (*sophia*) do sofista é prática, seja nos campos do comportamento e da política, seja no das artes técnicas»¹⁷.

Em todo o caso, o sofista, orador, poeta ou professor, sempre foi um mediador da palavra e, mais especificamente, da palavra persuasiva.

Um dos aspectos mais incompreendidos e criticados na actuação dos sofistas era o facto de eles dispensarem, a troco de dinheiro, a sua *sophia* (sabedoria).

Enquanto professores, faziam-se pagar mas o que não se compreendia era que algo de tão imaterial e elevado como a sabedoria pudesse ter um preço¹⁸.

¹⁴ Platão não terá sido originalmente a única fonte do opróbrio lançado sobre os sofista. Na opinião de W. K. C. Guthrie (p. 34) – divergindo aqui de Popper (*The Open Society and Its Enemies*. Routledge, 1974, p. 263, n. 52) que expressamente acusa Platão – já autores como Aristófanes o tinham feito antes.

¹⁵ Cf. W. K. C. Guthrie, *op. cit.*, p. 28.

¹⁶ *Ibidem*, pp. 29-30.

¹⁷ *Ibidem*, p. 30.

¹⁸ «não achas que o sofista é uma espécie de comerciante ou retalhista de produtos, com os quais a alma se alimenta», diz sarcasticamente Sócrates in Platão, *Protágoras*. Relógio d'Água, 1999, 313c. Trad. Ana Pinheiro.

A questão agravava-se ainda pelo facto de esses professores de bem dizer, essencial para o exercício da cidadania e do poder político, serem todos, de uma maneira geral, de origem estrangeira à cidade de Atenas.

Excluídos da cidadania ateniense, eram no entanto eles quem se propunham armar com a mais eficaz das armas – a eloquência persuasiva – os futuros detentores do poder.

Como dirá o próprio Górgias no texto platónico, a retórica serve para «dar a quem a possui a liberdade para si mesmo e a dominação sobre os outros na sua pátria»¹⁹.

Os sofistas, enquanto profissionais da palavra, desempenhavam as suas funções docentes de duas maneiras: lendo discursos e suscitando discussões em que respondiam às perguntas formuladas pelo público.

Discursos como o *Elogio de Helena* são característicos, desde logo pela escolha do tema, uma vez que se tentava fazer o elogio de uma personagem mítica que para os gregos teria uma conotação assaz negativa. Mas era precisamente essa a arte do sofista: tornar credível aquilo em que anteriormente se não acreditava.

Por outro lado, as discussões suscitadas são também características de uma argumentação agonística – «batalha verbal» dirá Protágoras²⁰ – em que os sofistas se notabilizaram.

Numa época em que – como referia Nietzsche em *Da Retorica* – se escrevia, quando se escrevia, não para ser lido individualmente e em silêncio mas para ser recitado em voz alta perante um público, numa época de transição ainda entre uma cultura da oralidade e outra da escrita, os sofistas não desdenhavam também concorrer aos jogos como, por exemplo, Górgias o fez em Olímpia.

¹⁹ Platão, *Górgias*, Edições 70, 1997, 452d.

²⁰ W. K. C. Guthrie, *op. cit.*, p. 43.

Este espírito de competição era o de um modo adversarial de resolver os diferendos em que haveria sempre um vencedor e um vencido. Nisso também se estava longe de um outro modo, negocial este, de solução dos diferendos pela cooperação consensual que tanto Sócrates como Platão favoreciam.

O espírito competitivo faz dos sofistas, para além dos cépticos que sabemos terem sido, os individualistas em quem reconhecemos algo da nossa característica (pós)modernidade.

O ceticismo vinha-lhes sobretudo - mormente em Protágoras e Górgias - da crítica feroz ao monismo de Parménides.

A escolha por ele imposta entre o ser e o não ser, arrumando do lado do ser, que é o que é, a estabilidade e a realidade e do lado do não ser, que não é, a mudança e as aparências, leva os sofistas, muito radicalmente, a tomar partido pela aparência, a instabilidade, isto é a mudança, o relativismo e o subjectivismo como único ponto de vista possível sobre a realidade.

Em todo o caso, o que lhes era comum, aos sofistas enquanto movimento, no qual alguns viram um autêntico iluminismo grego²¹, era talvez e fundamentalmente duas coisas: o ensino da retórica que todos praticavam e a postura céptica e relativista «segundo a qual o conhecimento só podia ser relativo ao sujeito perceptivo»²².

Em o *Elogio de Helena*, Górgias apresenta Helena de Tróia como uma pobre vítima indefesa da persuasão mas Ésquilo, por sua vez, inverte os papéis e diz de Páris ser ele a soçobrar à irresistível sedução. Seja como for,

²¹ Zeller citado por W. K. C. Guthrie, *op. cit.*, p. 481.

²² *Ibidem*, p. 501.

em ambos os casos fica demonstrado o poder de sedução atribuído à palavra persuasiva.

Em suma, na opinião dos sofistas:

- Os filósofos da natureza pré socráticos apresentam cada um a sua verdade sobre a realidade invisível sem jamais se entenderem entre si.
- Nos debates políticos e judiciais o que se impõe é, não a verdade propriamente dita, mas um discurso que seduz e persuade.
- As dissensões entre os filósofos fazem pensar mais do que na instabilidade da verdade, antes na fragilidade das opiniões e crenças. De tudo isso Protágoras irá concluir que «o que me aparece é para mim, o que te aparece é para ti»²³.

Talvez seja B. Cassin²⁴ quem melhor define o lugar do sofista na mentalidade ocidental: ele é, antes do mais, e antes de qualquer consideração histórica da filosofia, o lugar de um «efeito de estrutura» que é o da não filosofia: «A prática real daqueles que a si se chamaram e foram chamados "sofistas" serve para designar em filosofia uma das modalidades possíveis da não-filosofia»²⁵.

Esta figuração anti-filosófica da sofística é certamente de origem platônica, como já se disse. É aí que ele, o sofista, ocupa esse lugar estrutural da não-filosofia. A sua itinerância, o seu nomadismo, mesmo a sua alteridade identitária transpõe-se do personagem para a errância do seu raciocínio que é o que lhe empresta um ar de falta de solidez e seriedade.

²³ *Ibidem*, p. 511.

²⁴ B. Cassin, *L'effet sophistique*. Gallimard, 1995.

²⁵ *Ibidem*, p. 9. Cf. Também A. Lalande que no seu dicionário define assim "Sofística": «diz-se de uma filosofia de raciocínio verbal, sem solidez e sem seriedade». In *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*. PUF, 1947.

De solidez, porque se atém ao devir mais do que ao ser, e falta de seriedade, porque o seu discurso desde logo renuncia à verdade para humildemente se ater à busca do verosímil.

Há, no entanto, quem proponha uma visão radicalmente inversa da posição dos sofistas no contexto social, filosófico e político de Atenas. Assim, A. Govotti²⁶, «Segundo a ideia corrente, Platão e os seus sucessores foram os mestres autorizados, o clero estabelecido da nação grega – e os sofistas os dissidentes. Segundo Grote, os sofistas foram o clero estabelecido e Platão foi o dissidente, o socialista, que atacou os sofistas (como atacava os poetas e os homens de Estado) não como uma seita particular mas como uma das ordens existentes da sociedade»²⁷.

A grande diferença entre os sofistas de um lado, Platão e Aristóteles do outro, quanto à natureza da política é que eles, os sofistas, transportam o campo do político da antropologia para a linguagem²⁸. É precisamente o que o domínio da retórica lhes vai permitir.

Enquanto que em Platão, como em Aristóteles, «a instância do político está submetida ao *ser* (a *polis* como polo de *peleia*, velha palavra para o *einai*, diz nitidamente Heidegger), ao Verdadeiro ou ao Bem»²⁹, o nomadismo dos sofistas leva-os a ancorar o político antes na palavra, no discurso de que a retórica é o domínio. O político passa então a "efeito" da linguagem, mais do que ontologia do poder.

Esta a tese de B. Cassin que parece bastante sagaz e encontra um eco contemporâneo em Deleuze ao afirmar:

²⁶ In *Per la Storia della Sofistica*. Pisa, 1896, especialmente pp. 80-129.

²⁷ *Ibidem*, p. 86.

²⁸ B. Cassin, *op. cit.*, 13.

²⁹ *Ibidem*.

«As noções de importância, de necessidade, de interesse são mil vezes mais determinantes do que a noção de verdade. De modo nenhum porque a substituíam, mas porque elas medem a verdade do que digo»³⁰.

Encontramos aqui, no mais contemporâneo dos filósofos, o eco claro da palavra sofística, mais precisamente a de Protágoras quando no *Tehteto*³¹ platônico é posto a dizer «àquele que, sob o efeito de um estado penoso da sua alma, pensa coisas igualmente penosas, fazem-se pensar outras coisas, pensamentos que alguns, por falta de experiência, chamam verdadeiros, mas que eu chamo *melhores umas do que as outras, em nada mais verdadeiras*».

Em ambos os casos vemos que a verdade se *mede* (*metron*, medida) casuisticamente, que não absolutamente. Pela intensidade ou probabilidade do seu grau de importância, necessidade ou interesse, como quer Deleuze, ou ainda, no dizer de Protágoras, pela relatividade da expressão "melhor do que" uma vez que a *verdade* não admite graus. É ou não é, no dizer poético de Parmênides instaurando o campo problemático no qual e contra o qual pensaram os sofistas.

O anti-platonismo será uma das características da nossa contemporaneidade filosófica, embora uma afirmação destas seja sempre contestável pela sua generalidade. De qualquer modo não parecerá despropositado descortinar esse anti-platonismo nalgumas das orientações predominantes da filosofia contemporânea.

Ora, esse anti-platonismo é antecipado de algum modo pelos sofistas que, por sua vez, se afirmam na genealogia crítica de Parmênides.

³⁰ G. Deleuze, *Pourparlers*. Paris, Minuit, 1999, p. 177.

³¹ 167b.

É nesse sentido duplamente crítico de Parménides, que os precedeu, e de Platão, que lhes anulará a posteridade, que se poderá afirmar a contemporaneidade sofística.

Mesmo aquela visão que coloca os sofistas na linhagem da retórica, excluindo-os da filosofia³², não deixa de ser sintomática porque, ao encerrar a sofística na retórica a está a acantonar no campo discursivo que é precisamente aquele que a contemporânea filosofia da linguagem, depois do "linguistic turn", privilegia na maneira de praticar a filosofia, hoje.

O poder da palavra era já acentuado por Górgias em *Elogio de Helena*. Vítima das palavras «a alma experimenta (...) por intermédio do discurso, uma paixão que lhe é própria»³³.

Este poder da palavra, a que um Lévi-Strauss chamaria eficácia simbólica, demonstrou-o ele³⁴ ser a mesma que a que anima e justifica tanto a recitação do mito como a relação individual do «romance familiar»³⁵, pelo analisando na terapia freudiana.

O poder da palavra e a sua eficácia simbólica manifesta-se também no poder de sedução a que Helena sucumbe. O sofista como sedutor é, aliás, uma das suas figurações mais reconhecíveis.

O discurso transforma o mundo e com ele o auditor – interlocutor.

B. Cassin refere mesmo, a propósito do discurso sofístico de persuasão, um «efeito mundo» «que lhe dá forma, o informa, o transforma, o performa»³⁶.

³² Cf. B. Cassin, *Op. cit.*, p.24. É aí citado Comperz (in *Sophistik und Rhetorik*) que escreve: «a sofística não pertence à história da filosofia mas à história da retórica».

³³ Górgias, "Elogio de Helena", in *op. cit.*

³⁴ Cf. *Anthropologie Structurale*. Paris, Plon, 1958.

³⁵ Cf. J. Lacan, *O mito individual do neurótico*. Assírio & Alvim, 1980.

³⁶ B. Cassin, *op. cit.*, p. 69.

Sobre o estatuto do discurso em Górgias, há um passo do seu *Tratado do não-ser*³⁷ que é particularmente esclarecedor: «não é o discurso que comemora ...». B. Cassin usa "comemora" para traduzir uma palavra (*parastatikos*) que outros vertem por *representa*. Seja como for, a ideia manifesta é a de que o discurso não está no lugar do real, não o representa, ou, dito de outra maneira, o discurso não tem por referente o real, não se lhe refere mas antes a si mesmo.

Por outro lado, se «é o exterior (do discurso) que é revelador do discurso» isso significa que o discurso, produzindo o que lhe é exterior, só depois lhe pode apreender o sentido³⁸.

Em todo o caso, B. Cassin enquadra a questão distinguindo dois termos: *Ontologia* no sentido predominante platónico-aristotélico, «o discurso comemora o ser, tem a tarefa de o dizer»; na *Logologia*, pelo contrário e à maneira dos sofistas, mestres de retórica, «o discurso faz ser, o ser é um efeito do dizer»³⁹.

O discurso da *sedução* é um bom exemplo, como o faz notar B. Cassin, referindo J. F. Lyotard, uma vez que a palavra do sedutor cria aquilo mesmo que o vem a afectar.

Ainda segundo B. Cassin⁴⁰ a sofística não deixa de se assemelhar ao que a psicanálise freudiana (nomeadamente na sua versão lacaniana) tem feito contemporaneamente.

Os pontos de semelhança são, de facto, bem perceptíveis:

³⁷ Na versão de Sextus Empiricus traduzida por B. Cassin, *op. cit.*, p.133-140. Cf. Sobretudo p. 138.

³⁸ B. Cassin, *op. cit.*, p. 73.

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 398 ss.

- 1) O pagamento. O dinheiro. Da mesma maneira que o pagamento exigido pelos sofistas para dispensar o seu saber e as suas capacidades causava escândalo aos olhos dos seus contemporâneos, também hoje a mesma atitude por parte do psicanalista não deixa de provocar uma atitude aproximada.
- 2) Um outro aspecto de proximidade pode ser notado numa frase pronunciada por Jacques Lacan «je dis toujours la vérité, mais pas toute», isto é «falo sempre verdade mas não digo a verdade toda» porque *toda* a verdade é humanamente indizível.

O não se poder dizer a verdade toda, deixa-nos condenados à verdade relativa que cada um diz sempre para si, excepto, obviamente, quando falta à (sua) verdade.

A verdade "toda" seria, de facto, "impagável" mas, como observa B. Cassin⁴¹, o pagamento, em ambos os casos – o sofista e o psicanalista – é a garantia da sua eficácia e assim se legitima.

Além do mais, o objectivo em ambos os casos, não sendo o estabelecimento da Verdade, é antes a procura de uma cura ou, como muito mais ajustadamente diz Protágoras: «deve-se fazer passar os homens de um estado a outro melhor, mas, enquanto o médico emprega remédios, o sofista emprega discursos»⁴².

Finalmente, tanto os sofistas como Lacan, fazem da linguagem o seu campo restrito de actuação, usando da linguagem aquilo a que B. Cassin chama o seu «effet-monde» (efeito-mundo).

⁴¹ *Op. cit.*, p. 398.

⁴² Platão, *Tehteto*, Seara Nova, 1947. 166e-167a. Trad. A. Lobo Vilela.

Isso mesmo é dito com toda a clareza no passo seguinte de *Encore*⁴³: «Não há nenhuma realidade pré-discursiva. Cada realidade se define e se funda relativamente a um discurso»⁴⁴.

Ainda a propósito da linguagem há uma outra proximidade a assinalar⁴⁵. Segundo Aristóteles, os sofistas falam «pelo prazer de falar» (*logou karin*). Há nesta observação como que uma censura implícita, no sentido de que a fala, sendo puro prazer, é da ordem do inessencial. O puro prazer da fala entendido como tagarelice. Se é prazer, nele se insiste inevitavelmente uma vez que a repetição é da sua natureza. E a repetição, que produz a abundância da fala, mesmo a sua pletora, arrasta consigo a inevitável perda de sentido, que é uma perda de ser. O discurso é menos verdadeiro quando proliferante.

Já em tempos fiz notar⁴⁶, lembrando Lévi-Strauss, que algumas sociedades arcaicas se atinham mais ao silêncio porque as palavras eram tidas por densas, essenciais, seres autónomos que se não devem gastar. São um bem escasso e precível. Raro.

O que, pelo contrário, caracteriza a nossa contemporaneidade é, precisamente, o oposto: o excesso da palavra em que a abundância é também a do seu aligeiramento, inessencialidade que a remete inevitavelmente para o registo do prazer, uma vez que só o sofrimento e a dor são percebidos como essenciais e densos.

A palavra, sendo por excelência um objecto de troca recíproca, consome-se em pura perda, num autêntico *potlach*

⁴³ p. 13, citado por B. Cassin, *op. cit.*, p. 401.

⁴⁴ B. Cassin, *op. cit.*, p. 401.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 408.

⁴⁶ cf. "Sobre o silêncio", in T. Cardoso e Cunha, *Antropologia e Filosofia*. Almedina, 2002.

que atinge o seu paroxismo nos media televisivos, longe de qualquer ecologia da fala que era o que preocupava alguns antigos, que não os sofistas, ou outros ditos "primitivos".

O *prazer da palavra* será o que dos sofistas herdámos, para o bem e para o mal.

Também aqui Lacan e a sua psicanálise se aproximam da sofística, quando ele escreve: «a psicanálise, a saber a objectivação de que o ser falante passa ainda tempo a falar em pura perda»⁴⁷.

O *Górgias* de Platão é uma obra central na definição do campo problemático da retórica. Desde logo porque há quem pense⁴⁸ que foi Platão, precisamente nesse diálogo, quem cunhou a palavra *retórica*. Ao mesmo tempo é aí que mais claramente Platão opera a sua estratégia de exclusão da retórica relativamente à filosofia, usando a oposição conceptual entre a fragilidade da *doxa* – opinião – e a solidez epistémica da filosofia como conhecimento verdadeiro e conhecimento da verdade.

A exclusão da retórica opera-se através de uma identificação entre retórica e sofística que permanecerá até bem aos nossos dias e hoje se inverte na re-valorização filosófica da sofística que autores como B. Cassin, W. C. Guthrie e Kerferd proclamam⁴⁹.

⁴⁷ *Encore*, p. 79.

⁴⁸ E. Schiappa, e com ele B. Cassin, mas já desde 1934 W. Pilz teria notado (*Der Rhetor im altischen Staat*, Wien, 1934), citado por ambos (B. Cassin, p. 413).

⁴⁹ Em Portugal esse movimento toma expressão mais recente na obra de Maria José Vaz Pinto, *A doutrina do Logos*, Colibri, 2000. Também as reflexões de M.M.Carrilho em *Rhétoriques de la Modernité*. PUF, 1999 e ainda em "Les racines de la rhétorique: l'antiquité grecque et romaine" in M. Meyer (Dir.) *Histoire de la Rhétorique des grecques à nos jours*. Le Livres de Poche, 1999. Repensando a retórica no âmbito filosófico, estes autores subscrevem inequivocamente o movimento geral de re-descoberta da contribuição propriamente filosófica da sofística.

Contra Platão, trata-se de re-integrar a sofística na filosofia o que, como se viu, é proporcionado pelo horizonte problemático e até o estilo de pensar mais contemporâneo.

Em sentido contrário, e a partir sobretudo da segunda sofística, a retórica deriva mais para o campo literário onde é também hoje motivo de reapreciação. Basta lembrar o texto de Barthes⁵⁰ sobre a retórica antiga e as reflexões de Paul de Man⁵¹.

No entanto, não se pode dizer que a questão da relação da retórica à filosofia esteja resolvida. Mormente porque, como assinala B. Cassin⁵², a questão de fundo é precisamente a da ambiguidade do termo *retórica* tal como Platão, o seu criador ao que parece, o utiliza: a retórica tagarela e inessencial do sofista contra a retórica dialéctica.

A primeira é excluída do campo do saber e da verdade, a segunda é incluída como dimensão essencial da *episteme* filosófica. O resultado parece ser, em ambos os casos, a dissolução da especificidade retórica.

Por outro lado, o diálogo platónico *Górgias* é uma «máquina de fazer equivaler retórica e sofística»⁵³, neste caso para excluir a sofística da filosofia como conhecimento epistémico (verdadeiro). Estratégia que se opera pondo na fala do próprio Górgias a dupla assunção, que é a mesma, da sua condição de sofista e de orador retórico.

O grande corte que Aristóteles faz com o pensamento platónico relativo à retórica passa pelo reconhecimento

⁵⁰ R. Barthes, "L'ancienne rhétorique" in *L'aventure sémiologique*. Éditions du Seuil, 1985.

⁵¹ Paul de Man, *Blindness and Insight: essays in the rhetoric of contemporary criticism*. Oxford U. P., 1971. Entre nós essa nova atenção literária à retórica tem tido a sua contribuição na obra de Luís de Oliveira e Silva, *Ideologia, retórica e ironia n'os Lusíadas*. Salamandra, 1999.

⁵² B. Cassin, *op. cit.*, p. 414.

⁵³ *Ibidem*, p. 415.

da autonomia desta, autonomia que se afirma contra o intelectualismo moral de Platão. Independente do uso bom ou mau que dela se faça, Aristóteles perspectiva a retórica na óptica da sua *utilidade*⁵⁴ enquanto técnica discursiva.

É uma dimensão de pura técnica discursiva, moral e eticamente neutra que Aristóteles sublinha na inicial definição do termo na *Retórica*: «... a sua função não é persuadir mas discernir os meios de persuasão mais pertinentes em cada caso»⁵⁵.

A disciplina define-se portanto pela sua utilidade persuasiva. O progresso, relativamente a Platão, e até, na opinião de B. Cassin⁵⁶, aquilo que marca «a tendência sofística, e antiplatónica, de Aristóteles», o progresso, dizia, está na emancipação da disciplina retórica relativamente ao horizonte problemático do intelectualismo moral que impregna, em Platão, a sua crítica bem como a dos sofistas⁵⁷.

Há, no entanto, que ter em atenção o seguinte: se Aristóteles recupera a retórica, em parte na linha do programa platónico no *Fedro* para uma "boa" retórica, isso não significa que ele recupere, com a água do banho, a criança, isto é, o sofista. Aristóteles inscreve-se certamente contra a ideia sofística do "efeito-mundo" do discurso. A retórica ocupa-se das palavras, certo, mas as coisas não são efeito das palavras, contrariamente à afirmação sofística. As coisas, para Aristóteles, preexistem às palavras: «considerar os *pragmata* como *hypokeimenon*, como coisas (que já lá estão, *qui sont déjà là*) e não como possíveis

⁵⁴ Cf. Aristóteles, *Retórica* 1355b.

⁵⁵ *Ibidem*, 1355b.

⁵⁶ *Op. cit.*, p. 424.

⁵⁷ «Com Aristóteles a retórica situa-se portanto aquém da intenção» *Ibidem*, p. 426.

efeitos dos *logoi*, chega para tornar ilegítimo o seu estatuto político, e o impacto sofístico é impedido»⁵⁸.

Num curioso artigo⁵⁹ em que faz a história do desaparecimento – entre 1889 e 1902 – da retórica no sistema escolar francês, Antoine Compagnon tece algumas considerações que podemos supor de alcance mais geral sobre a relação da retórica com a nossa contemporaneidade. Segundo ele, as circunstâncias do desaparecimento, podem-se descrever nestes termos:

1. prevalência ideológica do positivismo mas também, e sobretudo, da história que descentra a literatura – sendo esta até então o campo da retórica por excelência – no ponto de vista escolar sobre o mundo.

A percepção então dominante associa a retórica a um ensino elitista, desigual e selectivo. Em contrapartida, a história, sobretudo porque é de positivismo que se trata, é vista como democrática porque científica.

2. A retórica é também associada à performance individual e portanto ao individualismo, contrário ao espírito cívico, colectivista e solidário que a história favorece e fomenta.

Não parecerá equívoco dizer que, se hoje se assiste a um renascimento da retórica isso se explicará também pela modificação dessas duas circunstâncias: o retorno do individualismo e o apagamento da história. Como conclui o autor: «É uma sociedade que se pensa como fim da história que eliminou a retórica da formação dos seus membros, e é numa sociedade de onde a história se retirou, ou que se retirou da história, que uma outra retórica se

⁵⁸ *Ibidem*, p. 428.

⁵⁹ "Martyr et résurrection de la rhétorique" in B. Cassin (ed.), *Le plaisir de parler*. Minuit, 1986, pp. 157-172.

instaurou, uma sociedade onde a ideia de um bem público universal platónico deixou de ser pertinente»⁶⁰.

A batalha pelo reconhecimento dos sofistas e a recuperação do seu ensino, tem-se centrado em torno da questão de saber se eles se integram ou não no corpus, ou no cânone, da tradição histórica da filosofia.

G.B.Kerferd⁶¹ percorre os momentos mais marcantes dessa re-interpretação do papel desempenhado pelos sofistas, passando por Hegel, que primeiro os reabilitou nas suas *Lições de História da Filosofia*, e continuando por G. Grote⁶², E. Zeller⁶³, M. Untersteiner⁶⁴, W. K. C. Guthrie e alguns outros.

Em grande parte esta polémica recobre a questão da identificação dos sofistas à retórica. Quando expulsos da genealogia filosófica eles costumam ser identificados com a retórica, no sentido mais pejorativo do termo, quando recuperados e integrados na tradição filosófica, é a retórica, as mais das vezes, que com eles se recupera.

Em ambos os casos a retórica existe em referência aos sofistas, tidos por exímios na oralidade da sua expressão persuasiva. Oradores que o eram num contexto em que a própria escrita se apresentava em dependência da oralidade.

A razão da distinção entre oralidade e escrita está no seguinte: como já Nietzsche tinha observado⁶⁵ e

⁶⁰ *Ibidem*, p. 172.

⁶¹ *The Sophist Movement*. Cambridge University Press, 1981, pp. 4-14.

⁶² *Histoire de la Grèce depuis les temps les plus reculés jusqu'à la fin de la génération contemporaine d'Alexandre le Grand*. Librairie Internationale, 1864-1867.

⁶³ *Outlines of the history of Greek Philosophy*. Routledge, 1969.

⁶⁴ *Sofisti: testimonianze e Frammenti*. La Nuova Italia, 1961.

⁶⁵ In *Da Retórica*, Vega, 1998.

Havelock⁶⁶ vem demonstrar, o uso da linguagem, e consequentemente das palavras, numa cultura predominantemente oral não é necessariamente o mesmo: a memorização exigida pela oralidade impõe constrangimentos a que a própria sintaxe tem de obedecer. O verso, por exemplo, é bem mais adequado às técnicas de memorização, assentes na repetição, do que a prosa. O vocabulário na linguagem oral é mais restrito e tende para a estereotipia do que nós chamaríamos "frases feitas". Em suma, o pensamento crítico não é muito favorecido pela oralidade mas sim pela escrita.

É num contexto de transição entre oralidade e escrita que E. Schiappa⁶⁷ quer reexaminar a questão da origem da retórica.

O autor argumenta que a distinção contextual entre *logos* e *rhetorike* deve ser feita e tem consequências.

Segundo Kuhn, e em analogia com o que este propõe no âmbito da história das ciências, Schiappa enumera 3 momentos na história da retórica: num primeiro período o termo empregue pelos sofistas foi *logos*; posteriormente a expressão empregue passa a ser *logon techne* a que Platão se refere como *rhetorike*; finalmente, à época de Aristóteles, no contexto da filosofia, o termo *rhetorike* assumiu a sua significação mais autónoma.

Essa última significação, segundo Schiappa, não se deve projectar nas primeiras teorias do *logos* reflectidas pelos sofistas originais, sob pena de se cometerem enganadores anacronismos.

Assim, o problema da relação entre sofistas e retórica por-se-ia nos seguintes termos: antes de Platão a actividade

⁶⁶ Citado por Schiappa que nas suas teses concordantemente nele se apoia.

⁶⁷ In *Op. Cit.*

dos sofistas era designada, não pela palavra *rhetorike* mas pela expressão *logon techne* que poderíamos traduzir talvez por *técnica discursiva*.

Dada a recusa platónica em integrar os sofistas na história da filosofia, eles passam a ser identificados exclusivamente com a retórica que, por sua vez, se apresenta como a anti-filosofia tal como a opinião se opõe à verdade.

Segundo Kerferd⁶⁸, o pagamento aos sofistas levantava tanto escândalo não pelo dinheiro em si, muitas outras profissões se faziam pagar, incluindo os poetas, mas pelo facto de, através desse pagamento, qualquer um ter acesso à sabedoria. O que escandalizava era o pressuposto de que bastaria ter dinheiro para poder ser sábio (*sophistes*), ter acesso à sabedoria (*sophia*). Além disso, não se trata de uma sabedoria qualquer mas de uma capacidade (*dynamis*, dirá Aristóteles) que proporciona «domínio sobre os outros na cidade»⁶⁹ como muito bem confessa Górgias no diálogo platónico que lhe é homónimo.

Um dos quadrantes pelo qual se pode abordar a relação dos sofistas com a retórica é o de interrogar os textos contemporâneos sobre o que é que, efectivamente, os sofistas faziam, o que é que ensinavam e *como* o faziam, quais eram os seus métodos. Vários autores abordam esta questão, nomeadamente o já citado W. C. Guthrie e, talvez com mais relevo ainda, G. B. Kerferd⁷⁰.

Este autor enumera assim o conteúdo do ensino sofístico: «o ideal educacional da retórica, o ideal de educação em geral, a rejeição da ciência física, um afastamento da religião, a visão humanística do homem

⁶⁸ G. B. Kerferd, *op. cit.*, p. 35.

⁶⁹ Platão, *Górgias*, 452d.

⁷⁰ In *op. cit.*, p. 31 ss.

como centro do universo, o homem como figura trágica do destino»⁷¹.

Estes temas inscrevem os sofistas no campo da filosofia sem, no entanto, os excluírem da retórica até porque os modos desse ensino muito dela se aproximam. Assim, a forma talvez mais usada, e para um mais largo público, era da *epideixis* (donde o género dito *epidíctico*) que teria o estatuto que nós hoje daríamos a uma apresentação ou conferência. Em inglês dir-se-ia "lecture".

Muito cedo, porém, outras formas de interação educativa foram adoptadas por Protágoras a quem se atribui a primazia no emprego de *logou agonas* («contests in arguments»⁷², competições de argumentos). Debates entre oradores e intervenientes defendendo posições antagonísticas.

Há mesmo quem pretenda ver nestes debates os primórdios do método mais tarde celebrizado por Sócrates, cuja pretença ou não ao movimento sofístico é ainda hoje discutida pelos especialistas⁷³.

Finalmente, é também atribuída aos sofistas, como método de ensino da retórica, só poderia ser, a elaboração de listas de *lugares comuns* (*loci communes*, *topoi*) que os alunos por vezes deveriam memorizar⁷⁴. A expressão terá origens no facto de esses argumentos exprimirem a *posição* (o lugar) defendida pelo arguente contra o seu adversário.

A experiência que temos da realidade diz-nos ser ela contraditória (*antilogike*), permanentemente opondo "estados de coisas" (*state of affairs*) contraditórios e que

⁷¹ G. B. Kerferd, *op. cit.*, p. 35.

⁷² *Ibidem*, p. 29.

⁷³ *Ibidem*, p. 55 ss.

⁷⁴ *Ibidem*, p. 31.

se opõem entre si: o quente ao frio, o dia à noite, etc. Esse é o mundo de que fala a linguagem, aquele a que os nomes se aplicam e que as aparências mostram. Até aqui Platão concordará com os sofistas. As divergências começam a partir daí. Enquanto Platão procura a verdade para além do mundo das aparências, os sofistas limitam o mundo da sua experiência ao estado de coisas a que a linguagem se refere.

Na interpretação de Kerferd, Platão será, neste contexto, o primeiro a esboçar uma distinção entre significação e referência. Fazendo das formas / ideias referentes das palavras e sendo as formas distintas das coisas, foi possível pensar a significação independentemente da referência no mundo fenomenal. Como escreve Kerferd, «Resolveu o problema da linguagem correcta alterando a realidade para corresponder às necessidades da linguagem, em vez de ao inverso»⁷⁵.

Os sofistas, que o precederam e, talvez se pudesse dizer hoje, lhe sucederam (pós)modernamente, não chegaram a esse ponto e continuaram a pensar a linguagem como o retrato de um estado de coisas tal como ele nos aparece.

Kerferd sintetiza do seguinte modo, a meu ver exemplar, a modernidade do contexto ateniense em que os sofistas se moviam: uma sociedade em que se pensava cada vez mais «não haver factos nem verdade, apenas ideologias e modelos conceptuais e a escolha entre estes é uma questão individual, talvez dependente de necessidades pessoais e preferências»⁷⁶.

Segundo o *Teeteto*, comentado por Kerferd⁷⁷, é o *erro* (a falsidade) que não pode existir na percepção.

⁷⁵ *Ibidem*, p. 77.

⁷⁶ *Ibidem*, p. 78.

⁷⁷ *Ibidem*, p. 90.

O desacordo não é sinal de erro, antes pelo contrário, significa que ambos os participantes no diferendo têm razão. Um porque ao sentir que está frio diz que está frio, o outro porque ao sentir que está calor diz que está calor. «Ambas as afirmações são verdadeiras e não há aqui possibilidade de falsidade»⁷⁸.

De facto, ambos falam de coisas diferentes. Não se trata, portanto, de dois discursos verdadeiros sobre a mesma coisa mas de dois discursos verdadeiros sobre coisas diferentes, isto é, as diferentes percepções de um estado de coisas.

⁷⁸ *Ibidem.*

2. Retórica e cepticismo

A inquirição filosófica de Stephen Toulmin tem sido pontuada por irrupções regulares do mesmo núcleo problemático pela primeira vez intensamente averiguado em 1958 (o mesmo ano da publicação da *Nouvelle Rhetorique* de Perelman) com *The Uses of Argument*. Seguiram-se *Human Understanding* em 1972; *Cosmopolis* em 1990 e, mais recentemente, *Return to Reason* em 2001.

A ideia central é uma que o situa, na filosofia, bem próximo dos sofistas, uma vez que é Platão e a sua teoria das ideias, muito explicitamente, o pensamento contra o qual se define e a que chama “Plato’s program”, também característico da modernidade.

Essa modernidade, ao adoptar a regra do método cartesiano e segundo a qual se deve tomar por falso tudo aquilo que é apenas verosímil, está de certo modo a repetir a imposição de uma impossibilidade à retórica argumentativa, tal como Platão já o tinha feito aos sofistas.

Com efeito, Perelman refere extensamente esta questão no seu *Traité de l’argumentation*. Ao impor a evidência como critério da verdade racional, Descartes exclui radicalmente do campo epistémico um conhecimento que seja apenas provável ou verosímil.

Assim, quando dois interlocutores falham em se pôr de acordo e mantêm o diferendo, qualquer que ele seja,

isso demonstra apenas que ambos estão errados porque se a verdade se dissesse através de um deles, o outro reconheceria a sua evidência como óbvia.

Perelman critica, do seu ponto de vista, ancorado no que ele chama a *nova retórica*, a posição cartesiana, uma vez que esta torna impossível o reconhecimento de qualquer racionalidade cognitiva ao discurso retórico argumentativo. Este, perseguindo apenas a verosimilhança provável, é identificado, pela regra do método, com essa total ausência de veracidade que é a falsidade.

Aqui reside o núcleo do conflito entre não só a antiguidade platônica e os sofistas, mas também a modernidade e a retórica.

Por emblemático da modernidade entender-se-á aqui o racionalismo clássico iniciado por Descartes e a que alguns diagnosticaram o fim no recente início da era posmoderna, não por acaso aquela que coincide com o retorno da retórica.

Há, no entanto, outras leituras da modernidade que não são tão redutoras. Toulmin é um dos que reexaminam a questão, descobrindo na modernidade aquilo a que ele chama o seu “programa escondido” (*hidden agenda*)⁷⁹.

Num certo sentido, a racionalidade cartesiana inaugurou um caminho do pensar que mais contemporaneamente alimenta a crença numa identificação completa entre a verdade e aquilo a que hoje se chama “ciência”, atribuindo a essa identificação, na base da qual está bem definida uma ideia de *racionalidade*, toda a justificação para a crença na ideia de progresso.

Toulmin⁸⁰ começa por definir nos seguintes termos aquilo a que chama «a apresentação padrão ou concepção aceite da modernidade»:

⁷⁹ S. Toulmin. *Cosmopolis: the hidden agenda of modernity*. The University of Chicago Press, 1980.

⁸⁰ *Ibidem*, p. 13 ss.

1. Reconhecimento do poder da racionalidade contra a tradição e a superstição.
2. O "poder emancipativo" da razão estende-se ao campo político com o aparecimento do Estado-Nação liberto da tutela da Igreja.

É esta narrativa estandardizada que Toulmin nos incita a interrogar, não porque rejeite o papel revolucionário de Galileu ou de Descartes mas porque «os pressupostos históricos em que ela assentou já não são credíveis»⁸¹.

A realidade é que a modernidade descrita na narrativa padronizada veio a estreitar perspectivas teóricas que anteriormente tinham existido de modo bem mais aberto.

A modernidade tomou o partido de Platão quando este limita o campo epistémico a uma certeza do conhecimento que o restringe à dimensão puramente teórica da racionalidade, entendida como necessária e universal, contrariamente àquilo que tinha sido a atitude sofística – e em certa medida aristotélica – ao reconhecer a diversidade na prática discursiva entendida, mesmo assim, como veículo da *razoabilidade*.

O centro da questão acaba por ser o do papel que se dá ao *contexto* nas interrogações: a modernidade científico-filosófica procurou sobretudo – na sua ânsia de universalidade – descontextualizar. Num certo sentido, o que a modernidade epistémica procurou foi superar ou denegar, melhor dizendo, o relativismo tão lapidarmente afirmado por Protágoras na célebre frase: «o homem é a medida de todas as coisas».

É intenção de Toulmin contestar a narrativa estandardizada da modernidade. Sobretudo pôr em causa a evidência estabelecida do que ele chamou os "mitos gémeos" acerca da "modernidade racional" e/ou da "racionalidade moderna".

⁸¹ *Ibidem*, p. 16.

Para isso será necessário dedicar alguma atenção ao que se passou no Renascimento. E o que se passou não parece ser nem linear, nem irreversível. Toulmin distingue duas fases através das quais o Renascimento se entrelaça com a modernidade: a primeira, predominantemente literária e humanista, dura até 1630; a segunda, daí em diante, torna-se científica e filosófica. Na primeira destacam-se Montaigne ou Shakespeare, na segunda Descartes e Galileu.

A segunda fase terá representado uma contra-revolução (contra-Renascimento) em que os valores e os temas da primeira foram recalçados e esquecidos.

A grande diferença está na relação universal-singular. Na primeira fase, do Renascimento, os temas referem-se ao concreto da singularidade; a segunda fase, da modernidade, toda a singularidade é denegada para que a universalidade passe a ser a regra no conhecimento.

Singularidade e universalidade não se referem aqui apenas à dicotomia concreto-abstracto mas também à temporalidade contextual do singular em contraste com a universalidade que é intemporal e descontextualizada.

A preocupação moderna pela universalidade intemporal que é uma forma de repetição contra a diferença disseminada das preocupações quotidianas, irá esquecer a diversidade circunstancial das questões práticas a que os gregos – embora não Platão, intensamente moderno neste aspecto – tinham prestado tanta atenção. Não são só os sofistas, mas Aristóteles também, que levam a *theoria* ao exame das singularidades morais, políticas ou médicas, práticas.

Na reflexão ética, por exemplo, a preocupação renascentista centra-se no "caso" singular mais do que nas regras ou normas éticas formais, reflectindo na natureza e circunstâncias detalhadas das acções humanas concretas.

É também a fase renascentista da modernidade que atenta muito particularmente na diversidade enquanto tal dos costumes e modos de pensar que então a expansão europeia vinha descobrindo.

Montaigne é aqui exemplar pois, tal como os cépticos antigos, «em face de proposições teóricas abstractas, universais, intemporais, não encontraram base suficiente na experiência, seja para afirmar, seja para negar»⁸².

A modernidade é também o momento do triunfo da escrita sobre a oralidade e não apenas por causa da invenção da imprensa.

Esse triunfo é concomitante com a valorização da universalidade que encontra na escrita a sua consumação contra a singularidade do desempenho oral da fala, sempre particular no tempo e nas circunstâncias.

O orador, já os sofistas o viviam e pensavam, é um homem *situado* perante um auditório ou um interlocutor, no decorrer de um desempenho temporalmente constringido.

A ambição filosófica e científica de um Descartes, se se dirige escrituralmente a um auditório, esse só pode ser aquele a que Perelman chamará o auditório universal, intemporal também.

A universalidade da regra prevalece sobre a singularidade do caso. O que acontece também quando a filosofia, na sua ambição de universalidade, se confronta, denegando-as, às diversidades singulares que a história, a etnografia ou a prática política punham em evidência.

Uma vez mais, a universalidade abstracta se opõe à singularidade concreta sendo a consideração desta apagada pela imposição daquela.

⁸² S. Toulmin, *op. cit.*, p. 29.

O mesmo acontece relativamente ao tempo e à temporalidade. A filosofia e a nova ciência vão posicionar-se numa intemporalidade universal que as distingue de uma outra atitude, tradicionalmente própria do direito (pelo menos na versão anglo-saxónica) e da medicina, para quem todos os "casos" são temporalmente definidos. Cada caso é, na expressão de Aristóteles, *pros ton kairon* («as occasion requires») (tal como a ocasião requer)⁸³. De notar aqui o termo *kairos* que definia também, para os sofistas, a capacidade que o orador deveria ter ao bem definir a singularidade temporal da sua prestação.

O singular está inscrito no tempo e é por ele delimitado, ao passo que o universal a esse constrangimento se esquia.

Assim, a passagem do Renascimento à Modernidade é, para Toulmin, uma perda porque, enquanto passagem da singularidade à universalidade, como princípios condutores da atitude de investigação, perde no esquecimento e denega todo o conhecimento possível de advir na consideração da singularidade casuística e cuja riqueza abundantemente atestam, não só a antiguidade filosófica, mas o Renascimento pré-moderno também.

Uma vez mais aqui se poderá levantar a questão de saber se no tempo que nos cabe, e no horizonte problemático a que contemporaneamente alguns chamam pós-moderno, não será essa atitude, fragmentada na sua atenção privilegiada ao singular, o que caberá ser possível como pensamento.

Na perspectiva de Toulmin, o apagamento da retórica com o fim da Idade Média tem também a ver com a transição de uma cultura predominantemente oral, prevalente ainda na omnipresente oratória medieval, para uma

⁸³ Citado por S. Toulmin, *op. cit.*, p. 33.

cultura da escrita que vem solicitar, em vez de uma técnica/ arte oratória, uma hermenêutica da interpretação textual.

A retórica cede o passo à hermenêutica. Resta saber se o que se passa na nossa contemporaneidade se poderá descrever como um retorno da oralidade. Se pensarmos que os meios de comunicação de massa, hoje esmagadoramente prevaletentes nas nossas sociedades, são sobretudo mediadores de oralidade, tanto na Rádio como na TV, é caso para perguntar se uma coisa, o retorno da oralidade, não terá a ver com a outra, o regresso da retórica no sentido em que ela voltou a ser, a partir do final dos anos 50 – coincidindo com a chegada maciça da TV ao campo mediático –, um tema de novo no centro da atenção teorética.

A relação privilegiada da TV e do vídeo com a oralidade, dá-se a ver de modo particularmente exemplar num caso preciso.

O etnógrafo brasileiro Vincent Carelli dirigiu um projecto com financiamento norueguês, genericamente intitulado “vídeo nas aldeias”. Tratava-se de proporcionar a índios na Amazónia a aprendizagem de rudimentos técnicos no uso do vídeo e dar-lhes meios para realizar os seus próprios filmes.

O que é surpreendente é a facilidade com que essa "nova tecnologia" é assimilada por culturas que estão ainda muito perto do que eufemisticamente se chama a "idade da pedra". O pressuposto desse espanto está, no entanto, numa perspectiva evolucionista não reflectida.

Com efeito, P. Clastres⁸⁴ já nos tinha explicado que as culturas ditas "primitivas" têm uma relação, que não é linear, com as tecnologias da "civilização" com que

⁸⁴ Pierre Clastres, *Recherches d'anthropologie politique*. Seuil, 1980.

eventualmente venham a entrar em contacto. A regra é simples: integram todas as tecnologias que se compaginam com as suas próprias necessidades tecnológicas e culturais e rejeitam todas as outras.

Ora, o vídeo aparece-lhes como uma tecnologia perfeitamente integrável na sua cultura exclusivamente oral e, imediatamente, até os mais velhos nos explicam porquê: permite-lhes preservar a memória das tradições muitas vezes já em acelerado desaparecimento. É portanto em função da memória e da sua preservação que o vídeo se lhes torna paradoxalmente congénito.

Paradoxalmente também porque foi exactamente essa a mesma razão pela qual, já desde Platão, a escrita era percebida como meio de preservação da memória.

"Humanismo" e "Racionalismo" passam a ser, para Toulmin, palavras que melhor caracterizam o Renascimento, no primeiro caso, e a modernidade, no segundo.

Montaigne é quem melhor ilustra o espírito humanista e a sua atitude de fundamental cepticismo que a certa altura se parece exprimir em termos muito próximos dos de Descartes mas que dele diverge consideravelmente quando escreve: «a menos que algo seja encontrado do qual estejamos *completamente* certos, não podemos estar certos de nada»⁸⁵.

Enquanto Descartes veio a encontrar essa certeza no *cogito*, levantando por aí novos problemas como o famoso "body-mind problem" – que ainda hoje ecoam no que os filósofos anglo-americanos chamam *Philosophy of Mind* – Montaigne, por seu lado, mantém-se humanisticamente fiel a um cepticismo de raiz bem helénica.

⁸⁵ Montaigne citado por S.Toulmin, *op. cit.*, p. 42.

O cepticismo é mais aberto à tolerância, às opiniões diferentes, às imprecisões e às incertezas. Enquanto que para o racionalismo cartesiano tudo se resolve entre a ignorância e o saber absoluto – ou tudo ou nada –, para o cepticismo de Montaigne, entre o ser e o não-ser haverá lugar para uma infinidade de incertezas mais ou menos prováveis no seu grau de verosimilhança.

Por isso a atitude céptica é a que abre a possibilidade de uma racionalidade argumentativa que não se esgota numa resolução binária de todos os diferendos.

Um acontecimento, pretende Toulmin, terá sido, não a *causa*, mas o *emblema* da ruptura que marca o abandono do humanismo em toda a sua tolerância céptica, a favor do modernismo técnico-científico. Esse acontecimento terá sido o assassinato do rei Henrique IV de França em 1610.

Henrique IV tinha procurado levar a cabo uma política de tolerância que superasse o diferendo entre católicos e protestantes. O seu assassinato pôs termo a essa tentativa e acabou por estar na origem da guerra dos trinta anos.

O que há de emblemático neste acontecimento histórico é que a atitude tolerante e pluralista fundada no cepticismo de Montaigne, que era aliás próximo de Henrique IV, revelava-se improcedente e, no clima de intolerância que se lhe seguiu, a exigência de uma certeza incontestável acaba por se impor com toda a urgência.

Como escreve Toulmin, «a insatisfação com o cepticismo levou as pessoas, por reacção, a não quererem suspender a procura de doutrinas capazes de serem provadas, a uma desconfiança activa em relação aos descrentes, e finalmente à *crença na crença em si*»⁸⁶.

⁸⁶ *Ibidem*, p. 55.

A guerra dos 30 anos que opôs, entre 1618 e 1648, protestantes e católicos através da Europa, não gerava um clima intelectual propício ao ceticismo pragmático de um Montaigne.

Como sempre, nas situações de conflito, as posições têm tendência a extremar-se e as convicções a tornar-se em irredutíveis certezas.

O ambiente ficava insustentável para uma atitude como a do humanismo, dos cépticos ou dos sofistas, impregnada de relativismo. O critério da certeza absoluta contrariava qualquer atitude que procurasse na deliberação argumentada a via possível na procura da verosimilhança, do plausível, do provável.

A certeza e a evidência estavam na ordem do dia. Definiam o horizonte problemático em que Descartes veio a ocupar o centro.

O que esse novo horizonte problemático delimitava era uma preocupação centrada no abstracto, no universal e no intemporal, em exclusão daquela atitude que se atinha ao concreto, ao singular particular e ao temporal.

Daí a exclusão da retórica cujo discurso é necessariamente situado no tempo e no lugar sendo cada uma das suas prestações singular, enquanto enunciado proferido pela singularidade do orador.

Além do mais, a sua predominante oralidade exerce-se privilegiadamente num contexto deliberativo ou judiciário mas que configura sempre o reconhecimento mútuo dos interlocutores mesmo que, e por isso mesmo, opostos em diferendo.

Era o que desde sempre tinham os sofistas compreendido ao ligar a prática e teoria retóricas a uma contribuição filosófica baseada no relativismo e no ceticismo, como já anteriormente se viu.

O horizonte problemático da segunda modernidade (sendo a primeira o Renascimento) é estruturado pela epistemologia cartesiana.

Logo na segunda *Regra para a Direcção do Espírito* Descartes estabelece o seguinte princípio: «só nos devemos ocupar dos objectos sobre os quais o nosso espírito parece capaz de adquirir um conhecimento certo e indubitável (...) é por isso que rejeitamos através desta regra todos os conhecimentos que são prováveis»⁸⁷.

Ora, sendo os objectos matemáticos (aritmética, geometria) os únicos no conhecimento dos quais se pode obter a certeza, tudo o resto releva não já da simples opinião (*doxa*) mas até da pura e simples ignorância enquanto total ausência de conhecimento.

É claro que todo o mundo da vida passa assim a escapar ao conhecimento uma vez que aí impera a incerteza, na moral como em política. De algum modo, Descartes denuncia alguma consciência do problema ao invocar, no domínio prático, a precariedade de uma moral “provisória” que lhe permite sobreviver no dia a dia sem incómodos de maior.

Mesmo a filosofia é descrita por Descartes, enquanto conhecimento incerto, quase nos mesmos termos em que Platão, no *Górgias*, condena a retórica: «...a filosofia dá meios para falar verosimilmente sobre todas as coisas e de se fazer admirar pelos menos sábios»⁸⁸.

⁸⁷ *Oeuvres de Descartes*. Le Club Français du Livre, 1966, p. 95.

⁸⁸ R. Descartes, *Discours de la méthode*. Gallimard, 1991, p. 409. Platão tinha escrito: «a retórica não tem nenhuma necessidade de saber o que são as coisas de que fala; simplesmente, descobriu um procedimento que serve para convencer, e o resultado é que, perante um público de ignorantes, tem ar de saber mais do que os sábios». In *Górgias*, 459b-c.

Em ambos os casos, primeiro a retórica depois a filosofia são expulsas do campo epistémico e pelas mesmas razões de natureza epistemológica: a retórica (e a filosofia, na versão cartesiana) ocupando-se de "todas as coisas" (quer dizer, de nenhum objecto específico, como a ciência, mas de tudo o que faz o mundo da vida) não tem um objecto sobre o qual se possa ir além da verosimilhança provável.

A incerteza, que o céptico reconhece ser o destino da condição humana, não cabe na mentalidade da segunda modernidade tão emblematicamente representada por Descartes.

A consequência radical que se impõe é óbvia: «considerando quantas opiniões diversas podem existir acerca de uma mesma matéria sustentadas por gente douta, sem que nunca possa haver mais do que uma que seja verdadeira, eu tomava por falso tudo o que era apenas verosímil»⁸⁹.

Por isso é que o desacordo é a marca do erro, como escreve Descartes: «Ora, todas as vezes que dois homens proferem sobre a mesma coisa um juízo contrário, é certo que um deles se engana. Mas há mais, nenhum deles possui a verdade, uma vez que se ele tivesse uma visão clara e nítida, poderia expô-la ao seu adversário, de tal modo que acabaria por forçar a sua convicção»⁹⁰.

É claro que Descartes tinha posto ao abrigo do seu radicalismo epistémico o comportamento a tomar no mundo da vida, a que a moral e política se atêm, ao afirmar o minimalismo de uma moral provisória. Ela é provisória fundamentalmente porque irreflectida, e irreflectida porque incongruente com as suas próprias regras do método,

⁸⁹ R. Descartes, *Discours de la méthode*, p. 409.

⁹⁰ Idem - *Oeuvres de Descartes*, p. 97.

uma vez que a política, como a moral, são o reino por excelência da incerteza.

A moral, como a política, tendem a ser campos de deliberação argumentada e não de certezas absolutas e irreversíveis. E são elas que entrelaçam o nosso quotidiano.

Como escreve C. Perelman, «o campo da argumentação é o do verosímil, do plausível, do provável, na medida em que este último escapa à certeza do cálculo»⁹¹. E acrescenta «a própria natureza da deliberação e da argumentação opõe-se à necessidade e à evidência, pois não se delibera nos casos em que a solução é necessária nem argumenta contra a evidência»⁹².

As condições para um regresso ao espírito da primeira fase da modernidade – isto é, o Renascimento, na terminologia de Toulmin – só regressam no fim dos anos 50 do séc. XX.

Até aí o paradigma da segunda modernidade, o de Galileu, Descartes e Newton, é predominante na sua concepção universalista, abstracta, formal e tendo por critério último do conhecimento a sua certeza.

Muitas serão as condições, internas às ciências, à sua história e também externas, como sejam o contexto histórico social e cultural, que poderão explicar uma dissolução desse paradigma.

Um dos momentos importantes foi sem dúvida o aparecimento da obra de T. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*⁹³. Nela o autor mostra como o progresso da ciência, além de não ser linear, muito fica a dever a razões

⁹¹ *Traité de l'argumentation: la nouvelle rhétorique*. Institut de Sociologie de l'ULB, 1970. Cf. "Introduction".

⁹² *Ibidem*.

⁹³ The University of Chicago Press, 1962.

externas aos critérios até aí admitidos de certeza científica, critérios lógico formais

Kuhn mostra também como a argumentação desempenha um papel porventura decisivo no estabelecimento das teorias predominantes da racionalidade.

A noção de *racionalidade*, característica da segunda modernidade e que esteve na base do desenvolvimento científico tecnológico a que se costuma associar a modernidade, terá começado a dar lugar a uma outra noção de racionalidade mais próxima de um retorno ao cepticismo próprio do humanista do séc. XVI.

A afirmação da certeza nos critérios do conhecimento verdadeiro dá lugar à probabilidade verosímil cujas limitações nos fazem reencontrar o relativismo dos sofistas e o cepticismo renascentista.

Mesmo que se lhe venha a chamar "pós-moderno", o horizonte problemático contemporâneo, pelo seu regresso da universalidade abstracta à consideração das singularidades concretas, abre caminho a um retorno da racionalidade probabilística e verosímil que torna de novo possível a retórica e a consideração da possibilidade de algum conhecimento numa racionalidade exercida pela discursividade verosímil da argumentação.

Sendo, com Perelman, um dos agentes principais da reinvenção da retórica nos nossos dias, Toulmin delinea um progresso cuja base filosófica assenta numa descrição e análise do que ele chama "o programa escondido da modernidade" e que consiste em recuperar «a tolerância humanista da incerteza, ambiguidade, e diversidade de opinião» contra «a intolerância puritana, a insistência racionalista na teoria universal e exacta, e uma ênfase na certeza acerca de tudo»⁹⁴.

⁹⁴ S. Toulmin, *op. cit.*, p. 160.

Só assim uma racionalidade argumentativa será possível. A sua ambição não é, no entanto, a de rejeitar todas as contribuições decisivas do racionalismo técnico científico que marcou a modernidade, acha mesmo que as duas tradições – das ciências exactas e das humanidades – se podem "reconciliar" mas para isso será preciso equilibrar «a esperança de certeza e clareza na teoria com a impossibilidade de evitar incerteza e ambiguidade na prática»⁹⁵.

O programa é descrito com uma série de retornos: o retorno da oralidade, do particular, do local e do temporal (*timely*)⁹⁶.

O próprio desenvolvimento da ciência e da tecnologia levanta problemas que não serão abordáveis a não ser numa nova perspectiva. Questões hoje centrais como o equilíbrio ambiental, a energia nuclear e a bioética já não são pensáveis nos termos em que o paradigma tradicional da modernidade resolvia os problemas científico-técnicos.

Com o estruturalismo, nos anos 60, era ainda o *texto*, descontextualizado dos seus meios e circunstâncias de produção, que monopolizava a atenção da teoria.

Com a deriva pragmática que se lhe seguiu, a oralidade, e com ela as abordagens mais englobantes das ciências da comunicação, volta a ter um lugar central nas preocupações dos investigadores.

Tudo isso é congruente com o ressurgimento da retórica que já na sua origem pensava predominantemente a oralidade. Dito de outro modo, o ressurgimento da retórica é congruente com todo o seu contexto.

Por outro lado, mas congruente também, a abordagem da questão ética, por exemplo, ou política,

⁹⁵ *Ibidem*, p. 175.

⁹⁶ *Ibidem*, p. 186-189.

começa a retirar-se da sua centração na universalidade e nos princípios abstractos para se preocupar com questões e situações determinadas pela sua singularidade localizada. Os problemas bioéticos são disso o melhor exemplo. Em termos políticos, as "grandes narrativas" perderam também muito do seu poder. A guerra, por exemplo, deixa de ser um mal ou um bem em si para ter de ser analisada e argumentada caso a caso.

Deixou de haver um Bem ou um Mal em si para ter de se pensar em termos de "melhor" ou "pior" como queria Protágoras, faz agora mais de 2000 anos.

Por outro lado também, o desenvolvimento da história e sobretudo da antropologia vieram acentuar a dimensão da diferença local e singular no saber, em detrimento da repetição do mesmo que era afinal o que delimitava o horizonte da universalidade.

Em última instância, o problema é que «infelizmente, pouca coisa na vida humana se presta inteiramente à análise lúcida e límpida da geometria da Euclides ou da física de Descartes»⁹⁷. Daí a importância da argumentação e da retórica que dela é a teoria.

Muitas vezes se tem empregue neste texto os termos "razão" e "racionalidade". Será altura de o interrogar também. Interrogar no seu contexto, ou "situação" como quer Toulmin mais recentemente⁹⁸. Assim, "racionalidade" é um conceito a pôr em relação com o de "razoabilidade". Do mesmo modo, em vez de "raciocínio" se poderá falar de "razoamento", o que sublinha o cariz discursivo da noção de razoabilidade.

⁹⁷ *Ibidem*, p. 200.

⁹⁸ S. Toulmin, *Return to Reason*. Harvard University Press, p. 11, n.17.

Esta mudança de vocabulário não é, obviamente, inocente. Ela serve sobretudo para marcar um movimento que se poderia descrever apropriadamente nos seguintes termos: a superação da segunda fase da modernidade universalista pelo regresso à primeira fase da modernidade renascentista através de uma atitude que recupera a atenção dada à singularidade de cada caso através do desempenho discursivo também ele singular.

Em suma, dito de outro modo, à racionalidade universal da modernidade contrapõe-se a razoabilidade localizada e singular do que e como nos é dado hoje pensar; do raciocínio des-situado no âmbito da universalidade, resta-nos o razoamento singularmente desempenhado enquanto fala localizada e situada.

Logo nas primeiras linhas do seu *Discours de la méthode*, Descartes define o «bom senso ou razão»⁹⁹ como sendo a capacidade de distinguir o verdadeiro do falso. Para Descartes, esta capacidade (*puissance*) é por natureza (*naturellement*) igual em todos os homens. Todos nascem iguais enquanto seres racionais.

Se a diversidade de opiniões existe isso deve-se, não a diferenças de racionalidade, ou que uns "tenham" mais razão do que outros, ou ainda que uns sejam mais razoáveis (*raisonnables*) do que outros, mas ao simples facto de usarem diferentemente a única razão de que todos participam ou são possuidores. Isto é, a muitos falta o método para bem usar da razão.

⁹⁹ «a capacidade de bem julgar, e distinguir o verdadeiro do falso, que é o que apropriadamente se chama bom senso ou razão, é naturalmente igual em todos os homens; e assim a diversidade das nossas opiniões não resulta de uns serem mais razoáveis do que outros, mas apenas de conduzirmos os nossos pensamentos por diversas vias sem considerar as mesmas coisas». R. Descartes, *Discours de la méthode*. Gallimard, 1991. p. 75.

Como essa capacidade única é pensada por Descartes segundo o modelo matemático, daí se infere que tudo o que não couber no modelo é destituído de razão. Surge assim a noção de *irracionalidade* onde irá caber tudo o que não é raciocínio matemático. A distância é incomensurável desde os sofistas.

No humanismo, de Shakespeare a Cervantes, «O que contava eram as diferenças entre pessoas, não as generalidades que elas partilham»¹⁰⁰. Dom Quixote ou Hamlet não são generalidades comuns mas radicais singularidades que exprimem o Universal. São, como diria Sartre, na esteira de Kierkegaard, cada um deles, um Universal-Singular.

Uma outra característica da modernidade está imbuída na crença que estabelece um vínculo entre racionalidade e método. Esta é uma crença pouco questionada porque julgada evidente. Como evidentes parecem os critérios que asseguram a racionalidade do método: «regras universais e auto-evidentes»¹⁰¹. De novo, sendo a racionalidade pensada segundo o modelo matemático, para que o método possa ser considerado racional tem de obedecer a esse modelo, tal como na ética de Espinosa, *more geometrico demonstrata*. O império da irracionalidade espreita fora desses limites.

O que está em causa na referida crença é sobretudo a universalidade das regras do método. É também essa a crença que hoje vai periclitando¹⁰².

Entre muitas outras condições, há dois exemplos que mostram como o conhecimento evoluiu, no ocaso da modernidade, da consideração do universal à do singular,

¹⁰⁰ S. Toulmin, *Return to reason*, p. 30.

¹⁰¹ *Ibidem*, p. 84.

¹⁰² *Ibidem*, p. 86.

Esses exemplos são, nas ciências da Natureza, Darwin e o evolucionismo, nas ciências humanas, a etnografia.

No primeiro como no segundo caso, os objectos são locais, singulares e situados no tempo e o que neles chama mais a atenção não são as *repetições* que a universalidade das regras legitima mas as *diferenças* que as singularidades propõem à atenção do investigador.

Um outro aspecto diz respeito aos valores. Tradicionalmente a cientificidade moderna proclama a sua neutralidade metodológica relativamente aos juízos de valor.

Essa neutralidade é considerada uma das razões pelas quais esse tipo de cientificidade se distancia do razoamento argumentativo que é, por sua vez, especialmente indicado nas disputas que as questões envolvendo juízos de valor, da avaliação ética ao juízo estético, sempre levantam.

Resta saber se uma "ciência pós-moderna"¹⁰³, depois da ecologia e das biotecnologias, se pode manter axiologicamente neutra ou sequer, se alguma vez o foi.

Em suma, a relação da retórica face à modernidade (a segunda, no dizer de Toulmin) põe-se nos seguintes termos: excluída da filosofia e até do conhecimento por uma concepção da razão (e da ciência) «assente em princípios cuja pertinência é intemporal e universal» que se tornou dominante na modernidade, os procedimentos argumentativos, característicos da antiga teoria retórica, redescobrem-se hoje no centro de todo o conhecimento científico cujos prolongamentos axiológicos obrigam a escolher, decidir, e necessitam portanto de reconhecer o valor de uma racionalidade argumentativa. Isto mesmo pode ser entendido como um regresso às origens do termo *logos* (razão) que é também um dizer (*legein*) deliberativo e argumentado.

¹⁰³ Cf. Boaventura de Sousa Santos, *Introdução a uma ciência pós moderna*. Afrontamento, 1989.

Toulmin pretende que esta situação leva ao retomar da abordagem casuística, nomeadamente no domínio ético. A abordagem casuística tipicamente procura, evitando a aplicação cega de princípios universais e do bem universal, a compreensão situada e a singularidade de cada questão, não para deduzir soluções a partir da universalidade dos princípios mas para se ir aproximando de soluções argumentadas no sentido de uma progressiva maior verosimilhança.

Concluindo, o processo da retórica face à modernidade distancia-se cada vez mais, não só do conteúdo que ela teve na antiguidade, mas da sua função também.

1. Quanto ao conteúdo, a história da retórica, como disciplina, na modernidade é a de um progressivo *encarquilhamento* (uma «peau de chagrin» como diz P. Ricoeur¹⁰⁴) que a leva de uma disciplina englobante, abarcando toda a racionalidade argumentativa, ao campo reduzido de uma tropologia confinante com a estilística.
2. Quanto à função, a retórica evoluiu de mediadora do conhecimento que só se atinge cooperativamente, pela deliberação argumentada, para aquilo que dela se fez, isto é, o meio de uma aparência vazia de sentido excluindo qualquer dimensão cognitiva.

Em suma, aquilo que na antiguidade estava próximo, como no-lo lembra Toulmin¹⁰⁵, *racionalidade e razoabilidade*, parece na modernidade ficar irremediavelmente separado.

A modernidade viu o triunfo de uma certa concepção da *razão* assente não tanto numa racionalidade discursiva

¹⁰⁴ In *La métaphore vive*. Seuil, 1975.

¹⁰⁵ S. Toulmin, *op. cit.*, p. 204.

argumentada mas antes num modelo dedutivo decalcado da geometria.

Com o fim do que se chamou a modernidade, a plena concepção da retórica, reintegrada ao campo do conhecimento e da racionalidade, regressa antes de mais através de autores como Toulmin ou Perelman e alarga o campo da sua análise até aos temas que anteriormente lhe apareciam como excluídos.

Um desses temas é o de "retórica da ciência", expressão que, só por si, pareceria um contra-senso nos termos do paradigma clássico da modernidade.

O vínculo que, na modernidade, mantinha ligada as noções de *racionalidade* às de *necessidade* distendeu-se de modo a permitir uma noção, se não de racionalidade, pelo menos de *razoabilidade* cuja margem de contingência lhe permite repor a noção de verosimilhança no centro da questão cognitiva.

O modelo de racionalidade não é já o da física, em que a relação causa-efeito se torna necessária mas antes o da razoabilidade provável que informa a meteorologia, por exemplo.

Também no domínio humano as acções humanas só são razoavelmente previsíveis dentro de uma margem de probabilidade extremamente alargada de que a *in-certeza* é a marca mais saliente.

Se a certeza remete para a unidade e a universalidade, a in-certeza devolve-me à pluralidade singular de cuja diversidade o diferendo advém, regressando assim a mediação retórica para a sua superação eventual através da razoabilidade discursiva da argumentação, o razoamento.

3. Retórica e conhecimento científico

Retórica e ciência são duas noções que não estamos acostumados a ver associadas. No discurso corrente é muito mais frequente serem dissociadas.

Poder-se-ia até dizer que, na concepção comum, a ciência é a anti-retórica por excelência, tal como a retórica é anti-ciência. Ambas mutuamente se excluem.

Além do mais, as conotações valorativamente positivas da ciência contrastam com as conotações negativas da retórica. De um discurso é frequente dizer-se que ele é "mera" retórica. Nunca se diria de um saber que ele é "mera" ciência.

Do discurso, quando ele é dito "científico", é suposto ser verdadeiro, de uma verdade que se impõe por si só. A "verdade" científica é constringente.

O argumento de autoridade¹⁰⁶ é da ciência que com mais frequência se socorre, precisamente por causa da sua eficácia constrangedora. A opinião do *perito* ou do *especialista*, sendo ele, como se diz, "uma autoridade na matéria" só é contestável pela de outro perito com mais autoridade ainda.

¹⁰⁶ Cf. D. Walton, *Appeal to expert opinion: arguments from authority*. The Pennsylvania State University Press, 1997.

No entanto, a formulação que acabamos de usar – "com *mais* autoridade ainda" – começa já a levantar um problema. Se há especialistas com mais autoridade do que outros, haverá também num caso mais ciência do que no outro? Dir-se-á que não, que a ciência é inteira: ou é ou não é. Sendo, é constringente porque verdadeira, não sendo é pura falsidade, portanto não saber, ignorância.

Os gregos, e em particular Platão, no *Sofista*, tinham aflorado o problema ao considerar a seguinte questão, herdada dos Eleatas, e Parménides em particular: Se, ao nível ontológico, o ser se opõe ao não-ser, que pensar do devir, que é ser e não ser ao mesmo? Platão chamou-lhe não-ser relativo.

Se isto é assim, do ponto de vista ontológico, o que se passará na perspectiva da gnosiologia? Ao ser corresponde a verdade e ao não-ser a ignorância. Terá de haver lugar para algo de intermédio, correspondente gnosiologicamente ao que ontologicamente é o devir ou não-ser relativo. Platão chamou-lhe *doxa*.

Num outro diálogo, o *Ménon*, onde a sua posição não é tão radical como no *Górgias*¹⁰⁷, Platão reconhece mesmo a possibilidade de uma "opinião verdadeira" a que também se poderia chamar *opinião correcta*.

A questão é esta, enquanto a verdade é ou não é, uma opinião pode ser mais ou menos correcta. É à luz disso que hoje poderemos repor a questão da ciência: exprime ela uma verdade absoluta ou "meramente" uma opinião mais ou menos correcta?

É claro que quando se fala de "correção", seja de uma opinião seja de um saber, se está implicitamente a reconhecer que terá de haver uma instância avaliadora do

¹⁰⁷ Cf. T. Cardoso e Cunha, "O pavor da retórica e as suas origens", in *Revista de Comunicação e Linguagens*, n.º 21.

grau de correcção. O termo "ortodoxia" é um que se poderia traduzir pela expressão "opinião correcta". Ora, quem diz correcta diz corrigida. Nas organizações hierárquicas normalmente existem instâncias cuja função é precisamente a de avaliar da correcção das opiniões, isto é, da *ortodoxia*.

Fora dessas organizações, outra instâncias haverá para distinguir o que é correcto daquilo que o não é. Normalmente essa é a função de um auditório nos sentido retórico do termo. Chegamos assim a uma noção do verosímil (correcção) enquanto consenso. É correcto ou verosímil aquilo que é consensual perante o auditório.

Poder-se-á hoje falar da ciência nestes termos? É esta a questão que se nos põe no âmbito de uma análise retórica do discurso científico.

Thomas Kuhn¹⁰⁸ abriu um caminho novo na consideração crítica dos saberes científicos. A sua obra *Estrutura das Revoluções Científicas* não se limitou a reconfigurar a maneira de fazer e pensar a história das ciências. Foi para além disso. Operou uma ruptura com o modo de pensar o método científico.

É sabido como o positivismo clássico e, mais recentemente, o neo-positivismo do chamado círculo de Viena, encaram a ciência como um processo delimitado por estritas normas formais de validade interna a que o método científico é estritamente confinado. Fora dessa rígida formalidade normativa, só o silêncio é possível, como quererá Wittgenstein no *Tractatus*.

Popper abre uma brecha nesse rigorismo, sobretudo com a sua famosa crítica da indução em *A lógica da descoberta científica* que o leva a reformular uma descrição do trabalho científico como "conjecturas e refuta-

¹⁰⁸ *The Structure of Scientific Revolutions*. The Chicago University Press, 1962.

ções". A verdade absoluta e rígida como objectivo dos saberes sai daí já um pouco abalada, uma vez que tudo no raciocínio científico passa a ser provisório como qualquer conjectura à espera da sua refutação.

Finalmente, Kuhn vem dar à retórica um papel intrínseco ao desenrolar do próprio raciocínio científico.

Ao sublinhar a dimensão sociológica deste último, ele mostra como o raciocínio argumentado tem um papel no reconhecimento dos saberes científicos, realçando também a importância do que retoricamente se chama o *auditório* no assentimento que torna as teorias científicas reconhecidas. Se as teorias atingem o estatuto de cientificidade (normal) através do assentimento convicto por parte da comunidade científica em questão, isso significa que os meios para o alcançar só podem ser da natureza daqueles de que a retórica se ocupa também e a teoria da argumentação estatui, depois de analisar.

Na sequência de todo este autêntico "trabalho de sapa", não será de estranhar que a análise retórica, até então largamente confinada ao campo literário, e mesmo assim sendo entendida num sentido já muito restrito de conotações quase exclusivamente tropológicas, venha a fazer a sua entrada, embora não propriamente triunfal, no campo até então fechado do raciocínio científico.

Alan Gross¹⁰⁹ é um dos nomes centrais e pioneiros dessa nova disciplina que ele ambiciona e a que chama *Retórica da ciência*. É precisamente esse título que dá ao seu livro mais conhecido. Mas outras contribuições importantes se têm vindo a multiplicar¹¹⁰.

¹⁰⁹ *The Rhetoric of Science*. Harvard University Press, 1996.

¹¹⁰ Cf., no domínio francófono: V. De Coorebyter (Dir.), *Rhétoriques de la science*. PUF, 1994. Em Portugal tem sido determinante a reflexão prosseguida por B. Sousa Santos, nomeadamente em *Introdução a uma ciência pós-moderna*, Afrontamento, 1989.

Como ele observa logo de início¹¹¹, desde Aristóteles, e mesmo antes, que nos habituámos a entender o resultado da actividade política e judicial como tendo sido obtido, em grande parte, pelo prosseguimento de uma actividade persuasiva.

O que já se não imaginaria era que a própria ciência, no fundo aquilo a que os gregos apelidavam de *episteme*, em oposição à *doxa*, viria a poder ser encarada também como o resultado de uma persuasão nas suas noções como “quarks” e outras.

É nesse clima intelectual que o autor vê uma oportunidade para analisar, do ponto de vista retórico, a solidez das *alegações* (*claim*, no sentido que Toulmin dá ao termo¹¹²) que a ciência apresenta quanto à veracidade dos conhecimentos por si produzidos.

Que o conhecimento, mesmo o dito “científico” ou epistémico, segundo a dicotomia grega, é todo ele persuasivo, já Platão o tinha, de passagem, referido no *Górgias*¹¹³ ao mencionar a «persuasão que produz ciência» a propósito da matemática. Duplamente persuasivo, assinala Gross¹¹⁴, porque auto-persuasivo e persuasivo dos outros.

No entanto, diz-nos ele também, há que tomar à letra a definição aristotélica do objectivo da retórica como sendo o de «discernir os meios de persuasão mais pertinentes em cada caso»¹¹⁵. «Em cada caso» diz-se, o que pode ser interpretado como aplicável a todos os casos de cognição, contrariamente ao que o próprio Aristóteles praticou

¹¹¹ A. Gross, *The Rhetoric of Science*, p. 3.

¹¹² In *The Uses of Argument*. p. 1.

¹¹³ Platão, *Górgias*, 454e.

¹¹⁴ *Op. cit.*, p. 3.

¹¹⁵ Aristóteles, *Retórica*, 1355b.

restringindo a análise retórica aos campos do político, do judicial e do literário.

Regressando ao espírito original da sofística, pode-se legitimar uma abordagem retórica do discurso científico.

Há, no entanto, que sublinhar¹¹⁶ não ter a retórica nada a ver com os *factos*, objectivamente estabelecidos ou observados, de que a ciência se ocupa. Tem apenas a ver com a natureza discursiva da ciência que é o que dá sentido aos factos. É precisamente na interrogação sobre os sentidos que a ciência pode dar aos factos que residirá o interesse da sua análise do ponto de vista retórico.

O caso de Darwin e do evolucionismo, enquanto doutrina científica, tem sido examinado, do ponto de vista retórico, por J. A. Campbell e outros¹¹⁷. De certo modo trata-se de um caso exemplar.

A Darwin, talvez mais do que a qualquer outro cientista, não lhe bastou ter razão, foi ainda preciso persuadir o seu público. O caso de Darwin será portanto ilustrativo de uma retórica da ciência.

Desde logo porque a obra se exprime numa linguagem corrente que já de si, como é sabido, se encontra trespassada por dispositivos retóricos (Ao ponto de se poder perguntar: o que é que na linguagem não é retórico?). A resposta, pelo menos aparentemente, seria "tudo o que não serve para persuadir". Não serve para persuadir, na linguagem, tudo o que é meramente constatativo ou ainda tudo o aquilo que remete para a função poética da linguagem. Quando lemos um poema de Pessoa não temos

¹¹⁶ A. Gross, *op. cit.*, p. 4.

¹¹⁷ Cf. G. Beer, *Darwin's Plots: evolutionary Narrative in Darwin, George Elliot and 19th century fiction*. London, Ark, 1985; D. Kohn, *The Darwinian Heritage*. Princeton U. P., 1985.

a percepção de que ele nos esteja a querer convencer do que quer que seja. O que ele constrói com a linguagem são mundos de linguagem cuja relação com o leitor releva do sublime, por exemplo. Em todo o caso do estético enquanto contemplação reflexiva. Tudo isto é, no entanto, provisório.

É claro que, no tempo de Darwin¹¹⁸ a linguagem usada pelo discurso científico encontrava-se mais próxima da linguagem literária do que hoje acontece. Então, ao contrário de hoje, a qualidade literária de um discurso não era entendida como sendo proporcionalmente inversa à sua “qualidade” científica.

Campbell¹¹⁹ mostra como a questão do auditório (e as suas convicções que são as premissas da argumentação) é decisiva no caso de Darwin, cuja duplicidade acerca do método denuncia essa relevância. Com efeito, Darwin, ao mesmo tempo que, publicamente, afirmava apoiar-se exclusivamente no método indutivo, que ele sabia ser o único admitido pelo auditório de “científicos” a que se dirige, confessa, privadamente, que não iria a lado nenhum nas suas descobertas se não pudesse usar o método dedutivo, mais teorizador e menos descritivo.

Porquê esta dualidade? Precisamente por causa do *kairos* retórico, isto é, o sentido de oportunidade relativo ao conhecimento que ele tem do seu auditório, entendido enquanto instância legitimadora do assentimento que o seu discurso científico procura.

Darwin possuía uma clara consciência da natureza retórica do seu discurso que se queria científico. Ele próprio sublinha e justifica a função das metáforas no texto,

¹¹⁸ *Ibidem*, p. 72.

¹¹⁹ *Ibidem*, p. 74-75.

justificando-as até – por exemplo “selecção natural” – pela necessidade de ser breve¹²⁰.

Sobretudo, contra o positivismo de Comte, Darwin «viu o objectivo da linguagem científica como sendo a comunicação persuasiva e a precisão não conceptual»¹²¹.

Expressões como a referida "selecção natural" ou ainda "luta pela existência" (*struggle for existence*) são de facto expressões bem mais apropriadas à "comunicação persuasiva" do que à "precisão conceptual". Mas isso não lhe retirava, a seus olhos, que não eram os do positivismo comteano, o carácter científico ao discurso. Acrescenta-lhe apenas uma capacidade comunicativa que lhe faltava.

A expressão "selecção natural" está baseada, como toda a metáfora, numa analogia entre a selecção de espécies humanamente operada, e que já então era conhecida pelos "criadores" de animais, comparando-a com o mesmo procedimento de selecção das espécies operado pela natureza, aqui comparada ao homem na mesma função.

A outra expressão darwiniana de "luta pela existência" resulta também de uma cuidadosa ponderação da sua parte¹²² perante a profusão de analogias que se lhe ofereciam entre "guerra", "conflito" ou mesmo "dependência".

Todo este esforço metafórico não era motivado – na opinião de J. A. Campbell¹²³ – pela «intenção de oferecer uma teoria científica original», uma vez que o evolucionismo já tinha os seus percursos, de Lamarck a Herbert Spencer. Não, «a intenção inicial de Darwin era de tornar persuasivo o evolucionismo»¹²⁴.

¹²⁰ «Todos sabem o que significa e é implicado por tais expressões metafóricas; e elas são quase necessárias para obter a brevidade». Darwin citado por J. A. Campbell, *Op. cit.*, p.78.

¹²¹ *Ibidem*, p. 79.

¹²² *Ibidem*, pp. 81-81.

¹²³ *Ibidem*.

¹²⁴ *Ibidem*, p. 83.

A. Gross escreve: «dizer que a retórica da ciência vê os seus textos como objectos retóricos, feitos para persuadir, não é negar que haja uma dimensão estética da ciência»¹²⁵ e acrescenta logo a seguir, «em ciência, a beleza não é suficiente».

A dimensão estética da ciência, se a há, não será um fim em si mas um meio de persuasão.

Ocorre perguntar se no discurso literário a dimensão estética será um fim em si mesmo e se a capacidade (*dynamis*) persuasiva também estará presente nessa dimensão do discurso.

A resposta poderá ser positiva a esta segunda questão mas não sei se a dimensão estética será um fim em si mesmo.

Paraphraseando Gross: "será a beleza suficiente na literatura?"

Já se sabe que o termo "retórica" tem um uso predominantemente pejorativo na linguagem comum, hoje em dia. Isso acontece porque se assimila o termo a um estereótipo de oratória barroca e vazia de sentido.

Ora, ao falar-se aqui de retórica da ciência não faltará quem entenda que se está a reduzir a ciência a uma "mera" oratória.

Não é disso que se trata, obviamente, mas lá que a ciência se diz em palavras, lá isso diz. Assim sendo, e porque essas palavras se organizam segundo uma intenção persuasiva, temos que até o discurso científico pode ser examinado na perspectiva retórica, o mesmo é dizer de uma teoria que procure determinar o modo de funcionamento dos seus dispositivos discursivos dedicados à persuasão.

¹²⁵ *Op. cit.*, p. 5.

De certo modo, trata-se de um empreendimento quase epistemológico na medida em que pode ser descrito, parafraseando Popper, como "a retórica da descoberta científica". Ou pelo menos a retórica do discurso que traz o assentimento a essa descoberta, ou *invenção*.

O termo "descoberta", aliás, não deixa de ter afinidade com um outro, bem central na retórica antiga, de *inventio*¹²⁶. Da descoberta científica também se pode por vezes dizer que ela é uma *invenção*.

No entanto, o uso de cada um dos termos não é inteiramente equivalente. Há pressupostos que são diferentes em cada um dos casos. Ao falar-se de "invenção" está-se a querer significar o advento de algo completamente novo, como se diz de um artista que ele cria ou realiza, isto é, traz à existência.

Mas serão as teorias científicas como as obras de arte? Há pelo menos um aspecto em que divergem. Enquanto umas, as obras de arte, podem ser indefinidamente válidas, as outras, as teorias científicas, tendem a tornar-se inevitavelmente caducas e erradas. A história da ciência não deixa de ser um imenso cemitério de teorias¹²⁷.

Por outro lado, o termo "descoberta" pressupõe que o que se descobre já existia antes de ser descoberto. O Brasil já lá estava antes de Cabral. Se assim for, a verdade científica torna-se relativa a um acto que a faz depender de um desvelamento, de um "dar a ver" operado pelas palavras.

Isto significaria que, preexistindo a verdade, à espera de ser descoberta, ela não resulta de uma invenção autónoma do espírito humano.

¹²⁶ Cf. *op. cit.*, p. 7.

¹²⁷ Cf. *Ibidem*, «...a história da ciência - uma história, a maior parte das vezes, de teorias erradas».

Por isso talvez o termo retórico "inventio" descreva melhor a natureza do saber científico: «se as teorias científicas são descobertas, a sua infalível obsolescência é difícil de explicar; se essas teorias são invenções retóricas, nenhuma explicação da sua radical vulnerabilidade se torna necessária»¹²⁸.

Um outro aspecto em que a retoricidade do discurso científico sobressai é o da sua repartição em géneros. Desde Aristóteles¹²⁹ que se faz, em retórica, a distinção entre os três géneros: judicial, deliberativo e epidíctico. No primeiro, o judicial, é questão do que aconteceu no passado (houve ou não crime, quem o cometeu, etc.) perante um tribunal; no segundo, o deliberativo, o auditório é a assembleia política e os discursos tratam do futuro, de coisas futuras; finalmente, o género epidíctico trata do seu próprio presente enquanto texto/discurso que se apresenta a uma audiência que o recebe enquanto tal e assim o aprecia.

Esta grelha classificatória encontra algum paralelismo na partição possível do discurso científico¹³⁰. O relatório científico obedece a essas três modalidades na medida em que começa por passar em revista o tratamento *passado* da questão, termina normalmente com uma previsão/orientação da pesquisa futura e, no presente, apresenta-se, epidícticamente, à consideração do auditório na questão mesma do seu método, a sua validade.

Assim, a observação do que aconteceu e que constitui o *facto* é discursivamente tratado pela ciência à maneira de uma retórica judicial, bem como a previsão é dita nos termos do retórico género deliberativo.

¹²⁸ *Ibidem*, p. 7.

¹²⁹ In *Retórica*, op. cit.

¹³⁰ *Op. cit.*, p. 10-11.

Ora, em ciência os factos não existem senão enquanto descritos: «são essas descrições que constituem o sentido nas ciências»¹³¹. Portanto, a existência dos factos (cientificamente descritos) resulta de uma convicção retoricamente fundada, uma vez que os factos por si só não fazem parte da cientificidade.

Tal como no discurso epidíctico, um auditório julga a composição do próprio discurso, assim também o discurso científico é julgado pela correcção das suas observações, previsões e mensurações¹³².

Haverá mesmo lugar, hoje em dia, a pôr em dúvida a pertinência da separação aristotélica entre a ciência e retórica, seja quanto à dedução seja quanto à indução.

No caso do indução, a crítica popperiana do seu uso no discurso científico remeteu-a ao estatuto de razoamento pelo exemplo, como dirá Perelman.

Quanto à dedução, que em retórica, segundo Aristóteles, se diferencia por assentar em premissas incertas¹³³ e chegar a conclusões só validáveis por um auditório, também aqui a aproximação é reconhecível ao que hoje se pode pensar, depois de Kuhn, do processo científico. A diferença é de grau, mais do que de natureza. Paraphraseando o título de Popper, temos que a ciência é feita de *conjecturas e refutações* mais do que de verdades absolutamente estabelecidas.

Conjecturas cuja incerteza as aproxima das premissas entimemáticas e refutações que solicitam um auditório como instância julgadora.

Mas há ainda outros aspectos que da antiga retórica a compreensão da ciência hoje pode tirar.

¹³¹ *Ibidem*, p. 11.

¹³² *Ibidem*.

¹³³ *Ibidem*, p. 12.

Na grande narrativa tradicional da história da ciência, a ruptura inaugural da cientificidade moderna residia na recusa do argumento aristotélico da autoridade em benefício da observação objectiva dos factos.

O argumento da autoridade fica portanto proscrito. No entanto, se reexaminarmos bem a questão, verificamos que esse argumento da autoridade vem, desde sempre, ligado a uma noção central da retórica antiga que é a de *ethos*. O *ethos* descreve o carácter do orador, a sua fiabilidade, a sua competência, a sua qualidade ética também.

Difícilmente se encontrará uma actividade mais regulamentada em torno do *ethos* dos seus praticantes do que a investigação científica contemporânea. O que está em causa não é, obviamente, um *ethos*/carácter psicológico, ou emocional. Agora, que a competência e o rigor nos procedimentos reconhecidos do método são critérios exigidos na apresentação dos resultados, para que eles sejam reconhecidos, disso não há dúvida.

Não é só o cientista que constrói o seu *ethos* pela excelência dos seus resultados, são também as revistas que os publicam e as instituições a quem dão prestígio.

Por outro lado, quanto ao argumento de autoridade, nunca ele foi tão imponente como hoje. A esfera mediática pulula de "peritos" e "especialistas" de toda a espécie cuja credibilidade assenta fundamentalmente no argumento de autoridade fundado num *ethos* quando não na própria ciência enquanto instância de autoridade.

Mesmo o próprio discurso científico perderia o seu *ethos* sem o recurso à autoridade da ciência anterior atestada, por exemplo, no uso inevitável da citação e da bibliografia. Isto acontece mesmo quando o objectivo é a superação dessa autoridade.

No entanto, o maior trunfo retórico do discurso científico é precisamente o de ocultar a dimensão retórica. A sua força persuasiva está em nos convencer da existência em si do mundo do qual nos fala sem que, imediatamente, nos apercebamos da sua natureza de construção discursiva e retórica.

A linguagem, é certo, oculta-se a si mesma em benefício daquilo de que nos fala. A ciência não é uma instância ontológica que se confunda com a realidade mesma mas um discurso que existe na linguagem e que se dirige a um interlocutor ou a uma audiência. Daí o seu carácter retórico.

A importância da noção de "auditório" foi contemporaneamente sublinhada por Perelman no seu *Traité de l'argumentation* ao elaborar o conceito de "auditório universal". Conceito que não designa obviamente algo de concretamente presente mas antes uma espécie de ideia reguladora que se apresenta também como destinatário no discurso científico.

A noção de auditório torna-se decisiva num tempo em que a própria questão da verdade tende a ter uma solução consensual. Mormente no campo científico. Num tempo de neo-sofística mais ou menos generalizada, o relativismo que afecta também a questão da verdade, vê no seu estabelecimento, não tanto a obediência a um critério de conformidade mas antes o consenso receptivo à sua enunciação por parte de um auditório competente. Do processo da invenção científica faz parte o momento persuasivo de convencer a comunidade científica, entendida no sentido perelmaniano de "auditório universal", da justeza das suas afirmações.

Para isso muitos são os recursos da argumentação retórica, entre eles a *analogia* que é um dispositivo privilegiado a todos os níveis, político, literário e científico.

A. Gross assinala como um dispositivo analógico está na base da formulação da ideia de "código genético". O centro da analogia está na palavra "código" que estava associada à ideia de comunicação entre duas instâncias. No clássico livro de C. E. Shannon, *The mathematical theory of communication*¹³⁴ a noção de código aparece como central na descrição do transporte de informação entre o emissor e o receptor. Para ser transmitida, a informação tem de ser, primeiro, codificada à partida e depois decodificada, à chegada.

É esta analogia, definida por Perelman como uma comparação de relações, e não uma relação de comparação, que permitirá compreender a transmissão de informação genética no processo hereditário aqui visto em termos comunicacionais: «tal como o código transmite informação de um ser humano para outro, um código genético transfere informação genética da substância hereditária para a proteína que forma a matéria viva»¹³⁵.

Dir-se-á que a ciência tem por objecto o *real* ontológico, que ela procura conhecer o que realmente existe, um real que lhe preexiste e subsiste, um real que não é redutível à linguagem, ao discurso.

É capaz de assim ser, simplesmente a ciência não se confunde com esse real, antes o constrói, ou melhor, dele constrói modelos que são a única maneira de o entender, ou pelo menos tentar.

Gilles Gaston Granger¹³⁶, ao procurar compreender a questão do real nas ciências, distingue pelo menos quatro reais possíveis nas ciências: o real das ciências formais (lógica e matemática), o real da física, o da técnica e ainda o real empírico das ciências do homem.

¹³⁴ University of Illinois Press, 1946.

¹³⁵ A. Gross, *Op. cit.*, p. 28.

¹³⁶ *Sciences et réalité*. Odile Jacob, 2001.

Nalguns casos, como na astronomia, esse real é tão estranho (no sentido de afastado, distante) que acaba por ser puramente imaginário: «a ciência institui então uma realidade estranha, uma vez que desprovida de qualquer presente, e nunca tendo tido para nós presença a não ser imaginária»¹³⁷.

Neste caso, como em muitos outros, a noção de que o objecto realmente existe resulta sobretudo, se não mesmo exclusivamente, da discursividade retórica que o institui como realmente reconhecível por um auditório.

A. Gross¹³⁸ chama a isto «ausência de privilégio ontológico para o conhecimento científico».

Para que o auditório, que é determinada comunidade científica, dê o seu assentimento, serão necessárias garantias de crença (*warrant for belief*)¹³⁹ como seja, entre outros, o *ethos* do orador-cientista.

É assim, aliás, que Toulmin¹⁴⁰ descreve o processo argumentativo que, para aceitar uma alegação (*claim*), mobiliza essas garantias porque lhe dão também a certeza da adequação dos dados invocados à sustentação da referida alegação.

Tudo isto se pode descrever como trabalho de persuasão a que, como parece plausível, os cientistas não escapam.

A persuasão resulta de uma *descrição*¹⁴¹ dos dados e de um *procedimento* argumentativo que os garante, justificando a alegação. Daí resulta, como diria A. Gross, que o que está em causa na narrativa científica «não é

¹³⁷ G. G. Granger, *Op. cit.*, p. 157.

¹³⁸ *Op. cit.*, p. 55.

¹³⁹ *Ibidem*.

¹⁴⁰ *The uses of argument*. The Cambridge University Press, 1958.

¹⁴¹ «no caso científico, a persuasão é o produto de uma descrição e presença processual». *Ibidem*, p. 65.

que estes acontecimentos ocorreram, mas que tiveram uma certa significação»¹⁴².

Não é só o discurso *da* ciência que se pode qualificar de retórico na sua essência de descoberta ou invenção. Também o discurso *sobre* a invenção científica obedece a decisivas estratégias retóricas.

Por exemplo, a questão central da autoria da invenção. Apesar de, historicamente, ela não ter sido sempre pertinente, foi adquirindo, desde o advento da modernidade, uma dimensão estratégica.

Um exemplo disso encontra-se ilustrado na controvérsia entre Newton e Leibniz sobre a invenção do cálculo. Ou melhor, sobre a *prioridade* nessa invenção.

A estratégia argumentativa de Newton, que reivindica essa prioridade, consiste em identificar¹⁴³ *prioridade* e *propriedade* ao escrever: «os que inventaram em segundo lugar não têm direitos. O único direito à invenção pertence ao primeiro inventor até que um outro encontre o mesmo separadamente. Em cujo caso tirar o direito ao primeiro inventor, e dividi-lo entre ele e esse outro, seria um acto de injustiça»¹⁴⁴.

O direito aqui referido pretende ser o direito à propriedade da invenção. Por analogia com o direito dos bens económicos. Só que aqui é uma *ideia* que se torna, através dessa analogia, a análoga de um bem económico.

A prioridade na invenção reivindicada por Newton pretende ter certamente essas consequências num contexto capitalista nascente. Mas a escolha do termo também não é, poder-se-ia dizer, de todo inocente.

¹⁴² *Ibidem*.

¹⁴³ Sobre o argumento da identidade, Cf. Perelman, *Traité de l'argumentation*, p. 282.

¹⁴⁴ Citado por A. Gross, *op. cit.*, p. 173.

Como já anteriormente aqui se referiu, a propriedade da distinção entre descoberta e invenção, a escolha de cada um dos termos tem consequências persuasivas distintas e resulta portanto em distintas estratégias retóricas.

O termo "invenção", contrariamente a "descoberta", implica, como atrás se disse, a ideia de uma criação, de uma *realização* no sentido de "tornar real" algo que até aí inexistia. Ao passo que a "descoberta" dá apenas a ver aquilo que lá estava oculto ou desconhecido.

Invenção, como realização, remete também para a noção de *autoria* que, usando o que Perelman chama argumento da *coexistência* (definido do seguinte modo: «relação entre uma essência e as suas manifestações») estabelece de maneira mais convincente a base persuasiva da atribuição do direito à propriedade. A propriedade de uma invenção estabelece imediatamente a sua autoria e anula todas as outras subseqüentes porque elas perderam o que melhor define a autoria e que é a sua originalidade.

Já anteriormente aqui vimos que o principal argumento contra a possibilidade de uma retórica da ciência consiste na dimensão factual desta. Isto é, a ciência lida, assim se pretende, com *factos* objectivos, quer dizer, independentes do observador, com uma densidade ontológica própria.

No entanto, como diz A. Gross¹⁴⁵, há que reconhecer que «uma realidade independente da mente, não tem componente semântica». Quer dizer que é a linguagem a dar "visibilidade" aos factos.

Um facto «bruto»¹⁴⁶ pode existir na natureza mas não existe como dado científico. Passa a ser um "facto" quando é integrado no sistema de significações que constitui o discurso científico.

¹⁴⁵ *Ibidem*, p. 203.

¹⁴⁶ *Ibidem*.

Por sua vez, o discurso científico, numa perspectiva retórica, deve ser entendido como «uma rede coerente de declarações que também conseguiu consenso entre os praticantes (dessa ciência)»¹⁴⁷. Daí a importância do "auditório universal" como instância legitimadora da cientificidade do discurso e da sua integração nele da descrição do facto.

A noção de verdade enquanto consenso (pronunciado pelo auditório universal, constituído pela comunidade científica pertinente) substitui assim a clássica concepção do verdadeiro como adequação entre o real e o intelecto com a vantagem suplementar de, no dizer de Gross¹⁴⁸, «a mudança conceptual não precisar já de ser justificada na base da sua mais estreita aproximação a essa realidade».

A instância legitimadora da verosimilhança do discurso científico é retórica e está no auditório como comunidade científica garante da justeza das regras de um conhecimento procedimental, o da ciência nesta nova perspectiva que é também a da teoria da argumentação tal como Toulmin a definiu.

Concluindo: «a ciência é menos uma questão de verdade do que de fazer mundos»¹⁴⁹. Mundos que se constróem no discurso desde que reconhecido pelo seu auditório mais pertinente. Entendendo-se por pertinência desse auditório, no fundo, o seu grau de universalidade uma vez que ela revela a constituição do auditório. Isto é, toma-se por pertinente um auditório que é constituído pelos membros reconhecidos da comunidade científica em

¹⁴⁷ *Ibidem.*

¹⁴⁸ *Ibidem*, p. 204.

¹⁴⁹ *Ibidem*, p. 205.

causa aproximando-se assim do grau de universalidade a que todo o auditório retoricamente se destina.

Por exemplo, para chegar ao eventual reconhecimento da verosimilhança de uma nova teoria física, um auditório constituído por historiadores não será o mais pertinente e, conseqüentemente, também não é aquele que mais se aproxima do que possa vir a ser um auditório universal para essa disciplina. Inversamente, já um auditório de físicos reconhecidos na comunidade científica se aproximará bem mais de um grau óptimo de pertinência a ponto de se poder qualificar como auditório universal nos termos em que Perelman define o conceito.

Em suma: a universalidade de um auditório é directamente proporcional à pertinência dos membros que o constituem tendo em vista a natureza do discurso que perante ele se apresenta.

Conclui-se assim, não apenas que uma retórica da ciência é possível, não apenas pela sua "componente semântica" atrás aludida, mas também no sentido da plausibilidade de uma análise retórica do discurso da ciência decorrente da estrutura argumentativa que ela apresenta, para além da necessária implicação de um destinatário legitimador da sua própria consistência. Destinatário esse, o "auditório universal", que apesar da sua imponderabilidade, medida em grau de pertinência ou relevância, não deixa de ser decisivo em toda a estratégia de conhecimento que se apresente como ambicionando o reconhecimento em termos de verosimilhança ou veracidade.

Se é verdade que Kuhn pensa os diferentes paradigmas como sendo incomensuráveis, não deixa de reconhecer a existência de um processo a que ele chama de «conversão»¹⁵⁰ dos cientistas ao novo paradigma. Isso significa

¹⁵⁰ T. S. Kuhn, *Op. cit.*, p. 19.

que «a emergência de um paradigma afecta a estrutura do grupo que pratica nessa área científica»¹⁵¹, precisamente porque esse novo paradigma consegue "atrair" o assentimento às suas novas teorias por parte do grupo/auditório que constitui a sua instância de reconhecimento ou legitimação¹⁵².

O problema da escolha entre paradigmas é insolúvel nos termos dos procedimentos normais, isto é, da ciência normal, uma vez que, nessa situação cada um recorre aos procedimentos estabelecidos no seu próprio paradigma que se torna assim incomensurável.

Deste "círculo" não se sai de maneira puramente lógico-formal ou sequer experimental, "científica". Como escreve Kuhn, «a escolha ... entre paradigmas em competição prova ser uma escolha entre modos incompatíveis de vida em comunidade»¹⁵³. Em suma, chega ele a escrever, «as partes num conflito revolucionário acabam por ter de recorrer às técnicas de persuasão de massa, incluindo frequentemente a força»¹⁵⁴.

Como se sabe, Popper recusa a possibilidade de qualquer verificação de uma teoria para afirmar apenas a possibilidade da sua falsificação.

No entanto, Kuhn pensa que também a falsificação é difícil, levantando a questão de saber qual será o teste que conseguirá definitivamente falsificar uma teoria. Dado que nenhuma teoria é completa, as suas falhas existem sempre, sem que por isso se possa dizer que ela está falsificada. A menos que se estabeleça um critério

¹⁵¹ *Ibidem*, p. 18.

¹⁵² Cf. *Ibidem*, p. 94: «na escolha de paradigma – não há padrão mais alto do que o assentimento da comunidade pertinente».

¹⁵³ *Ibidem*, p. 94.

¹⁵⁴ *Ibidem*, p. 93.

probabilístico que defina o «grau de falsificação»¹⁵⁵ aceitável para destronar uma teoria.

O que se passa é o aparecimento de um novo paradigma que traz consigo, aliás, um outro modo de ver as coisas e de ver coisas novas.

Os factos são os mesmos e todas as teorias, por princípio, se pretendem adequar aos factos. O problema está em saber qual delas *melhor* se adequa¹⁵⁶. Esta é que é a grande decisão a tomar pela comunidade/auditório relevante dos cientistas. Isto é, qual delas possui um maior grau de verosimilhança.

Apesar da incomensurabilidade dos paradigmas, alguma comunicação terá de haver¹⁵⁷. Embora cada um assente em mundos diferentes, em que por vezes a mesma palavra significa conceitos muito diferentes, por isso mesmo é que a transição entre paradigmas se faz abruptamente e não gradualmente, por acumulação.

Aqui, a propósito da «transferência de fidelidade» por parte dos cientistas, Kuhn descreve-a como sendo uma «experiência de *conversão*»¹⁵⁸.

Não sendo, manifestamente, de natureza religiosa – o que dificultaria, pela sua complexidade, a questão – só se pode entender a experiência como sendo de natureza retórica¹⁵⁹ em que um dos dispositivos mais eficaz é, por exemplo, o *ethos* do orador.

¹⁵⁵ *Ibidem*, p. 147.

¹⁵⁶ *Ibidem*.

¹⁵⁷ Cf. *Ibidem*, p. 149: «a comunicação através da fronteira revolucionária é inevitavelmente parcial».

¹⁵⁸ *Ibidem*, p. 151, como também nas pp. 19 e 144.

¹⁵⁹ Cf. *Ibidem*, p. 152: «Mesmo assim, dizer que ... a mudança de paradigma não pode ser justificada por prova, não é dizer que nenhuns argumentos são relevantes ou que os cientistas não podem ser persuadidos a mudar as suas mentes».

O grande argumento consiste em dizer que o novo paradigma resolve os problemas em aberto. Outro tipo de argumentação invoca o sentido estético do cientista para descrever o novo paradigma como mais «harmonioso» ou «simples»¹⁶⁰.

Mesmo assim, nenhum destes argumentos é o mais decisivo, segundo Kuhn. O argumento que realmente vai fazer a diferença, pouco tem a ver com a situação que se vive mas antes pretende que determinado paradigma será melhor como guia para a investigação futura¹⁶¹. No fundo trata-se de uma questão de fé¹⁶², de fé no futuro, não fé religiosa entenda-se. Apesar de que, com a escolha semântica que faz dos termos "conversão" e "fé", Kuhn não deixa de flertar com uma analogia entre ciência e religião.

Trata-se, no entanto, tal como Kuhn o reconhece, de um processo essencialmente argumentativo, baseado no pressuposto da razoabilidade do cientista e que ele descreve do seguinte modo: «se o paradigma está destinado a ganhar a sua luta, o número e a força dos argumentos persuasivos a seu favor aumentará. Mais cientistas serão então convertidos e a exploração do novo paradigma continuará»¹⁶³.

¹⁶⁰ *Ibidem*, p. 157.

¹⁶¹ *Ibidem*.

¹⁶² Cf. *Ibidem*, p. 158: «uma tal decisão só pode ser baseada na fé».

¹⁶³ *Ibidem*, p. 159.

4. Retórica e ciências sociais

Ao que ainda estamos habituados, apesar de tudo, é a pensar a retórica no lado oposto ao da ciência no que toca ao conhecimento.

No entanto, até mesmo Platão, em certo passo do *Górgias*, se referia à *persuasão didáctica* a propósito de um saber tão próprio da certeza como a matemática.

Apesar disso, o modelo geométrico prevalecente na modernidade tendeu a esconder¹⁶⁴, por sob uma metodologia feita de necessidade e certeza, a oculta contingência retórica que lhe advém da sua natureza discursiva.

Este é um ponto importante, uma vez que a perspectiva metodológica, ou mesmo epistemológica, que nas ciências sociais se aplicava a partir das ciências da natureza, pelo menos nas versões predominantes, se caracterizava pelo esquecimento do auditório. Isto é, uma vez assegurada a certeza e rectidão do método, o interlocutor a quem o discurso dito "científico" se dirigia era como se não existisse.

¹⁶⁴ Cf. J. S. Nelson, A. Megill, D. N. McCloskey. "Rhetoric of inquiry", in *The Rhetoric of Human Sciences*. The University of Wisconsin Press, 1987, p. 3.

Deirdre, antes Donald, McCloskey notabilizou-se pela sua interrogação dos procedimentos retóricos na economia. Os obstáculos não eram de somenos, e da pior natureza, porque consistindo em denegação. A perspectiva positivista prevalecente na disciplina assentava numa cegueira radical às dimensões retóricas do discurso em economia.

Bastaria levantar um pouco o véu da cegueira positivista para parecer claro que uma boa parte do tempo do trabalho dito "científico" no campo económico, como noutros das ciências sociais e não só, consiste em tentar convencer interlocutores de alguma coisa.

Citando W. Booth¹⁶⁵, McCloskey encontra algumas excelentes definições da retórica como sendo «a arte de averiguar o que as pessoas acreditam, em vez de averiguar o que é verdadeiro de acordo com o método abstracto».

Não creio que se deva entender esta afirmação como arrastando consigo uma recusa da ideia mesma de racionalidade.

Parece-me, pelo contrário, uma posição perfeitamente compatível com o que escreve, por exemplo, um Searle ao criticar a recusa da ideia de racionalidade escrevendo: «... todo o pensamento e linguagem, e logo todo o argumento, pressupõe racionalidade. Podem-se debater teorias da racionalidade, mas não a racionalidade»¹⁶⁶.

A questão é saber se se pode admitir uma ideia de racionalidade em que a discursividade argumentativa seja possível e não rejeitada no campo da pura irracionalidade "retórica".

¹⁶⁵ W. Booth, *Modern dogma and the rhetoric of assent*. Citado por D. McCloskey, *Measurement and Meaning in Economics*. Edward Elgar Publishing, 2001, p. 168.

¹⁶⁶ *Rationality in action*, p. XIV-XV.

Como bem nota Searle¹⁶⁷, a universalidade dos critérios de racionalidade não implica o fim dos diferendos. Estes persistem por outros motivos como sejam a diferença de valores ou de interesses.

O lugar da argumentação (retórica) na racionalidade advém precisamente dessa persistência do diferendo que encontra no razoamento a sua tentativa de mediação resolutive.

No que poderia ser lido como uma resposta directa ao dilema cartesiano sobre o desacordo como erro, Searle escreve: «um dos mais profundos erros nos nossos pressupostos sociais de fundo é a ideia de que conflitos irresolúveis são sinal de que alguém deve estar a comportar-se irracionalmente, ou ainda pior, que a própria racionalidade está posta em questão»¹⁶⁸.

No campo da economia, McCloskey defronta-se com uma situação em que o que predomina é a crença generalizada entre os economistas que vêm na disciplina uma ciência entendida segundo o modelo a que Toulmin chamou da segunda modernidade, isto é, uma visão da ciência moderna segundo a qual «sabemos apenas aquilo de que não podemos duvidar e não podemos realmente saber aquilo a que meramente assentimos»¹⁶⁹. Daí se deduzia uma concepção e uma metodologia essencialmente positivista.

Uma das razões óbvias, que envolve a economia e a noção modernista da ciência, é a ideia segundo a qual a cientificidade, e portanto também a da economia, tem por traço distintivo a capacidade de prever acontecimentos subsequentes.

¹⁶⁷ *Ibidem*, p. XV.

¹⁶⁸ *Ibidem*, p. XV-XVI.

¹⁶⁹ *Op. cit.*, p. 170.

Desde logo se impõe a dúvida acerca da capacidade que a economia terá em fazer previsões. A economia é, provavelmente, o campo por excelência do imprevisto. Basta pensar nos acontecimentos do dia 11/09/01 em Nova Iorque para entender a noção de imprevisibilidade até porque um acontecimento é, por definição, único e irrepetível. Um acontecimento é sempre da ordem da singularidade, porque irrepetível, e nunca da ordem do universal. Parafraseando um dito célebre "a comédia é igual à tragédia mais o tempo". A diferença está no tempo que é o que funda a singularidade do acontecimento.

A universalidade das leis científicas não é compatível com a persistência de uma singularidade irreductível como a do acontecimento.

A única maneira que a ciência tem de lidar com a singularidade é anulando-a pela repetição que lhe retira a especificidade para a subsumir, integrada, na generalidade do universal.

Um acontecimento como o dia 25/04/74 em Portugal, que no espírito dos seus principais actores históricos até poderia ser previsível nas suas consequências desejáveis, revelou-se de tal modo imprevisto no seu desenvolvimento que transformou o golpe de estado intencional numa revolução político-social de todo em todo não intencional e não prevista. Irredutível na sua específica singularidade.

Sobre esta imprevisibilidade dos acontecimentos, J. Searle conta uma história que vale a pena aqui ser referida: durante a guerra do Vietnam ele foi visitar um amigo que trabalhava no Pentágono, «ele tinha um doutoramento em economia matemática. Dirigiu-se para o quadro e traçou as curvas da análise microeconómica tradicional: e então disse, lá onde estas duas curvas se intersectam a utilidade marginal da resistência é igual à desutilidade em ser bombardeado. Chegados a este ponto eles têm de desistir.

Tudo o que pressupomos é que eles são racionais!»¹⁷⁰. Searle conclui: «Percebi então que estávamos metidos num grande sarilho, não apenas quanto à nossa teoria da racionalidade mas também quanto à sua aplicação prática»¹⁷¹. Além do mais, a metodologia pura da modernidade seria inaplicável. Por exemplo, a experimentação de uma teoria exige a convicção prévia por parte dos investigadores: «só quando muitos acreditam é que se pedem testes»¹⁷². Os métodos quantitativos, longe de serem a origem de todo o saber, serão, quando muito, a sua justificação.

Mais geralmente o problema está em essas crenças serem ignoradas enquanto tal ao ponto de se poder chegar a dizer acerca de uma qualquer opinião: "como é evidente", sem ter de o demonstrar. Basta dizê-lo. Aliás, o recurso ao retórico serve precisamente para não ter de o fazer.

Por outro lado, ignora-se também aí a questão do auditório tomando-o como não existente ou já convencido, o que vem a dar no mesmo.

As provas, se as houver, não chegam a ser enunciadas, passam despercebidas. Isso significa sobretudo que elas se impõem como crenças não reflectidas através de procedimentos retóricos.

Um bom exemplo é dado pelo uso da palavra "significativo" em economia, sobretudo no contexto do uso de métodos estatísticos.

Até que ponto uma percentagem é "significativa" de modo a demonstrar a verdade da hipótese? A resposta pode

¹⁷⁰ J. Searle, *Rationality in Action*. MIT, 2001, p. 6.

¹⁷¹ *Ibidem*.

¹⁷² *Ibidem*, p. 175.

ser difícil mas o seu uso do discurso persuasivo pode ter efeitos infalíveis¹⁷³.

Isto é, a percentagem de "significatividade" que faz uma percentagem ser significativa, como é que se determina? Só relativamente a um padrão e para estabelecer esse padrão convictamente é preciso argumentar: «o significado tem de ser comparativo relativamente a um padrão, e o padrão deve ser argumentado»¹⁷⁴.

Só para falar da economia, como pretende McCloskey, não é difícil constatar como o seu discurso corrente usa dispositivos retóricos bem reconhecíveis: o argumento de autoridade, o argumento pelo exemplo e a analogia, entre, claro, muitos outros. Por exemplo, o argumento da identidade (na terminologia de Perelman) quando se afirma "a economia é basicamente competitiva", estabelecendo a identidade entre "economia" e "competitividade".

Estes mecanismos retóricos passam quase sempre despercebidos porque são in-conscientes numa disciplina que se entende a si própria como "científica", significando isso estar ao abrigo das distorções características da "mera" retórica.

McCloskey afirma desde o início alguns princípios capitais na análise da retórica no discurso da economia. O primeiro é o carácter não consciente dessa retórica e o segundo é a natureza não ornamental da metáfora no discurso da economia.

¹⁷³ «Ser estatisticamente significativo parece fornecer o padrão pelo qual julgar se uma hipótese é verdadeira ou falsa sendo independente de uma consideração cansativa de quão verdadeira uma hipótese deve ser para ser suficientemente verdadeira». *Ibidem*, p. 183.

¹⁷⁴ *Ibidem*, p. 183.

O carácter não consciente da metáfora no discurso já tinha sido assinalado por G. Lakoff¹⁷⁵ mas essa inconsciência não lhe dá senão mais força ainda de persuasão, às metáforas, precisamente na medida em que não passam pela consciência.

A representação do mercado – no dizer de McCloskey¹⁷⁶ – pelas "curvas" da oferta e da procura é disso um bom exemplo bem como o é a "teoria dos jogos", toda ela baseada em analogias que, como bem se sabe desde Aristóteles, são o que está na base da metáfora: «cada degrau do raciocínio económico, mesmo o razoamento da retórica oficial, é metáfora»¹⁷⁷.

Em segundo lugar, a metáfora em economia (e porventura noutros discursos) é mais do que um "mero" ornamento – sendo que esse "mero" sublinha aqui a inessencialidade do ornamento – para se poder formular a hipótese: «Talvez o pensamento seja metafórico. Talvez remover a metáfora seja remover o pensamento»¹⁷⁸.

Em todo o caso, a metáfora em economia está no âmago do seu razoamento discursivo mais do que na inessencialidade da ornamentação.

Antes do mais há que recordar ser a metáfora o resultado de uma analogia que, por sua vez, é uma forma de comparação. A comparação é, desde logo, uma forma de argumento na perspectiva de Perelman¹⁷⁹.

¹⁷⁵ «... o nosso sistema conceptual é largamente metafórico ... mas o nosso sistema conceptual não é algo de que nós sejamos normalmente conscientes (aware of) » in G. Lakoff and M. Johnson, *Metaphores we live by*. The University of Chicago Press, 1980, p. 3.

¹⁷⁶ *Op. cit.*, p. 188.

¹⁷⁷ *Ibidem*.

¹⁷⁸ *Ibidem*, p. 189.

¹⁷⁹ *Traité de l'argumentation*. Cap. III, & 41.

Neste caso a comparação acontece a mais das vezes, até para maior eficácia, pondo em relação matérias internas e externas à área original, a economia.

Dois exemplos apenas: o termo "depressão" no razoamento económico vive, na sua eficácia discursiva, da analogia como forma de comparação entre o uso económico do termo e a sua utilização no campo geográfico em que designa uma forma no terreno ou no campo psicológico em que descreve, por sua vez também por analogia, um estado de espírito de quem "está em baixo".

G. Lakoff e M. Johnson¹⁸⁰ referem-se também a estas «metáforas orientacionais» sublinhando a sua dimensão conceptual.

Perelman, por sua vez, descreveria este tipo de argumento (que as metáforas também são¹⁸¹) pela utilização de um lugar (*topos*) de ordem que afirma a preferência pelo que está em cima relativamente ao que está em baixo.

A analogia, que é uma comparação de relações mais do que uma relação da comparação¹⁸², compara a relação alto-baixo nos campos geográfico, psicológico e económico constituindo-se assim não só como elemento de invenção e de prova, mas transportando consigo todo um poder de valoração estrutural que por vezes se revela decisivo no reforço da capacidade persuasiva do discurso¹⁸³.

Essa comparação com o alto e o baixo funciona tanto melhor quanto milenarmente o que está em baixo tem todas

¹⁸⁰ In *Op. cit.*, Cap. 4, pp. 14-21.

¹⁸¹ C. Perelman, *Traité de l'argumentation*. Cap. III, & 41

¹⁸² *Ibidem*.

¹⁸³ «As metáforas mais óbvias em economia são as usadas para transmitir pensamentos novos, sendo que uma espécie de novidade consiste em comparar temas económicos com outros que o não são». D. McCloskey, *Op. cit.*, p. 189.

as conotações negativas que no cristianismo vão até ao reino dos infernos e o que está em cima, pelo contrário é "elevação" e o supremo bem. Já dessa distribuição do valor no espaço Dante nos falava na sua viagem do Inferno ao Paraíso na *Divina Comédia*.

Tendo isso em conta talvez a melhor definição da metáfora seja a de I. A. Richards ao escrever ser ela «uma transacção entre contextos»¹⁸⁴.

Assim, por exemplo a expressão "capital humano" é um bom exemplo de transacção entre o contexto puramente económico do "capital" definido como "abstenção do consumo" e as capacidades humanas que, assim, na comparação/transacção dos contextos, se valorizam e reconhecem aos olhos (e à mente) do modo de ser economicista.

Neste contexto McCloskey cita um autor¹⁸⁵ que usa a analogia da criança como "mercadoria durável" e explica: «a aquisição de uma criança custa caro inicialmente, dura por muito tempo, proporciona muito prazer durante esse tempo, a manutenção e reparação saem caras, tem um mercado de segunda mão imperfeito (...) tal e qual uma mercadoria durável como um frigorífico...».

O falar literal em economia porventura não existe¹⁸⁶. O discurso constantemente procede por analogias que relacionam o que é interior ao que é exterior à economia, sem o que provavelmente nada se entenderia: nem o "produto interno bruto", nem a "curva" da procura que "desce" e "sobe", nem muito menos a própria "estabilidade" da economia.

¹⁸⁴ *Ibidem*, p. 190.

¹⁸⁵ *Ibidem*, p. 189.

¹⁸⁶ *Ibidem*, p. 192.

O problema, no entanto, não está na natureza intrinsecamente retórica do razoamento económico mas antes na ignorância disso. Essa não consciência quotidiana da essência do conhecimento económico é que, por vezes, o condena à cegueira própria das metáforas mortas.

McCloskey enumera os inconvenientes dessa situação. Antes do mais «uma metáfora não examinada é um substituto para o pensamento»¹⁸⁷. Isto é, uma metáfora despercebida põe-nos a pensar sem termos consciência do que pensamos, o que não é a melhor receita para a lucidez de um pensamento crítico. Um bom exemplo disso poderá ser a celeberrima “mão invisível” que é suposta “regular” o mercado.

O perigo está em que a reivindicada cientificidade da economia, com todo o prestígio e força que lhe dá o argumento da autoridade, acabe por impor como verdade indiscutível aquilo que é apenas uma comparação discutível.

Comparação ou analogia que, ainda por cima, acriticamente assumida não deixa ver o carácter selectivo da sua escolha nos elementos submetidos à comparação. Ela é portanto também um dispositivo de exclusão na precisa medida em que, pelo tipo de relação que impõe entre entidades de natureza distinta, tende a simplificar aquilo que é complexo.

Por exemplo, a já citada analogia da criança como “mercadoria duradoura”, que lhe oblitera toda a dimensão activa de autonomia futura, seleccionando apenas os elementos da passividade adequados à comparação entre uma pessoa e um objecto. Não esquecer o, em tempos, famoso “fetichismo” da mercadoria e a concomitante “alienação” da realidade humana a que a referida analogia da criança daria o seu aval.

¹⁸⁷ *Ibidem*, p. 193.

Uma outra consequência do reconhecimento do carácter retórico do discurso numa ciência como a economia é o de se estar a contribuir para a diminuição da distância entre as duas culturas, científica e literária¹⁸⁸.

A consideração retórica da discursividade própria à ciência da economia não se opera resvalando para o campo da irracionalidade com que, no imaginário corrente, se considera a disciplina retórica.

Não se trata de uma renúncia ao essencial do sentido no discurso para se dirigir a atenção à inessencialidade dos ornamentos florais da linguagem, já de si uma lapidar expressão retórica.

Trata-se apenas, na análise retórica do discurso económico, de patentear os dispositivos verbais e o funcionamento persuasivo do seu racoamento de outro modo irreflectido.

Uma vez mais trata-se de ter em atenção que aquilo a que Stephen Toulmin chama o modelo clássico da racionalidade moderna¹⁸⁹ não esgota a noção mesma de racionalidade e que no racoamento discursivo, da economia neste caso, o conhecimento e a racionalidade vão para além do que é manifestamente reconhecido.

O reconhecimento disso mesmo permite perceber que uma boa parte do conhecimento é tácito, embutido na linguagem, mas nem por isso menos importante na estratégia do racoamento persuasivo.

¹⁸⁸ «Quando a compreensão de modelos e arquétipos científicos vem a ser encarada como uma parte respeitável da cultura científica, a distancia entre as ciências e as humanidades terá sido parcialmente encurtada». Max Black, *Models and Metaphors*. Cornell U.P., 1962, p. 243.

¹⁸⁹ In *Cosmopolis: the hidden agenda of modernity*. The University of Chicago Press, 1990.

Apesar das suas aspirações “científicas” (no sentido da objectividade, necessidade e certeza) dificilmente se poderá deixar de reconhecer no campo da economia a frequente ocorrência de diferendos. Nesse contexto de disputação será difícil impor uma distinção definitiva entre facto e valor. Não podemos aqui aplicar o radicalismo cartesiano de tomar como falso tudo aquilo que se apresenta apenas como verosímil.

Caso contrário colocamo-nos na posição impossível descrita por McCloskey: «se não se pode usar a razão a propósito dos valores, e se a maior parte do que interessa é colocado do lado do valor na divisão entre facto e valor, segue-se então que se irá adoptar a desrazão para falar das coisas que interessam»¹⁹⁰.

O reconhecimento de uma retórica na economia supera este dilema na precisa medida em que alarga o campo da racionalidade para além de uma noção restringida de verdade, até à afirmação de uma razoabilidade na verosimilhança.

Uma excelente (de)monstração da retórica na economia é dada por McCloskey a propósito da *Lei da Procura* que se enuncia assim: «quando o preço de algo sobe, a sua procura desce»¹⁹¹.

A "prova" desta lei da "ciência" económica é em grande parte retórica na medida até em que ela é objecto de uma crença por parte dos economistas. Um economista acredita na "lei da procura" e chega a essa convicção como?

Antes de mais introspectivamente¹⁹²: se a gasolina aumenta, eu consumo menos. Depois deduzo que, se eu

¹⁹⁰ D. McCloskey, *Op. cit.*, p. 201.

¹⁹¹ D. McCloskey, *The Rhetoric of Economics*. The University of Wisconsin Press, 1985, p. 23.

¹⁹² *Ibidem*, p. 25.

o faço, outros o farão também. Para isso contribuem as narrativas de crises anteriores que posso ouvir ou ler nos jornais. Aí funciona também o argumento *ad hominem* que me diz, seguindo a tradição, que ninguém deixa escapar oportunidades de lucro.

O argumento de autoridade também intervém, como não podia deixar de ser: se tão eminentes economistas o disseram, é para acreditar.

A simetria, que Perelman aliás reconhece no que ele chama o argumento da reciprocidade¹⁹³, também ajuda à convicção na medida em que, se há uma lei da oferta (o que será previamente acordado), é verosímil que também se aceite uma lei da procura.

Finalmente, a analogia, que é o que está na base de todas as metáforas, desempenha um papel decisivo no estabelecimento da convicção. Sendo a analogia, como já se disse, e nos termos perelmanianos, mais do que uma relação de comparação, uma comparação de relações, isso neste caso significa uma comparação da relação preço-procura da gasolina com a relação de preço-procura relativa a qualquer outra coisa, por mais comezinha que seja, como um gelado ou um maço de tabaco. Assim se estabelece, por analogia assaz persuasiva, a verosimilhança da lei da procura.

Se sairmos do campo estritamente científico e pensarmos no discurso mediático em geral, temos a noção de como a analogia pode ser um dispositivo de persuasão extremamente eficaz a todos os níveis do discurso dos saberes. Dos saberes ditos "científicos" como dos saberes mais quotidianamente mediáticos ou práticos.

De qualquer modo, todo o trabalho científico usa, de uma maneira ou de outra, a argumentação como

¹⁹³ C. Perelman, *Op. cit.*, & 53, p. 297 ss.

dispositivo racional discursivo indispensável para levar a bom termo a sua tarefa.

Nas ciências da natureza, como nas ciências humanas e sociais – segundo uma dicotomia a que porventura a consideração da retórica contribuirá para pôr um termo – a argumentação em que a retórica consiste não se limita ao campo estilístico do "escrever bem", condição reconhecidamente indispensável à apresentação de um trabalho científico. Não é portanto só à “apresentação” que o papel da retórica se confina.

Platão, o grande inimigo da retórica, tinha de algum modo disso a percepção ao reconhecer, no *Górgias*, a existência de uma persuasão didáctica ao nível mesmo dessa racionalidade por excelência que é a matemática.

Na economia, D. McCloskey mostrou (com bastante impacto, a avaliar pela extensa bibliografia que acolheu o seu livro *The Rhetoric of Economics*¹⁹⁴) como a retórica se encontra no âmago da descoberta científica, por um lado, mas também fez aceitar a ideia segundo a qual a análise retórica se torna o instrumento de dilucidação do texto científico produzido no âmbito da disciplina económica.

Outras tentativas têm sido feitas no âmbito de diferentes ciências sociais¹⁹⁵.

Esse silêncio a que a retórica tem sido votada resulta, em grande parte, do seu modo inconsciente de actuar. Está lá, no discurso, e actua mas não se dá por isso. A eficácia persuasiva que se lhe pode atribuir resulta, em grande parte, desse despercebimento. Quanto mais despercebida passa maior a actuação.

¹⁹⁴ Cf. Bibliografia in *op. cit.*, pp. 215-217.

¹⁹⁵ J.S.Nelson, A.Megill & D.N.McCloskey (ed.), *The Rhetoric of the Human Sciences: language and argument in scholarship and public affairs*. The University of Wisconsin Press, 1987.

Em silêncio produz-se mesmo, em certos casos, sob a forma de denegação, como será o caso a mais das vezes, no discurso que se diz "científico".

A metodologia é, muitas vezes, o que recalca a retórica subjacente. Uma das maneiras de superar esse silenciamento é encarar as alegações de cada um, não como descobertas, mas como argumentos¹⁹⁶.

Desde logo, e de maneira mais comum, o discurso científico não escapa a dispositivos retóricos como sejam «metáforas, invocações de autoridade e apelos aos auditórios»¹⁹⁷.

Daí que se possa aduzir a ideia de uma retórica da inquirição ou da descoberta científica e cujo programa se enunciaria nos seguintes termos: «a retórica da pesquisa explora o modo como a razão é retórica»¹⁹⁸.

No domínio da psicologia, foi talvez o psicanalista J. Lacan quem mais longe levou o uso da retórica na compreensão do inconsciente. É célebre a sua frase descrevendo o inconsciente «estruturado como uma linguagem»¹⁹⁹. Esse é o ponto de partida que lhe permite projectar os conceitos retóricos de metáfora e metonímia na distinção que Freud tinha feito – em *A interpretação dos sonhos* (1900) –, a propósito do trabalho do inconsciente entre condensação e deslocamento.

Lacan opera sobre uma analogia entre o funcionamento da linguagem na sua "distorção" retórica que é também a base da sua capacidade de produzir sentido, por um lado, e o modo como o inconsciente se exprime

¹⁹⁶ *Op. cit.*, p. 4.

¹⁹⁷ *Ibidem*.

¹⁹⁸ *Ibidem*, p. 17.

¹⁹⁹ Cf, sobre este tema, "Champ et fonction du langage en psychanalyse" in *Écrits*. Ed. Du Seuil, 1966. Ou ainda A. Kremer-Marietti, *Rhétorique de l'inconscient*. Aubier-Montaigne, 1978.

no sonho submetendo os materiais oníricos a uma equivalente "distorção" que se pode assim comparar à da linguagem.

É claro que o entendimento retórico das coisas, em psicologia como noutras ciências, também tem os seus riscos como são os que muito bem descreve D. E. Carlston²⁰⁰ «as metáforas científicas são úteis porque podem ajudar à interpretação, revisão e generalização de factos complexos. Mas também são perigosas, porque podem obscurecer interpretações alternativas e encorajar uma memória selectiva, normalmente para factos que sustentam a metáfora aceite».

Na psicologia científica, as analogias são frequentes no exercício do seu raciocínio metafórico. Algumas dessas analogias têm estado no centro de acasas controversias como aquela que compara o funcionamento do cérebro humano ao computador, analogia ou metáfora contra a qual se ergueram, entre outros, R. Penrose²⁰¹ e J. Searle²⁰².

No domínio da História, se é verdade que, como escrevem A. Megill e D. N. McCloskey²⁰³, «As histórias podem ser lidas como orações», essa postura inscreve-se em contraste com o discurso tradicional da modernidade que põe a questão do método no centro das preocupações e da prática do historiador.

Isso acontece, para a generalidade das ciências, aliás, desde esse momento fundador da modernidade que foi inscrito no cartesiano *Discurso do Método*.

²⁰⁰ "Turning psychology to itself: the rhetoric of psychology and the psychology of rhetoric", In J.S.Nelson, A.Megill and D.McCloskey. *op. cit.*, p. 153.

²⁰¹ *The Emperor's New Mind*. Oxford University Press, 1989.

²⁰² *The Rediscovery of the Mind*. Cambridge, MIT, 1992.

²⁰³ "The rhetoric of History" in J.S.Nelson, A.Megill and D.McCloskey. *op. cit.*, p. 221.

Se é certo que a História tem uma dimensão narrativa muito importante, não o é menos ser a disciplina um campo aberto à disputação, permanentemente percorrido por querelas que obrigam ao constante uso da argumentação no discurso persuasivo.

Veja-se, por exemplo, a atribuição de uma relação de causalidade entre dois acontecimentos. Quais são, por exemplo, as relações de causalidade que explicam o chamado "desastre" da descolonização portuguesa: o 25 de Abril ou o imobilismo salazarista? A relação de sucessão causa-efeito configura um argumento daqueles a que Perelman chama argumentos baseados na estrutura do real. Num caso, o 25/04 é a causa do efeito "abandono do ultramar", no outro é o imobilismo salazarista que constitui a causa da descolonização ironicamente qualificada de "exemplar".

As versões mais cientistas e positivistas que põem no centro da actividade historiadora o trabalho de arquivo esquecer-se-ão porventura de reparar que muitos dos documentos assim utilizados são eles próprios imbuídos de pura retórica. E são eles que fazem prova. Numa palavra: «o que é dito em "fontes" históricas ou em explicações dos historiadores, só pode ser totalmente entendido se atentarmos em *como* é dito»²⁰⁴.

Além disso, a História é um saber onde dificilmente a certeza se apresenta, sendo muito mais constante no seu âmbito a incerteza²⁰⁵ que é também a dimensão em que a atitude retórica se move.

Seja como for, a dimensão retórica na História vai muito para além do que tradicionalmente lhe era atribuído quando, por exemplo, se lhe reconhecia uma dimensão

²⁰⁴ *Ibidem*, p. 224.

²⁰⁵ *Ibidem*.

puramente estilística como era o caso de G.M.Trevelyan²⁰⁶ ao reconhecer-lhe 3 funções, a saber: científica, imaginativa e literária. Só nesta última a retórica – reduzida à sua dimensão estilística ou tropológica – estaria presente. Mas a retórica é bem mais do que isso e vamos encontrá-la – enquanto pura argumentação – no âmbito até da função dita “científica”.

E depois ainda há a questão do auditório. O historiador escreve sempre para alguém, quer seja o público em geral, quer seja a comunidade científica mais restrita. Quando J. Mattoso escreve *Identificação de um País*, está a escrever para quem? Para os seus pares na academia ou para o auditório universal daqueles que participam dessa identidade de um país ou mesmo os outros?

Aliás não será por acaso que muita da produção científica dos historiadores, como de outros cientistas sociais e não só, toma a forma de "comunicações", precisamente. Só se comunica quando há alguém com quem comunicar, isto é, um auditório, mesmo quando reduzido a um único interlocutor.

Também R. Edmondson, num livro bem pertinente sobre a retórica na sociologia²⁰⁷, começa por se referir à questão fulcral nas ciências sociais: o auditório. Tradicionalmente essa questão era obliterada, no entanto temos de admitir que «as explicações não são apenas acerca de algo, são também *para* alguém»²⁰⁸. Qualquer consideração do auditório era tida como se fosse feita em prejuízo da objectividade. Porque isso obrigaria à consideração da linguagem "científica" como não sendo inteiramente constatativa, isto é, não retoricamente elaborada. O ideal

²⁰⁶ "Clio: a musa" (1903) citado em idem, p. 227.

²⁰⁷ R. Edmondson, *Rhetoric in Sociology*. Macmillan, 1984.

²⁰⁸ *Op. Cit.*, p. 1.

era sempre a linguagem formal e sem ambiguidade. O ideal de cientificidade.

Ora, havendo um auditório, há necessidade de argumentar. A pura demonstração lógico-matemática não se adequa perante um auditório real. Invocando aqui uma dicotomia cara a Perelman, há uma distinção a fazer entre a demonstração formal que é constringente e a argumentação retórica que é contingente.

A relevância do auditório no discurso, mesmo se "científico", tem uma dimensão a que já os antigos faziam alusão e que é o facto de a natureza e características do auditório vir a ser determinante para a própria estrutura da comunicação: «...é o auditor que determina o fim e o objecto do discurso»²⁰⁹.

Por sua vez o discurso, também no dizer antigo de Aristóteles, organiza-se em torno de três meios persuasivos: *ethos*, *pathos* e *logos*. Todos eles actuando discursivamente, sublinham o carácter de auto-apresentação²¹⁰ do persuasor (*ethos*), mobilizam os estados de espírito (*pathos*) e delineiam os argumentos constringentes (*logos*).

Mas, retomando o exame do lugar da retórica na sociologia²¹¹, é bom recordar que nesta, o uso do exemplo é, muitas vezes, pertinente na medida em que ele, nos termos em que Perelman descreve a argumentação pelo exemplo²¹², permite e legitima a generalização indutiva que estabelece a sua representatividade ou grau de tipicidade²¹³.

²⁰⁹ Aristóteles, *Retórica*. 1358b 1. Citado por R. Edmondson, p. 6.

²¹⁰ R. Edmondson, *Op. cit.*, p. 16.

²¹¹ *Ibidem*, p. 45 ss.

²¹² C. Perelman, *Op. cit.*, 78, p. 471 ss.

²¹³ R. Edmondson, *Op. cit.* p. 45.

Como diz Perelman, a arguição de um exemplo vem estabelecer uma regra, por generalização indutiva, no sentido retórico entenda-se. Aí se distingue da ilustração que o é de uma regra já estabelecida ou aceite e do modelo que apela à acção mimética, todos eles caindo na categoria dos argumentos que fundam a estrutura do real²¹⁴.

O que mede a excelência de um exemplo no discurso sociológico será o seu grau de representatividade, isto é, a sua probabilidade generalizadora e, conseqüentemente, a sua tipicidade legitimadora de uma regra que se exprimirá eventualmente sob a forma de uma proposição tendencialmente universal.

Ao falar de "probabilidade", reencontramos aqui o que já anteriormente se disse da economia a propósito da "representatividade" estatística.

Como assinala Edmondson²¹⁵, o exemplo assim referido actua, no discurso retórico da sociologia, como sinal de um estado de coisas, sinal que permite ao leitor um seu reconhecimento futuro (do estado de coisas), o que lhe pode dar até uma forma (ou ilusão) de previsibilidade tão característica da cientificidade.

É a isto que se pode chamar "indução retórica", no sentido em que Edmondson a define: «a indução retórica... não argumenta a partir de uns poucos casos para chegar ao próximo... Argumenta a partir de uma selecção de casos para o que podemos esperar num futuro previsível»²¹⁶.

Neste sentido, a indução retórica poderá ser uma espécie de «guia das expectativas»²¹⁷ que o sociólogo utiliza

²¹⁴ Perelman. *Op. cit.* p. 471.

²¹⁵ «Estes exemplos, creio, funcionam retoricamente como sinais ou sintomas de estados de coisas...» R. Edmondson, *op. cit.*, p. 52.

²¹⁶ *Ibidem*, p. 59.

²¹⁷ *Ibidem*, p. 106.

para passar de um ou vários exemplos à generalização da regra de modo a prever o que, com toda a probabilidade, passa a fazer parte do horizonte de expectativas do seu auditório, isto é, o(s) leitor(es).

Se a indução retórica, como acaba de se ver, tem alguma importância no razoamento sociológico, não menos será a da sua contrapartida, a "dedução retórica". Aqui, de algum modo o procedimento é inverso. Em vez de se partir de uma singularidade exemplar para chegar à generalização, parte-se da generalidade para dela deduzir o comportamento singular. Na terminologia de Perelman, falar-se-ia talvez de "ilustração" (de uma regra) que deste modo se distingue do "exemplo" como argumento.

A generalidade de que se parte pode ser o resultado de uma argumentação pelo exemplo, pode ser um "lugar" no sentido retórico de topos, isto é, um lugar comum. Comum no sentido em que ele é partilhado pelo auditório em termos de convicção, crença ou opinião. Por exemplo, a noção de "pessoa racional". Na situação atrás narrada por J. Searle, o seu amigo do Pentágono partia precisamente dessa crença do que fosse uma pessoa racional para deduzir comportamentos que se seguiriam normalmente a essa crença. Para o estratega em causa, era possível prever o comportamento de seres racionais quando os bombardeamentos se tornassem suficientemente intensos, partindo do princípio que eles se enquadravam no seu lugar comum de racionalidade.

R. Edmondson chama a isto «explicação entimemática»²¹⁸ em alusão à noção aristotélica de entimema enquanto silogismo retórico.

Se a consideração da retórica nas ciências sociais, apesar de levantar resistências, já terá alguma aceitação,

²¹⁸ *Ibidem*, p. 111.

a perspectiva de aplicar a postura crítica da retórica ao discurso científico *tout court*, vai parecendo mais extraordinária.

Entre nós a perspectiva de uma retórica da ciência tem já patente, e com largo impacto, a tentativa solitária de Boaventura Sousa Santos, sobretudo no livro *Introdução a uma Ciência Pós-moderna* já atrás referido.

Noutros espaços culturais a questão tem sido tratada com alguma intensidade.

5. Retórica e hermenêutica

Retórica e hermenêutica são dois termos que não estamos habituados a associar. Isso por duas razões. A primeira é cronológica: enquanto a retórica consabidamente data do séc. V antes de Cristo – segundo a lenda foi “fundada” por Corax e Tísias em Siracusa –, já a hermenêutica, pelo menos na sua forma mais recente, não se reclama de mais de dois séculos, tendo por primeira figura Schleiermacher.

A segunda razão sublinha o facto de a retórica ter sido predominante numa cultura de oralidade onde, mesmo quando a escrita tinha já a sua importância – como entre os gregos – era uma escrita marcada pela oralidade da sua leitura como no-lo faz lembrar Nietzsche²¹⁹. Diferentemente, a hermenêutica torna-se possível já numa cultura da escrita e dedicada à sua interpretação.

Que da oralidade à escrita uma grande diferença se faz sentir, têm-no demonstrado as obras de J. Goody²²⁰ e W. J. Ong²²¹, entre outros.

²¹⁹ *Da Retórica*. Lisboa, Vega, 1998.

²²⁰ *Literacy in traditional societies*, Cambridge University Press, 1968; *The domestication of savage mind*, Cambridge University Press, 1977; *The logic of writing and the organization of society*, Cambridge University Press, 1986; *The interface between the written and the oral*. Cambridge University Press, 1987.

²²¹ *Orality and literacy: the technologizing of the world*. London, Methuen, 1982.

Surge então a seguinte formulação: retórica e hermenêutica opõem-se como a oralidade se opõe à escrita? E será o termo "oposição" o mais adequado para descrever historicamente a transição de uma predominância a outra?

Ocorre também que, havendo transição, algo se passará entre uma instância e outra. Isso que se "passa" é alguma forma de relação. Qual? É a questão que me proponho interrogar.

A intuição desse relacionamento está dito em Gadamer mas remontará a Schleiermacher: «os aspectos retóricos e hermenêuticos da linguisticalidade humana interpenetram-se completamente»²²².

A história da retórica não acabou com os gregos. Nem a sua relação privilegiada com o campo jurídico se desvaneceu, antes pelo contrário. É sabido o relevo que os romanos deram ao campo jurídico e a sua retórica não deixou de privilegiar essa antiga relação à oratória judicial, intensificando-a até.

Pela mediação helenística, os romanos receberam a tradição e os saberes da retórica antiga, agora confrontada com um contexto marcado pela codificação jurídica e a proliferação de documentação escrita.

O orador judicial vê-se assim na necessidade de interpretar toda essa textualidade jurídica que vai das leis aos contratos, testamentos, etc. Vê-se na obrigação de cada vez mais praticar a *interpretatio scripti*²²³. É aqui que Quintiliano e depois Cícero se tornam relevantes.

Para este último a interpretação torna-se necessária para resolver 3 tipos de discussão possíveis acerca dos

²²² Gadamer citado por K. Eden, *Hermeneutics and the rhetorical tradition*. Yale University Press, 1977, p. 25.

²²³ K. Eden, *Op. cit.*, p.7.

textos jurídicos: a discrepância entre o escrito e o intencional (quer dizer, o espírito e a letra); a ambiguidade na expressão e também a contradição por vezes existente entre diferentes disposições legais²²⁴.

Há, já aqui, uma interpenetração entre o que foi a retórica e o que será a hermenêutica. De facto, o primeiro termo possível da controvérsia, a discrepância entre o espírito e a letra do texto (legal ou outro) põe-se, retoricamente falando, no campo da prova e da argumentação, enquanto que o segundo, dizendo respeito à ambiguidade da expressão, já remete para o campo, também retórico, do estilo²²⁵.

No primeiro caso, a discrepância espírito – letra, o que está em causa é a intenção (do legislador), enquanto que na segunda, ambiguidade dos termos usados, é da significação dos termos que se trata.

Aristóteles já tinha notado o uso retórico que se podia fazer das contradições e ambiguidades. A ambiguidade, por exemplo, pode ser o resultado da polissemia que afecta os próprios termos mas que é também o que permite a construção metafórica, dispositivo essencial não apenas ao estilo mas também ao poder argumentativo da linguagem.

Em todo o caso, o orador judicial vê-se confrontado com ambiguidades e discrepâncias que obrigam ao exercício hermenêutico da interpretação textual tanto mais que, em direito, se trata de aplicar a casos singulares preceitos legais consignados em leis de âmbito muito geral, se não mesmo universal. Essa aplicação do geral ao particular exige, as mais das vezes, uma interpretação, seja para determinar a vontade intencional expressa no espírito da lei (quando não coincide aparentemente com a letra), seja para fixar a ambivalência polissémica dos termos usados.

²²⁴ *Ibidem*, p. 8.

²²⁵ *Ibidem*, p. 10.

Mas não é só a decifração da intenção do legislador que ajuda a descortinar o sentido, também o contexto, como mais tarde na hermenêutica, tem um papel decisivo na decifração.

Um texto, legal ou outro, bem como qualquer passo mais ambíguo desse texto, pode desvendar o seu sentido intencional quando encarado como fazendo parte de um contexto mais global.

Caberá aqui lembrar que um dos tipos de argumentação mais eficazes é aquele que se baseia na relação entre o todo e as suas partes, privilegiando o todo no conhecimento das partes. Também na interpretação a consideração contextual do todo poderá resolver a decifração do sentido na parte.

Era assim que os antigos tendiam a identificar a intencionalidade com o todo²²⁶. Todo em cujas partes se integram fornecendo o contexto tanto histórico como textual.

Na retórica essas preocupações já existiam. Dizia-se do orador que ele se deveria adaptar às circunstâncias particulares em que o seu desempenho oratório se processava para que o sentido do seu discurso viesse a ser bem entendido e recebido pelo auditório. Adaptação às circunstâncias e ao particular que, na opinião de K. Eden²²⁷, exprimem o contexto histórico. A este princípio se chamava *decorum*.

Por outro, a precisão contribuída pela consideração das circunstâncias textuais exprime-se no termo clássico de *oeconomia* que designa a propriedade na disposição das partes do texto, a sua composição. O importante, uma vez mais, está na relação entre o todo e as suas partes. E na predominância do todo em relação às partes.

²²⁶ *Ibidem*, p. 19.

²²⁷ *Ibidem*, p. 26.

Gadamer chama a atenção para este aspecto, fulcral na relação histórica entre hermenêutica e retórica, ao escrever «recordamos a regra hermenêutica segundo a qual devemos entender o todo em função do detalhe e o detalhe em função do todo (...). A antecipação do significado no qual o todo é concebido, torna-se real compreensão quando as partes que elas próprias são determinadas pelo todo também determinam este todo»²²⁸.

Em suma, a transição entre retórica e hermenêutica é dupla e passa por esses dois princípios, *decorum* e *oeconomia*, que, se do lado retórico regem a boa composição do discurso, do outro, o lado hermenêutico, servem como princípio de interpretação.

Deste último ponto de vista, o hermenêutico, esses dois princípios, originalmente retóricos, irão dar azo à noção de contextualização que é de natureza também dupla no sentido do contexto histórico – o *decorum* – por um lado e, por outro – *oeconomia* – o contexto textual²²⁹.

Em ambos os casos se trata, retoricamente, de "acomodar" o discurso às circunstâncias particulares em que ele é pronunciado. Pelo que não se anda longe do *kairos*, como adiante se verá, enquanto qualidade do orador no seu sentido de oportunidade relativamente ao auditório que se lhe apresenta.

Só que essas noções de raiz retórica, são também as que se encontram na raiz da hermenêutica quando esta precisa de interpretar o sentido de textualidades para além da sua ambiguidade ou polissemia. Acção que melhor se leva a cabo pela consideração do contexto, quer dizer, das circunstâncias do texto como anteriormente, na re-

²²⁸ H. G. Gadamer, *Truth and Method*. Crossroad, 1989 (2ªed.), p. 291.

²²⁹ K. Eden, *Op. cit.*, p. 41.

tórica, se consideravam também as particularidades do pronunciamento da oração relativamente ao seu auditório.

Já Schleiermacher pretendia serem a retórica e a hermenêutica duas faces da mesma moeda constituída pelo discurso e a sua compreensão²³⁰.

O que significa que a relação entre estas duas disciplinas não se atém à dimensão histórica, de eventual precedência da retórica relativamente à hermenêutica, mas tem também uma dimensão actual a que alguns já chamaram, seguindo Heidegger, ontológica²³¹.

Nesta perspectiva, a "situação hermenêutica" da realidade humana²³² que faz dela um permanente projecto de compreensão / interpretação, leva também a encontrar na retórica o meio da sua expressão. O sentido que da interpretação resulta para a realidade humana é pela retórica que se dá a conhecer²³³.

²³⁰ «A unidade da hermenêutica com a retórica resulta do facto de cada acto de compreensão ser a contrapartida de um acto de discurso, na medida em que se tem de conseguir entender o pensamento que estava na base do discurso». Schleiermacher, "The Hermeneutics: outline of the 1819 lectures" in *New Literary History*, 10 (1978), 1-16. Citado por K. Eden, "Hermeneutics and the Ancient Rhetorical Tradition", *Rhetorica*, Vol. V, No. 1 (Winter 1967), pp. 59-86.

²³¹ M. J. Hyde & C. R. Smith, "Hermeneutics and Rhetoric: a seen but unobserved relationship", *The Quarterly Journal of Speech*, Vol. 65, Dec. 79, No. 4. pp. 347: «nas palavras de Heidegger este modo básico de compreensão é uma estrutura ontológica (primordial) constituinte da natureza da realidade humana (*Dasein*). Assim, para observar e desvelar a relação entre hermenêutica e retórica, é preciso descrevê-la ontologicamente».

²³² Usa-se aqui esta expressão pensando no modo como Henri Corbin traduziu o termo heideggeriano "Dasein". Cf. "Avant propos du traducteur" in M. Heidegger, *Qu'est-ce que la métaphysique?* Gallimard, 1951, p. 13.

²³³ «na verdade a experiência hermenêutica vai tão longe quanto a abertura de seres racionais ao diálogo (...) Gostaria de ver mais reconhecimento do facto de ser este um domínio partilhado entre a hermenêutica e a retórica: o domínio dos argumentos que são convincentes (o que não é o mesmo que dizer que são constringentes)». H. G. Gadamer, *Op. cit.*, p. 567.

Quer dizer, no contexto teórico que é o pensamento de Gadamer, a retórica é entendida não apenas como uma "técnica" ou "arte" do dizer (bem). Ela é mais do que isso. É o meio pelo qual se pode dar a conhecer a outrem o que de significativo a compreensão alcançou.

Por isso, nota ainda Gadamer²³⁴, Aristóteles não usou o termo *techne* para designar a retórica mas antes a definiu como *dynamis*²³⁵ (poder, capacidade) porque, escreve ele, «pertence tão essencialmente à definição geral dos humanos como seres razoáveis»²³⁶.

O que há de comum entre as duas atitudes – retórica e hermenêutica – é precisamente o campo da argumentação e a sua razoabilidade²³⁷.

O "dar-se a conhecer" ("making-known") do sentido alcançado pela interpretação própria da situação hermenêutica que caracteriza a sociedade humana, é isso que constitui a retórica como dimensão primordial dessa mesma realidade humana.

A interdependência aqui é total. Sem a interpretação compreensiva não há sentido que se preste a ser conhecido; sem a retórica que dá a conhecer, o sentido fica, por assim dizer, por desvelar.

Assim sendo, poder-se-á pensar a retórica como sendo a própria finalidade (telos)²³⁸ da hermenêutica na sua

²³⁴ *Ibidem*, p. 568.

²³⁵ «Entendamos por retórica a capacidade de descobrir o que é adequado a cada caso com o fim de persuadir». In Aristóteles, *Retórica* 1355b. Lisboa, IN-CM, 1998, p. 48.

²³⁶ *Ibidem*.

²³⁷ O acordo de Gadamer é explícito e exprime-se do seguinte modo: «Considero as obras de Chaïm Perelman e seus estudantes uma contribuição válida para a hermenêutica filosófica». *Ibidem*, p. 569, nota 27.

²³⁸ «funções retóricas como *telos* da compreensão interpretativa; a retórica é o que situa e move a situação hermenêutica no e através do tempo». K. Eden, *op. cit.*, p. 354.

dimensão interpretativa e compreensiva da construção do sentido. A razão para isso está na natureza partilhável do sentido. O dar-se a conhecer do sentido (em que a retórica intervém) só faz sentido enquanto para outrem.

O que é aqui uma relação interpessoal em que a retórica actua, não exclui a mesma actuação de dar a conhecer na relação intrapessoal tal como noutro contexto Perelman o afirma a propósito da deliberação íntima e o seu auditório universal.

O que permite esta aproximação entre retórica e hermenêutica, como parece resultar claro do que até aqui se disse, terá sido sobretudo a própria evolução da hermenêutica que desde as suas origens, centradas sobre a exegese bíblica, se foi estendendo à interpretação dos textos em geral, passando pela problemática da compreensão nas ciências humanas, até à atenção filosófica prestada à questão da interpretação e da compreensão²³⁹.

Neste último estágio, tornam-se ambas constituintes da dimensão comunicativa na realidade humana.

Ao traçar a génese de *Ser e Tempo*, T. Kiesil²⁴⁰ descreve como, na obra de Heidegger, a conjugação de duas disciplinas se torna possível através do uso que ele faz da noção originalmente retórica de *kairos* ao pensar a questão do tempo.

Heidegger emprega, desde 1922-23, o termo *kairologia* em vez de *cronologia* para pensar o tempo e marcar a diferença em relação à concepção vulgar de tempo.

A especificidade desta noção de tempo é aqui amarrada à finitude, singularidade da realidade humana

²³⁹ Cf. W. Jost & M. J. Hyde, *Rhetoric and Hermeneutics in our time*. Yale University Press, 1997, p. XI.

²⁴⁰ *The genesis of Heidegger's Being and Time*. University of California Press, 1993.

sempre «momentaneamente» antecipando o futuro e apropriando o passado, na sua «situação temporariamente particular», o presente do Dasein existe num «permanente» projecto das suas possibilidades²⁴¹.

Essa situação "temporariamente" particular é própria do *kairos*. Como Kiesil não refere mas Jast & Hyde fazem notar²⁴², *kairos* é um termo clássico da retórica antiga designando uma capacidade (*dynamis*) – derivada largamente do talento que não da aprendizagem – própria do bom orador que se pode designar pelo seu sentido de oportunidade no discurso apropriado ao momento. Esse sentido da propriedade do discurso é que se vem a dizer em grego, como atrás já se referiu, com o termo aristotélico *to prepon* e o ciceroniano *decorum*.

Convém igualmente notar que esse *kairos*, como talento discursivo da oportunidade, implica também a capacidade que o bom orador tem de escutar o seu auditório e as suas premissas, pressupostos e não ditos. De escutar também os seus silêncios, como Freud à escuta do que o analisando (não) diz.

Em suma é preciso pensar que «o nosso próprio ser-no-mundo é, de maneira complexa, inseparavelmente hermenêutico e retórico e que a nossa situação é constituída por um falar e um ouvir multifacetados»²⁴³.

Por sua vez, Gadamer sublinha a vertente epistémica da relação retórica-hermenêutica, encarando-a na perspectiva do desenvolvimento histórico das humanidades²⁴⁴. No

²⁴¹ *Ibidem*, p. XV.

²⁴² *Op. cit.*, p. XV.

²⁴³ *Idem*, p. XVI.

²⁴⁴ «a “retórica” tem um interesse temático (...) como pano de fundo para quem quer que queira compreender o destino epistemológico e científico das *humaniora* antes de terem sido constituídas na forma das *Geistwissenschaften* românticas». H. G. Gadamer, “Rhetoric and Hermeneutics” in W. Jost & M. J. Hyde, (Ed.), *Op. cit.*, p. 46.

entanto, também sublinha que a história não é puramente epistémica mas antes depende do contexto de controvérsia em torno da Reforma.

O grande princípio da Reforma, que se enuncia *scriptura sola*, afastando-se da mediação eclesiástica, leva a uma redescoberta do texto das Escrituras. Simultaneamente, esse retorno ao texto em si vai de par com a redescoberta dos clássicos, característica do humanismo, e da oratória em que os clássicos se esmeraram, nomeadamente Cícero²⁴⁵.

Há, no entanto, que notar uma discrepância. A retórica antiga, que os clássicos tinham conhecido e praticado, estava eminentemente dependente de uma esfera pública em que, para empregar a expressão de Habermas²⁴⁶, «o conjunto das pessoas privadas fazem uso público da razão». Como Habermas também mostrou, essa «esfera pública» clássica veio a dissolver-se dando lugar ao que ele chama a «esfera pública representativa» em que o discurso do poder não precisa já de assumir uma função persuasiva antes se assumindo como uma apresentação de si e uma palavra de ordem.

O contexto antigo não está portanto presente no momento da Reforma e do Humanismo. No entanto, outros acontecimentos estão presentes e vão ser decisivos. Antes do mais a invenção da imprensa conjugada com o incentivo da Reforma à leitura que, em silêncio, desvanece a oralidade, só muito recentemente recuperada na sua predominância pelos meios de comunicação de massa electrónicos como a rádio e a TV.

²⁴⁵ *Ibidem*, p. 48.

²⁴⁶ J. Habermas, *Mudança estrutural da esfera pública*. Tempo Brasileiro, 1984.

Por outro lado, a Renascença assiste também ao aparecimento daquilo a que se passará a chamar ciência inspirada em métodos lógico-formais e matemáticos. Também isso vem a pôr em causa a própria retórica como que numa repetição do diferendo que já a tinha oposto, na sua fragilidade probabilística e doxológica, sobretudo em Platão, à filosofia entendida como *episteme*, isto é, conhecimento verdadeiro.

A retórica, vê-se assim, nomeadamente com Vico, obrigada a deixar de se pensar no horizonte da eloquência para fazer no silêncio da leitura.

No entanto, como Gadamer faz por sublinhar²⁴⁷, tanto a retórica como a hermenêutica se referem a capacidades ou talentos que são naturais no homem: a fala e a compreensão.

Assim Melanchton, que terá um papel decisivo no contexto cultural germânico, virá a derivar muito adequadamente da classicamente estabelecida *ars bene dicendi* a necessidade educacional de uma nova *ars bene legendi*.

Porque, assim o explica Melanchton, citado por Gadamer²⁴⁸ «ninguém pode compreender mentalmente exposições mais longas e disputações complicadas sem ser apoiado por uma espécie de arte que o informe sobre como as partes estão ordenadas e articuladas bem como sobre as intenções do orador e um método para explicar e clarificar matérias obscuras»²⁴⁹.

Um exemplar ponto de encontro entre retórica e hermenêutica passa, paradoxalmente, por um dos aspectos que aparentemente as separa. A compreensão do discurso

²⁴⁷ *Op. cit.*, p. 49.

²⁴⁸ *Ibidem*, p. 50.

²⁴⁹ *Ibidem*.

oral na retórica apoia-se numa variedade de recursos histriónicos, não estritamente discursivos como sejam a entoação, a gestualidade, etc. Diferentemente, a leitura do texto não pode recorrer a esses meios para alcançar uma melhor compreensão do que está escrito.

No entanto, mesmo aí Gadamer faz notar a presença desse vestígio retórico da oralidade que é a pontuação do texto, então recente²⁵⁰.

Para além disso, como também escreve o mesmo autor «A tarefa do intérprete em concreto nunca é meramente uma transmissão técnica do sentido de algum discurso, onde a questão da verdade do que é dito seja completamente ignorada»²⁵¹.

Repare-se nesta formulação e no que dela se poderia usar para falar da retórica. Também nesta a tarefa do orador não se pode descrever como um processo «lógico-técnico de transmissão do sentido do discurso». Usando a terminologia de Perelman, «demonstração» distingue-se de «argumentação». Por outro lado, se na perspectiva da hermenêutica, tal como o assinala Gadamer no passo acima citado, a «tarefa do intérprete» não se pode desligar da «questão da verdade do que ele (discurso) diz», também na retórica a tarefa do discurso é indissociável do (intenção persuasiva relativamente a um auditório) objectivo que é o seu de alcançar o consenso quanto à sua própria aproximação à verdade em termos de verosimilhança e que esse objectivo não se identifica com o da correcção formal e necessária da demonstração.

Do mesmo modo, ao reportar-se a um autor dos primórdios da Reforma, Facius (o autor de *Clavis*

²⁵⁰ «a nova ajuda à leitura proporcionada pela pontuação depende da arte da articulação governada pela retórica». *Ibidem*, p. 52.

²⁵¹ *Ibidem*, p. 53.

Scripturae Sacrae), Gadamer conclui: «tenha-se em mente, antes do mais, o *scopus*, propósito e intenção do texto na sua totalidade»²⁵². Do discurso retórico se poderá dizer também que é sua directiva essa de ser organizado pelo propósito e intenção persuasiva que em cada caso é globalmente o seu. Isto é, também o discurso retórico, poder-se-ia dizer, parafraseando Gadamer, deve ser recebido, escutado, compreendido de acordo com a sua intenção.

No campo do religioso há, aliás, um momento em que interpretação e persuasão se presenciam: na pregação.

Essa consideração primordial da totalidade no discurso sempre foi uma preocupação central da retórica uma vez que a sua doutrina da *dispositio* serve precisamente para insistir nas condições dessa sua intenção discursiva/persuasiva: «... todo o discurso deve ser organizado como um ser vivo, com o seu próprio corpo...»²⁵³.

Isso significa que a totalidade orgânica, neste caso do discurso, precisamente, organiza a sua enunciação retórica em torno da intenção persuasiva particular comandada momentaneamente pelo *kairos*, esse talento singular do orador para se acomodar às circunstâncias, em pleno sentido da oportunidade discursiva.

Nesta perspectiva, torna-se claro não ser a retórica – tal como a hermenêutica – uma "mera" técnica mas um conjunto de regras de arte (*Kunstlehre*) discursiva ou interpretativa²⁵⁴. Como diz Gadamer, «ambas se ocupam

²⁵² *Ibidem*.

²⁵³ *Ibidem*.

²⁵⁴ «podemos ver até onde a retórica e a hermenêutica se distinguem do conhecimento segundo o modelo manual da manufactura, com o qual o conceito de *kunstlhere* (*techne*) está relacionado». *Ibidem*, p. 53.

do universo verbal no seu conjunto, não de campos de produção determinados e delimitados»²⁵⁵.

Creio que quando Perelman elabora a noção de auditório universal como destinatário do discurso retórico não anda longe da universalidade que Gadamer atribui ao objecto do esforço hermenêutico ao escrever: «a *kunst* (arte) da hermenêutica tem uma universalidade que transcende qualquer forma particular de aplicação – à Bíblia, aos clássicos ou aos textos legais»²⁵⁶.

Mas o que Gadamer quer sobretudo afirmar na sua reflexão sobre o relacionamento entre retórica e hermenêutica é que ambas se afirmam na sua universalidade, distinta das particularidades tecnológicas de diferentes artes. Ambas «pertencem ao ser humano enquanto total»²⁵⁷, isto é, constituem dimensões propriamente existenciais da realidade humana.

Um bom exemplo do nexó inextricável que liga retórica e hermenêutica poderemos talvez encontrá-lo nesse dispositivo discursivo o mais corrente de todos: a metáfora. Com efeito, a metáfora é indiscutivelmente um dispositivo retórico até a duplo título: enquanto tropo ou figura do discurso com as suas implicações estilísticas, e enquanto dispositivo de argumentação marcado pela força persuasiva da analogia que lhe serve de raiz, como já Aristóteles mostrava na *Poética*.

Enquanto tropo, a metáfora está no centro da significação textual ou discursiva. É o que mais peremptória e frequentemente solicita a interpretação hermenêutica para a compreensão do texto. Por seu lado, enquanto dispositivo de argumentação baseado na analogia, a metáfora

²⁵⁵ *Ibidem*, p. 56.

²⁵⁶ *Ibidem*.

²⁵⁷ *Ibidem*, p. 58.

é sempre intensa na sua capacidade em reforçar a habilidade persuasiva do discurso.

A posição contemporaneamente mais próxima de Gadamer será a de Hans Blumenberg²⁵⁸ acentuando este, no entanto, a dimensão antropológica da retórica.

Para ele, a retórica é uma forma racional de se confrontar com o carácter provisório da razão «ela própria um forum de racionalidade – uma maneira racional de lidar com a provisoriedade da razão»²⁵⁹.

O paralelo de onde parte Blumenberg é entre a antropologia (filosófica) e a retórica. E em cada uma delas as duas alternativas. No caso da antropologia, a alternativa é entre uma visão do homem que o coloca no centro do universo como ser pleno ou antes descentrado na periferia e como «criatura de deficiências»²⁶⁰.

Paralelamente, na retórica, duas alternativas são possíveis e têm historicamente sido actualizadas. Ou se acentuam as dificuldades em procurar a verdade, como é o caso com os sofistas cujo cepticismo os leva até à afirmação da impossibilidade da verdade; ou, pelo contrário, como em Cícero²⁶¹, se «parte da premissa de que se pode possuir a verdade» dando à retórica a função quase estética de a apresentar bem.

De qualquer modo, para Blumenberg, tal como para Gadamer, a retórica é intrinsecamente constituinte da realidade humana do mesmo modo que a linguagem, para ele, «na retórica, aparece como uma função de uma dificuldade específica do homem»²⁶².

²⁵⁸ "An anthropological approach to the contemporary significance of rhetoric" in Baynes, K. et alia (eds.). *After Philosophy: end or transformation?* Cambridge, Mass., MIT, 1987, pp. 429-458.

²⁵⁹ *Ibidem*, p. 425.

²⁶⁰ *Ibidem*, p. 429.

²⁶¹ *Ibidem*, p. 430.

²⁶² *Ibidem*, p. 432.

Neste contexto a linguagem aparece intimamente ligada à acção, não tanto como um meio de comunicação de informação mas antes para criar as condições da acção como sejam «a mútua compreensão, acordo e tolerância»²⁶³.

Tudo isto resulta da referida compreensão do homem como "criatura de deficiências" só compensadas precisamente pela sua capacidade de acção: «a acção compensa o cariz indeterminado da criatura homem»²⁶⁴.

A retórica é, portanto, o que permite ao homem confrontar-se com a sua "indeterminação" e o seu carácter provisório também, antes da verdade e da ética: «a retórica cria instituições onde as verdades evidentes faltam»²⁶⁵.

Aqui o exemplo invocado por Blumenberg é Descartes e a sua "moral provisória" que fica aquém da verdade como evidência: «tudo o que resta deste lado da prova definitiva, é retórica; retórica é o veículo da *moral par provision*»²⁶⁶. E o que fica é muito, como se viu em "A retórica face à modernidade". De notar que em Toulmin é a retórica, enquanto teoria da argumentação, que permite uma ética de antes da evidência, do tempo de cepticismo como em Montaigne (também citado aliás por Blumenberg²⁶⁷) e que encontra a sua forma possível na casuística proveniente do Renascimento²⁶⁸.

Regressando a Blumenberg e ao que o aproxima de Gadamer, temos que a linguagem, de que a retórica é feita,

²⁶³ *Ibidem*, p. 433.

²⁶⁴ *Ibidem*.

²⁶⁵ *Ibidem*, p. 435.

²⁶⁶ *Ibidem*.

²⁶⁷ *Ibidem*, p. 432.

²⁶⁸ Sobre este assunto Cf. S. Toulmin & A. R. Jonsen, *The abuse of casuistry: a history of moral reasoning*. Berkeley, University of California Press, 1988.

está no centro da existência humana, constitui mesmo uma dimensão estrutural da realidade humana por ser aquela que medeia a sua relação à realidade: «a relação humana com a realidade é indirecta, circunstancial, adiada, selectiva, e sobretudo metafórica»²⁶⁹.

Assim a retórica é entendida por Blumenberg como o que se pode substituir à acção numa circunstância em que a clara orientação teórica possa não existir, como na "moral provisória" de Descartes, substituindo-se o procedimento retórico a uma orientação técnica²⁷⁰.

Afinal de contas este tipo de substituição já tem sido assinalado por vários autores, nomeadamente Freud, ao teorizar sobre a sublimação ou ao narrar o mito da horda primitiva em que a morte do pai é substituída pela instituição de normas civilizacionais.

Em suma, como escreve Blumenberg «não ter prova definitiva e estar compelida à acção são os pré-requisitos da situação retórica»²⁷¹.

Esta falta de provas indesmentíveis e definitivas é também o que aproxima a retórica da hermenêutica e faz de ambas uma componente essencial da contingência da realidade humana. O mesmo se passa com a relação "metafórica" do homem com a realidade, uma vez que é também uma relação que está na base da necessidade de interpretação a que o homem está sujeito.

Ambas se aproximam igualmente, ao que nos parece, num outro aspecto muito ajustadamente notado por Blumenberg: ambas são motivo de desaceleração²⁷². O ritmo

²⁶⁹ H. Blumenberg, *op. cit.*, p. 439.

²⁷⁰ «(a retórica) é não apenas um substituto de orientação temática para a acção; mais do que isso, pode ser um substituto da própria acção». *Ibidem*, p. 440.

²⁷¹ *Ibidem*, p. 441.

²⁷² *Ibidem*, p. 444-5.

muda com a ritualidade do modo procedimental imposto pela retórica bem como na refracção interpretativa que à compreensão hermenêutica nos faz chegar. Nem uma nem outra são expeditas.

Concluindo, nos termos de Blumenberg, «o axioma de toda a retórica é o princípio de razão insuficiente (*principium rationis insufficientis*). É um correlato da antropologia de uma criatura que é deficiente em aspectos essenciais»²⁷³ inclusive, acrescentaria eu, na sua deficiente aproximação interpretativa à verdade que a leva a percorrer os caminhos precários da verosimilhança, tal como a retórica.

A razão principal dessa situação residirá no facto de a auto-compreensão humana, no dizer de Blumenberg²⁷⁴, ser estruturada pela sua "auto-externalidade" (self-externality): «o homem não tem relação puramente “interna” e imediata consigo mesmo» ou ainda «somos aparência para nós mesmos, a síntese secundária de uma multiplicidade primária»²⁷⁵.

A auto-compreensão tem de se desdobrar numa auto-persuasão.

Por seu lado a abordagem que Ricoeur faz da problemática relacional entre retórica e hermenêutica, passando pela poética, começa por se demarcar de uma abordagem confinada ao nível da frase. A sua reflexão situa-se de imediato a nível a que ele chama «hiperfrástico» (hyperphrastic)²⁷⁶, isto é, discursivo mas no sentido alargado para além da frase.

²⁷³ *Ibidem*.

²⁷⁴ *Ibidem*, p. 456.

²⁷⁵ *Ibidem*.

²⁷⁶ P. Ricoeur, "Rhetoric, Poetic, Hermeneutics" in Jost & Hyde, *Op. cit.*, p. 60-72 (p.71). Cf. também *La métaphore vive*. Seuil, 1975.

Percorrendo um caminho que nos é conhecido, Ricoeur chama a atenção para as três características fundamentais do discurso retórico: 1) a retórica é apropriada à situação discursiva de diferendo ou controvérsia; 2) ela situa-se, como diria Perelman, entre a demonstração necessária e a argumentação contingente; 3) o seu discurso destina-se a um auditório.

No primeiro caso, quer-se dizer que a situação discursiva que mais tipicamente solicita o modo retórico de intervenção é aquela em que um diferendo opõe opiniões entre as quais há que escolher. É o carácter agonístico da retórica.

No segundo caso, aplica-se a distinção que já Perelman tinha feito entre a necessidade da demonstração lógico-formal e a contingência da argumentação. A argumentação, actuando ao nível da razoabilidade, articula o seu razoamento de modo a escapar à pura arbitrariedade da sedução. Esta postura, nota Ricoeur, terá tendência a generalizar aos domínios ético, como o caso de S. Toulmin²⁷⁷ bem o demonstra, e filosófico os procedimentos argumentativos.

A terceira característica, no entanto, vem moderar esta tendência uma vez que introduz a consideração do auditório enquanto instância decisora sobre a aquiescência a dar a alegações proferidas. Há aqui, na elocução, uma «orientação para o ouvinte»²⁷⁸, orientada para o auditor, à letra, aquele que ouve. Poder-se-ia também dizer, a palavra existiu, ouvidor. Isto significa que o orador tem de ter em consideração, segundo o princípio do *kairos*,

²⁷⁷ Cf. S. Toulmin, *The Place of Reason in Ethics*. Cambridge University Press, 1950 ou ainda, com A. R. Jonsen, o atrás citado *The abuses of casuistry*.

²⁷⁸ Idem, p. 42.

as crenças e convicções a que o auditório dá o seu comum acordo, antes mesmo de o discurso se iniciar.

Quanto à hermenêutica, enquanto arte da interpretação, está, segundo Ricoeur, indissolúvelmente ligada à interpretação do texto escrito. Até porque a discrepância que pode haver entre o espírito do discurso e a sua letra ou, melhor dizendo, entre a intenção do autor e a significação do texto é mais possível de resolver na troca oral uma vez que os interlocutores podem mutuamente esclarecer o sentido intencional do que dizem. O que não acontece com o texto escrito, daí a exigência hermenêutica²⁷⁹. Esta exigência é a de uma «luta ... contra a incompreensão enquanto forma de incompreensão cultural»²⁸⁰.

Esta distância cultural forma a diferença de contextos em que o sentido tem de se reconstruir. Ricoeur fala mesmo de uma "translação" do sentido de um contexto ao outro, como é o caso na jurisprudência, sem no entanto perder a experiência do passado consignada na tradição enquanto «comunidade de interpretação»²⁸¹.

Quanto à relação entre hermenêutica e retórica é evidente que aquela tem de recorrer a esta até por causa da natureza agonística de ambas. A hermenêutica, debatendo-se com o antagonismo das interpretações, vê-se obrigada a argumentar para estabelecer, de entre as interpretações possíveis, aquela que é mais verosímil ou razoável, ou provável.

Há, no entanto, uma diferença a ponderar nos objectivos de ambas. É que o objectivo da interpretação, relativamente à argumentação retórica, diz Ricoeur, «con-

²⁷⁹ *Ibidem*, p. 67.

²⁸⁰ *Ibidem*, p. 68.

²⁸¹ *Ibidem*, p. 48.

siste em ganhar aceitação para uma opinião ao invés de outra do que permitir ao texto significar o mais que puder»²⁸².

Resta, quer-nos parecer, que o problema do auditório permanece inteiro porque mesmo a interpretação é sempre um acto para alguém, quer dizer, um acto de persuasão e argumentação.

Temos portanto de chegar a uma conclusão, dentro da reconhecida diferença de ambas, da complementaridade entre retórica e hermenêutica.

²⁸² *Ibidem*, p. 69.

6. Retórica e linguagem

Embora uma retórica visual, ou da imagem, possa ser pensada, e tem-no sido²⁸³, não há dúvida de que, historicamente e não só, a retórica sempre foi uma disciplina e uma prática essencialmente efectuada pela linguagem.

Desde os seus primórdios que a retórica se exerceu pela linguagem. Ela é essencialmente uma arte/técnica discursiva e insere-se, como se disse no capítulo anterior sobre a relação com a hermenêutica, na dimensão comunicacional que estrutura a inter-mediação humana atingindo em Gadamer dimensões existenciais que são tão marcantes quanto a essencialidade antropológica que à mesma retórica é atribuída por um Blumenberg.

Assim sendo, não parece ser difícil entender que os que se ocupam especificamente da linguagem tenham vindo a dar algum relevo à dimensão retórica na linguagem. Não que isso seja propriamente uma novidade uma vez que a retórica, mesmo nas épocas do seu maior retrocedimento,

²⁸³ Cf. AA.VV, *Traité du Signe Visuel. Pour une théorie de l'image*. Seuil, 1992; ou ainda P. Messaris, *Visual persuasion: the role of images in advertising*. Sage, 1997.

se tinha apegado à questão do estilo através de uma auto-redução à tropologia.

Não é dessa tradição redutora que aqui se pretende tratar. Antes o objectivo é interpretar a disciplina retórica na sua conotação argumentativa, isto é, interrogar o que é que, mesmo nas figuras de estilo como a metáfora ou a metonímia, possui um valor persuasivo e entender como é que esses “mecanismos” persuasivos se encontram incrustados na essência mesma da linguagem.

Georges Lakoff, por vezes em conjunto com o filósofo Mark Johnson²⁸⁴, tem sido um autor notabilizado pelo exame que levou a cabo dessa capacidade da linguagem para pensar inconscientemente, podemos assim dizer. Isto é, perceber como os dispositivos de argumentação se encontram como que incrustados na linguagem e, embora passando despercebidos pelo seu carácter inconsciente, não deixam de determinar decisivamente o poder persuasivo do discurso.

É claro que quando aqui se fala de inconsciente não se está a pensar no uso que Freud faz do termo para designar uma instância psíquica de natureza pulsional. Talvez se esteja mais perto do conceito lévi-straussiano de inconsciente formal e vazio. Em todo o caso, Lakoff define-o como uma falta de “*awareness*”, uma espécie de desconhecimento.

Apesar dessa não-consciência, ou precisamente por causa dela, o que se desconhece acaba por ter um papel decisivo no que se pode pensar.

O título do livro de Lakoff & Johnson é desde logo significativo: *Metaphors we Live By*. Metáforas pelas quais vivemos, poder-se-á dizer.

²⁸⁴ Nomeadamente nos livros por ambos publicados em co-autoria: *Metaphors we live by*. The University of Chicago Press, 1980, ou ainda *Philosophy in the Flesh*. The University of Chicago Press, 1999.

Há vários aspectos a notar aqui. Se é pelas metáforas que vivemos isso significa que não as podemos entender como "meras" figuras de estilo (se bem que "le style c'est l'homme", já lá dizia Bossuet entronizado por Lacan no *incipid* dos seus *Écrits*) ou adorno supérfluo dos discursos assim "floreados".

Quer-se aqui dizer neste título que a metáfora é mais do que um inessencial adorno. Ela é algo de essencial. Essencial para a "vida" porque é através delas, metáforas, que se "vive" (*we live by*). O que é que isto quer dizer? O termo "vida" aqui deve ser entendido no sentido do pensamento e cognição. Isto é, a nossa relação ao mundo (Heidegger diria *um-welt*) passa necessariamente por essa espécie de filtro condicionador e formador que é a metáfora.

Além disso o que o título não diz explicitamente mas os autores posteriormente desenvolvem, é que a metáfora não se dirá apenas da linguagem mas também do pensamento e da acção, partes integrantes, afinal de contas, do que possa ser uma "vida"²⁸⁵.

O termo "vida" é também empregue para designar todo um "sistema conceptual" que estrutura não só a linguagem mas também a acção, o pensamento e condiciona igualmente a percepção que temos do mundo.

Um exemplo pode ser o modo como se fala de um debate televisivo. Fala-se de "adversários", se não mesmo de "inimigos", como na guerra ou num jogo de futebol que, por sua vez, já é descrito em termos guerreiros (ataque, defesa, etc.). Diz-se que um dos "contendores" "arrasou"

²⁸⁵ «a metáfora é omnipresente na vida quotidiana, não apenas na linguagem mas no pensamento e na acção. O nosso sistema conceptual corrente, nos termos do qual nós pensamos e agimos, é de natureza fundamentalmente metafórica». Lakoff & Johnson, *Metaphors we live by*, p. 3.

o outro, que, a certa altura, passou ao "ataque" ou se "defendeu"; diz-se que os adversários tinham uma "estratégia vencedora" ou "perdedora", consoante os casos; diz-se que se "acertou no alvo", que se "deu um tiro no pé" ou se "demoliu" o adversário. Sobretudo será necessário saber no fim quem saiu "vitorioso", quem "ganhou" ou "perdeu" o debate, em suma, quem foi o "vencedor".

Todos estes termos defender, atacar, arrasar, demolir, vencer, perder, etc. São metáforas guerreiras que muitas vezes chegam ao discurso político pela mediação do jogo, especialmente o futebol. Também o futebol é obviamente percebido com a ajuda dessas metáforas de guerra exacerbadas, aliás, em tempos de campeonato internacional quando se defrontam as selecções nacionais de cada país.

Uma "derrota" metafórica no campo de futebol a milhares de quilómetros de distância, ou talvez não por causa da doméstica proximidade televisiva, pode dar azo a desordem bem mais real nas ruas da capital.

Sendo o futebol um jogo que funciona segundo uma lógica adversarial dele só pode resultar num "vencedor". O empate é contrário à lógica deste jogo. Quando isso acontece em momentos decisivos há que desempatar seja pelo prolongamento seja marcando penalties. É curioso notar o caso passado na Papua-Nova Guiné em que os nativos, tendo adoptado o futebol como jogo, o metaforizaram de outro modo, inventando um campeonato que só podia terminar quando todos estivessem empata-dos. É claro que poderia haver uma explicação para esse estado de coisas. Praticando a troca recíproca²⁸⁶ como lógica

²⁸⁶ Foi ali bem perto, nas ilhas Tobriand, que Malinowski deu conta da prática do *kula* por ele descrita no clássico *Argonauts of the Western Pacific*, e que veio a inspirar as teorias de Marcel Mauss no célebre *Essai sur le Don* cujas repercussões foram decisivas na construção do estruturalismo antropológico com Claude Lévi-Strauss.

fundamental da sua sociabilidade, o *potlach* como ritual, isso obrigava-os a uma sucessão de desafios e desforras que só se podia resolver no empate generalizado de onde ninguém saía vencedor.

Mas isso significa também que as metáforas utilizadas terão de ser outras.

Lakoff & Johnson dão o exemplo da dança²⁸⁷. Imagine-se uma cultura em que o debate fosse percebido através de uma metáfora construída sobre uma analogia com a dança em que os participantes são intérpretes como no teatro e onde o que se aprecia não é "vencer" ou "perder" mas a qualidade do desempenho.

A experiência vivida, mesmo a televisualmente mediada, seria certamente de outra natureza.

Os autores definem a metáfora nos seguintes termos: «a essência da metáfora consiste em compreender e explicar uma espécie de coisas nos termos de outra»²⁸⁸. Quer dizer que, na sua essência, a metáfora se baseia numa comparação (ou analogia). Perelman precisará que se trata não de uma "relação de comparação" mas de uma "comparação de relações".

A metáfora guerreira do debate assenta na analogia seguinte: a troca de palavras entre os adversários está para o debate como a troca de actos violentos está para os inimigos na guerra. Compara-se uma relação entre palavras com uma relação entre actos.

A linguagem metafórica empregue para descrever o debate não é apenas retórica no sentido em que o descreve de maneira não literal. A sua retoricidade é mais essencial ainda no sentido em que as metáforas são conceptuais, presentes não apenas na linguagem mas também no pensamento.

²⁸⁷ *Op. Cit.*, p. 5.

²⁸⁸ *Ibidem*.

Por causa dessa natureza conceptual da metáfora a argumentação que a partir dela se desenvolve tem um cariz sistemático, isto é, uma vez adaptada uma determinada metáfora da guerra para falar da "contenda" política ou do futebol, determina-se a partir daí a sistematicidade estratégica dos argumentos. Uma vez que se fala de "embate" tem sistematicamente de se falar de "vitória" e "derrota", de "defesa" e de "ataque", etc.

Um bom exemplo desta sistematicidade metafórica e conceptual que a acompanha encontra-se no dito "tempo é dinheiro". Se o "tempo é dinheiro" então, sistematicamente, vai-se falar de "perder" ou "ganhar" tempo, de "ter" ou "não ter" tempo, de "poupar" ou de "investir" tempo, de o "gastar", etc.

Numa sociedade em que a experiência básica de interacção passa, não pela troca directa, mas pela troca monetária, não será estranho que a noção de dinheiro venha a estruturar o próprio conceito de tempo de modo a o dizer sob essa forma sistemática e metafórica do equivalente geral que é o "cacau" como também se diz em linguagem mais corrente, metaforizando aí o dinheiro e ao mesmo tempo concretizando-o numa mercadoria cujo valor de troca é tão elevado quanto o seu valor de uso é apreciado.

É óbvio que numa sociedade de troca directa e de economia não monetária, como já as houve e agora parece voltar a haver no que alguns já chamaram ECI (Entidades Caóticas Ingovernáveis), aí a noção de tempo porventura metaforiza-se de outro modo com as consequentes implicações ao nível da sua vivência como da sua conceptualização.

Nas nossas sociedades, pelo contrário, o tempo, como o dinheiro, são vividos como um bem escasso e limitado, quantificável.

A metáfora do tempo que é dinheiro não permite, por exemplo, uma conceptualização e/ou uma vivência qualitativa do dinheiro ou pelo menos grandemente a dificulta.

Às vezes ainda se fala em passar um "bom" tempo e recordar os "bons tempos" que então se "passaram" ou que "eram". Mas aí estamos a funcionar já segundo uma outra lógica ou conceptualização do tempo – que usa portanto outras metáforas – e contradiz a predominante economia monetária das nossas sociedades contemporâneas. Inscrevendo assim uma outra sistematicidade metafórica.

Mas isso significa também que várias sistematicidades são possíveis, sendo que ao optar-se por uma, que sistematicamente ilumina as conotações conflituais, por exemplo, se deixam na sombra outras organizações metafóricas que "iluminariam" (lá está ...) conotações mais cooperativas, que também as pode haver, num debate.

Seria o caso na Nova-Guiné em que a reciprocidade da troca se substitui ao puro confronto adversarial nas metáforas em que o jogo é pensado. Embora se possa dizer também que, neste caso, a conotação agonística não deixa de ser apropriada quando se trata desse caso extremo da troca recíproca que é o *potlach*. No entanto é possível, mesmo aí, fazer uma leitura que acentua a reciprocidade da troca até no caso da guerra como o tenta fazer, na esteira de Lévi-Strauss, o antropólogo francês Pierre Clastres²⁸⁹.

Em todo o caso, trata-se sempre nestes exemplos daquilo a que Lakoff e Johnson chamam "metáforas estruturais", assim definidas pelos próprios: «casos em que

²⁸⁹ *Recherches d'anthropologie politique*. Paris, Seuil, 1980.

um conceito é metaforicamente estruturado nos termos de um outro»²⁹⁰.

Já um caso diferente será o das que ele chama "metáforas orientacionais" e que, como o nome indica, se referem à orientação espacial.

Por exemplo, como já aqui se referiu anteriormente, diz-se que as cotações na bolsa "sobem" ou "descem" da mesma maneira que o contexto económico é de "depressão", quando "está em baixo" ou ao contrário se está "em alta". O mesmo sistema metafórico é aplicado na psicologia, como na meteorologia, para obter os mesmos efeitos expressivos tendo em vista a compreensão do mundo da vida.

Este tipo de organização metafórica parece também um bom exemplo daquilo a que Perelman chama "argumentos baseados na estrutura do real" uma vez que o real, sendo estruturado em termos espaciais, fornece os pontos de orientação para essa construção metafórica. Ao que se vão acrescentando sucessivas camadas de crenças e convenções culturais que fazem pensar no que se "eleva" ou está "em cima" como positivo e o que está "em baixo", ou "desce", como negativo.

A metáfora da "queda" tem, aliás, sido largamente ilustrada pela literatura e não só. Recorde-se apenas o camiliano *A Queda de um Anjo*.

Mesmo na teoria a metáfora é omnipresente. Atente-se no seguinte esquema que representa as tópicas marxiana e freudiana:

Super-Estrutura:	Jurídico-Político	Super-Ego
	<u>Ideológico</u>	<u>Ego</u>
Infra-estrutura:	Económico	Id

²⁹⁰ *Op. cit.*, p. 14.

Em ambos os casos a tópica se organiza espacialmente segundo um eixo que vai de baixo para cima. Em baixo está o inconsciente, o Id, e em cima a instância da Lei, o Super-Ego. Dito de outro modo, em baixo está o inconfessável e em cima não só o que é permitido mas a própria garantia da organização social.

Este exemplo, aliás, mostra também o arbitrário na metáfora orientacional uma vez que pode ter leitura nos dois sentidos. É sabido que em ambos os casos a infra-estrutura é considerada determinante e a super-estrutura, a instância repressiva. No entanto, o infra e o supra, classificando respectivamente o inconsciente e a instância da Lei, acaba por marcar decisivamente a metáfora conceptual usada.

Também a referida linguagem bolsista associa a subida com o aumento da quantidade (neste caso do preço das acções) e a descida com o seu contrário: a perda que é a diminuição quando as acções passam a valer menos na descida da bolsa.

Outros exemplos ainda de metáforas orientacionais, as tais que, segundo Perelman, se constróem sobre a estrutura do real: "olhar em frente" (o futuro está à frente e o passado fica para trás). Também o estatuto social se pensa segundo o mesmo tipo de metáfora espacial quando se diz de alguém, ou é o próprio que disso se orgulha, que "subiu a pulso na vida". Obviamente que ninguém se orgulha, ou sequer o menciona, de ter "descido na vida". Uma outra maneira de o dizer, já fora da metáfora espacial, é o popular "passar de cavalo para burro" representando aqui os dois animais uma escala hierárquica referida à analogia a uma sociedade que aliás já não existe. Hoje anda-se de carro. Quando muito poder-se-ia hoje dizer, mas não se diz, "passar de carro para mota". O mesmo se pode dizer usando recursos diferentes.

Curiosamente, a teoria não fica aqui atrás do senso comum quando se fala de "alta cultura" embora não se diga "baixa cultura" preferindo-se uma outra metáfora já não orientacional ao falar de "cultura de massa".

Como notam Lakoff & Johnson²⁹¹, sobretudo nas metáforas orientacionais, é difícil distinguir o que provém da real organização do espaço e da sua percepção e o que, por outro lado, provém de uma cultura em que, no caso do ocidente, o cristianismo foi omnipresente ao longo da história.

Quando se fala de uma "depressão" no terreno está-se a usar a psicologia que usa a analogia para construir a sua metáfora.

Em todo o caso, as construções metafóricas conceptuais terão por base a experiência do real, no sentido, como já aqui se disse, em que Perelman fala dos argumentos baseados na estrutura do real. Sem querer aqui discutir como culturalmente podem ser diferentes as experiências do real ou mesmo aquilo que se entende por realidade.

Já se tem falado da realidade como sendo uma «construção social»²⁹². Significa isso que seja o que for o real, está eminentemente dependente de um sistema cultural. Este, por sua vez, enquanto sistema conceptual está necessariamente ligado às metáforas que o permitem pensar: «os valores fundamentais de uma cultura serão coerentes com a estrutura metafórica dos conceitos mais fundamentais dessa cultura»²⁹³.

Encontra-se a perfeita ilustração disso no que Perelman chama as premissas da argumentação que

²⁹¹ *Ibidem*, p. 19.

²⁹² J. Berger, *The social construction of reality*. 1967.

²⁹³ *Op. cit.*, p. 22.

configuram um acordo sobre o real por parte do auditório. Por exemplo, a preferência pelo existente: "mais vale um pássaro na mão do que dois a voar". A preferência pela maioria é outro exemplo, ou a preferência pelo raro e escasso em vez do que é banal e abundante.

Especialmente a "maioria" representa-se em cima, na infografia mediática, por exemplo, e a "minoría" em baixo. Pelo que todas estas metáforas são congruentes entre si. Da inflação diz-se que "sobe" quando a percentagem aumenta, o mesmo acontecendo com a taxa do crime, ou dos mortos na estrada.

Todos estes índices que "aumentam" são representados a subir. Congruentemente com a metáfora conceptual do "mais é a subir", "menos é a descer". Isto não obstante o que sobe não seja necessariamente bom, contrariando assim a metaforização do bem "em cima" e do mal "em baixo".

A que valor, ao bem ou ao mais, se dá a preferência na metáfora conceptual, é algo que depende inteiramente de uma escolha.

Também, por exemplo, o "mais é melhor" entra em contradição com a preferência pelo que é raro e escasso em detrimento do que é abundante. Como mostrou J. Baudrillard²⁹⁴, o valor signo, diferenciador de um objecto, aumenta na razão directa da sua raridade e escassez.

De uma maneira geral, «as principais orientações cima-baixo, dentro-fora, central-periférico, activo-passivo, etc. parecem atravessar todas as culturas, mas que conceitos estão orientados em que sentido e que orientações são mais importantes, isso varia de cultura para cultura»²⁹⁵.

²⁹⁴ In *La société de consommation*, Gallimard, 1970 e *Pour une critique de l'économie politique du signe*, Gallimard, 1972.

²⁹⁵ *Op. cit.*, p. 24.

Um outro sistema metafórico fundamental é o das metáforas ontológicas²⁹⁶. Em português isso está muito facilitado pelo uso do artigo definido que outorga a qualquer noção abstrata uma identidade por vezes quase pessoal. Assim, dizemos que *a* inflação é sujeito de uma acção que consiste em nos reduzir, se não mesmo "roubar", os rendimentos. O mesmo se dirá *da* droga que vicia, *o* cancro que mata, *a* S.I.D.A., etc.

As metáforas ontológicas permitem representar e pensar essas entidades, de outro modo difusas, atribuindo-lhes um estatuto ontológico definido que permite até atribuir-lhes acções, mas autoriza também que se pense em modos de as combater na batalha contra *a* droga, *o* cancro, *a* inflação, etc.

A mais fugidia acção ou acontecimento podem assim ser identificados e ontologicamente fixados: "*uma* bela jogada", "*o* 25 de Abril", etc. Com a vantagem suplementar de se lhe poderem atribuir "culpas". "A descolonização exemplar foi culpa *do* 25 de Abril".

Tudo isto são expressões cujo carácter metafórico passa quase despercebido, é não-consciente.

Uma curiosa expressão, toda ela cheia de implicações, é, por exemplo, a de "esgotamento cerebral" o que implica um modelo do cérebro como uma máquina cuja fonte de energia se pode esgotar e que, por outro, usa o próprio cérebro não só como uma metáfora do corpo no seu todo (no que seria uma metonímia) mas sobretudo faz do cérebro uma metáfora ontológica da complexidade emocional que uma pessoa é.

Uma outra forma é a que encontramos em expressões como "o táxi está à espera", em que se toma o condutor, que é quem pode ter ou não paciência, pelo carro que

²⁹⁶ *Ibidem*, p. 25.

ele conduz configurando assim uma metonímia²⁹⁷. Este procedimento tem uma grande importância na ordem simbólica, ritual e religiosa.

Menos solenemente, ele está presente na expressão "os leões", referindo-se aos jogadores e adeptos de um clube de futebol a que também os adversários costumavam chamar "lagartos" por causa do desenho das camisolas, ou ainda, mais solenemente, a pomba representando a paz ou o Divino Espírito Santo.

Em suma, «metáforas e metonímias não são aleatórias mas antes formam sistemas coerentes nos termos dos quais conceptualizamos a nossa experiência»²⁹⁸.

Um bom exemplo disso é o tempo: "o tempo foge", "ir à frente do seu tempo", "ó tempo, volta para trás», "pergunto ao tempo que passa": tudo metáforas do tempo como objecto em movimento.

Esta metáfora do tempo, construída sobre a analogia de um objecto em movimento, nem por isso deixa de autorizar a concepção de um tempo "estacionário", um tempo que "parou" como quando se diz de alguém que ficou "parado no tempo". É certo que o objecto em movimento também pára, ou mesmo chega ao seu fim: "este ano (que é uma medida do tempo) chega ao fim" (da viagem, dir-se-á). A coerência não está nos diferentes sentidos em que o tempo decorre (para a frente, para trás, parado), ela está, sim, na analogia fundadora com o tal objecto em movimento. Como um automóvel que avança, recua ou fica parado ("marcha atrás", "ponto morto").

Das próprias ideias se diz, usando aliás a mesma metáfora automotiva, que elas estão "ultrapassadas".

²⁹⁷ Assim definida: "estamos usando uma entidade para nos referirmos a outra que com ela está relacionada". *Ibidem*, p. 35.

²⁹⁸ *Ibidem*, p. 41.

Acontece às melhores, mais cedo ou mais tarde, pelo menos enquanto se usar essa analogia.

Por outro lado, as ideias, e os seus agregados que são as teorias ou as opiniões, também são pensados estaticamente, como construções que têm, ou não, um fundamento, base, alicerce: "essa opinião não tem *fundamento*". Fala-se mesmo, aliás, de "*construção* teórica".

Como exemplo de metáfora em que o cimo, a elevação, tem conotações negativas em vez de positivas: quando se diz de alguém ou de alguma instituição, nomeadamente o próprio Estado, que ele vive "acima" das suas posses, está-se normalmente a formular um juízo moral, mais até do que político, condenatório desse tipo de comportamento.

Significa isso que, neste caso, excepcionalmente, a virtude está "abaixo", lá precisamente onde ela não costuma "residir". Que o diga o (anti)herói da camiliana *Queda de um Anjo* que se despenha do seu angelismo onde estava "nas alturas", portanto, para se comportar como não era esperado, "descendo" onde a virtude não habita e o vício impera: "em baixo".

A figuração do corpo humano terá talvez fornecido o modelo com as partes nobres em cima (o cérebro, o coração e até a alma) e em baixo as partes que normalmente (o *Génesis* explicou há muito porquê) "envergonham" o ser humano.

Mas não é só o corpo humano. Toda a mitologia ocidental, desde bem antes do cristianismo, figura em cima tudo o que escapa à percibilidade do tempo e em baixo a epítome última do sofrimento que é a morte.

Tudo isto constitui o que, ao longo dos séculos, foi construindo o senso comum, esse modo não consciente de pensar que, precisamente por isso, se torna o mais eficaz nas coisas práticas do quotidiano.

Conclusão

Fomos examinando, ao longo deste livro, a presença de retórica no discurso dos saberes. Primeiramente, nas suas origens sofisticadas, tratou-se da retórica no fundador saber filosófico dos gregos. Depois, com a modernidade, novos saberes vieram a reformular o lugar e a função da retórica na discursividade reinventada no novo contexto.

Esse novo contexto leva ao reconhecimento da generalizada presunção retórica até às dimensões mais fundamentais da realidade humana na sua relação ao mundo, como o mostram Gadamer e Ricoeur nas suas considerações do saber hermenêutico e, em Blumenberg, antropológico.

A linguagem, por sua vez, bem como o saber linguístico que dela se ocupa, tendo desde sempre estado no centro da problemática retórica, vêem esse lugar confirmado por G. Lakoff e M. Johnson na sua consideração das metáforas através das quais vivemos e, sobretudo, pensamos. Embora também nos tenham mostrado que o seu âmbito, da retórica na linguagem, atinge, para além dela, uma dimensão cognitiva.

Finalmente, o saber científico, despido da sua mítica neutralidade persuasiva, aparece, tantos nas humanidades

como na ciência dita 'dura', mediado essencialmente por uma discursividade em que os dispositivos retóricos desempenham um papel não menos decisivo.

Será tempo agora de deixar uma interrogação sobre a contemporaneidade retórica atendendo às mediações electrónicas que hoje em dia prevalecem: «rhetoric is now electric», diz uma autora contemporânea²⁹⁹.

As mediações electrónicas que hoje nos submergem, ao ponto de se poder escrever que «a televisão não apenas afecta a sociedade, ela é sociedade»³⁰⁰.

De notar que neste contexto, a que o citado autor chama «sociedade dos decibéis», o som quase se não distingue do ruído tornando-se opressivo e esmagador. Opressivo antes do mais do silêncio mas também de qualquer sonoridade simplesmente audível.

Na televisão isso é patente a todo o momento. A imagem televisiva dir-se-ia que nunca se aceita sem o som, cada vez mais intenso e opressivo. As transmissões desportivas são apenas um exemplo. A imagem é como que *coberta*, se assim se pode dizer, por um constante ruído de fundo que permanentemente a duplica sonoramente, através do comentário, por exemplo, quase sempre de uma total redundância relativamente à imagem.

Que será feito da retoricidade nesta amálgama persuasiva? Muito pouco, se atendermos a que o ruído preponderante na mediação electrónica deixou pouco lugar ao seu exercício. Não sem paradoxo, uma vez que nunca como agora a palavra foi, aparentemente, tão omnipresente. Mas, será que é ouvida? Isto é, terá ela um auditório que

²⁹⁹ K. E. Welch. *Electric rhetoric: classical rhetoric, oralism, and a new literacy*. MIT, 1999.

³⁰⁰ J. Scherer, *The sound bite society: television and the american mind*. Four Walls Eight Windows, 1999.

escuta? Haverá meio de, no ruído mediático ambiente, ainda lhe distinguir o sentido? Ou será apenas (ou predominantemente) pela imagem que a retoricidade hoje se exprime, pelo menos no que ao espaço público – ou ao que dele faz as vezes – diz respeito?

A interrogação aqui fica na esperança de que outros trabalhos lhe tentem responder.

Obras citadas

AA.VV *Traité du Signe Visuel: pour une théorie de l'image*. Seuil, 1992.

Aristóteles, *Retórica*. IN-CM, 1998.

Barthes, R. "L'ancienne rhétorique" in *L'aventure sémiologique*, Éditions du Seuil, 1985.

Baudrillard, J. *La société de consommation*. Gallimard, 1970.

Baudrillard, J. *Pour une critique de l'économie politique du signe*. Gallimard, 1972.

Beer, G. *Darwin's Plot: the evolutionary narrative in Darwin*. Ark, 1985.

Benjamin, W. *Écrits français*. Gallimard, 1991.

Berger, P. L. *The social construction of reality*. Doubleday, 1967.

Black, M. *Models and Metaphors*. Cornell U.P., 1962

Blumenberg, H. "An anthropological approach to the contemporary significance of rhetoric" in Baynes, K. et alia (eds.). *After Philosophy: end or transformation?* MIT, 1987, pp. 429-458.

Booth, W. *Modern dogma and the rhetoric of assent*. University of Notre Dame Press, 1974.

Calogero, G. "Gorgias and the Socratic principle *Nemo na sponte peccat*" in *JAS*, 1957 (1), 12-17.

Cardoso e Cunha, T. *Antropologia e Filosofia*. Almedina, 2002.

- Carrilho, M. M. "Les racines de la rhétorique: l'antiquité grecque et romaine" in Meyer, M. (Dir.) *Histoire de la Rhétorique des Grecs à nos jours*. Le Livre de Poche, 1999.
- Carrilho, M. M. *Rhétoriques de la modernité*. PUF, 1999.
- Cassin, B. (Dir.) *Le plaisir de parler. Études de sophistique comparée*. Minuit, 1986.
- Cassin, B. (Ed.) *Positions de la sophistique*. J. Vrin, 1986.
- Cassin, B. *L'effet sophistique*. Gallimard, 1995.
- Clastres, P. *Recherches d'anthropologie politique*. Seuil, 1980.
- Compagnon, A. "Martyr et résurrection de la rhétorique" in B. Cassin (ed.), *Le plaisir de parler*. Minuit, 1986, pp. 157-172.
- Corbin, H. "Avant propos du traducteur" in M. Heidegger, *Qu'est-ce que la métaphysique?* Gallimard, 1951.
- De Coorebyter, V. (Dir.), *Rhétoriques de la science*. PUF, 1994.
- De Man, P. *Blindness and Insight: essays in the rhetoric of contemporary criticism*. Oxford U. P., 1971.
- Deleuze, G. *Pourparlers*. Minuit, 1990.
- Descartes, R. *Discours de la méthode*. Gallimard, 1991.
- Descartes, R. *Oeuvres de Descartes*. Le Club Français du Livre, 1966.
- Eden, K. "Hermeneutics and the Ancient Rhetorical tradition", *Rhetorica*, Vol. V, No. 1 (Winter 1967), pp. 59-86.
- Eden, K. *Hermeneutics and the rhetorical tradition*. Yale University Press, 1977.
- Edmondson, R. *Rhetoric in Sociology*. Macmillan, 1984.
- Gadamer, H. G. "Rhetoric and Hermeneutics" in Jost, W. & Hyde, M. J. *Rhetoric and Hermeneutics in our time*. Yale University Press, 1997, pp. 45-59.

- Gadamer, H. G. *Truth and Method*. Crossroad, 1989 (2^aed.).
- Gahonkar, D. "Rhetoric and its Double", in H. Simons (Ed.), *The Rhetorical turn*. Chicago University Press, 1990.
- Goodman, N. *Ways of world making*. Hackett Pub. Co., 1978.
- Goody, J. *Literacy in traditional societies*. Cambridge University Press, 1968.
- Goody, J. *The domestication of savage mind*. Cambridge University Press, 1977.
- Goody, J. *The interface between the written and the oral*. Cambridge University Press, 1987.
- Goody, J. *The logic of writing and the organization of society*. Cambridge University Press, 1986.
- Górgias, *Testemunhos e fragmentos*. Colibri, 1993.
- Granger, G. G. *Sciences et réalité*. Odile Jacob, 2001.
- Gross, A. *The Rhetoric of Science*. Harvard University Press, 1996.
- Guthrie, W. K. C. *A History of Greek Philosophy*. V. III, *The Fifth Century Enlightenment*. Cambridge University Press, 1969.
- Habermas, J. *Mudança estrutural da esfera pública*. Tempo Brasileiro, 1984.
- Hyde, M. J. & Smith, C. R. "Hermeneutics and Rhetoric: a seen but unobserved relationship", in *The Quarterly Journal of Speech*, Vol. 65, Dec. 79, No. 4.
- Jost, W. & Hyde, M. J. *Rhetoric and Hermeneutics in our time*. New Haven, Yale University Press, 1997.
- Kerferd, G. B. *The Sophist Movement*. Cambridge University Press, 1981
- Kiesil, T. *The genesis of Heidegger's Being and Time*. University of California Press, 1993.
- Kohn, D. *The Darwinian Heritage*. Princeton U. P., 1985.

Kremer-Marietti, A. *Rhétorique de l'inconscient*. Aubier-Montaigne, 1978.

Kuhn, T. *The Structure of Scientific Revolutions*. The University of Chicago Press, 1962.

Lacan, J. "Champ et fonction du langage en psychanalyse" in *Écrits*. Seuil, 1966.

Lacan, J. *O mito individual do neurótico*. Assírio & Alvim, 1980.

Lakoff, G. & Johnson, M. *Metaphors we live by*. The University of Chicago Press, 1980.

Lakoff, G. & Johnson, M. *Philosophy in the Flesh: the embodied mind and its challenge to Western thought*. Basic Books, 1999.

Lakoff, G. *Moral Politics: how liberals and conservatives think*. The University of Chicago Press, 2002.

Lalande, A. *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*. PUF, 1947.

Lévi-Strauss, *Anthropologie Structurale*. Plon, 1958.

McCloskey, D. *Measurement and Meaning in Economics*. Edward Elgar Publishing, 2001

McCloskey, D. *The Rhetoric of Economics*. The University of Wisconsin Press, 1985

Messaris, M. *Visual persuasion: the role of images in advertising*. Sage, 1997.

Nelson, J. S.; Megill, A.; McCloskey, D. N. "Rhetoric of inquiry", in *The Rhetoric of Human Sciences*. The University of Wisconsin Press, 1987.

Nietzsche, F. *Da Retórica*. Vega, 1998.

Ong, W. J. *Orality and literacy: the technologizing of the world*. Methuen, 1982.

Penrose, R. *The Emperor's New Mind*. Oxford University Press, 1989.

Penrose, R. *The Rediscovery of the Mind*. MIT, 1992.

Perelman, C. et Olbrechts-Tyteca, L. *Traité de l'argumentation: la nouvelle rhétorique*. Ed. de l'Institut de Sociologie de l' ULB, 1976.

Platão, *Górgias*. Ed. 70, 1997.

Platão, *Protágoras*. Relógio d'Água, 1999.

Platão, *Tehteto*. Seara Nova, 1947.

Popper, K. R. *The Open Society and its enemies. The high tide of prophecy: Hegel, Marx, and the aftermath*. Routledge, 1974.

Ricoeur, P. "Rhetoric, Poetic, Hermeneutics", in Jost & Hyde, *op.cit.* p. 60-72.

Ricoeur, P. *La métaphore vive*. Paris, Seuil, 1975.

Scherer, J. *The Sound Bite Society: television and the american mind*. Four Walls Eight Windows, 1999.

Schiappa, E. *Protagoras and Logos: A Study in Greek Philosophy and Rhetoric*. University of South Carolina Press, 1991.

Schleiermacher, F. "The Hermeneutics: outline of the 1819 lectures", in *New Literary History*, 10 (1978), 1-16

Searle, J. *Rationality in Action*. MIT, 2001.

Shannon, C. E. *The mathematical theory of communication*. University of Illinois Press, 1946.

Silva, Luís de Oliveira, *Ideologia, retórica e ironia n'Os Lusíadas*. Salamandra, 1999.

Sousa Santos, B. *Introdução a uma ciência pós moderna*. Afrontamento, 1989.

Toulmin, S. & Jonsen, A. R. *The abuse of casuistry: a history of moral reasoning*. University of California Press, 1988.

Toulmin, S. *Cosmopolis: the hidden agenda of modernity*. The University of Chicago Press, 1980.

Toulmin, S. *Return to Reason*. Harvard University Press, 2001.

Toulmin, S. *The Place of Reason in Ethics*. Cambridge University Press, 1950.

Toulmin, S. *The uses of argument*. Cambridge University Press, 1958.

Vaz Pinto, M. J. *A Doutrina do Logos na sofística*. Colibri, 2000.

Walton, D. *Appeal to expert opinion: arguments from authority*. The Pennsylvania State University Press, 1997.

Welch, K. E. *Electric Rhetoric: classical rhetoric, oralism, and new literacy*. MIT, 1999.

Witgenstein, L. *Tratado Lógico-Filosófico*. Fundação Caloust Gulbenkian, 1987.

NOTA: A tradução das citações é da responsabilidade do autor, excepto quando a obra é citada numa edição em português.

