

**Eduardo Chagas Oliveira**

**A “NOVA RETÓRICA” :  
DA “REGRA DE JUSTIÇA” AO “AD HOMINEM”**

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia, do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas (IFCH), da Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), sob a orientação do Prof. Dr. Arley Ramos Moreno.



**Universidade Estadual de Campinas  
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas  
Campinas - 2007**

**Eduardo Chagas Oliveira**

**A “NOVA RETÓRICA” :  
DA “REGRA DE JUSTIÇA” AO “AD HOMINEM”**

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia, do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas (IFCH), da Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), sob a orientação do Prof. Dr. Arley Ramos Moreno.



**Universidade Estadual de Campinas  
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas  
Campinas - 2007**

© by Eduardo Chagas Oliveira, 2007.

O347n Oliveira, Eduardo Chagas.  
A “nova retórica”: da “regra de justiça” ao “ad hominem” /  
Eduardo Chagas Oliveira. -- Campinas, SP : [ s.n.], 2007.  
224p.

Orientador : Arley Ramos Moreno.  
Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas,  
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Perelman, Chaïm, 1912-1984. 2. Linguagem. 3.  
Argumentum ad hominem. 4. Retórica. 5. Filosofia. I.  
Moreno, Arley Ramos. II. Universidade Estadual de  
Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III.  
Título.

A “NOVA RETÓRICA”:

DA “REGRA DE JUSTIÇA” AO “AD HOMINEM”

por

Eduardo Chagas Oliveira

Tese apresentada para cumprimento parcial das exigências  
para o título de

Doutor

Universidade Estadual de Campinas

2007

Aprovada por \_\_\_\_\_

Dirigente da Comissão Fiscalizadora

\_\_\_\_\_  
\_\_\_\_\_  
\_\_\_\_\_  
\_\_\_\_\_

Programa autorizado  
para oferecer o título de: \_\_\_\_\_

Data

## ERRATA

A presente Tese foi objeto de sindicância instaurada pela PRPG/UNICAMP (Processo 01-P-09766/2010). Após os procedimentos documentados nos autos a Comissão constatou ser fundamentada a denúncia de plágio às páginas 174-191, cujo texto original é de autoria da Dra. Graciela M. Chichi, publicado como artigo intitulado “The Greek Roots of the Ad Hominem-Argument”, *Argumentation. An Journal on Reasoning* (ed. Kluwer, Dordrecht, Holanda, ISSN 0920-427X) 2002, Vol.16, issue 3, pp.333-348. Tal procedimento fere os princípios acadêmicos e esta Errata reconhece os devidos créditos à sua autora, ordena a inserção correta das citações e respectiva autoria, assim como afirma ser responsabilidade exclusiva do autor da Tese, mesmo sem comprovado dolo, pelo uso inadequado de tal texto.

## ERRATA

onde se lê	leia-se	página	parágrafo	linha
A história da argumentação mostra que o <i>ad hominem</i> absorve uma reputação negativa (...)	Para consubstanciar esse entendimento, apresento, doravante, tradução livre da interpretação de Chichi (2002, p.333-348) acerca do percurso histórico do <i>ad hominem</i> . Sublinha a autora que "a história da argumentação mostra como o <i>ad hominem</i> absorve uma reputação negativa (...)	174	2	10
aristotélicos. <sup>377</sup> Nuchelmans <sup>378</sup> , por exemplo, sustenta a existência (...)	aristotélicos <sup>377</sup> . Outrossim, acentua que Nuchelmans <sup>378</sup> , por exemplo, sustenta a existência (...)	175	1	1
Podemos sintetizar (...)	É possível sintetizar (...)	175	1	7
O primeiro sentido (...)	Conforme Chichi (2002, p.334, l.6-12), o primeiro sentido (...)	175	1	16
Neste contexto (...)	Chichi (2002, p.344, nota 5) sustenta que "neste contexto (...)	176	2	1
(...) <i>concessis</i> <sup>395</sup> , motivo pelo qual se mostra relevante investigar a origem (...)	(...) <i>concessis</i> <sup>395</sup> , motivo pelo qual Chichi (2002, p.334, §2º) considera relevante investigar a origem (...)	176	2	12
Na seqüência, consideraremos duas versões (...)	Assim, indica duas versões (...)	176	2	13
Por fim, pretendemos mostrar (...)	Ao mostrar que há duas versões (...)	177	1	3
(...) contexto deste problema. Apresentaremos ambas as versões, sucessivamente, (...)	(...) contexto deste problema, apresenta ambas as versões, sucessivamente, (...)	177	1	5
Tomemos como ponto de partida uma versão do argumento <i>ad hominem</i> (...)	Tomemos como ponto de partida a interpretação de Chichi (2002, p.334, §3º) acerca da versão do argumento <i>ad hominem</i> (...)	178	1	1
Autores como Robin Smith <sup>398</sup> , A. Zadro (...)	Chichi (2002, p.344, nota 9) destaca que autores como Robin Smith <sup>398</sup> , A. Zadro (...)	178	1	12
(...) Tópicos, Hintikka sustenta a idéia (...)	(...) Tópicos, Chichi (2002, p.344, nota 9) mostra como Hintikka sustenta a idéia (...)	179	2	2

## ERRATA

onde se lê	leia-se	página	parágrafo	linha
Quando Aristóteles recomenda (...)	Chichi (2002, p.335, l.8-10) assevera que Aristóteles recomenda (...)	179	2	5
questionador – é porque já leva (...)	questionador – porque já leva (...)	179	2	7
Este é um caminho (...)	Destaca, ainda, que este é um caminho (...)	179	2	8
Pode-se assegurar, de qualquer forma,	Chichi (2002, p.335, §2º) assegura, de qualquer forma,	179	2	10
Idéia semelhante está no (...)	Chichi (2002, p.345, nota 14) destaca que idéia semelhante está no (...)	179	2	19
De qualquer forma esta passagem não pode ser ignorada (...)	Por este motivo Chichi (2002, p. 335, §2º, l.11-ss) sustenta que esta passagem não pode ser ignorada (...)	180	1	5
No sumário do Livro VIII (...) no contexto da <i>Dialética</i> .	"No sumário do Livro VIII (...) no contexto da <i>Dialética</i> ." (CHICHI, 2002, p. 335, §2º)	180	3	1-5
(...) ignorada. No décimo quinto capítulo (...)	(...) ignorada, conforme destaca Chichi (2002, p.335, §3º) indicando que, no décimo quinto capítulo	181	1	2
Para Aristóteles a estrutura legal (...) seria uma boa punição.	"Para Aristóteles a estrutura legal (...) seria uma boa punição" (CHICHI, 2002, p.336, §2º).	181	3	8-10
Na visão da erística, da disputa sofística (...)	Chichi (2002, p.336, §4º, l.6) assinala que na visão da erística, da disputa sofística (...)	182	2	1
Há boas (...)	Conforme entendimento de Chichi (2002, p.337), há boas (...)	182	2	20
Arthur Schopenhauer tem suas próprias razões para endossar o uso falacioso do argumento ad hominem. O décimo sexto artifício da <i>Arte da Controvérsia</i> , indubitavelmente inspirado pela versão aristotélica do capítulo XV Dos Argumentos Sofísticos. Aparece em <i>Eristische Dialektik</i> como segue:	Reproduzo, a partir de agora, mantendo a livre tradução, entendimento elaborado por Chichi (2002, p.338-339) acerca das razões de Schopenhauer para endossar o uso falacioso do argumento ad hominem. Observa que o décimo sexto artifício da <i>Arte da Controvérsia</i> , indubitavelmente inspirado pela versão aristotélica do capítulo XV <i>Dos Argumentos Sofísticos</i> , aparece em <i>Eristische Dialektik</i> como segue:	184	1	1-4

## ERRATA

onde se lê	leia-se	página	parágrafo	linha
Essa outra maneira ilegítima de se proteger (...)	Chichi (2002, p.339, §2º, l.2-ss) mostra que essa outra maneira ilegítima de se proteger (...)	186	1	1
Themistocles a Eurybiades: "ataque, mas deixe-me falar" <sup>428</sup> . Na primeira parte deste trabalho nós vimos que Aristóteles condena o uso deste recurso e sugere seu uso em reação a um interlocutor desonesto. <sup>429</sup> Schopenhauer (...)	Themistocles a Eurybiades: "Bate, mas escuta" <sup>428</sup> . Embora Aristóteles condene o uso deste recurso e sugira seu uso em reação a um interlocutor desonesto <sup>429</sup> , Schopenhauer (...)	186	3	8
Schopenhauer apresenta as duas versões aristotélicas (...)	A interpretação oferecida por Chichi (2002, p.333-348) mostra como Schopenhauer apresenta as duas versões aristotélicas (...)	187	1	1
Conforme a avaliação que efetuamos, (...)	Conforme a avaliação efetuada, (...)	187	1	4-5
descritos. Interessa ilustrar (...)	(...) descritos, com base nos entendimentos desenvolvidos por Chichi (2002). Neste sentido, interessa ilustrar (...)	188	3	2
(...) por sua vez, aparece como (...)	(...) por sua vez, conforme reitera Chichi (2002, p.340), aparece como (...)	189	1	2
A análise aristotélica da primeira versão é descritiva <sup>438</sup> .	Chichi (2002, p.341) salienta que a análise aristotélica da primeira versão é descritiva <sup>438</sup> .	189	2	1
Para a concepção aristotélica do diálogo, "a segunda versão do <i>ad hominem</i> " <sup>444</sup>	Para a concepção aristotélica do diálogo, conforme sugere Chichi (2002, p.341-342) "a segunda versão do <i>ad hominem</i> " <sup>444</sup>	190	2	1
(...) prática do falante? Devemos especificar melhor (...)	(...) prática do falante? Chichi (2002, p.342, l.14) destaca que devemos especificar melhor (...)	190	3	2
Os debates filosóficos (...)	Chichi (2002, p.337) concorda que "os debates filosóficos (...)	191	1	1



## ERRATA – notas de rodapé

onde se lê	leia-se	página	nota
<sup>377</sup> Jaako Hintikka cita algumas passagens das seguintes obras: <i>Das Refutações Sofísticas</i> :	<sup>377</sup> Chichi (2002, p.333, l.6) nos mostra que Jaako Hintikka cita algumas passagens das seguintes obras: <i>Das Refutações Sofísticas</i> :	175	377
<sup>378</sup> Cf. NUCHELMANS, G. (...) 1993, p.37-47.	<sup>378</sup> NUCHELMANS, G. (...) 1993, p.37-47. Cf. CHICHI, 2002, p.333, l.17.	175	378
<sup>379</sup> ARISTÓTELES. <b>Metafísica</b> (...) 165a37-b6; Para dirimir possíveis dúvidas (...)	<sup>379</sup> ARISTÓTELES. <b>Metafísica</b> (...) 165a37-b6 <i>apud</i> CHICHI, 2002, p. 333, l.14-15; Para dirimir possíveis dúvidas (...)	175	379
<sup>380</sup> (...) ARISTÓTELES. <b>Retórica</b> , I, 1.	<sup>380</sup> (...) ARISTÓTELES. <b>Retórica</b> , I, 1 <i>apud</i> CHICHI, 2002, p.333, l.16-17.	175	380
<sup>381</sup> Cf. HINTIKKA, Jaakko. (...) 1993, p.18-19.	<sup>381</sup> Cf. HINTIKKA, Jaakko. (...) 1993, p.18-19 <i>apud</i> CHICHI, 2002, p.334, l.2)	175	381
<sup>382</sup> Cf.: HINTIKKA, Jaakko. (...) ARISTOTE. <b>Les Réfutations sophistiques</b> , 8, 170a12-19).	<sup>382</sup> Cf.: HINTIKKA, Jaakko. (...) ARISTOTE. <b>Les Réfutations sophistiques</b> , 8, 170a12-19 <i>apud</i> CHICHI, 2002, p.334, l.3-4.	175	382
<sup>383</sup> Cf. HINTIKKA, Jaakko. (...) <b>Synthese</b> , n. 113, p.243.	<sup>383</sup> Cf. HINTIKKA, Jaakko. (...) <b>Synthese</b> , n. 113, p.243 <i>apud</i> CHICHI, 2002, p.334, l.6.	175	383
<sup>384</sup> Cf.: HINTIKKA, Jaakko. (...) 1993, p.44-46.	<sup>384</sup> Cf. HINTIKKA, Jaakko. (...) 1993, p.44-46 <i>apud</i> CHICHI, 2002, p.334, l.10.	176	384
<sup>385</sup> Cf. NUCHELMANS, G. (...) 1993, p.41-43.	<sup>385</sup> Cf. NUCHELMANS, G. (...) 1993, p.41-43. Cf. CHICHI, 2002, p.334, l.10.	176	385
<sup>386</sup> WOODS, J.; HANSEN, H. (...) 1997, p.217-239.	<sup>386</sup> WOODS, J.; HANSEN, H. (...) 1997, p.217-239 <i>apud</i> CHICHI, 2002, p.344, nota 5.	176	386
<sup>387</sup> ARISTÓTELES. <b>Metafísica</b> (...) IFCH/UNICAMP, 2001].	<sup>387</sup> ARISTÓTELES. <b>Metafísica</b> (...) IFCH/UNICAMP, 2001]. Cf. CHICHI, 2002, p.344, nota 5.	176	387
<sup>388</sup> WOODS J. (...) 1997, v. 113, no. 2, p.237, note 4.	<sup>388</sup> WOODS J. (...) 1997, v. 113, no. 2, p. 237, note 4. Cf. CHICHI, 2002, p.344, nota 5.	176	388
<sup>389</sup> NUCHELMANS, G. (...) 1993, p. 37-47.	<sup>389</sup> NUCHELMANS, G. (...) 1993, p.37-47. Cf. CHICHI, 2002, p.344, nota 5.	176	389
<sup>390</sup> Conforme destaca Chichi (2002, p.344, nota 5), especificamente no Capítulo 4 (...)	<sup>390</sup> Especificamente no Capítulo 4 (...)	176	390
<sup>391</sup> ARISTOTLE. (...) 1997, 2, 165a38-b6.	<sup>391</sup> ARISTOTLE. (...) 1997, 2, 165a38-b6 <i>apud</i> CHICHI, 2002, p.344, nota 5.	176	391
<sup>392</sup> Cf. NUCHELMANS, G. (...) 1993, p. 37-41.	<sup>392</sup> Cf. NUCHELMANS, G. (...) 1993, p. 37-41. Cf. CHICHI, 2002, p.344, nota 5.	176	392
<sup>394</sup> 'the relative (...) 1993, p. 39-40).	<sup>394</sup> 'the relative (...) 1993, p. 39-40 <i>apud</i> CHICHI, 2002, p.344, nota 5, l.10-11.	176	394
<sup>395</sup> Cf. HINTIKKA, J. (...) 1987, p. 211-238. Ver, mais especificamente as notas 28 [onde aparece o sentido da expressão, conforme cunhado por Locke] e a nota 19 [complementar].	<sup>395</sup> Cf. HINTIKKA, J. (...) 1987, p. 211-238 <i>apud</i> CHICHI, 2002, p.344, nota 5, l.11.	176	395
<sup>396</sup> Douglas Walton, por exemplo, apresenta quatro variantes:	<sup>396</sup> Chichi (2002, p.334, nota 6) destaca que Douglas Walton, por exemplo, apresenta quatro variantes:	177	396
<sup>398</sup> Robin Smith comenta (...) 1997. p.138).	<sup>398</sup> Robin Smith comenta (...) 1997, p.138 <i>apud</i> CHICHI, 2002, p.334-335).	178	398
<sup>399</sup> ZADRO, A. <b>Aristotele, I Topici</b> . Napoli: Bibliopolis,1974.	<sup>399</sup> ZADRO, A. <b>Aristotele, I Topici</b> . Napoli: Bibliopolis,1974. Cf. CHICHI, 2002, p.344, nota 9.	178	399

## ERRATA – notas de rodapé

onde se lê	leia-se	página	nota
<sup>400</sup> SLOMKOWSKI, P. <b>Aristotle's Topics</b> . Leiden, New York: Köln, Brill, 1997.	<sup>400</sup> SLOMKOWSKI, P. <b>Aristotle's Topics</b> . Leiden, New York: Köln, Brill, 1997 <i>apud</i> CHICHI, 2002, p.344, nota 9.	178	400
<sup>401</sup> HINTIKKA, J. (...) 1993, p. 5-30.	<sup>401</sup> HINTIKKA, J. (...) 1993, p. 5-30. Cf. CHICHI, 2002, p.347.	178	401
<sup>403</sup> SLOMKOWSKI, P. (...) 1997, p.38, nota 154.	<sup>403</sup> SLOMKOWSKI, P. (...) 1997, p.38, nota 154 <i>apud</i> CHICHI, 2002, p.344, nota 9.	178	403
<sup>405</sup> HINTIKKA, J. (...) 1993, p. 18.	<sup>405</sup> HINTIKKA, J. (...) 1993, p. 18 <i>apud</i> CHICHI, 2002, p.344, nota 9.	179	405
<sup>406</sup> Passagens relevantes sobre o 'bom diálogo', no pensamento de Aristóteles, estão nos <i>Tópicos</i> : VIII 5, 159b4-7; 6, 160a11-16; 8, 160a39-b1 ; 11, 161a33-37.	<sup>406</sup> Chichi (2002, p.344, nota 12) observa que passagens relevantes sobre o 'bom diálogo', no pensamento de Aristóteles, estão nos <i>Tópicos</i> : VIII 5, 159b4-7; 6, 160a11-16; 8, 160a39-b1 ; 11, 161a33-37, conforme destacado em: CHICHI, G.M. <b>La técnica de discusión en Los Tópicos de Aristóteles</b> , Universidade de Buenos Aires, Argentina, 1996, 343 p. (Tese de Doutorado, unedited). Cf. CHICHI, 2002, p.347, l.4-ss.	179	406
<sup>407</sup> Cf. ARISTÓTELES, <b>Tópicos</b> , 1978. VIII, 11, 161a 21-23, p. 196.	<sup>407</sup> Cf. ARISTÓTELES, <b>Tópicos</b> , 1978. VIII, 11, 161a 21-23, p. 196. Cf. CHICHI, 2002, p.335, §2º, l.5.	179	407
<sup>408</sup> "accordingly (...) 1997. Book VIII, 11, 161a21-22)	<sup>408</sup> "accordingly (...) 1997. Book VIII, 11, 161a21-22 <i>apud</i> CHICHI, 2002, p.345, nota 14).	179	408
<sup>409</sup> Cf. HINTIKKA, J. <i>The Fallacy of Fallacies, Argumentation</i> , n.1, p. 226	<sup>409</sup> Cf. HINTIKKA, J. <i>The Fallacy of Fallacies, Argumentation</i> , n.1, p. 226 <i>apud</i> CHICHI, 2002, p.345, l.3	180	409
<sup>410</sup> Cf. HANSEN, (...) 1996, p.400-415.	<sup>410</sup> Cf. HANSEN, (...) 1996, p.400-415. Cf. CHICHI, 2002, p.347.	180	410
<sup>411</sup> Cf. HANSEN, 1996, p. 407	<sup>411</sup> Cf. HANSEN, 1996, p. 407 <i>apud</i> CHICHI, 2002, p.345, nota 14.	180	411
<sup>413</sup> ARISTÓTELES. (...) 1978, 15, 174b19-23, p.176.	<sup>413</sup> ARISTÓTELES. (...) 1978, 15, 174b19-23, p.176. Em inglês: <i>De Sophisticis Elenchis</i> , 15, 174b19-23 <i>apud</i> CHICHI, 2002, p. 336.	181	413
<sup>415</sup> ARISTÓTELES, 1978, 15, 174b19-23, p.176.	<sup>415</sup> ARISTÓTELES, 1978, 15, 174b19-23, p.176. Cf. CHICHI, 2002, p.336.	181	415
<sup>416</sup> ARISTÓTELES, <b>Tópicos</b> , 1978. I, 11, 105a2-7, p. 14.	<sup>416</sup> ARISTÓTELES, <b>Tópicos</b> , 1978. I, 11, 105a2-7, p. 14. Cf. CHICHI, 2002, p.336, §4º, l.6	182	416
<sup>417</sup> ARISTOTLE, <b>De Sophisticis Elenchis</b> , 1997, 174b22-23, p.15.	<sup>417</sup> ARISTOTLE, <b>De Sophisticis Elenchis</b> , 1997, 174b22-23, p.15. Cf. CHICHI, 2002, p.337, §1º, l.1	182	417
<sup>418</sup> ARISTÓTELES, (...) capítulo 11.	<sup>418</sup> ARISTÓTELES, (...) capítulo 11. Cf. CHICHI, 2002, p.337, §1º, l.3-4	182	418
<sup>419</sup> ARISTOTLE, (...) 167a23-27.	<sup>419</sup> ARISTOTLE, (...) 167a23-27. Cf. CHICHI, 2002, p.337, §1º, l.10-11	182	419
<sup>420</sup> ARISTÓTELES, (...) capítulo 12.	<sup>420</sup> ARISTÓTELES, (...) capítulo 12. Cf. CHICHI, 2002, p.337, §1º, l.12	182	420
<sup>421</sup> ARISTÓTELES, <b>Tópicos</b> (...) 165b3-4.	<sup>421</sup> ARISTÓTELES, <b>Tópicos</b> (...) 165b3-4. Cf. CHICHI, 2002, p.337, §1º, l.13-14	182	421
<sup>422</sup> SCHOPENHAUER, 1970, vol. III, p. 666-695.	<sup>422</sup> SCHOPENHAUER, 1997, p. 148-149.	184	422
<sup>423</sup> SCHOPENHAUER (...) 1970, p. 694, 10-12.	<sup>423</sup> SCHOPENHAUER (...) 1970, p. 694, 10-12 <i>apud</i> CHICHI, 2002, p.338, §1º, l.27.	185	423
<sup>424</sup> HAMBLIN, (...) 1970, p. 13	<sup>424</sup> HAMBLIN, (...) 1970, p. 13 <i>apud</i> CHICHI, 2002, p. 348, §2º, l.2.	185	424
<sup>425</sup> Constatamos que <b>Zur Logik und Dialektik</b> (...)1896). O leitor atento (...)	<sup>425</sup> <b>Zur Logik und Dialektik</b> (...)1896 <i>apud</i> CHICHI, 2002, p.338, l.27. O leitor atento (...)	185	425
<sup>426</sup> JOHNSTONE Jr., (...) 1996, p. 91.	<sup>426</sup> JOHNSTONE Jr., (...) 1996, p. 91. Cf. CHICHI, 2002, p.346, nota 27.	185	426

## ERRATA – notas de rodapé

onde se lê	leia-se	página	nota
<sup>427</sup> SCHOPENHAUER, 1970, p. 694.	<sup>427</sup> SCHOPENHAUER, 1997, p. 180-181; CHICHI, 2002, p.339, §3º. Ver também: CHICHI, 2002, p.346, nota 28.	186	427
<sup>428</sup> SCHOPENHAUER, <b>Dialética Eristica</b> , 1997, p. 183.	<sup>428</sup> SCHOPENHAUER, <b>Dialética Eristica</b> , 1997, p. 183; CHICHI, 2002, p.339, §4º, l.9-10.	186	428
<sup>429</sup> ARISTÓTELES, <b>Tópicos</b> , 1978, Livro VIII 11 161a21-23	<sup>429</sup> ARISTÓTELES, <b>Tópicos</b> , 1978, Livro VIII 11 161a21-23 <i>apud</i> CHICHI, 2002, p.339, §4º, l.12	186	429
<sup>430</sup> SCHOPENHAUER (...) 1970, p. 695.	<sup>430</sup> SCHOPENHAUER (...) 1970, p. 695 <i>apud</i> CHICHI, 2002, p.339, §4º, l.15	186	430
<sup>431</sup> ARISTÓTELES, <b>Tópicos</b> , 1978, Livro VIII, 10, 161a2-4 (regra 67) e <i>ibid.</i> 11, 161a21-23;	<sup>431</sup> ARISTÓTELES, <b>Tópicos</b> , 1978, Livro VIII, 10, 161a2-4; 11, 161a21-23; Cf. CHICHI, 2002, p.340, §2º, coluna esq. Convém mencionar que a autora indica, ainda, a regra 67, pertencente a estudos prévios de CHICHI, conforme destacado em: <b>La técnica de discusión en Los Tópicos de Aristóteles</b> , Universidade de Buenos Aires, Argentina, 1996, 343 p. (Tese de Doutorado, unedited).	187	431
<sup>432</sup> ARISTOTLE, <b>De Sophisticis Elenchis</b> , 1997, 15, 174 b 19-23. Trecho correspondente a regra 11 do capítulo 15.	<sup>432</sup> ARISTOTLE, <b>De Sophisticis Elenchis</b> , 1997, 15, 174 b 19-23. Trecho correspondente a regra 11 (Op. Cit) do capítulo 15. Cf. CHICHI, 2002, p.340, §2º, coluna dir.	187	432
<sup>435</sup> ARISTÓTELES, <b>Tópicos</b> , 1978, Livro VIII, 10, 161a	<sup>435</sup> ARISTÓTELES, <b>Tópicos</b> , 1978, Livro VIII, 10, 161a Cf. CHICHI, 2002, p.340, §3º, l.9.	188	435
<sup>436</sup> Merecem destaque (...) 1993, p. 37-47.	<sup>436</sup> Merecem destaque (...) 1993, p. 37-47. Cf. CHICHI, 2002, p.333.	188	436
<sup>438</sup> ARISTÓTELES (...) 161a21-23.	<sup>438</sup> ARISTÓTELES (...) 161a21-23. Cf. CHICHI, 2002, p.341, §2, l.3;	189	438
<sup>439</sup> EEMEREN (...) 1993, p.61-62.	<sup>439</sup> EEMEREN (...) 1993, p.61-62 <i>apud</i> CHICHI, 2002, p.341, §2, l.6-7;	189	439
<sup>440</sup> Cf. ARISTÓTELES, <b>Tópicos</b> , 1978, Livro VIII.	<sup>440</sup> ARISTÓTELES, <b>Tópicos</b> , 1978, Livro VIII. Cf. CHICHI, 2002, p.341, §2, l.8	189	440
<sup>441</sup> ARISTOTLE, <b>De Sophisticis Elenchis</b> , 1997, Chap. 15-17.	<sup>441</sup> ARISTOTLE, <b>De Sophisticis Elenchis</b> , 1997, Chap. 15-17. Cf. CHICHI, 2002, p.341, §2, l.9	189	441
<sup>442</sup> ARISTÓTELES (...) 4, 5, 19 - 32.	<sup>442</sup> ARISTÓTELES (...) 4, 5, 19 - 32. Cf. CHICHI, 2002, p.341, §2, l.14-16.	189	442
<sup>444</sup> ARISTOTLE, <b>De Sophisticis Elenchis</b> , 1997.	<sup>444</sup> ARISTOTLE, <b>De Sophisticis Elenchis</b> , 1997. Cf. CHICHI, 2002, p.341-342.	190	444
<sup>445</sup> SCHOPENHAUER, 1970, p. 677.	<sup>445</sup> SCHOPENHAUER, 1970, p. 677 <i>apud</i> CHICHI, 2002, p.342, l.7	190	445

## Resumo

A “NOVA RETÓRICA”:

DA “REGRA DE JUSTIÇA” AO “AD HOMINEM”

*por Eduardo Chagas Oliveira*

As interpretações que sucedem a publicação do *Tratado da Argumentação A Nova Retórica* (1958), costumam centrar o foco da teoria de Perelman nos problemas de natureza jurídica. O nosso trabalho, entretanto, procura fundamentar a análise do seu pensamento sob uma perspectiva que privilegia as suas motivações filosóficas e a preocupação com a questão da linguagem. Nossa proposta visa a investigação do percurso intelectual de Chaïm Perelman, desde os seus primeiros escritos (1931) até a publicação do *Tratado da Argumentação* (1958), com o intuito de desvendar como a sua teoria constrói um processo de reabilitação acadêmica da *Retórica*. Neste comenos, a afirmação de que “toda argumentação é uma argumentação ad hominem” precisa ser analisada, porque traz elementos essenciais à compreensão da natureza do empreendimento filosófico erigido por Perelman. A questão perpassa a reestruturação de concepções que envolvem a *Lógica dos júzcos de valor*, a teoria das *noções confusas* e, sobretudo, a distinção entre os modos de *convencer* e os modos de *persuadir*, procurando no pensamento argumentativo a sustentação para uma racionalidade específica que se exerce nas práticas humanas.

**Palavras-chave:** Perelman – Argumentação – Ad hominem – Persuasão – Linguagem

## Abstract

### THE “NEW RETHORIC”:

### FROM “RULE OF JUSTICE” TO “AD HOMINEM”

by *Eduardo Chagas Oliveira*

The study shows some reviews that Perelman made in his discursive concept of rationality. The work investigates the intellectual way of Chaïm Perelman since first writings (1931) until the publication of "The New Rhetoric: a treatise on argumentation" (1958) to discover as the theory of the argumentation constructs a Theory of Practical Reasoning behind the idea of Justice and the problem of argument. The New Rhetoric rejects structural validity as the measure of arguments because nonmathematical reasoning offers only probable conclusions. Perelman's theory emphasizes adherence of the audience as both the object and starting point of argumentation. To achieve persuasion the rhetor must utilize values and beliefs shared with the audience. As a result, that audience serves as an inventional tool that aids in the creation of the discourse. If formal logic and its language are not the model of argumentation, then Perelman and other rhetoricians must work within the ambiguities of natural language. Current linguistic theories are applied to persuasive discourse to provide a linguistic description of argumentation. Using script theory, pseudo-invariant and invariant assumptions as well as semantic recursion triggers are identified in texts to support Perelman's argument that 'quasi-logical' arguments gain strength because of their linguistic resemblance to formal logical structures. As Perelman views it, arguments gain strength by using language to achieve 'presence' in the mind of the audience, an act which involves creating an association between concepts which are accepted by the audience and those which are less readily accepted. This notion applies to Perelman's quasi-logical arguments, as well as techniques based on the structure of reality and techniques establishing the structure of reality. Thus, we analyze the affirmation: "all argument is an ad hominem argument" in order to understand the Perelman's philosophical proposal.

**Key-words:** Perelman – Argumentation – Ad hominem – Persuasion – Language

## SUMÁRIO

### *Introdução* 09

## PARTE I – O PROBLEMA LÓGICO E A QUESTÃO DA LINGUAGEM

### *Capítulo I* *O DESENVOLVIMENTO INTELLECTUAL DE PERELMAN*

1.	<i>Os Escritos Iniciais e a Questão do Método</i>	19
1.1.	<i>O Método em Filosofia e as Noções Confusas</i>	28
1.2.	<i>O Pluralismo Entre os Juízos de Fato e os Juízos de Valor</i>	40
1.3.	<i>Os Meios de Prova</i>	46
1.4.	<i>A Regra de Justiça e o Ideal da Razão Prática</i>	50
1.5.	<i>Perelman e Kelsen</i>	66

## PARTE II – A FILOSOFIA DE CHAÏM PERELMAN

### *Capítulo II* *O CAMPO DO RAZOÁVEL E O IDEAL DA RAZÃO PRÁTICA*

2.	<i>O campo do Razoável e o Ideal da Razão Prática</i>	75
2.1.	<i>À Procura de Lógica dos Juízos de Valor</i>	84
2.2.	<i>Sobre uma Possível Lógica dos juízos de Valor</i>	88
2.3.	<i>De Paulhan a Aristóteles</i>	93
2.4.	<i>A Noção de Filosofia</i>	102
2.5.	<i>Razão e Racionalidade</i>	115
2.6.	<i>Racionalidade e Razabilidade</i>	122

### *Capítulo III* *ENTRE A PERSUASÃO E O CONVENCIMENTO*

3.	<i>Entre a Persuasão e o Convencimento</i>	126
3.1.	<i>A desconexão do critério de evidência [Diálogo e Discussão]</i>	129
3.2.	<i>(Con-)verter ou (Con-)vencer?</i>	134
3.3.	<i>Persuasão e Convencimento na Teoria da Argumentação Perelmaniana</i>	145
3.4.	<i>A Razabilidade e a Natureza dos Auditórios</i>	156

## PARTE III – O “AD HOMINEM” DE PERELMAN

### *Capítulo IV*

#### *A ARGUMENTAÇÃO AD HOMINEM DE PERELMAN*

4.	<i>Toda Argumentação é Ad Hominem?</i>	168
4.1.	<i>Perelman e a Concepção Aristotélica do Ad Hominem</i>	174
4.2.	<i>Duas Interpretações à Luz da Versão Aristotélica do Ad Hominem</i>	178
4.3.	<i>Uma Segunda Interpretação à Luz da Versão Aristotélica do Ad Hominem</i>	181
4.4.	<i>O Ad Hominem sob Inspiração de Schopenhauer</i>	184
4.5.	<i>Crítica ao Ad Hominem de Inspiração Schopenhaueriana</i>	187
4.6.	<i>A Concepção Perelmaniana do Ad Hominem</i>	192
4.7.	<i>A Controvérsia de Johnstone e o Ad Hominem de Perelman</i>	199

### *Considerações Finais*

207

### *Bibliografia*

214

## Introdução

*O Tratado da Argumentação: a Nova Retórica*<sup>1</sup> representa uma das mais substanciais contribuições do século XX para o estudo das perspectivas argumentativas em Retórica. Escrito em parceria com Lucie Olbrechts-Tyteca<sup>2</sup>, essa obra denota a consolidação de um projeto iniciado por Chaïm Perelman<sup>3</sup> em 1947<sup>4</sup> e exprime o seu grande interesse pelos problemas concernentes à argumentação. As primeiras incursões de Perelman nesse campo do conhecimento, entretanto, ocorreram ainda na escola secundária. Pode-se incluir no seu elenco inicial de estudos retóricos os escritos de Richard Whately<sup>5</sup> (*Elements of Rhetoric*, 1826), além de tópicos relacionados ao silogismo e às figuras de estilo. Esses elementos pareciam

---

<sup>1</sup> PERELMAN, Chaïm ; OLBRECHTS-TYTECA, Lucie. **Tratado da Argumentação: A Nova Retórica**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

<sup>2</sup> Lucie Tyteca nasceu em uma rica família belga no ano de 1899. Seu pai era psiquiatra e um dos fundadores do *Tyteca Institute for Neuropsychiatry*. Em 1925, licenciou-se em Ciências Sociais e Econômicas pela *Université Libre de Bruxelles*. No mesmo ano, casou com o estatístico Raymond Olbrechts, de quem Lucie herdou o sobrenome, passando a ser conhecida como Olbrechts-Tyteca. Embora possuísse uma vasta leitura da literatura francesa e alemã, bem como na sociologia, na psicologia social e na estatística, Olbrechts-Tyteca não atuou em seu campo de formação, nem tampouco se empenhou em obter maior titulação acadêmica. Após acompanhar vários encontros e reuniões ocorridos durante a década de 1940, passou a mostrar interesse pelo trabalho de Perelman. Começaram o projeto da *Nova Retórica* em 1947 e trabalharam neste, conjuntamente, durante os dez anos subseqüentes culminando com a publicação do *Tratado da Argumentação*, em 1958. Depois desta colaboração, Olbrechts-Tyteca publicou individualmente, pelo menos, mais quatro artigos e um livro, todos em francês. Dotada de um pensamento tão fecundo quanto o próprio Perelman, Olbrechts-Tyteca demonstrou durante toda a sua carreira, um grande interesse e aplicação no estudo dos problemas concernentes à argumentação estando em nível equivalente à maioria dos pesquisadores das mais importantes instituições européias da época. Olbrechts-Tyteca morreu sob circunstâncias misteriosas em 1988. De acordo com a filha de Perelman, funcionários declararam que ela "desapareceu", inexplicavelmente, numa pequena região afastada do centro cerca de um ano antes da sua morte (Cf. WARNICK, Barbara. *Lucie Olbrechts-Tyteca's Contribution to "The New Rhetoric"*. In: WERTHEIMER, Molly Meijer. **Listening to Their Voices: The Rhetorical Activities of Historical Women**. Columbia: University of South Carolina Press, 1987, p. 69-85).

<sup>3</sup> Chaïm Perelman nasceu em Varsóvia, na Polônia, em 20 de maio de 1912, mas transferiu-se para a Bélgica, juntamente com a sua família, em 1925. As informações biográficas sobre Perelman foram obtidas através das seguintes fontes: ARNOLD, Carroll. *Introduction*. In: PERELMAN, Chaïm. **The Realm of Rhetoric**. Trans. William Kluback. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1982; PERELMAN, Chaïm. *The New Rhetoric: A Theory of Practical Reasoning*. In: **The Great Ideas Today**. Chicago, IL: Encyclopedia Britannica, 1970. p. 272; **Who's Who in World Jewry: A Biographical Dictionary of Outstanding Jews**. 3. ed. New York: Pittman, 1972. p. 681; PERELMAN, Chaïm. *Editor's note*. *The New Rhetoric and the Rhetoricians: Remembrances and Comments*. **Quarterly Journal of Speech**, n.70, (May) 1984, p.196; e através de correspondência eletrônica com a filha de Chaïm Perelman, a Dra. Noémi Perelman Mattis, no mês de Novembro de 2003.

<sup>4</sup> WARNICK apud WERTHEIMER, 1987, p. 71.

<sup>5</sup> Richard Whately, 1787-1863. Filósofo de Oxford, educador, teólogo e economista. O texto de 1826, *Elements of Logic*, pertencente a Whately, foi o primeiro tratado inglês a fornecer uma defesa vigorosa da Lógica como um campo de estudo específico. Outro texto (1826), *Elements of Rhetoric*, foi igualmente importante e continua a ser muito utilizado nos estudos sobre Retórica da atualidade.



absolutamente desconexos, gerando uma inquietação em Perelman que, “since then I have often wondered what link a professor of rhetoric could possibly discover between the syllogism and the figures of style with their exotic names that are so difficult to remember.”<sup>6</sup>

Outra inquietude de Perelman: harmonizar a *ação* e a *razão*. Essa preocupação, inclusive, transcendia o campo acadêmico e adentrava no plano da atuação pessoal. Os mais próximos costumam dizer que ele não era apenas uma pessoa de idéias, mas, sobretudo, um homem de [boas] ações. Durante a segunda guerra mundial, ele e sua esposa, Fela Perelman, “desempenharam um papel heróico e anônimo durante a ocupação nazista”<sup>7</sup> na Bélgica.

Por causa do seu interesse pelos assuntos relacionados às questões jurídicas, Perelman estudou a natureza da Justiça desde cedo em sua carreira profissional. Esses estudos conduziram-lhe ao desenvolvimento do conceito de justiça formal apresentado como *um princípio da ação de acordo com o qual os seres de uma mesma categoria essencial devem ser tratados na mesma maneira*.<sup>8</sup> Perelman logo descobriu que a aplicação deste princípio em casos particulares conduzia a perguntas sobre valores e, por consequência, ao questionamento: “como é possível raciocinar sobre valores?”. Percebeu, então, que as respostas fornecidas pela literatura filosófica ao problema da razão no âmbito dos valores eram altamente insatisfatórias, motivo pelo qual imaginou não haver maneira de resolver questões acerca do valor no campo do racional:

Indeed, as I entirely accepted the principle that one cannot draw an ‘ought’ from an ‘is’—a judgement of value from a judgement of fact—I was led inevitably to the conclusion

---

<sup>6</sup> PERELMAN, Chaïm. **The New Rhetoric**: A Theory of Practical Reasoning, 1979a, p. 273.

<sup>7</sup> A esse respeito existe uma declaração escrita, embora não publicada, da Dra. Noémi Perelman Mattis, intitulada “Perelman and Olbrechts-Tyteca: A Personal Recollection”. Esse texto foi apresentado pelo Prof. Dr. Ray Dearin na Convenção Anual da Associação de Comunicação e do Discurso realizada em 12 de Agosto de 1994. A Dra. Noemi ressalta, ainda, que o professor Jean-Philippe Schreiber, um historiador da Universidade Livre de Bruxelas, preparou, após longos anos de investigação, um trabalho sobre o que ela denomina a “tarefa heróica dos seus pais” durante a resistência. Trata-se de “Les curateurs du ghetto. L’Association des Juifs en Belgique sous l’occupation nazie”. (Cf. SCHREIBER, Jean-Philippe ; DOORSLAER, Rudi Van. Labor: Bruxelles, 2004. 590 p.)

<sup>8</sup> PERELMAN, Chaïm. **The Idea of Justice and the Problem of Argument**. Trans.: John Petrie. New York: Humanities, 1963, p. 16. A esse respeito, ver também: PERELMAN, Chaïm. **Império Retórico**. Lisboa: ASA, 1999, p.83-88.

that if justice consists in the systematic implementation of certain value judgements, it does not rest on any rational foundation.<sup>9</sup>

Diante da impossibilidade de conciliar a Justiça com a Lógica formal, Perelman conduziu a sua investigação para outro rumo, a saber, perquirir “como” as pessoas raciocinam sobre valores, tais como a justiça. Crosswhite<sup>10</sup> sustenta que uma parte da motivação de Perelman para fazer um exame acerca do estudo da argumentação consiste em

a direct result of the impasse he reached in his work on the theory of justice (...) In his Genoa lectures, translated as *Justice*<sup>11</sup>, Perelman describes his one-time skepticism as absolute: ‘As for the value that is the foundation of the normative system, we cannot subject it to any rational criterion: It is utterly arbitrary and logically indeterminate’.<sup>12</sup>

Os trabalhos de Perelman sobre a Justiça e o campo da argumentação foram motivados, segundo ele mesmo<sup>13</sup>, pela postura filosófica assumida pelo racionalismo crítico que reduziu o papel da razão e pela

actual historical situation of Europe’s undergoing the physical and moral-political devastation of World War II. Nationalist and ethnic allegiances had overwhelmed the modern political project of articulating more universal, transnational principles that might protect the rights of individuals and help mediate conflicts among groups.<sup>14</sup>

Sob essas condições, o trabalho de Perelman no campo jurídico e na Retórica foi conectado a seus interesses filosóficos e à sua forma de atuação na resistência belga. Nesta perspectiva, seu empreendimento pode ser visto como “a philosophical response to a postmodern Europe shaped by systemic (and systematic) violence and unconstrained

---

<sup>9</sup> PERELMAN, Chaïm. *The New Rhetoric: A Theory of Practical Reasoning*. In: HINTIKKA, Jakko ; COHEN, Robert S. ; DAVIDSON, Donald ; NUCHELMANS, Gabriel ; SALMON, Wesley. **The New Rhetoric and the Humanities: Essays on Rhetoric and Its Applications**. Trans. William Kluback. Dordrecht [Germany]: D. Reidel, 1979, p. 8.

<sup>10</sup> CROSSWHITE, James. *Philosophy, rhetoric, nature writing, theories of wilderness and the wild. The Rhetoric of Reason: Writing and the Attractions of Argument*. The University of Wisconsin Press, 1996.

<sup>11</sup> PERELMAN, Chaïm. **Justice**. Random House: New York, 1967.

<sup>12</sup> CROSSWHITE, James. *Is There an Audience for This Argument? Fallacies, Theories, and Relativisms. Philosophy and Rhetoric*, n.28, 1995, p.135.

<sup>13</sup> PERELMAN, Chaïm. **Ética e Direito**. Martins Fontes: São Paulo, 2000, p.64.

<sup>14</sup> Cf. CROSSWHITE, op.cit., p. 135.

fragmentation, where the massive counter-violence of the war might prove to be only a temporary hedge against the future”.<sup>15</sup> Motivado pelos horrores do holocausto, Perelman ficou afastado da Lógica e se dedicou a procurar respostas para suas perguntas relativas à justiça e sobre como os seres humanos raciocinam acerca da questão dos valores.

Perelman sugere que uma *teoria da argumentação* é necessária para que os valores possam ser avaliados de maneira racional. Pretende sustentar que as questões atinentes aos valores são especialmente relevantes para a Retórica, pois a argumentação é não somente importante, mas essencial de um ponto de vista pedagógico, uma vez que promove um consenso nas mentes dos ouvintes a respeito dos valores que são apresentados no discurso.”<sup>16</sup> É de particular interesse investigar como o orador e o auditório discutem sobre valores, porque acredita que esta questão pode ser tratada melhor pela Retórica do que pela Lógica.

Perelman fez uso da sua perícia em Lógica e nas questões jurídicas – no sentido mais estrito –, para o desenvolvimento de uma estrutura teórica integrada, cujas bases se firmam sobre uma forte justificação, permitindo identificar as relações entre a lógica formal e a “quase-lógica” para fazer uma distinção significativa entre o racional e o razoável. Uma análise descritiva da discursividade ajudou-lhe a investigar a função argumentativa de dispositivos estilísticos e de estruturas discursivas além de buscar sustentação para o estudo acerca do uso dos valores nos discursos e, em particular, em pares filosóficos, valores hierárquicos e dissociações.

Esse percurso conduziu à publicação do trabalho de maior repercussão desenvolvido por Perelman: *Tratado da Argumentação: a Nova Retórica*<sup>17</sup>. Escrito com a colaboração de Lucie Olbrechts-Tyteca foi originalmente publicado em 1958<sup>18</sup> e traduzido para o inglês em

---

<sup>15</sup> CROSSWHITE, op.cit., p. 137.

<sup>16</sup> PERELMAN, Chaïm. **The New Rhetoric**. Notre Dame: University of Notre Dame, 1979, p. 277-78.

<sup>17</sup> PERELMAN, Chaïm ; OLBRECHTS-TYTECA, Lucie. **Tratado da Argumentação: A Nova Retórica**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

<sup>18</sup> PERELMAN, Chaïm ; OLBRECHTS-TYTECA, Lucie. **Traité de la Argumentation: la nouvelle rhétorique**. Bruxelles: Éditions de l’Université de Bruxelles: 1958, 1970. 734p.

1969.<sup>19</sup> Perelman e Olbrechts-Tyteca complementaram-se bem: Perelman era o filósofo, o teórico, enquanto Olbrechts-Tyteca era a empirista que se encarregava de buscar uma aplicação prática para as teorias.<sup>20</sup> Inicialmente, procuraram seguir os métodos do lógico alemão Gottlob Frege, que estudou os exemplos do raciocínio que os matemáticos usaram para moldar a nova lógica. Decidiram, então, investigar de que forma os autores de diversos campos do conhecimento raciocinam sobre valores. O método incluía o estudo de exemplos encontrados em textos argumentativos concernentes a questões axiológicas. Estudaram também as especificidades dos discursos político e filosófico, as razões dadas por juízes para justificar suas decisões e outras formas de discurso que envolvem deliberações sobre matérias de valor. Por quase dez anos, Olbrechts-Tyteca e Perelman conduziram incessantemente tais inquéritos e análises. O próprio autor ratifica:

We obtained results that neither of us had ever expected. Without either knowing or wishing it, we had rediscovered a part of Aristotelian logic that had been long forgotten or, at any rate, ignored and despised (. . .) We called this new, or revived, branch of study, devoted to the analysis of informal reasoning, *the new rhetoric*.<sup>21</sup>

Rejeitaram a designação *Nova Dialética* em favor de *Nova Retórica* por algumas razões bem específicas: em primeiro lugar, porque a utilização do termo *dialética* poderia ensejar alguma confusão com os usos modernos desse termo, sobretudo em teorias marxistas; além disso, o termo *retórica* estava disponível para ser desenvolvido e aplicado desde que a

---

<sup>19</sup> PERELMAN, Chaïm. OLBRECHTS-TYTECA, Lucie. **The new rhetoric: a treatise on argumentation** Translated by John Wilkinson and Purcell Weaver. Notre Dame, University of Notre Dame Press: 1969. 566 p.

<sup>20</sup> Este ponto é contestado por Noemi Perelman Mattis em "Perelman and Olbrechts-Tyteca: A Personal Recollection". Ela escreve: "Olbrechts-Tyteca se manteve afastada da construção teórica porque consumia todo o seu tempo lendo e revisando referências coletadas em arquivos. O trabalho de organização estrutural da obra coube, exclusivamente, a Perelman, enquanto a maior parte dos exemplos coube a Olbrechts; e eles compartilharam a escrita. Cada qual cumpriu sua tarefa sem pensar no peso desta colaboração. A colocar o nome de Olbrechts-Tyteca no *Tratado da Argumentação* Perelman recompensava a sua colaboradora pelos (impagáveis) esforços dedicados, por mais de dez anos, ao empreendimento do professor" [sic]. Escolhemos este trecho para contrapor à concepção de Warnick, porque o argumento desta última sugere que os escritos, em especial o *Tratado da Argumentação*, trazem fortes indícios de que, Olbrechts-Tyteca, foi de fundamental importância inclusive no tocante à elaboração teórica, não se restringindo, portanto, ao trabalho de catalogação ou redação da obra. (Cf. WARNICK, Barbara. Op. Cit., p. 83).

<sup>21</sup> PERELMAN, Chaïm. **The New Rhetoric and the humanities**, 1979b, p. 9.

*Retórica* havia caído em descrédito e tinha deixado de ser usada na literatura filosófica substancial; não obstante, a noção de *audiência* assumia um papel central tanto em *teorias retóricas antigas* como nas demais.<sup>22</sup>

Ao investigar o deslocamento intelectual de Perelman a partir da cronologia dos seus escritos, o nosso trabalho procura atender um objetivo bastante específico: identificar o “fio condutor” que leva Chaïm Perelman a acreditar que “toda argumentação é uma argumentação ad hominem”. Para atender a este objetivo, tornar-se-á imprescindível, inicialmente, identificar o interesse filosófico que desperta a *Teoria da Argumentação* e, em seguida, perceber de que maneira a afirmação de que “toda argumentação é uma argumentação ad hominem” permite compreender melhor a natureza do empreendimento filosófico erigido por Perelman. Este polonês, radicado na Bélgica, construiu uma vasta obra que integra mais de duzentos artigos, além de livros e conferências publicados no período compreendido entre 1931 e 1984. Sua relevância intelectual pode ser traduzida pelo fato de conseguir angariar o acordo de pensadores pertencentes a diferentes correntes filosóficas como Martial Gueroult<sup>23</sup>, Émile Bréhier<sup>24</sup>, Paul Ricoeur<sup>25</sup>, John Rawls<sup>26</sup>, Hans Kelsen<sup>27</sup> e Michel Villey<sup>28</sup>.

A extensão da obra de Chaïm Perelman dificulta uma incursão ao conjunto dos seus escritos, motivo pelo qual procuramos sustentação para a afirmação de que “toda argumentação é uma argumentação ad hominem” nos textos publicados desde o início da década de 1930 até o aparecimento do *Tratado* (1958), realizado em parceria com Olbrechts-Tyteca.

---

<sup>22</sup> De acordo com Robert M. HUTCHINS e Mortimer J. ADLER, “mais do que qualquer outro artigo, este trabalho – A Nova Retórica – despertou um interesse renovado na idéia [de retórica]”. (Cf. HUTCHINS, Robert M. ; ADLER, Mortimer J. (eds). **The Great Ideas Today**. Chicago: Encyclopaedia Britannica, 1970, p. 272.)

<sup>23</sup> VILLEY, Michel. *Droits et Règles: à propos de la Justice de Perelman. Seize Essais de Philosophie du Droit*. Paris : Dalloz, 1969, p.226.

<sup>24</sup> Diz Bréhier a respeito do autor: “ M. Perelman, si connu par la précision et la rigueur de ses analyses des concepts employés en philosophie et surtout en morale, traite un sujet dont je voudrais montrer la nécessité et l’opportunité par quelques considérations historiques. BRÉHIER, E. *Préface*. PERELMAN, Chaïm. **Rhétorique et philosophie pour une théorie de l’argumentation en philosophie** Paris: PUF, 1952, p. VII.

<sup>25</sup> Cf. RICOEUR, Paul. *Rhétorique, Poétique et Herméneutique*. MEYER, Michel. **De la métaphysique à la rhétorique**: essais à la mémoire de Chaïm Perelman avec un inédit sur la logique. Bruxelles: Editions de l’Université de Bruxelles: 1986, p.147.

<sup>26</sup> RAWLS, John. **Théorie de la Justice**. Paris: Editions du Seuil, 1987, p.89 et p.148.

<sup>27</sup> KELSEN, Hans. *Justice e droit naturel. Le droit naturel*. Paris : PUF, 1959, p. 10, 12 et 58.

<sup>28</sup> VILLEY, Michel. *Os meios do Direito. Filosofia do Direito*. São Paulo: Martins Fontes, 2004, p.258.

O trabalho está dividido em quatro capítulos que visam conceder um tratamento exaustivo da questão, por meio de tópicos que investigam desde a influência dos autores que orientam o trabalho de Perelman, até o comportamento adotado pelo autor acerca da produção de argumentos. Ainda no primeiro capítulo, confere-se uma discussão crítica acerca da construção arquitetônica da *Teoria da Argumentação*, delineando o perfil dos escritos iniciais – incluindo, neste caso, a *Teoria das Noções Confusas* – e a distinção entre *Juízos de Fato* e *Juízos de Valor* cuja aplicação é concedida no âmbito dos *Meios de Prova*. A postulação da necessidade de uma *regra de justiça de natureza formal* aparece, neste mesmo capítulo, como uma consequência direta da impossibilidade de construção de um método analítico para analisar rigorosamente as *noções confusas*. Esta análise é absolutamente necessária para facilitar o acesso à estrutura da *Teoria da Argumentação* perelmaniana, eminentemente ligada aos argumentos “ad hominem”, que servem de sustentação à *controvérsia filosófica*. A *regra de justiça* é utilizada, por Perelman, para sustentar os argumentos provenientes da associação entre fatos ou circunstâncias anteriores de natureza igual ou semelhante, ou seja, evoca-se o precedente como critério de aferição em deliberações que envolvem práticas semelhantes, ocorridas em momentos distintos, para instituir que devem ser tratados da mesma forma. Em síntese, a análise da *regra de justiça* mostra como a aplicação desta última se converte em “ad hominem” ao exigir fidelidade aos argumentos sustentados, noutro tempo, em casos essencialmente semelhantes.

O passo subsequente consistiu em analisar *O campo do razoável e o ideal da Razão Prática*, conforme está descrito no segundo capítulo. Após apresentar a oposição que se institui entre o pensamento de Perelman e as idéias de Hans Kelsen, mostra-se que o projeto filosófico de Perelman está associado a uma tentativa de construir uma *Teoria da Argumentação* que correspondesse a uma *Teoria Geral da Razão Prática*. Nesse sentido, a proposta perelmaniana de reconstrução do conceito de racionalidade, funde o modelo descritivo de racionalidade aos conceitos da *Teoria da Argumentação* e da *Retórica*. O modelo concentra-se, basicamente, nos aspectos lógicos do processo de *persuasão*, sobretudo nos pontos relativos à criação de raciocínios a partir do uso de padrões de argumentação (tópicos). A possibilidade de criação de uma *Lógica dos Juízos de Valor*, capaz de orientar as ações humanas, aproxima o pensamento de Perelman ao critério da *razoabilidade*, tal como esboçado nas idéias de Luís Recaséns Siches.

O terceiro capítulo é basicamente dedicado à distinção que se impõe entre os modos de *convencer* e os modos de *persuadir*. No conjunto da obra de Perelman, a abordagem oferecida às questões que giram em torno da argumentação (por *convencimento* ou *persuasão*) está, intrinsecamente relacionada à noção de *auditório* e suas respectivas tipologias. Segundo ele, ainda que acreditemos na existência de um matiz apreensível entre as noções de *persuadir* e *convencer* na linguagem que utilizamos hodiernamente, o matiz é bastante delicado, impreciso e essencialmente dependente da idéia que o orador faz da encarnação da razão<sup>29</sup>, cabendo à natureza do auditório determinar o aspecto que assumirão as argumentações quanto ao caráter (persuasivo ou convincente) e o alcance que lhes serão atribuídos (universal ou particular). Compreender as distinções que se impõem diante desse par de matices discursivos se mostra essencial porque permite um tratamento específico acerca dos fenômenos relacionados à persuasão (e à dissuasão), de um lado, e aqueles associados ao convencimento, por outro. A distinção que se impõe não tem caráter absoluto, exceto se observada à luz de certas considerações, que visam construir uma separação artificial entre âmbitos distintos. Nossa incursão ao problema, desta forma, apresenta descrições parciais e postulados, porém, atentando para o fato de que todos podem estar submetidos a uma discussão mais extensa. Afinal, o propósito principal dessa investigação implica em despertar o pensamento para a sustentação da afirmação de que toda “argumentação é ad hominem”.

No quarto capítulo, há um resgate do sentido e da importância do *Argumentum ad hominem* na construção de discursos, observando os aspectos do desenvolvimento desta modalidade (discursiva), suas possibilidades de exploração dos auditórios e a interferência no processo de “formação de opiniões”. Há uma espécie de “obscuridade conceitual” que dificulta a apreensão daquilo que Perelman considera uma argumentação *ad hominem*, motivo pelo qual se tornou imperativo empreender um esforço adicional para distingui-la das demais formas de argumento que a elas se assemelham. Tal é o caso da argumentação *ad humanitatem* e dos argumentos *ad personam*, por exemplo. O entendimento de Perelman acerca da noção de ad hominem, embora inspirado na concepção aristotélica, possui as suas bases fincadas no pensamento de Henry Johnstone Jr., além de estreita relação com as idéias de Schopenhauer.

---

<sup>29</sup> Cf. PERELMAN, 1964a, p. 127-138.

As considerações finais retomam os problemas colocados ao longo do trabalho, para apresentar a compreensão que se pôde extrair das investigações acerca da função teórica da *Argumentação ad hominem* na *Nova Retórica*, além de indicar uma crítica à idéia da racionalidade. Ademais, permite reconhecer a complexidade das manifestações inter-relacionais entre *argumentação*, *persuasão* e *convencimento* no processo discursivo, buscando subsídios para a interpretação dos *valores* do orador e do *auditório*.



## I. O PROBLEMA LÓGICO E A QUESTÃO DA LINGUAGEM

## O DESENVOLVIMENTO INTELECTUAL DE PERELMAN

### 1. Os Escritos Iniciais e a Questão do Método

As interpretações que sucedem a publicação do *Tratado da Argumentação: A Nova Retórica*,<sup>30</sup> centram o foco da teoria de Perelman em problemas de natureza jurídica. A despeito dessas interpretações, fundamentaremos nossa análise sob uma perspectiva que põe a questão da linguagem como elemento impulsor das suas motivações filosóficas. Nossa proposta opõe-se à tese de que “ponto de partida de Perelman, [é] o modo pelo qual se entendeu o raciocínio jurídico, isto é, o relacionado com a aplicação do Direito, a partir da codificação napoleônica”.<sup>31</sup> Procuramos identificar os questionamentos que perpassam o pensamento perelmaniano, ao alçar a vertente belga da *Teoria da Argumentação*, por meio de uma investigação dos elementos de natureza filosófica integrados ao percurso intelectual de Perelman. Consideramos essa análise essencial, para evitar deturpações no entendimento de uma teoria cujas bases estão fincadas na natureza da *controvérsia filosófica*, deveras dependente dos argumentos do tipo *ad hominem* para sua sustentação.

A *Teoria da Argumentação* erigida por Perelman, em meados do século passado, procurou identificar no pensamento argumentativo uma racionalidade específica que se exerce nas práticas humanas<sup>32</sup>. O contexto era especialmente propício para esse intento, porque havia uma diversidade de estudiosos empenhados em estabelecer uma interlocução nesse sentido.

---

<sup>30</sup> Cf. PERELMAN, Chaïm ; OLBRECHTS-TYTECA, Lucie. **Tratado da Argumentação: A Nova Retórica**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

<sup>31</sup> Cf. COELHO, Fábio Ulhôa. Prefácio à Edição Brasileira. In: PERELMAN, Chaïm ; OLBRECHTS-TYTECA, L. **Tratado da Argumentação: A Nova Retórica**, 1999, p. XIV. Também Rui Alexandre Grácio, em “Racionalidade Argumentativa” (Lisboa: ASA, 1993, p.29) destaca que “na origem da reflexão que conduzirá Perelman à elaboração de uma Teoria da Argumentação e de uma Filosofia do razoável – que receberão a designação genérica de “Nova Retórica” – encontra-se um estudo sobre a Justiça.”

<sup>32</sup> Abordagem detalhada no tópico desta tese intitulado *Racionalidade e Razoabilidade*, p. 122-125.

Stephen Toulmin<sup>33</sup> à mesma época estava desenvolvendo *The Uses of Argument*<sup>34</sup> em Cambridge. Na Pensilvânia, Henry W. Johnstone Jr.<sup>35</sup> sustentava, por entre as páginas de *Philosophy and Argument*<sup>36</sup>, uma articulação necessária entre Filosofia e Argumentação; enquanto Perelman, em Bruxelas, contava com a parceria de Lucie Olbrechts-Tyteca para publicar o *Tratado da Argumentação: a Nova Retórica*. Esses autores discutem questões relacionadas à reestruturação de noções que envolvem a Lógica, a Argumentação, a Linguagem, a Retórica e, conseqüentemente, a própria Filosofia. Esta efervescência temática, no entanto, se dissipou logo em seguida. Na década de 60', Stephen Toulmin havia retomado as suas pesquisas no âmbito da *Epistemologia e Filosofia da Ciência*, enquanto Perelman buscava nos problemas jurídicos um campo de aplicação para a sua *Teoria da Argumentação*. Johnstone Jr., por sua vez, procurou dar continuidade aos seus trabalhos em torno da Filosofia pré-socrática e assumiu a responsabilidade pela Revista *Philosophy and Rhetoric*, em 1968,

---

<sup>33</sup> Stephen Toulmin desenvolveu um modelo para analisar argumentos e testar criticamente as idéias. Ficou fascinado com a maneira que os retóricos desenvolviam e provavam os seus argumentos com o uso da "arte retórica". Em conseqüência, concluiu que a maneira preliminar de convencer um auditório através de um argumento se justificava através de uma elaboração correta do raciocínio e isso exigia uma formação específica (como um curso de retórica, por exemplo), motivo pelo qual desenvolveu o modelo de argumentação que permite que uma pessoa disseque um argumento a fim ver facilmente como um orador justificou o argumento em questão. O "modelo de Toulmin" não se fundamenta no julgamento do sucesso ou da falha de uma tentativa em provar um argumento, mas ajuda estudantes de Lógica a analisar (em linguagem natural) as bases de um argumento desde as suas partes mais básicas. O "modelo de Toulmin" ajuda a mostrar como fortemente Toulmin acreditou em argumentos firmemente construídos. Cabe ressaltar que, do mesmo modo que ocorre com a *Teoria dos Atos da Fala*, o trabalho de Stephen Toulmin -que também analisa os argumentos em Linguagem Natural- não corresponde às expectativas do enfoque que fornecemos ao problema dos argumentos.

<sup>34</sup> O livro de Stephen Toulmin consiste no desdobramento de idéias expostas em ensaios publicados anteriormente nas Revistas **Mind**, **Proceedings** e em **Supplementary Volumes** da *Aristotelician Society*, alguns dos quais foram publicados em **Essays in Conceptual Analysis** (FLEW, A.G.N. London: Macmillan, 1956) como resultado de discussões acerca do problema das inferências dedutivas com os professores Gilbert Ryle e D.Taylor, dentre outros. Existe uma tradução deste livro feita por Reinaldo Guarany para a língua portuguesa. (Cf. TOULMIN, Stephen Edelston. **Os usos do argumento**. São Paulo: Martins Fontes, 2001. [Coleção Ferramentas]. Originalmente em inglês: TOULMIN, Stephen Edelston. **The Uses of Argument**. Cambridge: Cambridge University Press, 1958.)

<sup>35</sup> Henry Johnstone Jr. foi um dos primeiros estadunidenses a escrever sobre argumentação. Como a maioria de filósofos que trabalham na área, era freqüentemente incluído entre os dialéticos: os teóricos da argumentação que defendem uma modalidade específica e especial da argumentação com seu próprio jogo de valores, atitudes e procedimentos que podem ser etiquetados como 'dialéticos'. Fazer a dialética, segundo a sua ótica, é procurar por um resultado que seja indisputável, que se aproxime da verdade; assim, o objeto de estudo do dialético está acima daquilo em que os concorrentes se opõem. Não se pode acreditar na posição ingênua que a dialética produz a verdade, mas a verdade pode ser trazida pela argumentação [uma herança do pensamento platônico-socrático]. Johnstone defende que a função do dialético é conduzir a argumentação de acordo com regras e convenções que servem para identificar a teoria ou verificar as melhores formas de ataque e crítica às idéias do interlocutor. Um retórico, por outro lado, acredita que tais regras e procedimentos são elas mesmas objeto do procedimento retórico e, assim, da parte e do pacote da teoria que se ajusta para fora para defender (vide WEIMER, 1984). Com exceção de Johnstone, dentre os "filósofos dialéticos" se incluem Rescher e Toulmin, enquanto entre os retóricos costuma-se incluir Perelman e Naess.

<sup>36</sup> Cf. JOHNSTONE JR., Henry W. **Philosophy and Argument**. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 1959.

tentando transformá-la em um canal internacional de discussão sobre a Retórica a partir de uma perspectiva interdisciplinar.

Em alusão ao percurso de Perelman, especificamente, é possível dizer que ele foi acolhido precocemente pela *Jusfilosofia*. Desde então, muitas das suas idéias têm sido subaproveitadas, porque ficaram constringidas às implicações da *Teoria da Argumentação* no âmbito da *Argumentação Jurídica*. Enquanto se privilegia a questão da Justiça como força motriz para a criação do *Tratado da Argumentação* (que é, indubitavelmente, a sua obra de maior repercussão), dá-se pouca importância ao fato de que a *Teoria da Argumentação* construída por Perelman possui um acentuado liame com os escritos publicados desde a sua juventude. Afinal, ao compilar os elementos essenciais para a construção de uma *Nova Retórica*, Perelman reúne conceitos e teorias apresentados em trabalhos precedentes como *De la méthode analytique en philosophie* (1947), *Logique et dialectique* (1948), *Le problème du bon choix* (1948) e *De la preuve en philosophie* (1952), dentre outros. A cronologia dos escritos de Perelman mostra que existe uma inquietude com questões de Lógica e uma preocupação com o problema da linguagem surgindo antes das investigações relativas ao Direito e à Justiça que passam a marcar sua obra a partir de 1945 com a publicação do artigo intitulado *De la Justice*<sup>37</sup>. Os seus conhecimentos no campo da Lógica, aliás, foram essenciais para o estabelecimento da sua *Teoria da Argumentação*, como se pode verificar nos escritos destinados aos *Cursos de Lógica*<sup>38</sup> ministrados no período compreendido entre 1951 e 1966. No terceiro módulo desses *Cursos de Lógica*<sup>39</sup>, publicados posteriormente em três volumes, aparecem, pela primeira vez, as críticas ao modelo de razão que advém do pensamento cartesiano, como se pode constatar na seguinte transcrição:

Par suite d'un développement qui se situe dans le prolongement du rationalisme cartésien, la logique, l'étude des moyens de preuve, a été de plus en plus réduite à la

---

<sup>37</sup> Embora as referências de Perelman acerca deste trabalho se refiram ao ano de 1944 (Cf. PERELMAN, 1976, p. 164. Ver também: PERELMAN, 1998, p.137), o *De la Justice* foi publicado originalmente na Coleção das **Actualités Sociales** (Nouvelle Série, Université Libre de Bruxelles, Institut de Sociologie Solvay, Bruxelles: Office de Publicité, 1945) e reeditado em 1963 na publicação de **Justice et Raison** (Bruxelles : Éditions de l'Université de Bruxelles).

<sup>38</sup> Cf. PERELMAN, **Cours de logique**, 1951-1952.

<sup>39</sup> Quando os dois primeiros cadernos do Curso de Lógica foram publicados pela Editions Desoer (1951-1952) o terceiro volume estava em sua versão pro-manuscrito, tendo sido publicada anos mais tarde com a incorporação dos avanços advindos da repercussão da publicação de seu primeiro livro em parceria com Lucie Olbrechts-Tyteca, **Rhétorique et Philosophie** (1952) no qual se encontram os primeiros resultados de uma pesquisa que, ao ser aprofundada, engendraria o **Tratado da Argumentação** (1958).

logique formelle, à la étude de la technique démonstrative des mathématiciens. Est prouvée toute suite de signes qui à l'aide d'opérations conformes au système envisagé, pourrait être obtenue par une machine à calculer. (...) Mais que faire quand les résultats ainsi obtenus sont insuffisants pour déterminer notre conviction? Devons-nous abandonner aux forces irrationnelles la conduite des affaires humaines dans tous les domaines où la conception classique de la preuve ne peut rien pour étayer nos croyances ?<sup>40</sup>

A aproximação entre o raciocínio e a demonstração formal traz consigo algo de depreciativo, motivando as críticas de Perelman ao racionalismo herdeiro do pensamento de Descartes. A redução do raciocínio à demonstração implica em condenar ao campo da irracionalidade quaisquer tipos de raciocínio elaborados com o objetivo de sustentar normas de ação, de justificar um comportamento ou qualquer outra realização que se configure como objeto da nossa aspiração. A repulsa perelmaniana a uma associação natural entre o racional e o necessário, e, por conseguinte, à identificação que se estabelece entre o não-necessário e o irracional, contribuiu para fomentar as idéias acerca da *Nova Retórica*, que foram desenvolvidas em parceria com Olbrechts-Tyteca, motivo pelo qual, desde as primeiras linhas do *Tratado da Argumentação*, pode-se encontrar o anúncio de “uma ruptura com uma concepção da razão e do raciocínio, oriunda de Descartes”<sup>41</sup>. Diante desse rompimento com a tradição cartesiana, a *Nova Retórica* se firma como uma *Teoria da Racionalidade Argumentativa*, conquistando uma boa recepção, sobretudo entre os autores e pesquisadores exteriores ao eixo europeu, em especial nos Estados Unidos onde os programas de *Speech Communication* dedicam atenção especial ao estudo da Retórica como técnica da comunicação consagrada ao discurso persuasivo. De acordo com Johnstone Jr.<sup>42</sup>, a aproximação de Perelman com os colegas da *Speech Communication Association* se destaca pela natureza

---

<sup>40</sup> PERELMAN, *Cours de logique*, 1951-2., v.3, p.75.

<sup>41</sup> PERELMAN; OLBRECHTS-TYTECA, 1999, p. 1.

<sup>42</sup> Henry Johnstone Jr. (USA), como a maioria dos filósofos que escrevem sobre argumentação, era freqüentemente incluído entre os dialéticos: os teóricos da argumentação que defendem uma modalidade específica e especial da argumentação com seu próprio jogo de valores, atitudes e procedimentos que podem ser etiquetados como 'dialéticos'. Fazer a dialética, segundo a sua ótica, é procurar por um resultado que seja indisputável, que se aproxime da verdade; assim, o objeto de estudo do dialético está acima daquilo em que os concorrentes se opõem. Não se pode acreditar na posição ingênua que a dialética produz a verdade, mas a verdade pode ser trazida pela argumentação [uma herança do pensamento platônico-socrático]. Johnstone Jr. defende que a função do dialético é conduzir a argumentação de acordo com regras e convenções que servem para identificar a teoria ou verificar as melhores formas de ataque e crítica às idéias do interlocutor. Um retórico, por outro lado, acredita que tais regras e procedimentos são elas mesmas objeto do procedimento retórico e, assim, da parte e do pacote da teoria que se ajusta para fora para defender (vide WEIMER, 1984). Com exceção de Johnstone Jr., dentre os “filósofos dialéticos” se incluem Rescher e Toulmin, enquanto entre os retóricos costuma-se incluir Perelman e Naess.

incomum da participação de um filósofo belga em universidades norte-americanas; além disso, Perelman constatou que os departamentos de Filosofia na América do Norte tendem a estabelecer

a sharp distinction between philosophy and rhetoric, denigrating the latter and pursuing the former on the assumption that rhetoric had nothing to do with it. (This polarity is probably less sharp today than it was in Perelman's time).<sup>43</sup>

Antes do seu contato com os professores norte-americanos, Perelman supôs que a *Retórica* e a *Argumentação* eram assuntos absolutamente negligenciados no mundo acadêmico. Em 1962, a convite dos professores Henry W. Johnstone Jr., do Departamento da Filosofia, e Robert Oliver, docente do Departamento de *Speech Communication*, Perelman esteve como professor visitante na *Pennsylvania State University*.

"I was very perplexed," noted Perelman, "for I knew nothing of 'speech,' a discipline entirely unknown in European universities (...) I chose as the title of my course, 'The Philosophical Foundations of Rhetoric,' but I could not prepare my lessons, because I did not know what the preoccupations of the members of the Department of Speech were."<sup>44</sup>

A sua aceitação nesses grupos, além de consistir em uma rara exceção, denota a importância da *Teoria da Argumentação* desenvolvida por Perelman.<sup>45</sup> Contudo, é imperativo ressaltar que apesar do amplo reconhecimento da sua obra, a produção pregressa ao *Tratado da Argumentação* permanece absolutamente desprezada, como se pode perceber em uma análise das principais coletâneas de ensaios dedicados ao pensamento de Perelman nos últimos trinta anos: **La Théorie de L'argumentation: perspectives et applications** (Centre National Belge de Recherches de Logique, 1964), **Practical reasoning and human affairs: studies in**

---

<sup>43</sup> JOHNSTONE Jr., Henry W. *Editor's Introduction. Argumentation*, n.7, (November) 1993, p. 379.

<sup>44</sup> Cf. PERELMAN, Chaim. *The New Rhetoric and the Rhetoricians: Remembrances and Comments. Quarterly Journal of Speech*, n. 70, 1984, p. 188-189.

<sup>45</sup> A Teoria da Argumentação de Perelman ficou inconclusa e repleta de lacunas complexas. Quando Perelman faleceu, estava começando a escrever uma grande síntese da sua *Teoria da Argumentação*. Por diversos anos havia preparado um projeto voltado para este intento e queria intitulá-lo *From Metaphysics to Rhetoric*. Em sua homenagem, seu amigo Michel Meyer, publicou um trabalho homônimo destinado a contemplar algumas dessas lacunas, como se pode confirmar em: MEYER, Michel. *Foreward: The Modernity of Rhetoric. From Metaphysics to Rhetoric*, Dordrecht: Kluwer, 1989, p. 1.

**honor of Chaïm Perelman.** (Golden; Pillota, 1986), **Chaïm Perelman et la pensée contemporaine** (Haarscher, 1993) e a edição especial da **Revue Internationale de Philosophie** [Honor of Chaïm Perelman] (127-128, 1979). Neste conjunto, composto por mais de uma centena de artigos, não se verifica referências ligadas ao pensamento perelmaniano em contexto anterior às origens do *Tratado da Argumentação* (1958), exceto nos casos em que se faz alusão ao *De la Justice* (1945) para estabelecer um vínculo entre a sua obra e questões relativas ao campo jurídico. Esses fatores exercem uma interferência substantiva sobre a avaliação da obra de Perelman. Consideramos essa interferência um fato parcialmente negativo porque, nessas condições, torna-se ainda mais difícil uma recuperação dos elementos constituintes da formação intelectual do autor. Ademais, a falta de uma averiguação sistemática dos escritos iniciais de Perelman favorece a consolidação de uma idéia que vincula a origem do *Tratado da Argumentação* aos problemas de natureza jurídica que, na verdade, sobrevieram após a publicação do extenso *De la Justice*. Diante dessa lacuna, associada ao equívoco de vincular a origem da *Teoria da Argumentação* às questões relativas ao Direito e à Justiça, estabelecemos duas ilações arbitrárias como orientação para perquirir: (1) O ponto de partida pode ser resgatado por meio de um perscrutar minucioso da sua tese de doutorado<sup>46</sup>, uma vez que o reconhecimento da obra de Frege para a ascensão do logicismo poderia possuir alguma relevância na construção do seu entendimento acerca da linguagem e suas implicações no campo da argumentação em linguagem natural; (2) Os problemas centrais da *Teoria da Argumentação* estão associados a um conjunto de conceitos extraídos do pensamento de Eugène Dupréel, visto que noções fundamentais utilizadas por este último, são retomadas em diversos escritos perelmanianos.

A problematização exigiu um resgate do *Etude sur Frege*, cuja existência permanece praticamente na obscuridade, pela exígua bibliografia a respeito. Em que pesem as expectativas a respeito deste trabalho, seu empreendimento consiste em realizar a reconstituição explícita do pensamento de Frege, com o intuito de refazer o seu percurso argumentativo, considerando as articulações internas da sua obra, de maneira que se torne possível rerepresentá-la segundo a ordem das razões, para compreendê-la e reapreciá-la de

---

<sup>46</sup> A tese de Perelman, intitulada *Étude sur Frege*, foi defendida em 1938 e seu exemplar fotocopiado encontra-se disponível apenas para consulta na Biblioteca do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Livre de Bruxelas.

acordo com uma nova ótica, a saber: conforme a sua ordenação lógica. A tese apresenta limitações na abordagem crítica do problema lógico e se restringe a realizar uma síntese do pensamento de Frege, feita à luz de um método inovador para o contexto<sup>47</sup>. Cabe não ignorar, entretanto, que se trata de um estudo sobre a Lógica de Frege e não de um trabalho de Lógica que se propõe a instaurar teorias ou avanços significativos neste campo do conhecimento. A objeção a essa primeira conjectura faz perceber que mesmo sendo admirador do pensamento fregeano, Perelman preferiu adotar noções básicas do pensamento de seu mestre, Eugène Dupréel, na construção da sua *Teoria da Argumentação*, motivo pelo qual retoma, a partir de 1948<sup>48</sup>, investigações acerca de temáticas encontradas em seus estudos iniciais.

Considerando essas observações de natureza preliminar acerca do desenvolvimento intelectual de Perelman, estabeleceremos agora uma caracterização dos escritos situados no princípio da carreira acadêmica desse autor. Os primeiros escritos de Perelman fornecem indícios para afirmar que a busca por uma sustentação lógica para os juízos de valor é o que demarca o seu interesse pela questão lógica, visto que os seus estudos de Lógica permitiram-lhe compreender os juízos de valor em uma perspectiva estritamente negativa. Esses escritos iniciais compõem uma série de sete artigos publicados em periódicos, sobretudo da própria Universidade de Bruxelas. São eles: *Esquisse d'une logistique des valeurs* (1931)<sup>49</sup>; *A propos de la philosophie de M. Dupréel* (1932)<sup>50</sup>; *Le statut social des jugements de vérité*<sup>51</sup> e *De l'arbitraire dans la connaissance* (1933)<sup>52</sup>; *L'antinomie de Gödel* (1936)<sup>53</sup>; *L'équivalence, la*

---

<sup>47</sup> Esse método inovador consiste no próprio estruturalismo, como se pode confirmar através de citação pertencente a Victor Goldschmidt no artigo *Temps historique et temps logique dans l'interprétation des systèmes philosophiques* onde se lê: "Expusemos esta idéia numa conferência, feita em 1950 no Collège philosophique, sobre 'A Idéia de Sistema em Filosofia': ela foi formulada e precisada, de outro ponto de vista, por Chaïm Perelman", in *Études de philosophie des sciences*, em homenagem a Ferdinand Gonseth (Neuchâtel, 1950, p. 141). Deixaremos, entretanto, essa abordagem para outro contexto por considerá-la irrelevante para a argumentação agora empreendida.

<sup>48</sup> Em 1948, Perelman publica o artigo intitulado *Le problème du bon choix* (PERELMAN, **Revue de l'Institut de Sociologie**, n.3, 1948, p.383-398) e, em 1950, *Sociologie de la connaissance et philosophie de la connaissance*. (PERELMAN, **Revue internationale de philosophie**, n.13, (juillet) 1950c, p.1-9), ambos dedicados aos problemas que caracterizaram os seus escritos iniciais, profundamente influenciados pelo pensamento de E. Dupréel.

<sup>49</sup> Cf. PERELMAN, **Revue de l'Université de Bruxelles**, 1931.

<sup>50</sup> Cf. PERELMAN, **Revue de l'Université de Bruxelles**, 1932, p.385-399.

<sup>51</sup> Cf. PERELMAN, **Revue de l'Institut de Sociologie**, 1933, p.1-7.

<sup>52</sup> Cf. PERELMAN, **Archives de la Société Belge de Philosophie**, 1933, p.5-44.

<sup>53</sup> Cf. PERELMAN, **Bulletin de l'Académie Royale de Belgique** (Classe des Sciences), 1936, p.730-736.



*definition et la solution du paradoxe de Russell*<sup>54</sup> e *Une solution des paradoxes de la logique et ses consequences pour la conception de l'infini* (1937)<sup>55</sup>. Tal série possui dois momentos distintos, visto que os quatro primeiros artigos foram redigidos sob forte influência das idéias de Eugène Dupréel,<sup>56</sup> enquanto os outros três retratam uma afinidade com os problemas lógicos propriamente ditos. De qualquer forma, há um traço distintivo, que não se pode delir do pensamento de Perelman desde esses escritos iniciais, conferindo um caráter especial à construção do *Tratado*: a questão da interferência dos valores [axiológicos] no julgamento das ações humanas.

Embora possuísse como mestre e orientador, no campo da Filosofia, o lógico Marcel Barzin (1891-1969)<sup>57</sup>, Perelman sempre destacou a influência das teorias de Dupréel em sua formação intelectual.<sup>58</sup> A presença de questões oriundas do pensamento de Dupréel nas teorias de Perelman se torna ainda mais clara quando se observa o uso da noção de *idéias confusas*, que esse último acolhe para o interior do seu pensamento, com o intuito de sustentar uma *Lógica dos juízos de valor*. Na tentativa de estabelecer uma abordagem das *noções confusas*, por meio de um método analítico inspirado no modelo positivista, Perelman busca uma sustentação lógica capaz de propiciar uma abordagem confiável dos problemas relativos a *juízos de valor*. Essa é a perspectiva do lógico que se envolve com questões de natureza prática e, sob a influência positivista, procura contornar dificuldades típicas do campo filosófico. Perelman pretende abarcar o domínio das noções filosóficas e buscar o componente axiológico que lhes é intrínseco, para conferir uma fundamentação objetiva. Movido por uma inquietude decorrente da afirmação de que “o domínio das Ciências Humanas é o das *idéias confusas*”<sup>59</sup>, renuncia à oposição dicotômica que se estabelece entre *idéias claras e distintas*

---

<sup>54</sup> Cf. PERELMAN, *Enseignement mathématique. Revue Internationale*, 1937, p.350-356.

<sup>55</sup> Cf. PERELMAN, *Travaux du IX<sup>e</sup> Congrès International de Philosophie*, 1937a, p.206-210.

<sup>56</sup> Cf. PERELMAN, *À propos de la philosophie de M. Dupréel*, 1932; Ver também : *À propos d'Eugene Dupréel: contribution à un portrait philosophique*, 1968.

<sup>57</sup> Ao seu mestre, Perelman dedica o artigo: *Le Philosophe Marcel Barzin. Le Flambeau*, 1961, p.171-176.

<sup>58</sup> A célebre passagem que retrata essa reverência ao mestre ocorreu quando Perelman foi condecorado pelo Rei de Bélgica com o prêmio Francqui, em 1962, pelos seus trabalhos sobre a Argumentação e a Retórica. Nesta ocasião, Perelman reforçou publicamente a importância dos ensinamentos de M.E. Dupréel acerca da relevância das noções confusas para a construção da sua teoria. Em 28 de Janeiro de 1978, em conferência proferida no Colóquio “Rhetoric and Public Policy” na Universidade de Iowa, Perelman tornou a mencionar a sua gratidão referindo-se àquela passagem do recebimento da ordem. O texto integral da conferência está disponível em *Logique et Analyse*, n.21, 1978, p. 5-18.

<sup>59</sup> Cf. DUPREEL, E. *Le Rapport Social*, Paris : Alcan, 1912.

associadas à razão e *idéias obscuras* e *confusas* vinculadas ao campo da irracionalidade. Recusando essa herança do pensamento de Descartes, compreende que as *noções confusas* correspondem ao objeto próprio de investigação filosófica e, por isso mesmo, não podem constituir conteúdo de desprezo intelectual. Desta forma, tenta criar um método analítico de dissecação dessas noções, introduzindo-as no âmbito lógico-formal com o intuito de reduzi-las a estruturas abstratas comuns.

### 1.1. O Método em Filosofia e as Noções Confusas

Antes de decidir se existem, de fato, boas razões para aceitar a proposta perelmaniana de construir um método analítico de dissecação das *noções confusas*, para reduzi-las a estruturas abstratas comuns, é preciso entender em que sentido essas noções são apresentadas por Perelman. Ademais, é necessário questionar como se mostra possível introduzi-las no âmbito lógico-formal. Afinal, o uso da expressão *noções confusas*, costuma suscitar uma aproximação conceitual com idéias remanescentes da modernidade, presentes, sobretudo, em pensadores como Descartes<sup>60</sup> e Leibniz<sup>61</sup>. Contudo, Perelman ratifica a posição sustentada por Dupréel<sup>62</sup> sobre as *idéias claras* e as *idéias confusas* renunciando ao significado meramente intelectual da dupla oposição. Ora, uma vez que Perelman retoma a abordagem dupréeliana acerca das *noções confusas*, cumpre investigar inicialmente em que sentido Dupréel faz uso dessa expressão e, mais especificamente, como o resgate dessa concepção se mostra útil à argumentação perelmaniana.

A preocupação que conduz Dupréel a uma abordagem das *noções confusas* está associada à questão da produção do conhecimento e da origem do erro, motivo pelo qual ele resgata as idéias de Descartes, Leibniz e Spinoza para estabelecer a sua insuficiência no que se refere à natureza das *idéias confusas*. Cumpre, então, questionar: é possível demarcar, de

---

<sup>60</sup> Descartes é, indubitavelmente, o autor moderno sobre o qual recaem as mais severas críticas de Perelman. No tocante à questão da "oposição das idéias", por exemplo, Perelman herda de Dupréel a rejeição da dicotomia instituída por Descartes, visto que discorda do "racionalismo clássico, segundo o qual nossas idéias inatas são claras e distintas e garantem a verdade das proposições evidentes constituídas de tais idéias" (Cf. PERELMAN, Chaïm. *Analogie et métaphore en science, poésie et philosophie. Revue internationale de philosophie*, 23e ann., n.87, fasc.1, 1969, p.12). O fundamento da sua oposição reside no fato de que "nas concepções clássicas, racionalistas e empiristas, toda decisão humana, que não seja submissão às evidências racionais ou à intuição sensível, é causa de erro" (Cf. PERELMAN, Chaïm. *O papel da decisão da teoria do conhecimento. Atas do 2º Congresso Internacional de Filosofia das Ciências*, Neuchatêl, 1955, v.I, p.150-159 apud PERELMAN, Chaïm. *Retóricas*. Martins Fontes: São Paulo, 1997, p.347).

<sup>61</sup> Perelman se opõe à concepção leibniziana porque, para Leibniz, as idéias são como "os objetos internos da alma". Com isso, ele pretendia reservar o termo idéia apenas para o conhecimento claro, distinto e adequado, passível de ser analisado em seus constituintes últimos e isento de contradições. Em suas palavras: "Comme une idée claire est celle dont l'esprit a une pleine et évidente perception telle qu'elle est, quand il la reçoit d'un objet extérieur, qui opère dûment sur une organe bien disposé; de même une idée distincte est celle où l'esprit aperçoit une différence qui la distingue de toute autre idée; et une idée confuse est celle qu'on ne peut pas suffisamment distinguer d'avec une autre, de qui elle doit être différent". (LEIBNIZ, G.W. *Nouveaux essais sur l'entendement humain*. Paris: Garnier-Flammarion, 1966, II, 29, §4, p. 198).

<sup>62</sup> Cf. DUPREEL, E. *Le Rapport Social*, Paris: Alcan, 1912.

forma lacônica, a distinção que se estabelece entre uma *noção clara* e uma *noção confusa*?

Para Dupréel,

la distinction du clair et du confus, dans la connaissance, s'impose, elle est elle-même, peut-on dire, de sens commun. On tient qu'une idée est claire lorsqu'on croit comprendre ce que veut dire exactement celui qui l'exprime ; ceci entraîne que l'idée claire ne corresponde qu'à quelque chose d'unique, d'identique et d'invariable. L'idée étant réputée claire, celui à qui l'on parle peut et doit la recevoir dans le même sens que lui donne celui qui parle.<sup>63</sup>

Como consequência dessa afirmação, pode-se inferir que a clareza e a univocidade estão estritamente associadas, uma vez que uma idéia se manifesta com clareza ao mostrar-se idêntica e invariável. Em contrapartida, são consideradas confusas as noções que não tenham assegurada essa invariabilidade que caracteriza as idéias claras. Assim, as idéias de justiça, felicidade e liberdade, por exemplo, se configuram como *idéias confusas* porque não existe assegurado um acordo prévio – universal e formalmente expresso – sobre o que estas noções designam. Se buscássemos explicitar o conceito de justiça, por exemplo, certamente incorreríamos na utilização de uma regra para o uso desse conceito, advinda das nossas experiências de aplicação da noção de justiça. Essa noção se apresentaria agregada a valores e seria passível de contestação. Dessa forma, algumas pessoas podem defender que a justiça consiste na aplicação de uma determinada regra, enquanto outras podem objetar considerando que essa mesma regra é injusta e a realização da justiça implica em não aplicá-la. Essa natureza controversa das *noções confusas* não é compartilhada pelas *idéias claras*, porque estas não comportam uma multiplicidade de atribuições, nem tampouco dependem do contexto da sua enunciação. Assim é, pois, que ao utilizarmos o conceito de “cubo” ou “retângulo” não encontramos outra aplicação imediata senão aquela vinculada às figuras geométricas.

Ao adotar uma abordagem acerca das *noções confusas* para fundamentar a sua investigação sobre a questão da produção do conhecimento e da origem do erro, Dupréel foi além das concepções clássicas de *noções confusas*, visto que tais concepções ficam constringidas às noções relacionadas aos sentidos. Tal é o caso das noções de calor, cor, prazer ou dor, cuja exatidão não pode ser garantida em virtude da sua vinculação aos órgãos sensoriais e, por

---

<sup>63</sup> Cf. DUPREEL, E. **Le Rapport Social**, Paris : Alcan, 1912.

consequente, à carga subjetiva de quem avalia. Diante dessa perspectiva estendida de apresentação das *noções confusas*, para além do plano dos sentidos, é que a investigação dupréeliana se mostra útil à argumentação de Perelman, uma vez que este último resgatará essa aplicação dos conceitos imprecisos no campo da investigação filosófica, com o intuito de reduzi-las a estruturas abstratas comuns, de caráter universal. Cumpre, então, destacarmos em que sentido as noções resgatadas do pensamento de Dupréel são apresentadas por Perelman e qual a função de tais noções na arquitetura da sua obra. O presente fragmento do *Tratado da Argumentação* serve para aclarar o alcance da sugestão concedida por Perelman:

Uma noção clara é aquela cujos casos de aplicação são todos conhecidos e que não admite, portanto, novo uso<sup>64</sup>; enquanto uma noção confusa é aquela que só pode ser especificada e aplicada quando escolhermos e colocamos em evidência alguns de seus aspectos, incompatíveis com outros.<sup>65</sup>

Resulta, pois, que as *idéias confusas* são de tal natureza que “não se pode representá-las exatamente, exceto em sua relação com as ações dos seres conscientes que as conhecem e as afirmam, embora requeiram, para serem postas na sua natureza exata, uma pluralidade de espíritos determinados”.<sup>66</sup> Representá-las fora desta relação implicaria em deturpá-las sob o pretexto de analisá-las ou esclarecê-las, porque as *idéias confusas* somente ganham significação no interior do contexto social do qual emanam. Elas não têm significado por si só e dependem diretamente dos valores que são reconhecidos ou atribuídos pelo grupo que as ampara. Uma *idéia confusa*, com todas as suas características, sobrepõe, se é possível dizer, várias consciências tanto passadas como presentes. Ela evoca uma idéia que outro elaborou e da qual compreende apenas uma parte; o ouvinte, por sua vez, reencontra na idéia evocada elementos que aquele que se serve desta idéia não possui<sup>67</sup>. Há *idéias confusas* que um progresso ulterior permite abandonar e substituir por outras mais claras; entretanto, existem

---

<sup>64</sup> Cf. PERELMAN, Chaïm. *Problèmes de Logique Juridique* [Essais de Logique Juridique]. **Journal des Tribunaux**, 22 de Abril de 1956, p.272.

<sup>65</sup> Cf. PERELMAN; OLBRECHTS-TYTECA, 1999, p.148-149.

<sup>66</sup> Daqui emanam as noções sobre a natureza dos auditórios, bem como, as questões relativas ao reconhecimento dos valores encontrados no *Tratado da Argumentação* e extremamente importantes para a compreensão de outros conceitos inerentes à sua teoria. (Cf. PERELMAN; OLBRECHTS-TYTECA, 1999, p. 20-49).

<sup>67</sup> A importância da figura do ouvinte na *Nova Retórica* de Perelman [e Olbrechts-Tyteca] se caracteriza justamente pelo fato desta – *Nova Retórica* – diferentemente da Retórica Antiga, concentrar a sua atenção no que se refere à natureza do auditório, motivo pelo qual a noção de *idéia confusa* e o *reconhecimento dos valores* são elementos essenciais, utilizados por Perelman na construção da sua teoria.

outras que não podem ser eliminadas de uma vida social, tais como a idéia de Mérito, Bem, Justiça e suas respectivas antonímias.<sup>68</sup> Perelman, a exemplo de Dupréel, sustenta a impossibilidade de eliminação das *noções confusas* nos domínios da teoria e da prática. Afinal, reconhecer a natureza confusa de algumas idéias não implica que elas são más e devem ser substituídas por outras melhor constituídas logicamente. Isto seria uma resposta a um problema prático, de resto subordinado à pergunta de saber se continua possível substituir a uma *idéia confusa*, e logicamente defeituosa, outra mais perfeita que possa substituí-la adequadamente. Ora, nem sempre é necessário trazer as *idéias confusas* à condição de *idéias claras*, nem rejeitá-las exclusivamente porque são confusas. Contudo,

Faz séculos que a linguagem artificial dos matemáticos fornece, a muitas pessoas de tino, um ideal de clareza e de univocidade que as línguas naturais, menos elaboradas, deveriam empenhar-se em imitar. Nessa perspectiva consideram-se imperfeições toda ambigüidade, toda obscuridade, toda confusão, elimináveis não só em princípio, mas ainda de fato. A univocidade e a precisão de seus termos fariam da linguagem científica o melhor instrumento para as funções de demonstração e verificação, e são essas características que se queria impor a toda linguagem.<sup>69</sup>

A esperança de uma assepsia da linguagem natural nutriu projetos de criação de uma linguagem artificial capaz de atender às exigências do pensamento científico, tomando a clareza das noções um ideal de excelência. O perquirir de uma consistência inequívoca da expressão procurou eliminar as ambigüidades da linguagem natural e, por conseguinte, a natureza confusa de algumas noções. Mas a imprecisão de certos conceitos e a desorganização de algumas idéias, em decorrência da carga valorativa que está incutida em ambos (conceitos e idéias), revela a existência de um número extenso de noções concernentes a conjuntos

---

<sup>68</sup> É preciso não confundir as *noções confusas* com as *noções referentes a totalidades não formalizadas*. Estas últimas correspondem às noções que se referem a conjuntos indeterminados e, habitualmente são compostas por expressões negativas, do tipo: "os que não acreditam no partido", "Não-vivo". Integram o elenco destas *noções complementares em relação a totalidades parecidas*, tais como a noção de universo e de coisa, por exemplo. Esta observação se faz necessária porque no *Tratado da Argumentação* as duas espécies de noção parecem indissociadas, ou seja, tanto as *noções confusas* quanto as *noções referentes a totalidades não formalizadas* parecem compor um mesmo rol de noções. Esta dúvida se desfaz mais precisamente no texto de 1955, *Les Notions et l'argumentation* (*Archivio di Filosofia*, Roma, p. 249-269)

<sup>69</sup> Cf. PERELMAN; OLBRECHTS-TYTECA, 1999, p.147.

indeterminados<sup>70</sup> que somente podem ser especificadas em sua aplicação, ressaltando peculiaridades que a tornam incompatíveis com outras. Assim, uma noção somente ganha significação “quando se trata de avaliar referindo-se, a um só tempo, ao sujeito atuante e ao resultado obtido”.<sup>71</sup> Nesse sentido, “uma noção só pode ser considerada unívoca se seu campo de aplicação for inteiramente determinado, o que só é possível em um sistema formal do qual se pode eliminar qualquer imprevisto”.<sup>72</sup> Para sustentar essa idéia, Perelman se apóia em uma citação de Waismann que reproduzimos a seguir:

Definimos o ouro contrastando com outros metais, tais como as ligas. Isto basta para as nossas necessidades atuais e não buscamos mais adiante. Temos a tendência de menosprezar o fato de que sempre há outras direções nas quais o conceito não foi definido. E, se o fizéssemos, poderíamos facilmente imaginar condições que poderiam necessitar de novas limitações. Em suma, não é possível definir um conceito como o ouro com absoluta precisão, ou seja, de tal maneira que todo recôndito e toda fissura ficassem bloqueados contra a entrada da dúvida.<sup>73</sup>

A opinião de Waismann parece consolidar a idéia de que sequer o campo da ciência estaria imune às imprecisões da linguagem, visto que mesmo o âmbito científico encontrar-se-ia contaminado por *idéias vagas*, na medida em que a imprevisibilidade de experiências futuras não permitiria o estabelecimento de um conceito enquanto acabado.<sup>74</sup> A ausência de formalização das noções, reitera a dinâmica artilosa da linguagem natural, cujo domínio de aplicação não dispõe de convenções fundadas no plano estritamente teórico. Uma noção perfeitamente clara, isenta de ambigüidades, apenas poderia existir em um sistema formal que está muito distante da realidade sobre a qual está assentado o uso hodierno da linguagem. Assim, a redução das *noções confusas* a estruturas abstratas comuns implica em um esforço de

---

<sup>70</sup> Podemos considerar conjuntos indeterminados uma reunião de objetos, determinados e diferenciáveis (quer esses objetos pertençam à realidade exterior, quer sejam objetos do pensamento), que relacionados a outros que lhe são concomitantes, guardam consigo propriedades da imprecisão e da vagueza que lhes transforma em construções intrinsecamente dependentes da interpretação do intérprete. A esse respeito Perelman (1999, p.149) destaca as expressões negativas, do tipo: “O que não é vivo” ou, ainda, “os que não pagam impostos” que constituem conjuntos indeterminados.

<sup>71</sup> Cf. DUPRÉEL, 1912, p.227 apud PERELMAN; OLBRECHTS-TYTECA, 1999, p.149.

<sup>72</sup> PERELMAN; OLBRECHTS-TYTECA, 1999, p.148.

<sup>73</sup> Cf. WAISMANN, *Verifiability*. FLEW, A. **Essays on Logic and Language**. Oxford: Blackwell, 1951, p.120 apud PERELMAN; OLBRECHTS-TYTECA, 1999, p.148.

<sup>74</sup> A esse respeito Perelman menciona a abordagem crítica concedida por Max Black e A. Benjamin. (Cf. BLACK, Max. *Vagueness*. **Philosophy of science**, n.4, 1937; BENJAMIN, A. **Philosophy of science**, n.6, 1939 apud PERELMAN; OLBRECHTS-TYTECA, 1999, p.148.

criação de um método analítico equivalente a uma *lógica do pensamento confuso*, capaz de conceber uma vasta abrangência a noções que normalmente teriam a sua aplicação e entendimento restrito a grupos específicos, concedendo margem para ambigüidades diversas na aplicação do conceito. Uma lei fundamental para a *lógica do pensamento confuso* encarna a seguinte concepção: no caso das *idéias confusas*, a principal causa de sua difusão é a suscetibilidade a aplicações práticas, que ultrapassa em importância o seu valor lógico. Por este princípio, a *lógica do pensamento confuso* se aproxima singularmente da *lógica afetiva*<sup>75</sup> e da *lógica do útil* tal como Théodule Ribot<sup>76</sup> formulou (as leis) e como Remy de Gourmont,<sup>77</sup> na *Cultura das Idéias*, aplicou ao estudo de diversos conceitos sociais.

A *lógica afetiva* de Théodule Ribot, se comparada à Lógica tradicional, consiste em uma lógica deturpada, visto que – contrariamente ao que ocorre no modelo tradicional – a presença de elementos afetivos participam da atividade racional e freqüentemente governam o ser pensante.<sup>78</sup> A teoria de Ribot apóia-se em trabalhos de psicanálise desenvolvidos e publicados entre o final do século XIX e início do século XX. Para ele, tais estudos são instrutivos sobre a influência da via afetiva na atividade intelectual. No artigo *La logique affective et la psycho-analyse*,<sup>79</sup> publicado em 1914, ele mesmo associa a sua *lógica afetiva* ao estado psicológico estudado por Lévy-Brühl. Não existe, tal como ocorrerá em Perelman, por exemplo, a tentativa de alargar a compreensão de Lógica, nem tampouco o interesse em comparar tipologias. A intenção é defender a inclusão de uma tipologia lógica, denominada de

<sup>75</sup> Cf. RIBOT, Théodule. **Problèmes de psychologie affective**, Paris, Alcan, 1910. 356 p.

<sup>76</sup> Os problemas de Lógica afetiva, aos quais Perelman se refere, estão estritamente ligados aos trabalhos de Psicologia afetiva desenvolvidos por Théodule Ribot (Professor do *Collège de France* e Diretor responsável pela *Revue Philosophique de France et de l'étranger* [1876-1909]) cujo foco se concentra em uma perspectiva que busca contrapor a Lógica afetiva, e suas particularidades, à Lógica proposicional e à linguagem formal com suas tabelas de verdade e cálculo de predicados (Cf. RIBOT, Théodule. **Les Maladies de la Volonté**. Paris : Alcan, 1888. 185 p.).

<sup>77</sup> Cf. GOURMONT, Remy de. **La Culture des Idées**, Paris, Mercure de France, 1900. 324 p.

<sup>78</sup> Desde os gregos antigos, em especial no pensamento de Aristóteles, a retórica - política e forense, pelo menos - existe para afetar a tomada de decisões, motivo pelo qual o orador deve tentar fazer o argumento do seu discurso digno da crença. Além disso, deve elaborar os seus juízos de maneira que os seus ouvintes possam decidir, movidos pela certeza da melhor escolha. Para tanto, deve fazer prevalecer os melhores elementos do seu caráter, para que o público possa sentir que ele possui a prudência, a virtude e a boa vontade. Todos esses elementos, uma vez integrados, mostram-se especialmente relevantes em uma reunião deliberativa. Nos tribunais legais, por outro lado, é especialmente importante que ele deva ser capaz de influir nas emoções, ou afetos morais do júri que avalia o caso. Os elementos afetivos e os caracteres emocionais ganham enorme relevância nesse âmbito, visto que é preciso considerar os estados da mente afetada pelas emoções descritas ou amplificadas pelo discurso, bem como os efeitos esperados e alcançados no auditório ao qual se dirige. (Cf. ARISTÓTELES. **Arte Retórica**. Lisboa: INCM, 1998, 1378a-1400b. ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. São Paulo: Abril Cultural, 1979, 1126a-1127a.)

<sup>79</sup> Cf. RIBOT, Théodule. *La logique affective et la psycho-analyse*. **Revue Philosophique de France et de l'étranger**. 39e année, tome LXXVIII, Paris, 1914, p. 144-162.



*lógica afetiva* [ou lógica dos sentimentos] no rol dos tipos de Lógica possíveis. Ele apresenta ciência, entretanto, de que “pela natureza dos produtos que os une, ela não é mais que a sombra de uma lógica sólida e rígida como a Lógica formal”.<sup>80</sup> Todavia, se a *lógica afetiva* [lógica dos sentimentos] se afasta do tipo de lógica racional em decorrência do número e da heterogeneidade dos elementos afetivos que ela contém, existe um ingrediente especial que serve para entender em que ponto Dupréel e Perelman consideram a relevância dos trabalhos de Ribot. A origem remonta à publicação da *Logique des sentiments*<sup>81</sup> – mais precisamente no capítulo III – na qual se concentra o esforço para fixar e descrever, com base na experiência cotidiana, suas principais formas, a saber: raciocínio passional, imaginativo, de justificação e de composição mista. Tais formas de raciocínio carregam consigo essa denominação – de racionais – porque existe uma razão que se agrega a elementos não racionais (paixão, afetividade, imaginação, etc.) para servir de estímulo a uma ação. Em outras palavras, são formas de raciocínio que conduzem ao agir e, nesse sentido, podem ser consideradas uma *Razão Prática*.

Perelman parte dos seguintes questionamentos: “Peut-il y avoir un usage défendable de *notions confuses*? Le fait d'utiliser une notion confuse, sans s'efforcer de la préciser et de la clarifier, ne constitue-t-il pas un abus toujours condamnable?”.<sup>82</sup> A base para os questionamentos de Perelman se orienta pelo pressuposto de que “o objeto específico da investigação filosófica consiste no estudo sistemático das *noções confusas*”.<sup>83</sup> O raciocínio de Perelman visa sustentar a idéia de que o uso de tais noções se mostra defensável em campos de investigação nos quais a imprecisão dos termos se desfaz no âmbito das relações sociais. Não se trata de defender o uso de tais noções mas, antes, de atenuar a imprecisão que se lhes concerne, pois os termos que designam um valor ou uma qualidade seriam carregados de múltiplas significações, e essa multiplicidade apenas se dissiparia no interior do contexto social da qual emana. Contexto este, responsável por reduzir a um número cada vez menor a pluralidade de sentidos daquele termo, fazendo-o restringir-se a um único sentido, quando possível, tornando-o menos confuso. Defender a aplicabilidade de *noções confusas* implica

---

<sup>80</sup> Cf. LUPI, J. *Lévy-Brühl: a pré-lógica e o irracional*. *Revista Portuguesa de Filosofia*. Tomo L-1/3, 1994, p.146, p.221-230.

<sup>81</sup> RIBOT, Théodule. *La Logique des sentiments*, Paris, 1912.

<sup>82</sup> PERELMAN, 1978, p. 5-17.

<sup>83</sup> Cf. DUPRÉEL, *Le Rapport Social*, 1912.

resguardar à linguagem ordinária características que lhe são intrínsecas como a imprecisão e ambigüidade; e a busca de uma sustentação para a teoria das *noções confusas*, teoria esta que será, como perceberemos adiante<sup>84</sup>, um dos pilares da *Teoria da Argumentação* de Perelman, contraria a opinião bastante admitida entre os lógicos de identificar a Lógica com a *lógica formal*. Como pensar, então, à maneira de Dupréel? Mais particularmente, seria ingênuo falar de uma *lógica dos valores* [axiológicos]? Os valores [axiológicos] não seriam, de fato, passíveis de formalização?

Se observarmos a evolução da Lógica, desde meados do século XIX, constataremos que os lógicos, em sua grande maioria, são matemáticos. O estímulo de estudos desenvolvidos por Boole, Morgan, Peano e, sobretudo, Frege, fizeram a Lógica tomar um grande impulso e desfrutar de um enorme prestígio por identificar-se quase que exclusivamente com uma álgebra generalizada; isso lhe valeu, aliás, em autores como Church e Bochenski, a designação de *Lógica Matemática*. Essa *nova lógica*, autônoma, auto-suficiente e supostamente capaz de dar conta dos problemas de natureza lógica – independentemente da área da qual emanam – praticamente foi elaborada por Frege em virtude das suas análises acerca do raciocínio. As leis lógicas, sob esta ótica, independem da matéria do raciocínio, e por isso são consideradas formais, motivo pelo qual podem gozar de uma generalidade que possibilita a sua aplicação nas mais diversas áreas. Embora Perelman seja um herdeiro desta tradição, está disposto a defender o uso das *noções confusas* e empreenderá esforços, num primeiro momento, para formalizar os valores [axiológicos] que se mostram imunes à formalização. Seu posicionamento inicial, portanto, não significa uma recusa à formalização; pelo contrário, implica em uma tentativa de introduzir o formalismo em um domínio que parece excluí-lo. O próprio Perelman não hesita em destacar:

Decidi imitar o lógico alemão Gottlob Frege, cujos trabalhos havia estudado e que, há cerca de um século, a si mesmo tinha colocado uma questão análoga a propósito da lógica empregue pelos matemáticos. (...) Não seria possível retomar estes mesmos métodos, aplicando-os, desta vez, a textos que procuravam fazer prevalecer um valor,

---

<sup>84</sup> Abordagem detalhada no *Capítulo 2*, em tópico destinado à *Noção de Filosofia* [2.4], p.102.

uma regra, mostrar que uma determinada ação ou escolha é preferível a outra? Não seria possível (...) destacar esta lógica dos juízos de valor?<sup>85</sup>

Perelman pretende trazer o formalismo para o campo dos valores e não o contrário, ou seja, não há o interesse de contaminar a assepsia do formalismo lógico com a inserção dos valores no seu domínio. Quando se vê inclinado a pensar conforme Frege<sup>86</sup>, empenha-se para prover uma sustentação lógica às *noções confusas*. Sendo a justiça, por exemplo, uma noção confusa por excelência, está passível de mudança no decorrer do tempo. Esta transformação, entretanto, não concerne à lingüística, porque a alteração de significado do conceito de justiça não indica que a palavra está sofrendo mutação. É a noção de justiça que está vinculada a uma realidade social e precisa necessariamente ser pensada no interior deste contexto específico. No entanto, Perelman acredita que deve existir uma unidade mínima que transcende ao temporal e permite conceber o “justo” independentemente do conjunto exterior no qual se enuncia o termo. A justiça não pode estar vinculada a uma noção de justo [de natureza particular], mas precisa ser relativa a um valor amplamente reconhecido. Contudo, se o problema é uma fuga ao subjetivismo e a busca de uma sustentação lógica, não se corre o risco de cair num idealismo exacerbado ao pensar a justiça desvinculada do real? Uma noção que transcende a temporalidade e se vincula à questão dos valores exige a adoção de uma *lógica dos valores*. Neste ponto é que Perelman busca manter-se fiel às suas origens<sup>87</sup>, procurando integrar as regras da *Lógica* aos *juízos de valor* e às *noções confusas*.

De fato, se considerarmos a forma de raciocínio de maneira restrita, tal como é efetivamente manejada pelos matemáticos, não há como imaginar a existência de uma lógica dos valores [axiológicos] e, por conseguinte, não há como pensar à maneira de Perelman. Mas, pretendendo manter a idéia de que é inevitável o recurso a *noções confusas* em Filosofia, em Moral, e mesmo nos diálogos corriqueiros do cotidiano, Perelman se dispõe a estudar o logicismo e verificar neste a possibilidade de sustentação de uma *Lógica dos juízos de valor*

---

<sup>85</sup> Cf. PERELMAN, 1999a, p.14-15.

<sup>86</sup> Cf. PERELMAN, 1977, p. 14-15.

<sup>87</sup> Perelman se debruçou inicialmente sobre essa questão no início da década de 1930, quando ainda estava fortemente influenciado pelos poloneses da escola positivista ao publicar o seu primeiro texto, o *Esquisse d'une logistique des valeurs* (PERELMAN, *Revue de l'université de Bruxelles*, n.2, 1931). Quando retomou essas pesquisas iniciais, passa a voltar-se não mais para a sustentação das *noções confusas* em geral, mas à sustentação de uma *noção confusa* que emergia como o foco das suas novas pesquisas: a idéia de justiça.

amparada por *noções confusas*. Afinal, inúmeros são os tipos de situação concretos em que a aplicação das *noções confusas* torna-se indispensável para promover uma diversidade de objetivos. Há casos, por exemplo, em que somos obrigados a utilizar *noções confusas*, promovendo ambigüidades e indistinções; em outros, somos compelidos a precisar uma *noção confusa* dentro de um determinado contexto, o que termina por enquadrar-lhe em um novo uso, podendo vir a aumentar a confusão dessa noção examinada fora do contexto em que foi aclarada. Enquanto se manteve empenhado nos estudos de Lógica, entre 1930 e 1939, Perelman interessou-se pela criação de uma *lógica dos juízos de valor*, ou seja, uma Lógica capaz de fornecer critérios objetivos e universais para a aferição de valores [axiológicos], em vez de relegá-los ao arbítrio de cada um. Ao perquirir este intento, desprezava a posição daqueles que ao limitar o papel da Lógica, do método científico e da razão à solução de problemas de fundo meramente teórico, abandonam a solução dos problemas humanos à emoção, aos interesses e à violência. Acreditava que seguindo a ótica do logicismo, caso fosse possível demonstrar a veracidade de alguns fatos e de proposições Lógicas e Matemáticas, poderia ser possível fazê-lo também com um *juízo de valor*, mesmo sendo este controverso.<sup>88</sup> Sendo possível provar racionalmente que  $2+2=4$ , não se pode demonstrar que uma determinada atitude é mais justa<sup>89</sup> do que outra? Uma resposta negativa implicaria no dissentimento em relação à possibilidade de uma solução racional<sup>90</sup> para os problemas que envolvam um *juízo de valor*, motivo pelo qual Perelman se lançou à procura de uma racionalidade ética, de uma lógica específica para os valores [axiológicos] tomando como orientação uma idéia esboçada no livro *Theory of Values*<sup>91</sup> do americano Wilbur Marshall

---

<sup>88</sup> PERELMAN, 1979, p. 134-135.

<sup>89</sup> A Justiça é uma noção confusa por excelência. Não há com reduzir a idéia de justiça a um único significado independentemente do contexto no qual se insira. Este é o motivo pelo qual Perelman elege a noção de Justiça como o principal exemplo para a aplicação das suas construções teóricas.

<sup>90</sup> No final da década de 1940, Perelman entenderá que o problema se situa no entendimento acerca da noção de racionalidade e buscará a determinação de modelos distintos de racionalidade através da ruptura com a tradição cartesiana que vincula a racionalidade com o critério de evidência. Perelman tentará construir um novo entendimento sobre o racional inspirando-se no critério de razoabilidade instituído por Aristóteles e amplamente estudado pelo hispano-mexicano Recaséns Siches que o aplica com êxito no campo jurídico. No capítulo dedicado ao critério de evidência e a noção da razoabilidade retomaremos esta questão.

<sup>91</sup> URBAN, Wilbur Marshall. **Theory of Values**. New York, 1909.

Urban,<sup>92</sup> citado por Ribot em *La logique affective et la psycho-analyse*<sup>93</sup> presente no seguinte excerto:

Toute valeur, dit-il, est *subjective*, en ce sens qu'elle suppose et sous-entend un sujet sentant pour qui son contenu psychique est un état de conscience. Toute valeur est *sentie* et non pas seulement perçue. Nous pouvons l'appeler un *Meaning*, c'est-à-dire un sens, attribué à un ensemble d'états de conscience. Une chose n'a de valeur ou tel degré de valeur que pour l'individu qui parle.<sup>94</sup>

Observar-se-á que, segundo a caracterização acima, “todo valor é subjetivo e diretamente relacionado ao sujeito que fala”; somente o reconhece enquanto tal, aquele que compartilha do sentimento de pertencer a um mesmo grupo, tornando-o aceitável e aprovado no contexto de sua apresentação. De acordo com essa perspectiva, os valores consistem em objetos de acordo tácito que não pretendem atingir a adesão de qualquer pessoa indistintamente considerada (como no caso de uma argumentação direcionada ao *auditório universal*<sup>95</sup>), mas indivíduos específicos que estão agregados em *categorias essenciais*<sup>96</sup>. Em favor dessa idéia, podemos observar que uma negação dos valores está condicionada à apresentação prévia de razões contrárias à sua aplicação, posto que,

---

<sup>92</sup> Wilbur Marshall Urban (1873-1952) ficou conhecido no campo da Filosofia por ser um dos primeiros autores a utilizar o termo *axiologia*, tradução da expressão alemã *Werttheorie*, para designar a teoria dos valores, ou seja, àquela parte dos estudos filosóficos que se dedica a realizar uma análise reflexiva dos valores (Cf. URBAN, Wilbur M. *Valuation: Its Nature and Laws*. London: S. Sonnenschein & Co., Ltd., 1909). Sua teoria entende que o âmbito do psicológico é demasiadamente estreito para o ato de valoração dos objetos ou atitudes da vida do ser humano, pois não podemos reduzir o problema a um simples cálculo lógico ou matemático; mas (antes), devemos levar em conta condicionantes psicológicos, inclusive emotivos, para situar o problema em seus termos adequados. Daí resulta que o método axiológico está mais vinculado a aspectos de caráter ético ou estético do que a pura racionalidade.

<sup>93</sup> Cf. Op. Cit.

<sup>94</sup> Cf. URBAN, Wilbur Marshall. **Theory of Values**. New York, 1909. apud. RIBOT, Théodule. *La logique affective et la psycho-analyse*. **Revue Philosophique de France et de l'étranger**. 39e anée, tome LXXVIII, Paris, 1914, p. 146-147.

<sup>95</sup> Ao distinguir entre diferentes tipos de auditório (individual, um grupo de especialistas, um grupo heterogêneo de pessoas, ou mesmo um auditório universal – constituído por todos os sujeitos que podem considerar-se racionais) se estabelece também diferentes formas ou graus nos quais um argumento pode ser válido. Perelman trata das especificidades de cada um desses tipos de auditório em alguns dos seus escritos, e mais detalhadamente no Tratado da Argumentação. (Cf. PERELMAN ; OLBRECHTS-TYTECA, 1958, p. 40-53). É uma abordagem que requer um tratamento minudenciado, caso se deseje uma construção mais elaborada; contudo, existem muitas divergências acerca do enfoque fornecido pelo autor ao problema. Talvez este seja, inclusive, o ponto mais controverso e discutido acerca do pensamento perelmaniano.

<sup>96</sup> Antes de prosseguirmos com o exame da questão dos valores, conforme enunciada nos trabalhos de Perelman que apresentamos até o presente momento, podemos observar que a utilização da expressão “categorias essenciais” está em conformidade com o pensamento de Perelman que, ao desenvolver a uma aplicação da sua *regra de justiça*, como veremos adiante (p. 46), estabelece o enquadramento dos indivíduos em determinadas categorias essenciais que lhes conceda garantia de aplicação de um mesmo tipo de tratamento em casos de natureza semelhante (Cf. PERELMAN, 1999, p. 248)

Quando se trata de um valor, podemos desqualificá-lo, subordiná-lo a outros ou interpretá-lo, mas não podemos, em bloco, rejeitar todos os valores: estaríamos, então, no domínio da força e não mais no da discussão.<sup>97</sup>

De acordo com a perspectiva defendida por Perelman, os valores se mostram intervenientes como base discursiva de qualquer raciocínio argumentativo, motivo pelo qual a análise do *juízo de valor*, juntamente com a análise da *noção confusa*, tornar-se-ão, na *Teoria da Argumentação* perelmaniana, instrumentos indispensáveis ao estudo da *Retórica*.<sup>98</sup> O empenho de Perelman visa compreender como a *noção confusa* é manejada, qual é o seu papel e capacidade de alcance. Esse afincado terá como resultado, sobretudo, mostrar que noções consideradas absolutamente claras apenas o são mediante a eliminação de certos equívocos. Portanto, longe de comprazer-se na confusão, trata-se de levar a análise das noções o mais longe possível; mas, conforme avançam os estudos de Perelman, ele toma ciência de que tal empenho não pode converter-se em uma redução de qualquer pensamento a elementos perfeitamente claros. Daí advirá a sua posterior crítica ao critério de evidência que destacaremos adiante<sup>99</sup>. Por ora, detenhamo-nos na distinção entre *juízos de fato* e *juízos de valor*, estabelecida por Perelman em seus escritos iniciais.

---

<sup>97</sup> Cf. PERELMAN, 1999, p. 85.

<sup>98</sup> Cf. PERELMAN, *Logique et Rhétorique*, 1950b.

<sup>99</sup> Em tópico destinado às críticas ao *Critério de Evidência* [3.1], p.129. Ver Também: *A Noção de Filosofia* [2.4.], p.102.

## 1.2. O Pluralismo Entre os Juízos de Fato e os Juízos de Valor

Ao publicar o *De l'arbitraire dans la connaissance*, em 1933, Perelman discorre a propósito da distinção entre os *juízos de fato* e os *juízos de valor*, indicando que se pode tentar definir, unicamente, os juízos de verdade, reservando-se à outra categoria de juízos uma definição completamente negativa.<sup>100</sup> Esta distinção reaparece em outro artigo, do próprio Perelman, que se chama *Jugements de valeur, justification et argumentation*<sup>101</sup>, onde se lê:

Os *juízos de fato*<sup>102</sup> expressam proposições verdadeiras ou falsas e só têm sentido cognitivo se processos científicos permitirem verificá-los ou falseá-los, confirmá-los ou infirmá-los. Os *juízos de valor*, em contrapartida, que expressam atitudes próprias de um indivíduo ou de um grupo, podem ser mais ou menos fundamentados ou justificados, mas não são verdadeiros nem falsos e não podem, portanto, tornar-se elemento constitutivo de um conhecimento objetivo.<sup>103</sup>

Os *juízos de fato* se configuram como juízos dependentes de processos científicos, visto que, apenas por meio destes é que adquirem sentido cognitivo. A intenção de Perelman consiste em mostrar que os *juízos de verdade* são, por definição, os julgamentos necessários ou verificáveis. Tal afirmação sugere que somente é possível estabelecer o valor – verdade ou falsidade – de *juízos de verdade*. Nos demais casos, não há como provar a verdade do que se enuncia<sup>104</sup>. Contudo, sua afirmação suscita um questionamento: seriam realmente os *juízos de fato* os únicos tipos de julgamento que comportam a verificabilidade? Perelman acredita que

---

<sup>100</sup> Essa compreensão manifestada por Perelman traduz uma forma de pensamento oriunda dos ensinamentos obtidos em Varsóvia, no início da década de 1930. A forte influência da escola polonesa de matemática, lógica e filosofia positivista, fez Perelman direcionar o seu pensamento ao formalismo inspirado pelos lógicos poloneses. Neste período, inclusive, adquiriu o respeito e a admiração do professor Tadeusz Kotarbinski, considerado um símbolo do pensamento polonês, que facilitou o seu contato com os estudos da famosa escola que – juntamente com Círculo (filosófico) de Viena – foi também um dos suportes do pensamento liberal, racionalista e progressivo na Polônia, na época sujeita à ditadura militar e à ascensão do movimento fascista. (Cf. MANELI, 1986, p. 351-367. Ver também: GIANFORMAGGIO, 1993, p. 429-450).

<sup>101</sup> PERELMAN, 1961, p. 325-335.

<sup>102</sup> Perelman também utiliza a expressão *juízos de realidade* (cf. PERELMAN, 1996a, p. 167).

<sup>103</sup> PERELMAN, 1996a, p. 167.

<sup>104</sup> Devemos assinalar que neste ponto encontramos um conceito com o estatuto de palavra-chave no contexto do *Tratado da Argumentação* de Perelman. A noção de prova é um dos pontos cruciais para o entendimento de sua compreensão de *Lógica Dialética* (Cf. PERELMAN, 1952d, p.561-569).

ao tratarmos de *juízos de valor*, não existe um fato objetivo capaz de sustentar que alguém está certo ou errado, mas fatos relacionados à condição de um indivíduo que pode estar mais fundamentado, ter maior autoridade para afirmar ou ser mais persuasivo. Em qualquer caso, a falta de um lastro objetivo capaz de demarcar os limites entre o que é certo ou errado, exige a construção de convenções que correspondem a uma objetividade baseada em acordos subjetivos. Os *juízos de valor*, em geral, versam sobre a nossa prática valorativa, motivo pelo qual estão condicionados a certas convenções.<sup>105</sup> O objeto jurídico, por exemplo, impõe uma consideração normativa que é estabelecida por convenção. Neste caso, os juízos de valor são objetivos sob um ponto de vista diante do qual nenhuma coletividade ou indivíduo pode se enganar no que se refere aos critérios de demarcação para o certo ou errado. Mas, os *juízos de valor* não comportam prova e, por isso mesmo, podem ser considerados arbitrários, porque são *juízos* cujo *valor de verdade* não pode ser provado, uma vez que a racionalidade aplicada aos procedimentos inferenciais não se mostra adequada à resolução de problemas associados à prática valorativa. Nesses tipos de julgamento não cabem as provas que sustentam os demais. Os instrumentos que são utilizados para se chegar à verificação desses juízos são mecanismos distintos dos meios de prova dos *juízos de verdade*, visto que, neste caso especificamente, cabem ferramentas de natureza distinta, tais como a demonstração, a verificação empírica, a indução, a analogia e, em alguns casos, o recurso às convenções particulares. A situação é bastante diferente quando temos uma frase declarativa, suscetível de receber um valor de verdade, porque exprime uma proposição. Uma frase declarativa é completamente indiferente à nossa prática valorativa, porque o conteúdo inerente a sua afirmação não exprime qualquer *juízo de valor*. O problema que se põe em discussão refere-se ao controle dos instrumentos de verificação e sua respectiva validade, motivo pelo qual se pode esboçar a seguinte questão: como enquadrar os juízos que afirmam a validade dos instrumentos de verificação? O juízo que afirma a validade destes não seria arbitrário? Ora, para que ele não fosse arbitrário, tornar-se-ia preciso provar que as pessoas aceitam este método incondicionalmente. Em princípio, isto é inadmissível. Por limitações empíricas, é possível dizer que um empreendimento desta natureza é impossível. Essa seria, entretanto, a única condição que permitiria destituir a

---

<sup>105</sup> Ninguém é obrigado a concordar com um valor que nós admitimos simplesmente porque, com base em nossa prática, afirmamos, por exemplo, que "a prevaricação é errada".



arbitrariedade deste tipo de juízo. Diante da impossibilidade, sua arbitrariedade mostra-se inconteste e dela é possível extrair outra idéia de semelhante relevância.

Dado que os *juízos de verdade* estão vinculados a critérios de verificação previamente determinados, e ainda, considerando-se que esses critérios são originalmente arbitrários, segue-se que “todo *juízo de verdade* supõe um *juízo de valor* anterior”. Nesse caso, há verdade apenas dentro do grupo que admite este julgamento de valor. Observemos o seguinte excerto:

La proposition suivante: l'expérience sensible constitue un moyen de vérification valable (...) est un jugement de valeur; et ce sera le cas pour tous les jugements semblables, quand on ne pourra pas les démontrer par un procédé de vérification préalablement accepté au moyen d'un jugement de valeur; de même on sera obligé de considérer comme jugements de valeur les jugements hiérarchisant les différents moyens de vérification.<sup>106</sup>

Ao sugerir que a experiência sensível é um meio de verificação válido, Perelman pretende mostrar que ela serve como parâmetro para os julgamentos semelhantes. Com isso, sugere que a impossibilidade de demonstrar uma proposição por um método de verificabilidade previamente aceito [por meio de um julgamento de valor] obriga o indivíduo a considerar como *juízos de valor* os julgamentos que classificam os diferentes meios de verificação.<sup>107</sup> A existência de regras arbitrárias se evidencia pela alusão aos *juízos de valor* acerca dos quais alguns indivíduos, enquanto reunidos em um determinado grupo, estão de acordo. É preciso ressaltar que, por serem arbitrárias, ninguém está condicionado a aceitá-las sem restrições; não há um poder de coerção – intrínseco a tais regras – capaz de compelir os indivíduos a aceitar-lhes incondicionalmente, pois elas são convencionadas pelos integrantes de um grupo que lhe confere suporte. Talvez isso justifique porque numerosos grupos, embora bastante diferentes, são capazes de coabitar pacificamente; a característica arbitrária das regras que os constituem exige que a sua aceitação seja necessária para compartilharem os seus valores e crenças, por exemplo. Em virtude dessa situação torna-se possível dizer que o arbitrário origina o *pluralismo*.

---

<sup>106</sup> PERELMAN, 1933a, p. 21.

<sup>107</sup> Sobre os problemas de classificação dos valores conforme os argumentos, Perelman dedica o texto *Some reflections on classification*. (*Philosophy today*, 1963a, p.268-272).

Desde os escritos de 1933<sup>108</sup> Perelman faz notar o quanto o *pluralismo* é mais que uma “conseqüência prático-operativa”<sup>109</sup> das diversas elaborações teóricas sustentadas. Em *De l'arbitraire dans la connaissance*, especialmente, salienta que a construção teórica equivale a uma série de definições inconsistentes porque são estabelecidas sem qualquer justificação aparente. Este, aliás, é o fim desejado quando sublinha que tal construção “comporta o pluralismo”. De resto, para Perelman, que durante este período também segue Dupréel no tocante a este ponto, o *pluralismo* é claramente um valor. Em *De la Nécessite*<sup>110</sup>, um ensaio crítico à idéia de necessidade, Dupréel determina que “La nécessité est comme le recours de l'individu contre l'oppression des opinions étrangers”<sup>111</sup>, visto que

a tarefa da necessidade é servir de critério para distinguir certas proposições verdadeiras de todas as outras, verdadeiras ou falsas. Afinal, é pela prova da necessidade que se descobre as verdadeiras leis do pensamento, fundamento de toda explicação filosófica.<sup>112</sup>

Ainda que aceitemos a necessidade como um critério pelo qual distinguimos o verdadeiro do falso, permanecerá subjacente um questionamento: quando uma proposição é necessária? Como é possível reconhecê-la como tal? Em outras palavras: qual o critério que define este critério? Perelman adota a resposta que Dupréel concede a tais questionamentos como pressuposto de fundamentação do arbitrário. Conforme Dupréel, “a verdade necessária é simplesmente aquela que nos parece necessária”<sup>113</sup>, motivo pelo qual a necessidade não é um critério infalível. Dupréel está simplificando situações complexas e englobando, em um mesmo grupo, problemas de natureza distinta. Esta simplificação pode ser compreendida à luz de dois focos diferentes. O primeiro deles concentra-se na força motriz que conduz à construção do artigo em questão: o problema da hierarquização das sociedades e a questão da liberdade da ação dos indivíduos. A segunda questão está centrada na idéia de um pluralismo que se firma no arbitrário. Neste caso, se mostra a infalibilidade do critério da necessidade,

---

<sup>108</sup> Cf. notas 51 - 52.

<sup>109</sup> Cf. GIANFORMAGGIO, 1993, p. 431.

<sup>110</sup> DUPRÉEL, E. *De la nécessité*. *Archives de la société Belge de Philosophie*, 1928. Republicado em: DUPRÉEL, E. *Essais Pluralistes*, 1949, p. 70-105.

<sup>111</sup> DUPRÉEL, *De la nécessité*, 1949, p. 72.

<sup>112</sup> DUPRÉEL, 1949, p. 75.

<sup>113</sup> DUPRÉEL, 1949, p. 76.

porque nem sempre se chega a um acordo no tocante à necessidade de certas proposições e, mesmo quando se firmam acordos ou pactos em torno dela – a necessidade – nunca há garantias de que ela não possa ser refutada futuramente. Dito de outro modo, a idéia que Perelman compartilha com Dupréel sustenta que uma verdade cujo fundamento se encontra no critério da necessidade é, em última análise, tão arbitrária quanto uma opinião à que se adere por consenso, visto que, nos dois casos, o fundamento último da verdade foi o *arbitrário*. Este, por sua vez, é absolutamente dependente dos valores reconhecidos por aqueles que o sustentam.

Ainda no *De l'arbitraire dans la connaissance*, Perelman mostra o fundamento do arbitrário e, para isso, busca sustentação no ensaio à crítica da idéia de necessidade publicado por Dupréel em 1928. Esta problematização reaparecerá, alguns anos mais tarde, tanto na *Introduction à une idée philosophique de valeur*<sup>114</sup> de Dupréel, quanto em *Jugements de valeur, justification et argumentation* de Perelman.<sup>115</sup> Este último resgata no pensamento de Dupréel a concepção de verdade como valor. Naquele contexto, ambos pareciam devidamente convencidos de que as raízes do *valor de verdade* são a sua utilidade e a sua singularidade específica;<sup>116</sup> a preeminência, todavia, resulta de um acordo que ajusta o valor do *múltiplo* em relação àquele da *unidade*. No prefácio dos *Essais pluralistes*, Dupréel desvela o seu pensamento apresentando,

un pluralisme foncier opposant l'explication par le multiple et l'hétérogène à toutes les doctrines classiques dominées par le recours à l'unité sous les formes du simple, de l'élément, du continu, de l'indéfectible et de l'assuré d'avance.<sup>117</sup>

O *pluralismo* se configura como alternativa possível para superação do individualismo, da intolerância, dos conflitos interpessoais e da parcialidade. Não obstante, a concepção sociológica de Dupréel caracteriza-se pela abertura de uma via alternativa às concepções dualistas e dicotômicas das doutrinas clássicas, servindo, portanto, de fundamento

---

<sup>114</sup> DUPRÉEL, E. *Introduction à une idée philosophique de valeur. Esquisse d'une philosophie des valeurs*. Paris : Alcan, 1939.

<sup>115</sup> PERELMAN, *Jugements de valeur, justification et argumentation*, 1961a, p. 1-9.

<sup>116</sup> DUPRÉEL, E. *Les deux racines de la valeur du vrai, (1934), publié en 1935. Essais pluralistes*, 1939.

<sup>117</sup> DUPRÉEL, *Essais Pluralistes*, 1949, p. VIII.

para a abordagem filosófica concedida por Perelman em sua teoria acerca das *noções confusas*.<sup>118</sup> Temos, no pensamento de Perelman, a estruturação de uma filosofia do *pluralismo* cujo fundamento está situado na natureza controversa das *noções confusas*. O *pluralismo* é uma *noção confusa*<sup>119</sup> que parte do pressuposto de que a vida social consiste em esforços simultâneos de colaboração e conflito entre indivíduos e grupos.<sup>120</sup> Os conflitos, que se exprimem na forma de *desacordos* e *controvérsias*, são inevitáveis e recorrentes, motivo pelo qual, o *pluralismo* “renonce à un ordre parfaite élaboré en fonction d’un seul critère, car il admet l’existence d’un pluralisme des valeurs incompatibles. De là, la nécessité de compromis raisonnables, résultant d’un dialogue permanent, d’une confrontation de points de vue opposés”.<sup>121</sup> Assim, a revelação de um *pluralismo* fundamental que opõe a explicação do múltiplo e do heterogêneo às doutrinas clássicas dominadas pelo recurso à unidade sob formas do simples, do elemento, do contínuo, e do indestrutível, permite uma forte crítica porque se opõe às bases de um movimento extremamente forte que se consolida no contexto em que emanam tais idéias: o logicismo<sup>122</sup>. Isso faz crer que a discussão da qual tratam os escritos mencionados está no plano da concepção de Lógica e do entendimento sobre os *meios de prova*.

---

<sup>118</sup> Esta linha de raciocínio encontra sustentação no pensamento de autores como Bertrand Russell, por exemplo, visto que a opção por um *pluralismo* reflete a insatisfação com o modelo de Filosofia influenciado pela maneira matemática de enxergar o mundo a partir do modelo cartesiano de pensamento. (Cf. RUSSELL, Bertrand. **Ensaio Céticos**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1957, p. 64).

<sup>119</sup> Cf. PERELMAN, 1979a, p.5

<sup>120</sup> Alexy destaca que, num trabalho posterior ao *Tratado (Fünf Vorlesungen über Gerechtigkeit. Über die Gerechtigkeit*: Munique, 1967) Perelman parece considerar que as questões referentes ao preferível também podem ser discutidas diante do auditório universal (Cf. ALEXY, Robert. **Teoria de la Argumentación Jurídica**. Trad.: Manuel Atienza e I. Espejo. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1989, p.165). Esquece, entretanto, que este trabalho consiste em uma tradução alemã do texto de 1945.

<sup>121</sup> Cf. PERELMAN, 1979a, p.11.

<sup>122</sup> Cf. PERELMAN, 1979a, p.17.

### 1.3. Os Meios de Prova

Embora as concepções da Lógica sejam numerosas e variadas, elas se aproximam, sem exceção, da idéia de prova. Conforme Perelman<sup>123</sup>, a Lógica nada mais é que o estudo dos meios de prova, e qualquer concepção que ultrapasse esta designação está condenada ao fracasso. Por sua vez, seja qual for a idéia que se tenha de prova, ela sempre concerne a uma tese formulada e consignada dentro de certa linguagem, seja ela natural ou artificial. A Lógica clássica, tal como formulada por Aristóteles, ou mesmo a de Port-Royal, assim como os trabalhos de certos lógicos contemporâneos<sup>124</sup>, agregou as considerações relativas à elaboração de nosso pensamento. Se desenvolvimentos semelhantes apresentaram um interesse filosófico inegável, importa distingui-los da teoria da prova propriamente dita. Perelman integrou esses desenvolvimentos na *Teoria do Conhecimento* e incorporou esse conteúdo nos dois primeiros volumes dos seus *Cursos de Lógica*.<sup>125</sup> A adoção deste procedimento indica o interesse pessoal de Perelman em qualificar como conhecimento “uma opinião posta a prova, que conseguiu resistir às críticas e às objeções e da qual se espera com confiança, mas sem uma certeza absoluta, que resistirá aos exames futuros<sup>126</sup>”, visto que, sustenta Perelman, “não podemos crer na existência de um critério absoluto que seja o fiador de sua própria infalibilidade”.<sup>127</sup> O terceiro volume dos seus *Cursos de Lógica*, a propósito, foi consagrado exclusivamente ao estudo dos meios de prova. Mas, em que consiste a prova? Para Aristóteles, “quando se acha que o que foi dito não pode ser refutado, acredita-se ter apresentado uma *prova*, porquanto a *prova* é sempre demonstrada e perfeita”.<sup>128</sup> O silogismo, por exemplo, é uma prova nesse sentido. O mesmo vale para John Stuart Mill,<sup>129</sup> para quem a prova não é o que determina a crença, mas o que deveria determiná-la, conforme o fato. Do

---

<sup>123</sup> PERELMAN, 1963, p. 218-219.

<sup>124</sup> Cf. HUSSERL, Edmund. **Investigações Lógicas**. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

<sup>125</sup> Cf. PERELMAN, **Cours de logique**, 1951-2.

<sup>126</sup> PERELMAN, 1996, p.160.

<sup>127</sup> PERELMAN, 1996, p.160.

<sup>128</sup> Cf. ARISTÓTELES, 1998. ( I, 2, 1357 b5 ).

<sup>129</sup> Para J.S. Mill, a base filosófica para a lógica e a matemática precisa começar com uma análise da experiência que está antes de todo pensamento formal. Como corolário ao seu princípio, Mill admite a crença no indefinido progresso do estado mental e perpétuo melhoramento da espécie humana. Ainda que estivesse longe de poder vir adotar o preceito utilitarista, para Mill, é absurdo se pensar, a partir do seu estágio atual, que a humanidade não possa vir assumi-lo plenamente (Cf. MILL, **Utilitarismo**, 1976).

ponto de vista racionalista, a prova consiste em uma operação que deve conduzir ao reconhecimento da verdade de uma proposição, ou seja, consiste na adoção de razões com vista à aceitação de uma proposição supostamente verdadeira. Do ponto de vista empirista, a prova se apresenta como um mecanismo de adequação de uma crença ao real, posto que na concepção empirista a prova corresponde a um procedimento que visa tornar uma crença conforme a um fato. Essas concepções que apresentam o ponto de vista racionalista e empirista na matéria, se assemelham em pontos específicos: tratam da característica normativa da prova e insistem não mais sobre a maneira como raciocinamos, mas como deveríamos raciocinar para bem conduzir nossos pensamentos, para torná-los conforme um aspecto objetivo da realidade, a certos fatos ou à verdade de certas proposições. Este aspecto normativo da Lógica a aproxima da Psicologia, porque a tarefa da Lógica é dirigir nossos pensamentos. O importante dentro desta concepção, não é a maneira como raciocinamos de fato, mas como deveríamos conduzir nossas idéias para raciocinar de maneira correta, ou seja, conforme as regras da Lógica.

Distante dessas concepções clássicas, Perelman defende que a prova consiste em qualquer argumento capaz de diminuir dúvidas e suprimir hesitações.<sup>130</sup> Embora esta concepção pareça demasiado sintética pode-se afirmar que a noção perelmaniana de prova – apenas aparentemente – não alimenta grandes pretensões porque, ao sintetizar, amplia o sentido da palavra concedendo-lhe a possibilidade de abarcar procedimentos que extrapolam o campo da prova científica incorporando elementos dialéticos e argumentativos no rol das ferramentas de fortalecimento e sustentação de nossas convicções. Em suas palavras:

Essa ampliação da noção de prova nos permite estudar, ao lado da prova clássica, que poderíamos qualificar de lógica, as numerosas espécies de prova dialética ou retórica, que, via de regra, diferem da prova lógica porque dizem respeito a qualquer tese – e não somente à verdade das proposições ou à sua conformidade aos fatos – e porque não são coercivas ou necessárias. Essas provas são mais ou menos eficazes, ou seja, determinam

---

<sup>130</sup> PERELMAN, 1996b, p. 266.

uma adesão das mentes, de sua formação, de seu condicionamento fisiológico ou social.<sup>131</sup>

Perelman acredita que a característica normativa da Lógica a torna solidária de uma Teoria do Conhecimento, cuja tarefa seria justificar o lugar especial que nós atribuímos às regras lógicas para a direção do nosso pensamento; de dizer porque essas regras devem ser admitidas pelos que são dotados de razão, e porque nós devemos desqualificar aqueles que põem estas regras em dúvida. É assim que a característica normativa da Lógica vai de par com a afirmação da existência de uma faculdade comum aos homens: a razão, que não tem necessidade de prova por reconhecer a evidência dos princípios da Lógica. Na concepção clássica, outrossim, estes princípios coincidem com as leis da razão, porque são evidentes e devem servir para demonstrar as proposições que não são do mesmo nível da evidência. Perelman sustenta que a adoção de comportamentos semelhantes ao citado anteriormente consistem em resquícios da tradição herdeira do pensamento de Descartes, que condicionou o saber humano a mercê do saber matemático e negligenciou o que não era evidente. A Lógica formal, tal como ela é compreendida, comporta apenas o estudo dos meios de prova utilizados na demonstração matemática, ou seja, o estudo da dedução necessária. Mas, excluindo a prova experimental,<sup>132</sup> as provas elementares – às quais atribuímos algum valor – são utilizáveis em matemática? Os meios de prova utilizados pelas Ciências Humanas, no campo do Direito e na Filosofia, por exemplo, são de natureza bem diferente e revelam não mais uma teoria da inferência necessária, mas, melhor que isso, de uma *teoria da racionalidade argumentativa* que trate das *noções confusas*.<sup>133</sup> A lógica não-formal, que se ocupa do estudo da argumentação, apenas fornece provas não-constringentes – aliás, esta é a razão pela qual os lógicos, especialmente antes da renovação da Lógica formal na metade do século XIX, a

---

<sup>131</sup> « Cette extension de la notion de preuve nous permet d'étudier, a côté de la preuve classique, que nous pourrions qualifier de logique, les nombreuses espèces de preuve dialectique ou rhétorique, qui diffèrent de la preuve logique, en règle générale, parce qu'elles concernant n'importe quelle thèse – et pas seulement la vérité des propositions ou leur conformité aux faits – et qu'elles ne sont ni contraignantes ni nécessaires. Ces preuves sont plus ou moins efficaces, c'est-à-dire déterminent une adhésion des esprits d'une intensité variable, et cette efficacité, on pourrait espérer l'étudier d'une façon expérimentale, en tenant compte de la diversité des esprits, de leur formation, de leur conditionnement physiologique ou social » (PERELMAN; OLBRECHTS-TYTECA, 1952a, p.123.)

<sup>132</sup> Considera-se prova experimental, neste caso especificamente, aquela que põe o problema das relações entre proposições e outra coisa que as proposições, podendo, a este título, ser estudada na *Teoria do Conhecimento*.

<sup>133</sup> Durante a década de 1950 Perelman irá reformular esta análise e dirá que "Os meios de prova utilizados pela Filosofia, são de natureza distinta e revelam não mais uma teoria da inferência necessária, mas, em seu lugar, de uma *teoria da argumentação*". (Cf. PERELMAN, *Cours de logique*, 1951-1952).

negligenciaram completamente. Como os homens, na prática, jamais abandonaram o exercício da argumentação, Perelman sustenta que a Lógica formal está longe de exaurir o domínio que devemos conferir ao estudo dos meios de prova. É assim que sua concepção de Lógica se divide em duas partes, a primeira comportando os elementos de Lógica formal, e a segunda o esboço de uma *teoria da argumentação*.

As análises aqui empreendidas conduzem a pensar consoante a idéia de que a busca por uma sustentação lógica para os juízos de valor é o que demarca o interesse de Perelman pela questão lógica. A procura por uma *lógica dos valores* [axiológicos] estabelece uma espécie de salvação da teoria das *noções confusas*, que lhe eram caras, e isso possibilitaria expressar a limitação da lógica tradicional e a necessidade de se firmar uma esfera na qual a significação dos valores não estaria entregue à sorte dos desejos individuais, mas se encontrariam em conformidade com certas normas. Desta forma, o significado das *noções confusas* estaria condicionado e regido por uma modalidade lógica distinta daquela aceita e imposta pelo logicismo, uma vez que este sequer admitiria tal proposta, e assim sendo, era preciso mostrar como se daria esse fundamento e em que bases ele estaria fincado.



#### 1.4. A Regra de Justiça e o Ideal da Razão Prática

Quando apresentamos a proposta perelmaniana de construir um método analítico para analisar rigorosamente as *noções confusas*<sup>134</sup> vimos que uma *lógica do pensamento confuso* tem como principal causa de sua difusão a predisposição a aplicações práticas. Parece consensual, pelo que se viu no presente capítulo<sup>135</sup>, que a noção de Justiça parece ser uma das mais controversas que existe. Em litígios e conflitos, por exemplo, não é incomum perceber que cada uma das partes que se opõem acredita que a sua causa é a única justa, ou melhor, acredita que a Justiça consiste em aceitar a sua causa como a única dotada de verdade e condições de aceitabilidade. No entanto, existem outras noções que, embora sejam igualmente confusas, parecem despertar menos controvérsias pela sua livre associação a critérios de verificabilidade universais. É o caso, por exemplo, da noção de *igualdade*, cuja susceptibilidade a uma definição formal e irrefutável, decorrente da sua associação à Matemática e suas fórmulas, disfarça sob falsas aparências a natureza confusa que se lhe concerne. Os problemas relativos à noção de *igualdade* somente se tornam manifestos quando nos apercebemos da sua constante associação com a noção de *Justiça*. Quase nunca aproximamos as duas noções imediatamente. Entretanto, pensadores se detiveram nesta tarefa alcançando, inclusive, um êxito satisfatório<sup>136</sup> e, mesmo na atualidade, ela encontra grande amparo nos mais diversos segmentos do campo jurídico ao filosófico<sup>137</sup>. Perelman considera a possibilidade de estabelecer paralelos entre as duas noções e, após constatar que a noção de Justiça, confusa por excelência, permitia uma aproximação com a noção de igualdade, que naturalmente se distancia da controvérsia, se dedicou à tarefa de procurar estabelecer uma *regra de justiça formal*.

---

<sup>134</sup> Na abordagem do "Método em Filosofia e as Noções Confusas" [1.1.], p.28.

<sup>135</sup> Cf. p.28-ss.

<sup>136</sup> Hobbes, por exemplo, aproximava as duas noções para ressaltar o caráter de reciprocidade. A esse respeito pode-se ver, em especial no *Leviatã*, a discussão que está vinculada ao Direito Natural (*jus naturale*) no capítulo intitulado "Da primeira e segunda Leis Naturais e do Contrato": Cf. HOBBS, Thomas. **Leviatã**. São Paulo: Abril Cultural, 1978, I, 14. e também: HOBBS, Thomas. **Do Cidadão**. São Paulo: Martins Fontes, 1998. III, § 6.

<sup>137</sup> A esse respeito, observar as noções de formalismo kantiano e a justiça como igualdade, bem como, o Neo-kantismo de Del Vecchio e Radbruch. (Cf. DEL VECCHIO, G. **Lições de Filosofia do Direito**. Coimbra: Armênio Amado, 1979. RADBRUCH, G. **Filosofia do Direito**. Coimbra: Armênio Amado, 1979).

Em *Egalité et Justice*<sup>138</sup>, por exemplo, Perelman faz uso de trechos pertencentes a autores como Bernard Shaw, cujas conferências sobre o tema da igualdade foram historicamente utilizadas para exaltar esta noção como o ideal que deve ser realizado pela revolução socialista<sup>139</sup>. Neste caso, especificamente, o regime socialista é aventado como justo pelo tratamento igualitário que é concedido aos seus integrantes. Pretendendo destacar que o tratamento igualitário é incontestavelmente justo, esta identificação entre os conceitos, permite sustentar o quanto se pode relativizar a idéia de igualdade quando ela é aproximada da noção de justiça. No plano formal, entretanto, a relação de igualdade assume características absolutas. No campo da aritmética, ao demonstrarmos a igualdade existente entre a expressão  $2 + 2$  e o número 4 estamos provando que a conexão entre eles se dá por meio de simetria.  $2 + 2 = 4$  não é uma mera tautologia, mas uma verdade lógica cuja constestabilidade não se aplica. O mesmo se dá com relações de desigualdade tais como  $2 + 2 \neq 5$ . Em tais exemplos, temos proposições verdadeiras que claramente demonstradas não concedem a possibilidade de optar, ou seja, não podemos preferir a igualdade ou a desigualdade, simplesmente temos de aderir à constatação que se impõe por si mesma, pela força da evidência. É suficiente tomar conhecimento de que, o número resultante de uma operação que envolve outros dois (tal como é o caso de  $2 + 2$ ), não pode ser substituído por qualquer outro número que dele difira. Nesse contexto, é impossível realizar a igualdade quando ela não existe.

Mas, se existe uma proximidade tentadora entre as noções de *justiça* e *igualdade*, há também uma aproximação entre os conceitos de *igualdade* e *identidade* que permite tornar ainda mais confusa a noção de justiça. Tal é o caso que Perelman destaca: “Segundo a definição de Leibniz, dois seres, “*a*” e “*b*”, são idênticos se toda afirmação relativa a um deles for equivalente a uma afirmação relativa ao outro<sup>140</sup>. Embora Perelman não cite a fonte da qual ele extrai o seu excerto, podemos imaginar que uma melhor elaboração do pensamento seria dizer que a sugestão de Leibniz compreende que dois seres, “*a*” e “*b*”, **seriam** idênticos se toda afirmação relativa a um deles **fosse** equivalente a uma afirmação relativa ao outro. Devemos fazer esta ressalva porque embora pareça que Leibniz considera a possibilidade de se instituir a identidade dos indiscerníveis, ele está, na verdade, enunciando um princípio

---

<sup>138</sup> Cf. PERELMAN, 1977, 1984, p. 176-182.

<sup>139</sup> Cf. SHAW, George Bernard. *Road to Equality. Ten Unpublished Lectures and Essays. 1884-1894*, Bacon Press, 1971.

<sup>140</sup> PERELMAN, 1999a, p. 83.

hipotético, pois está convencido da impossibilidade de existir indivíduos ou coisas indiscerníveis, mencionando inclusive, que “pôr duas coisas indiscerníveis é admitir a mesma coisa sob dois nomes”.<sup>141</sup> Semelhante idéia se expõe nos *Novos Ensaios sobre o Entendimento Humano*, conforme excerto abaixo:

O princípio de individualização reduz-se, nos indivíduos, ao princípio da distinção (...). Se dois indivíduos fossem perfeitamente semelhantes e iguais e (em uma palavra) *indistinguíveis* por si mesmos, não haveria princípio de individuação; ousaria até dizer que não haveria distinção individual ou diferentes indivíduos nesta condição.<sup>142</sup>

O exemplo em questão trata do problema da “identidade dos indiscerníveis”, cujo princípio é associado a Leibniz. Nesse caso, se “*a*” e “*b*” têm exatamente as mesmas propriedades, são idênticos. Simbolicamente, o princípio da identidade dos indiscerníveis, pode ser expresso da seguinte maneira:  $\forall F (Fa \leftrightarrow Fb) \rightarrow a = b$ . Em outras palavras, se “*a*” e “*b*” possuem todas as propriedades em comum, eles são idênticos. Este princípio se agrega ao da “indiscernibilidade dos idênticos”, segundo o qual se “*a*” é idêntico a “*b*”, todas as propriedades que “*a*” tem, “*b*” também possui, e todas as propriedades que “*b*” tem, “*a*” também dispõe. A indiscernibilidade dos idênticos, simbolicamente, assim se expressa :  $a = b \rightarrow \forall F (Fa \leftrightarrow Fb)$ . Desta forma, se “*a*” e “*b*” são idênticos, eles têm todas as propriedades em comum. A síntese de tais princípios é conhecida, por vezes, como *lei de Leibniz*<sup>143</sup>. Esta concepção de identidade enunciada por Leibniz é especialmente consistente para Perelman em virtude da aproximação que se institui entre os conceitos de identidade e igualdade, uma vez que as coisas são tomadas como idênticas quando se pode substituir uma à outra. Neste caso, idênticas são todas as coisas que se podem substituir uma à outra *salva veritate*. Sendo assim, caso “*a*” esteja contido em uma proposição verdadeira e, colocando “*b*” no seu lugar, a

---

<sup>141</sup> “to put two undiscernible things means to put the same thing under two names” (Cf. LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm ; CLARKE, Samuel. *Letter a Clarke*, IV. **The Leibniz-Clarke correspondence**. New York: Manchester University Press, 1956, 1998, p. 755-756.) Em Português: LEIBNIZ, G. W. **Correspondência com Clarke**. São Paulo: Abril Cultural, 1979, IV, p.183.

<sup>142</sup> « Le principe d’individuation revient dans les individus au principe de distinction (...). Si deux individus étaient parfaitement semblables et égaux et (en un mot) indistinguables par eux-mêmes, il n’aurait point de principe d’individuation ; et même j’ose dire qu’il n’y aurait point de distinction individuelle ou de différents individus à cette condition » (Cf. LEIBNIZ, G.W. **Nouveaux essais sur l’entendement humain**. Paris: Garnier-Flammarion, 1966. II, 27, §3, p.180.) Em Português: LEIBNIZ, G.W. **Novos Ensaios sobre o Entendimento Humano**. São Paulo: Abril Cultural, 1980, p. 173.

<sup>143</sup> A propósito da Lei de Leibniz, consulte-se o trabalho de MARBACH, Eduard. *Théorie de l’identité : La Loi de Leibniz. Cours de Introduction à la philosophie de l’esprit*. Fribourg : Université de Fribourg, 2003.

proposição resultante continuar sendo verdadeira, e ainda, se o mesmo acontecer em qualquer outra proposição, diz-se que “a” e “b” são idênticos; em contrapartida, se “a” e “b” são idênticos, a substituição proposta pode ocorrer sem qualquer espécie de prejuízo. Disso resulta a afirmação perelmaniana de que seria plausível tratar da mesma maneira os seres idênticos, pois não existe nenhuma razão para tratá-los de outra forma.<sup>144</sup>

Para considerar a intermutabilidade entre dois seres idênticos, entretanto, é necessário admitir previamente a existência de seres idênticos, visto que, do contrário, o princípio que os considera intermutáveis jamais poderia ser aplicável. Perelman entende que, se seguirmos o caminho trilhado por Frege, verificaremos que dois seres diferentes nunca se identificam. Entretanto, é possível que duas maneiras diferentes de designar o mesmo ser, sejam aplicadas. É o caso, por exemplo, do que Frege apresenta no seguinte excerto de *Über Sinn und Bedeutung*:

*a = a* e *a = b* são, evidentemente, sentenças de valor cognitivo diferentes; *a = a* sustenta-se *a priori* e, segundo Kant, deve ser denominada de analítica, enquanto que sentenças da forma *a = b* contêm, freqüentemente, extensões muito valiosas de nosso conhecimento, e nem sempre podem ser estabelecidas *a priori*. A descoberta de que o sol nascente não é novo a cada manhã, mas é sempre o mesmo, foi uma das descobertas astronômicas mais ricas em conseqüências. Mesmo atualmente, o reconhecimento de um pequeno planeta ou de um cometa nem sempre é evidente por si. Assim, se quiséssemos considerar a igualdade como uma relação entre aquilo a que os nomes “a” e “b” se referem, pareceria que *a = b* não poderia diferir de *a = a*, desde que *a = b* seja verdadeira. Deste modo expressaríamos a relação de uma coisa consigo mesma, relação que toda coisa tem consigo mesma, mas que nunca se dá entre duas coisas distintas. Por outro lado, parece que por *a = b* quer-se dizer que os sinais ou os nomes “a” e “b” referem-se à mesma coisa, e neste caso, a discussão versaria sobre estes sinais; uma relação entre eles seria asserida. Mas esta relação se manteria entre os nomes ou sinais, apenas na medida em que denominassem ou designassem alguma coisa. Ela seria mediada pela conexão de cada um dos sinais com a mesma coisa designada.<sup>145</sup>

Daí se segue o conhecido exemplo utilizado por Frege acerca da utilização das expressões “estrela da manhã” e “estrela da tarde” como referência ao planeta Vênus que, em contexto perelmaniano, servirá para ilustrar a condição de possibilidade da intermutabilidade

---

<sup>144</sup> A esse respeito ver as considerações acerca da *regra de justiça*. [Cf. PERELMAN, 1963d, p.77. Ver também: PERELMAN, 1999, p. 248-250. E ainda: PERELMAN, 1999a, p. 83-88.

<sup>145</sup> FREGE, *Sobre o Sentido e a Referência*. *Lógica e Filosofia da Linguagem*, 1978, p. 61.

entre dois seres considerados idênticos. Façamos como Perelman e deixemos ao próprio Frege a apresentação do problema:

A referência de “Estrela da Tarde” e “Estrela da Manhã” [pode ser] a mesma, mas não o sentido. (...) O sentido de um nome próprio é entendido por todos que estejam suficientemente familiarizados com a linguagem ou com a totalidade de designações a que ele pertence.<sup>146</sup>

O comentário acima nos permite compreender que a “Estrela da Manhã” é idêntica à “Estrela da Tarde” por terem, ambas, a mesma referência, e mostra um caso típico em que expressões diferentes designam um e o mesmo objeto; neste caso, especificamente, um corpo celeste<sup>147</sup>. Note-se que, há uma distinção entre os dois casos em questão. No primeiro deles, pertencente a Leibniz, se está a apresentar o germe da *regra de justiça* de Perelman, visto que Leibniz está a inferir que é possível estabelecer uma identidade entre dois seres distintos (neste caso, especificamente, denominados “*a*” e “*b*”), desde que a afirmação que se faça acerca de um deles seja equivalente à afirmação relativa ao outro. No segundo caso, entretanto, Frege traz a questão para o plano da linguagem. Estabelece, a partir daí, que duas expressões (manteremos a designação “*a*” e “*b*”) podem manter uma identidade, uma vez que designam um mesmo objeto, tal como exposto no exemplo da “estrela da manhã” e da “estrela da tarde”. A alusão a esses argumentos, baseada na referência ao princípio de identidade, põe o problema no campo da *regra de justiça*. Se o rigor metodológico do pensamento fregeano impossibilita o tratamento incondicional de seres distintos (“*a*” e “*b*”) como idênticos a partir da equivalência que se institui entre eles por intermédio da afirmação comum a eles atribuída, resta a Perelman, buscar elementos capazes de sustentar os casos nos quais é cabível fornecer um tratamento semelhante para dois seres, ou ainda, duas situações diferentes, assemelhados uns aos outros. Deve-se perceber que não se trata, então, de uma identificação completa e irrestrita tal como parecia preconizar a sugestão Leibniziana. Pelo contrário, consiste em uma

---

<sup>146</sup> FREGE, *Lógica e Filosofia da Linguagem*, 1978, p. 62-63.

<sup>147</sup> Frege utiliza a palavra “igual” e o sinal “ = ” no sentido de “o mesmo que”, “não outro senão”, “idêntico a”. Esta utilização está em conformidade com o pensamento de E.Schröder (*Vorlesungen über die Algebra des Logik*, Vol.I, §1, Leipzig, 1890), onde, no entanto, Frege critica o fato de não se distinguir duas relações fundamentalmente diferentes, a de cair um objeto sob um conceito e a de estar um conceito subordinado a outro conceito. (Cf. FREGE, Johann Gottlob. *Über Begriff und Gegenstand*. *Vierteljahrsschrift für Wissenschaftliche Philosophie*, XVI, 1892, p. 196 apud FREGE, *Sobre o Conceito e o Objeto*. *Lógica e Filosofia da Linguagem*, 1978. p. 91, nota ). Problema semelhante é tratado em *Fundamentos da Aritmética*, § 66, nota. (Cf. FREGE, 1980).

identificação parcial. A justificação da sua aplicabilidade, resulta do negligenciamento das diferenças que são desprezadas em proveito das semelhanças consideradas essenciais para o estabelecimento da identidade e, por conseguinte, dos casos em que se pode fornecer tratamentos semelhantes.

A justificação aqui aventada, embora aceitável, reserva certas limitações se pensamos que o negligenciável permanece privado de uma designação melhor detalhada. Ainda que aceitemos não examinar convenientemente as diferenças, por buscar as semelhanças, a determinação do que é negligenciável requer uma melhor consideração. Se não em termos práticos, uma vez que serão descartadas para uma aproximação conceitual, ao menos em termos técnicos a sua explicitação se impõe como necessidade, pois é preciso conhecer os critérios que determinam o que não se deve levar em conta. Somente uma posição que considera o negligenciável intrinsecamente relacionado ao fim perseguido é capaz de levar a cabo a justificação concedida. Em outras palavras, aquilo que deve ser negligenciado, ou não, é essencialmente dependente do fim a que se persegue.

Quando se trata de estabelecer ilações entre eventos distintos, de maneira que se torne possível prever, com boa margem de probabilidade, que um evento qualquer se segue a outro que lhe é imediatamente anterior, o que serve de fundamentação para o estabelecimento preciso dessa associação de fatos? Sem dúvida, é a experiência lastreada por uma teoria capaz de lhe conceder suporte, que possibilitará estabelecer os elementos essenciais de um evento, servindo como condição para a ocorrência do outro. É assim que podemos compreender os procedimentos que estão ligados diretamente ao fato, e descartar aqueles que embora pareçam correlacionados, somente o são contingencialmente. Fazendo uso de procedimento análogo, podemos elaborar classificações, identificar regularidades ou leis da natureza e, sobretudo, conhecer e descartar o negligenciável para aquele determinado evento (específico). Como, porém, é possível pensar o problema relativo a leis normativas levando-se em consideração o que, até aqui, foi dito? Talvez não fosse prudente adotar a postura de desconsiderar as diferenças, segundo a qual apenas as semelhanças precisam ser destacadas. Mas quando se trata de firmar regras de conduta para estabelecer as obrigações que devem ser impostas àqueles situados em uma determinada condição, bem como para determinar as obrigações que se devem ter para com eles, a especificidade das suas propriedades está correlacionada aos fins que a regra pretende atingir. Perelman reporta-se à questão nas seguintes palavras: “Quando se

trata de leis normativas, e não simplesmente descritivas, o caráter essencial ou negligenciável de uma ou outra das suas propriedades depende dos fins que a regra instaurada se propõe perseguir”.<sup>148</sup> Pensemos na noção de justiça que se ampara na concepção de “dar a cada qual a mesma coisa”<sup>149</sup>. Embora seja puramente igualitária, porque não exige a aplicação de certa proporcionalidade, o problema desta concepção é que ela agrega os seres aos quais se deseja aplicar a justiça em uma categoria essencial universal, ou seja, embora não seja segregativa, incorre no erro de generalizar e acreditar que todas as pessoas fazem parte de apenas uma categoria essencial. Quer tratemos da humanidade, ou mesmo de alguns integrantes de um grupo específico, ao se designar “cada qual”, já não há qualquer característica que sirva de ferramenta de distinção. As diferenças existentes entre os seres, são ignoradas porque não são consideradas essenciais. O essencial, neste caso, é aquilo que preserva a unidade entre os seres, no caso específico da Justiça, o conceito de humanidade, o resto é negligenciável.

A intenção desse tipo de enquadramento é conduzir-nos a distinguir, entre as qualidades que diferenciam os seres, aquelas que são essenciais e as que podem ser consideradas secundárias, porque irrelevantes para a aplicação da Justiça. Entretanto, a concepção que preconiza conceder a “cada qual a mesma coisa” embora seja, de fato, igualitária, não corresponde necessariamente à idéia de um humanismo igualitário. Para que pudéssemos associar as duas idéias, seria necessário que a classe dos seres aos quais se ansiaria aplicar esta noção fosse composta por todos os homens. Contudo, o campo de aplicação desta fórmula se restringe, no mais das vezes, a uma categoria bem menos estendida. Perelman, no *De la Justice*, faz uso de um exemplo específico para demonstrar como, constantemente, se utiliza a noção de Justiça como concessão da “mesma coisa a cada qual”. Nas palavras do autor:

Em Esparta, essa fórmula igualitária era aplicada unicamente à classe dos *homoioi*<sup>150</sup>, os aristocratas, a classe superior da população. Não teria passado pela cabeça dos *homoioi*

---

<sup>148</sup> PERELMAN, 1977a, p. 94.

<sup>149</sup> Perelman concede um tratamento exaustivo acerca desse entendimento – segundo o qual a justiça consiste em “dar a cada qual a mesma coisa” – no primeiro capítulo do livro intitulado *De la Justicia* (PERELMAN, Chaïm. **De la Justicia**. Trad.: Ricardo Guerra. México D.F.: UNAM, 1964, p.17)

<sup>150</sup> Acerca dos *homoioi* citados por Perelman, podemos dizer que, dentro das regras estipuladas pelo regime político espartano, os *homoioi* — os pares ou iguais —, também denominados de *esparciatas*, eram os únicos que desfrutavam de direitos políticos plenos na polis e, por isso mesmo, podiam desfrutar do direito de conviver em acampamentos e comer juntos na mesma mesa. (Cf. HODKINSON, Stephen J. *Social Order and the Conflict of Values in Classical Sparta*. **Chiron**, n.13, 1983, p. 239-281. A esse respeito, ver também: HODKINSON, S. J. ; POWELL, Anthony (ed.). *Sparta: New Perspectives*, 1999).

espartanos querer aplicar essa concepção da justiça às outras camadas da população, com as quais não viam nenhuma medida em comum.<sup>151</sup>

Com o presente exemplo, Perelman deseja expressar que a fórmula igualitária da Justiça, embora pareça estar vinculada a um ideal humanitário, se constitui em um instrumento de fortalecimento dos laços de solidariedade entre os membros integrantes de uma classe, que se põe incompatível com as demais, porque superior. Se essa fórmula parece realizar, mais do que qualquer outra, o ideal de justiça perfeita, é porque existe a possibilidade de determinar arbitrariamente a categoria dos seres aos quais é aplicável a justiça igualitária. Perelman percebe, entretanto, que a partir dela, pode-se chegar a desenvolver outra definição da *justiça formal*, mais flexível e compatível com os seus objetivos. Observa ser necessário precisar que se entende por “cada qual” os membros da mesma categoria essencial, e assim se obtém a fórmula “a cada membro da mesma categoria essencial, a mesma coisa” que é equivalente a definição de justiça formal que se converterá na chamada *regra de justiça*. Essa possibilidade de conversão foi resgatada de Pierre De Tourtoulon<sup>152</sup> visto que, em *Trois Justices*, este autor cogitou a possibilidade de fazer da fórmula igualitária o ideal da justiça perfeita, embora centrado na sua impossibilidade de realização. Para ele, a condição irrealizável da justiça perfeita consistiria na impossibilidade de igualdade completa entre os homens. Tourtoulon estava certo de que a igualdade perfeita é irrealizável e só pode constituir um ideal para o qual se deve inclinar incondicionalmente. Há certo idealismo platônico no desejo do autor ao considerar a justiça-igualdade, em sua plena concretização, como uma espécie de limite do qual se pode tentar aproximar, na medida do possível, mesmo ciente da sua inatingibilidade. Diz Tourtoulon:

Logicamente, as diversas concepções da justiça-igualdade, muito longe de serem contraditórias, são da mesma essência. Diferem apenas por sua possibilidade de realização. Sendo a igualdade perfeita uma idéia limite, sua possibilidade de realização é

---

<sup>151</sup> Cf. PERELMAN, *De la Justice*, 1945 apud PERELMAN, 1963d, p.27

<sup>152</sup> Cf. TOURTOULON, Pierre. **Les principes philosophiques de l'histoire du droit**. 1919. Trans. by Martha M. Read as Philosophy in the development of law, Modern Legal Philosophy Series, Vol. XIII. Boston, 1922).



nula. As possibilidades de realização aumentam à medida que as outras concepções igualitárias vão se afastando desse ponto situado no infinito.<sup>153</sup>

Seguindo essa idéia que considera as [outras] concepções da justiça meras tentativas imperfeitas de realizar a igualdade, Perelman busca uma adaptação da *regra igualitária* pela qual se extrai a universalidade do “cada qual” e o aproxima do “cada membro da mesma categoria essencial”. A *categoria essencial*, nesse caso, é pensada como o grupo de pessoas que estão sob a égide da Lei. Mas pensar desta forma equivale a associar-se a outra concepção de justiça segundo a qual se deve conceder “a cada qual o que a lei lhe atribui”. O maior problema desta fórmula consiste em admitir, em sua aplicação, tantas variantes quantas legislações existir, visto que, cada sociedade possui o seu sistema jurídico e o seu respectivo conjunto de leis. É a idéia de igualdade perante a lei que serve de orientação ao pensamento, visto que, conforme o exposto, compreendemos que o princípio do Direito segundo o qual “todos os seres devem ser tratados da mesma maneira” subsume que a noção de igualdade deve ser entendida como igualdade perante a lei, ou seja, “todos os indivíduos que possuem as propriedades exigidas pela lei” serão tratados da mesma maneira, isto é, da maneira determinada pela lei. A inclusão da expressão “que possuem as propriedades exigidas pela lei” no interior do princípio supracitado confere-lhe um sentido bastante diferente daquele segundo o qual “todos os indivíduos devem ser tratados da mesma maneira”<sup>154</sup>. A incondicionalidade desta modalidade pretende uma universalidade que não comporta aplicação prática, porque inexequível. O seu cumprimento implica uma noção de igualdade que perpassa o absurdo na medida em que sugere dar “a cada um a mesma coisa”, ou melhor “dar a todos a mesma coisa”, ignorando as particularidades de cada indivíduo tomado isoladamente, ou no interior do grupo em que se enquadra. Essa concepção tenta subjugar a idéia de igualdade em despeito da inconteste conclusão de que os “homens não são iguais”, ou seja, admitir ser justiça conceder “a cada qual a mesma coisa”, equivale a considerar que todos os seres devem ser tratados da mesma forma, sem levar em conta nenhuma das particularidades que os

---

<sup>153</sup> TOURTOULON, Pierre. **Les Trois Justices**. Paris : Sirey, 1932. apud PERELMAN, **De la Justicia**, 1964, p.24. (Cuaderno 14).

<sup>154</sup> Tal como no caso da *noção de justiça* que se apóia na concepção de “dar a cada qual a mesma coisa”, conforme apresentado anteriormente. (Cf. p. 56).

distingue.<sup>155</sup> Deve-se ressaltar, neste ponto, que o debate sobre a distinção das qualidades essenciais e secundárias não pode ser dirimido de modo satisfatório para todos, pois sua solução representaria a solução de outros problemas concernentes a valores. Além disso, essa noção de justiça pode ser convertida, paradoxalmente, na mais injusta de todas, visto que, “seja-se jovem ou velho, doente ou saudável, rico ou pobre, virtuoso ou criminoso, nobre ou rústico, branco ou negro, culpado ou inocente, considera-se justo que todos sejam tratados da mesma forma, sem discriminação alguma, sem discernimento algum”.<sup>156</sup>

A restrição do tratamento igualitário aos seres detentores de qualidades específicas estabelecidas pela Lei, consiste em uma tentativa de transformar o princípio universal de justiça igualitária, em uma regra de justiça de natureza formal. Esta regra é formal porque, inicialmente, não exprime as diferenças que devem ser consideradas essenciais em detrimento das “não essenciais”. Ademais, simplesmente expressa que os seres essencialmente semelhantes devem ser tratados de um mesmo modo, porém não indica como é necessário tratá-los. Neste caso, subentende-se que determinadas diferenças sejam relevantes em alguns casos e desprezíveis em outros.

A partir do condicionante, Perelman pretende estabelecer que “os seres de uma categoria essencial devem ser tratados da mesma forma”. A ausência do condicionante concedido por Perelman converteria a *regra de justiça* na seguinte máxima universal: “todos os seres devem ser tratados de maneira semelhante”. Entretanto, a mera inclusão da expressão restritiva não concede ao autor a possibilidade de dar origem à chamada *regra de justiça*, visto que, se considerarmos apenas a delimitação da categoria essencial aos seres que conservam os elementos prescritos pela norma jurídica, incorreremos no erro de tomar uma aplicação da *regra de justiça* como o remate da sua expressão acabada. O enquadramento perante a Lei é, exclusivamente, um exemplo da *regra de justiça* em sua execução e não o coroamento da

---

<sup>155</sup> Observemos, a esse respeito, o comentário de Norberto Bobbio: “É necessário ter em mente que os homens não são iguais. Dever-se-ia distribuir de acordo com as diferenças. Este conceito de distribuição a todos da mesma coisa é uma concepção da justiça chamada de igualitária. Pertence aos primeiros movimentos revolucionários, como, por exemplo, o movimento revolucionário de Babeuf, ou conjuração dos iguais, que hoje não é mais aceita por ninguém”. (Cf. BOBBIO, N. *Que é justiça, dentro de sua concepção de direito?* CARDIM, Carlos Henrique (Org). **Bobbio no Brasil: Um Retrato Intelectual Brasília**. UnB; São Paulo: Imprensa Oficial, 2001.

<sup>156</sup> A esse respeito Perelman faz uma referência anedótica: “no imaginário popular, considera-se que o ser perfeitamente justo é a morte que vem atingir a todos os homens, sem levar em consideração nenhum dos seus privilégios.” (Cf. PERELMAN, *De la Justice*, 1945. apud. PERELMAN, 1963d, p.16) E nós acrescentamos: “Considerar esta noção de justiça equivaleria a substituir a balança e a tira dos olhos na imagem da Justiça, por uma foice e um manto negro.”

regra como tal. Do contrário, Perelman não faria menção ao tratamento (desumano) concedido por aqueles que consideram apenas a Justiça em conformidade com Lei dos seus países.<sup>157</sup> Nesse caso, a discussão transbordaria do âmbito da Justiça para o âmbito da legalidade. O que está em conformidade com a Lei é legítimo, e não necessariamente justo, porque é vernáculo embora não seja lúdimo, por conta dos interesses unilaterais que comportam o estabelecimento da Lei. A *regra de justiça* precisaria estar ligada a uma espécie de legitimidade moral que transcende a letra da Lei.

Mas voltemos ao esforço de fundamentação que conduz Perelman a desenvolver a *regra de justiça* para verificar o que está subjacente. A *regra de justiça* reclama tratamento igual em situações semelhantes, e a sua aplicação supõe a existência de precedentes capazes de instruir as pessoas acerca das possibilidades de resolver situações semelhantes à que se apresenta<sup>158</sup>. Com base naquilo que existe na experiência do indivíduo ou no histórico de casos semelhantes resolvidos à luz de uma tradição específica, resolve-se um problema sugerindo uma solução que se enquadre em moldes semelhantes. Não há uma rigidez estática nessa forma de proceder, nada impede que se aja de outra maneira, a exemplo do raciocínio lógico formal que compele o indivíduo, mas é razoável imaginar que se deva agir de modo semelhante uma vez que esse caso implica um tratamento igual àquele. Evocar um precedente significa, neste caso, insistir nas semelhanças em detrimento das diferenças. A ausência de razões suficientemente fortes para descartar, ou ignorar, determinados elementos que antecedem um evento específico consiste na aplicação da *regra de justiça* enunciada por Perelman. Isso significa que tal regra consiste na manifestação de um “princípio de letargia” (inércia) de acordo com o qual, torna-se plausível reagir de maneira semelhante a anterior, em situações similares. É o caso, no Direito, da jurisprudência, onde casos concretos submetidos a

---

<sup>157</sup> Aliás, conforme expusemos no princípio deste capítulo [p.18], ao escrever o *De la Justice* no período em que se encontrava exilado, Perelman pretendia exteriorizar a ojeriza concernente às noções de Justiça amparadas por critérios unilaterais ou exclusivamente vinculados à lei de certos países porque, nestes casos, a ausência de imparcialidade converte a idéia de justiça à satisfação de interesses coletivos de determinados grupos, setores ou Estados, em detrimento de outros.

<sup>158</sup> A *regra de justiça* formulada por Perelman, originalmente publicada no texto de 1945 intitulado de *De la Justice* [Cf. nota 26, p.18] tornará a ser analisada em outros trabalhos a exemplo do **Tratado da Argumentação**: a Nova Retórica [1958, §52], bem como em **O Império Retórico** [1999a, p.83-88] devido à sua importância para o estabelecimento do estatuto epistemológico das teses em um processo argumentativo. Sustentamos essa hipótese com base em um relatório exposto pelo próprio autor durante sua apresentação no segundo Colóquio da Associação dos Sociólogos de Língua Francesa, realizada em Royaumont, no dia 18 de Março de 1959 e publicada na forma de texto, no mesmo ano, sob o título de *Os Âmbitos Sociais da Argumentação* (Cf. PERELMAN, 1959, p. 123-135. Republicado em : **Le champ de l'argumentation**, 1970, p. 24-40).

juízo razoável, recebem interpretação reiterada da lei ou, na ausência desta, da aplicação de juízo razoável, conforme outro previamente concedido em situação análoga. Os costumes que concedem um valor normativo para uma forma habitual de agir têm a sua origem em procedimentos desta natureza. A utilização argumentativa da *regra de justiça* pode ser ilustrada pelo seguinte excerto do sermão de Demóstenes, citado por Perelman:

Pretenderiam eles porventura que uma convenção, se é contrária à nossa cidade, é válida, ao passo que, se lhe serve de garantia, recusam reconhecê-la? É isso que vos parece justo? Como? Se algo do que foi jurado é favorável aos nossos inimigos, mas nocivo para nós, eles afirmarão a sua validade; se, ao contrário, aí se encontra uma estipulação a um só tempo justa e vantajosa para nós, mas desfavorável para eles, acreditam-se obrigados a combatê-la sem descanso!<sup>159</sup>

No comentário acima, o autor acentua a concepção habitual que considera injusta qualquer ação em que se constatam procedimentos diferenciados em relação a duas situações essencialmente semelhantes. A ausência de imparcialidade na condução de um (procedimento) similar a outro que o precede, torna-o injusto. O excerto de Demóstenes, por exemplo, é um clamor à imparcialidade, pois ser justo não implica, igualmente, abdicar dos benefícios próprios, mas concerne em não ser desigual na observância da concessão de vantagens privilegiando a si mesmo.

Se nem os atenienses, nem seus adversários, gozam de uma situação privilegiada, a regra de justiça requer que o comportamento de uns e de outros, como partes de uma convenção, não seja diferente. O apelo a essa regra apresenta um aspecto de inegável racionalidade. Quando se demonstra a coerência de uma conduta, quase sempre se fará alusão ao respeito da regra de justiça.<sup>160</sup>

---

<sup>159</sup> « Prétendraient-ils par hasard qu'une convention, si elle est contraire à notre ville, est valable, alors que, si elle lui sert de garantie, ils refusent de la reconnaître ? Est-ce là ce qui vous semble juste ? Quoi ? Si quelque chose de ce qui a été juré est favorable à nos ennemis, mais nuisible pour nous, ils en affirmeront la validité ; et si, au contraire, il s'y trouve une stipulation à la fois juste et avantageuse pour nous, mais défavorable pour eux, ils se croient obligés de la combattre sans relâche ! » (Cf. DEMÓSTENES, *Orações*, t.II: *sobre o Tratado com Alexandre*, §18 apud PERELMAN; OLBRECHTS-TYTECA, 1999, p. 248-249.)

<sup>160</sup> « si ni les Athéniens, ni les adversaires, ne jouissent d'une situation privilégiée, la règle de justice demande que le comportement des uns et des autres, comme parties dans une convention, ne soit pas différent. L'appel à cette règle présente un aspect de rationalité indéniable. Quand on fait état de la cohérence d'une conduite, on fera presque toujours allusion au respect de la règle de justice. » (cf. PERELMAN; OLBRECHTS-TYTECA, 1999, p. 249.)

O excerto acima permite, entretanto, que a *regra de justiça* e o recurso ao precedente que dela resulta, possam ser alvo de, pelo menos, duas objeções. A objeção inicial coloca em evidência a assimilação de duas situações essencialmente diferentes. Esta primeira objeção pode ser ilustrada com uma citação do romance de C.V.Gheorghiu, intitulado *La vingt-cinquième heure*<sup>161</sup>, que o próprio Perelman utiliza, tanto no *Tratado da Argumentação: A Nova retórica*<sup>162</sup>, quanto no *Império Retórico*<sup>163</sup>. Vejamos o trecho na sua íntegra:

(...) essas frações de homens, que não têm mais do que pedaços de carne, recebem a mesma quantidade de alimentos que os prisioneiros em perfeita posse dos seus corpos. É uma grande injustiça. Proponho que esses prisioneiros recebam rações alimentares proporcionais à quantidade de corpo que ainda possuem.<sup>164</sup>

A crítica em que se pode apoiar um pensamento semelhante ao de Gheorghiu, serve para indicar o caráter arbitrário das classificações administrativas passíveis de amparar a *regra de justiça* ao pleitear enquadrar “as situações essencialmente semelhantes”. No caso específico do autor do excerto citado, a sua apreciação consiste num clamor em oposição à desindividualização humana exercida pelos procedimentos de inserção dos indivíduos em categorias administrativas. Em outras palavras, trata-se de um protesto contra a mecanização dos homens. Se o ponto de partida para se conceber a *regra de justiça* é a aplicação da noção de *categorias essenciais*, nas quais os indivíduos se enquadram, e segundo as quais podemos pensar em conceder um tratamento indiferenciado aos seus integrantes, então, a sua aplicação avigora a necessidade de afastar-se de concepções comparáveis à de Gheorghiu. Ainda que a avaliação deste último esteja centrada na contestação da desindividualização dos homens, a sua revolta implica em uma séria objeção à *regra de justiça* em que Perelman se apóia, uma vez que representa, igualmente, uma revolta contra a inserção dos indivíduos nas mais variadas categorias administrativas (essenciais). Mas pensar os indivíduos como membros intercambiáveis de uma classe é retirar a sua individualidade? A crítica traduzida pela análise

---

<sup>161</sup> Cf. GHEORGHIU, C. Virgil. **La vingt-cinquième heure**. Traduit du Roumain par Monique SAINT-CÔME, Préface par Gabriel MARCEL. Paris : Plon, 1949, p. 274. (Feux Croisés).

<sup>162</sup> Cf. PERELMAN ; OLBRECHTS-TYTECA, 1999, p. 249.

<sup>163</sup> Cf. PERELMAN, 1977a, p. 75.

<sup>164</sup> « (...) ces fractions d'hommes qui n'ont plus que des morceaux de chair, reçoivent la même quantité de nourriture que les prisonniers en parfaite possession de leur corps. C'est une grande injustice. Je propose que ces prisonniers reçoivent des rations alimentaires proportionnelles à la quantité de corps qu'ils possèdent encore. » (Cf. GHEORGHIU, 1949 apud PERELMAN; OLBRECHTS-TYTECA, 1999, p. 249.)

mórbida de Gheorghiu caminha neste sentido, mas Perelman certamente objetaria com base no critério da negligência, visto que este critério permite desconsiderar aquilo que é a diferença, neste caso específico, as particularidades de cada elemento, em prol da valorização do que os caracteriza enquanto semelhantes e, por conseguinte, integrantes de uma mesma classe ou categoria. Isto é o que deve ser considerado em detrimento do resto. A adoção desse posicionamento reforça a idéia de que cada cultura, e isto também vale para os mais diversos segmentos do campo do conhecimento, tem a responsabilidade de determinar o tratamento que será concedido a cada um dos elementos que a ela estão submetidos, e elaborar as categorias que, neste ou naquele domínio, precisam a noção vaga de *essencialmente semelhante*. O que é, ou não, importante, as diferenças que são irrelevantes e as que são determinantes, nada disto é fixado ao acaso ou por alguma intuição, mas é definido em conformidade com as exigências e com os critérios vigentes em cada técnica e em cada disciplina científica.<sup>165</sup>

Quanto à segunda objeção possível, no que se refere à forma de empregar a *regra de justiça*, podemos situá-la no que diz respeito ao tratamento que concedemos a duas situações que assemelhamos uma à outra.

É assim que Locke se espanta por não se deixar a cada um o cuidado de procurar, à sua maneira, a salvação de sua alma, enquanto que se lhe permite gerir, a seu bel-prazer, o seu patrimônio<sup>166</sup>. Pretendia que se aplicasse em matéria religiosa o mesmo liberalismo que em matéria civil. Mas, nos nossos dias, em que a economia se encontra cada vez mais regulamentada, a assimilação poderia produzir o efeito oposto e levaria, no domínio da consciência, à intervenção crescente dos poderes públicos, como acontece no domínio econômico.<sup>167</sup>

O próprio Locke assim descreve, no *Segundo Tratado sobre o Governo Civil*<sup>168</sup>:

Homem nenhum se queixa do mau governo dos negócios do seu vizinho. Homem nenhum se irrita contra outro por um erro cometido ao semear seu campo ou ao casar a filha. Ninguém corrige um pródigo que consome seu patrimônio nas tabernas... Mas, se algum homem não frequenta a Igreja, se ali não adapta exatamente a sua conduta às

---

<sup>165</sup> PERELMAN, 1959a, p. 138.

<sup>166</sup> Cf. LOCKE, John. **The second treatise of civil government and A letter concerning toleration**. Oxford, 1948, p. 136 apud PERELMAN, 1999a, p. 85.

<sup>167</sup> PERELMAN, 1999a, p. 85-86.

<sup>168</sup> LOCKE, J. **Segundo tratado sobre o governo civil**. São Paulo, Abril Cultural, 1978. (Coleção Os Pensadores).

cerimônias habituais, ou se não leva seus filhos para serem iniciados nos mistérios sagrados desta ou daquela congregação, isto causa imediatamente um tumulto.<sup>169</sup>

Locke faz uso da tolerância no tocante às questões civis, bastante habituais em seu contexto, para suscitar a aplicação da mesma regra para as questões religiosas. A utilização da *regra de justiça* presume, para a sua execução, o assentamento no concreto, atado a opiniões e acordos constatáveis. Idênticas, portanto, são as situações que apresentam a mesma referência, embora possuam designações, elementos e contexto distintos. O que há de essencial e serve de base para a construção da *regra de justiça* de Perelman é a referência. E isso é o que distingue a sua teoria das demais concepções de justiça, inclusive aquelas que se assemelham à sua, conforme expusemos. É o critério da referência que ele traz da Lógica Formal para servir de suporte à sua noção de justiça de natureza essencialmente formal. Ao dizer que é necessário “oferecer um tratamento igual aos seres que se encontram em situações essencialmente semelhantes”, Perelman está sugerindo a necessidade de se tomar a mesma referência como fonte de fundamentação para a motivação de ações que devem ser adotadas quando houver a dúvida no tocante ao agir justamente. É preciso salientar, a partir das objeções já apresentadas, que embora haja um detalhamento minucioso do problema da Justiça e acerca das inúmeras variações da noção, Perelman não está preocupado em definir Justiça, uma vez que considera esta tarefa bem executada por inúmeros filósofos. Sua preocupação reside no fato de que ele pretende sustentar a idéia de uma *regra de justiça* que não pode ser amparada por critérios unilaterais, parciais ou subjetivos. Por esse motivo, a lógica formal se apresenta como uma fonte de inspiração em busca do estabelecimento de uma regra de justiça formal.

Embora a parte puramente formal da atividade racional possa ser fornecida pela *regra de justiça*, o conteúdo ao qual essa regra se aplica e o modo de indicar, com exatidão, o que ela abandona à vagueza é obra de opiniões humanas. Estas opiniões, responsáveis pela caracterização da personalidade de seu autor, descrevem os seus valores, refletindo o seu passado, a sua formação, a tradição que ele protraí e, quando necessário, ele aperfeiçoa e restaura.<sup>170</sup> A *regra de justiça*, mesmo pretensamente apoiada em um ideal “lógico-positivista”, se utiliza deste último mais como inspiração que necessariamente como

---

<sup>169</sup> LOCKE apud PERELMAN; OLBRECHTS-TYTECA, 1999, p. 250.

<sup>170</sup> Cf. PERELMAN, 1959a, p. 138.

fundamentação. A exemplo da afirmação de Tourtoulon<sup>171</sup> que exterioriza a sua forte crença na inatingibilidade de uma justiça plena e absoluta, a *regra de justiça* perelmaniana é a exacerbação da convicção de ser tão ilusório querer reduzir a noção de justiça a um significado (único) comum a todos os indivíduos, quanto o é, igualmente ilusória, a crença na possibilidade de enumerar exaustivamente os sentidos possíveis da noção de justiça.

A *regra de justiça* termina sendo uma forma de expressar o caráter inconciliável das diversas noções de justiça, desde as mais correntes às mais remotas, visto que a exposição da referência como critério de estabelecimento do essencial promove um entendimento acerca da justiça que se mantém atado ao ideal de formalização, sem abandonar o discernimento de que a noção possui também um conteúdo emotivo, uma carga subjetiva. A *regra de justiça*, a despeito dos que acreditam cegamente no seu ideal, é uma espécie de definição sintética da noção de justiça, porque sustenta um vínculo entre um conceito (arbitrário porque pretensamente analítico) e uma emoção (traduzida pelo sentido subjetivo que está vinculado ao termo definido). Essa regra difere, por exemplo, do positivismo jurídico de Kelsen ao qual Perelman se opõe. Ciente da impossibilidade de apagar a carga emotiva contida na noção de justiça pela simples redução analítica do termo, Perelman está buscando uma espécie de assepsia parcial do vocábulo em questão, para torná-lo mais crível, independentemente do auditório ao qual se dirija, pleiteando um ideal de universalidade e uma ampliação do seu campo de atuação, mas o mantendo unido aos valores que lhe servem de sustentação. Ao sugerir que “é necessário oferecer tratamento idêntico aos indivíduos que se encontram em situações essencialmente semelhantes”, Perelman está consolidando a expressão formal da regra convertida em máxima, ratificando a imprescindibilidade da recorrência aos valores amplamente reconhecidos para assumirem o status de “referencial”, condicionando os demais critérios a uma posição secundária e, por conseguinte, possível de ser negligenciada.

---

<sup>171</sup> Cf. nota 152, p. 57.



### 1.5. Perelman e Kelsen

O interesse perelmaniano de criar uma *regra de justiça* resulta de dois fatores: (1) a necessidade de amparar a noção de justiça, confusa por sua própria natureza, por meio de recursos capazes de transcender as limitações espaço-temporais; (2) o interesse de afastar qualquer interferência subjetiva do entendimento de Justiça, tornando-o independente das interpretações parciais e dos interesses pessoais de normas jurídicas tomadas em particular. Ambos resvalam na busca de uma sustentação que podemos denominar *lógica*, em seu sentido mais amplo, para os denominados *juízos de valor*. O referido empreendimento conduz Perelman à criação de uma *regra de justiça* de natureza formal, capaz de solucionar o impasse que se lhe impõe no tocante à noção de justiça.

O projeto filosófico de Perelman origina-se de uma tentativa obstinada de construir uma *teoria da argumentação* que procurasse ser também uma *teoria geral da razão prática*. Aquilo que passa por *razão prática* engloba elementos oriundos da razão jurídica, ética e política; em síntese, congrega todas as manifestações do conhecimento em que o uso da razão serve de maneira instrumental para a realização de práticas humanas. Por isso mesmo, a *Nova Retórica* se converte em uma metodologia destinada a ampliar a possibilidade de reflexão no campo do Direito e da Filosofia. Ao criticar os limites que anteriormente eram postos pela Lógica formal ao raciocínio jurídico, por exemplo, defende-se uma visão da atividade jurídica mais próxima do paradigma democrático. Perelman, interessado em sustentar uma *regra de justiça* que funcione como imperativo, está preocupado com o problema da justiça<sup>172</sup>, e sua vinculação aos problemas de natureza moral, cujas implicações nas ações humanas exigem que se pense em uma (constante) revisão dos valores, motivo pelo qual ele recusa a vinculação da idéia de Justiça ao que é estabelecido pela lei, ainda que isso o favorecesse, conforme observamos<sup>173</sup>, porque possibilitaria converter o caráter universal do princípio segundo o qual é “justo conceder a todos a mesma coisa” em uma *regra de justiça* de natureza formal, tal

---

<sup>172</sup> Conforme mencionamos anteriormente, no item 1.4., p. 50-65.

<sup>173</sup> Cf. p. 59-60.

como ele desejava. Se Perelman busca aproximar os mais diversos segmentos do campo do saber (Direito, Filosofia, Teoria da Justiça, Lógica, Epistemologia e Teoria do Conhecimento), evidenciando o que cada um deles ganha em uma perspectiva interdisciplinar, interessa ressaltar a independência do contexto como algo desejável, mas inexecutável. A arbitrariedade das normas esbarra na impossibilidade de restringir a noção de justiça, confusa por excelência, a um critério formal. Entretanto essa limitação não é vista como algo constrangedor porque existe a possibilidade de encontrar uma *regra de justiça* submetida a um imperativo moral cuja universalidade não constringe, como ocorre com a Lógica formal. Além disso, as *noções confusas*, demasiadamente carregadas emotivamente, tais como justiça, bem, virtude, etc., são noções que se encontram indissociavelmente ligadas a valores, e como tais não podem ser reduzidas a definições estritamente analíticas como sugere Kelsen, por exemplo:

Os juízos de valor segundo os quais uma conduta real corresponde a uma norma considerada objetivamente válida e, neste sentido, é boa, isto é, valiosa, devem ser distinguidos dos juízos de realidade que, sem referência a uma norma considerada objetivamente válida – o que, em última análise, quer dizer: sem referência a uma norma fundamental pressuposta – enunciam que algo é ou como algo é.<sup>174</sup>

A *Teoria Pura do Direito* elaborada por Kelsen, para consolidar o *status* de Ciência do Direito precisava descartar do seu âmbito de investigação os elementos concernentes ao campo da política e da ética, além de quaisquer outros conteúdos que fizessem referência a *juízos de valor*. Compete à Ciência do Direito ocupar-se com a legalidade, os atos jurídicos e as normas que os autorizam e, por conseguinte, lhes confere validade. Recai sobre essa tentativa de tratar o Direito como Ciência diversas críticas de Perelman, visto que ela

separa de modo demasiado rígido o direito do fato, faz concessões excessivas ao arbítrio do juiz dentro do âmbito da lei, despreza o papel essencial da *regra de justiça formal*, que requer tratamento igual para situações essencialmente semelhantes, e recusa toda referência a juízos de valor, como se a justiça e a equidade fossem noções alheias ao Direito.<sup>175</sup>

---

<sup>174</sup> Cf. KELSEN, Hans. **Teoria Pura do Direito**, 2003, p. 19.

<sup>175</sup> Cf. PERELMAN, Chaïm. **Lógica Jurídica**. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p.94.

Ainda que as noções de *justiça* e *equidade* sejam vagas e habitem com igual nível de participação os campos do Direito, da Moral, da Política e da Religião, o positivismo jurídico de Hans Kelsen esforça-se para reabilitar a normatividade nas teorias jurídicas a partir de uma exclusão das teses e argumentos das teorias do Direito Natural. Esse esforço pela reabilitação da normatividade nas teorias jurídicas resultou na construção da *Teoria Pura do Direito*, que procurava se privar de todo e qualquer pensamento ideológico, motivo pelo qual enuncia um sistema jurídico fundado sobre um edifício de normas hierarquizadas cuja validade depende de uma norma sempre superior, à qual se denomina de norma fundamental. Para justificar essa última norma que, por sua vez, não pode depender de uma norma anterior, Kelsen faz uso de um argumento transcendental de inspiração Kantiana, argumento esse análogo àquele que se encontra na primeira Crítica. Nessa perspectiva o projeto de Kelsen consiste em um neokantismo, visto que tal como a *Crítica da Razão Pura* procura libertar a razão de todas as suas cargas dogmáticas. O positivismo de Kelsen busca imunizar o direito contra as questões que lhes são exteriores para compreendê-lo como uma “pirâmide normativa” que se auto-engendra pelas regras e pelas normas que regem sua formação e aplicação. A visão sintética do Direito proposta por Kelsen, a partir da hierarquia das normas, propõe que toda regra de direito deve respeitar a norma que lhe é superior, formando assim uma ordem hierárquica. Desta forma, o Direito se purifica de toda referência metafísica passando a ser objeto de sua “auto-fundação”. Neste aspecto “auto-fundador” do projeto da *Teoria Pura do direito* é que se põe o problema da norma fundamental.

Mas a norma fundamental não é posta no cume da pirâmide como uma norma que prescreve a obediência ao direito, ela é suposta como condição lógica transcendental do conhecimento do Direito. Neste ponto se reconhece a dificuldade relativa à possibilidade lógica e o estatuto ontológico da norma fundamental, visto que a pirâmide normativa de Kelsen se concebe e se interpreta como um movimento regressivo em direção à norma superior, que é fonte de validade das normas inferiores até atingir a norma fundamental. Mas, qual o fundamento de validade desta norma fundamental? Por que essa norma não pode submeter-se aos mesmos princípios de validade e de eficácia das outras normas? Em primeiro lugar porque o estabelecimento constante de normas superiores conduziria o processo a um regresso ao infinito. Em segundo lugar, porque a outra solução possível inclinaria a sustentação da norma fundamental a uma autoridade extra-jurídica, quiçá metafísica. Tais

soluções se mostram incompatíveis com a proposta kelseniana, porque ao invés de ser posta com as demais normas, a norma fundamental é pressuposta como condição lógica de possibilidade de uma ordem positiva válida e eficaz. A única solução possível ao impasse que se impõe ao projeto kelseniano consiste em sustentar a validade da norma fundamental na pressuposição. É preciso ressaltar, entretanto, que a norma fundamental não é propriamente uma “norma”, consiste em uma hipótese lógica destinada a fundar não o direito positivo, mas a ciência da qual ele é objeto, motivo pelo qual o significado de norma fundamental se mostra ambíguo e suscetível a diversos significados.

Uma “norma”, para Kelsen, “é uma regra que expressa o fato de que alguém deve agir de certa maneira, sem que isso implique que alguém realmente ‘queira’ que a pessoa aja de tal modo”.<sup>176</sup> Em virtude desse entendimento pode-se falar na independência do valor da norma em relação à sua efetiva aplicação. Essa independência, no entanto, não implica em desconhecimento acerca da sua origem, tampouco indica uma desconexão com o domínio da experiência humana a que destina regular. Existem normas que não derivam da vontade humana, ou seja, não decorrem necessariamente do arbítrio individual de alguém - nesse sentido encontramos o entendimento kelseniano acerca da “hierarquização das normas”.

No que se refere ao conceito de justiça, entretanto, Kelsen destaca que significa

a manutenção de uma ordem positiva através de sua aplicação escrupulosa. Trata-se de justiça “segundo o Direito”. A afirmação de que o comportamento de um indivíduo é ‘justo’ ou ‘injusto’, no sentido de ‘legal’ ou ‘ilegal’, significa que sua conduta corresponde ou não a uma norma jurídica, pressuposta como sendo válida pelo sujeito que julga por pertencer essa norma a uma ordem jurídica positiva.<sup>177</sup>

Esse entendimento acerca da noção de justiça não está sujeito às conseqüências decorrentes das diferenças, mesmo as mais elementares, dentre as mais recorrentes doutrinas do Direito, pois qualquer que seja a concepção de norma – em Direito Natural ou em Direito Positivo, assim como na aceção de Norma Moral – a Justiça equivalerá à conformidade do comportamento à norma.

---

<sup>176</sup> KELSEN, Hans. **Teoria Geral do Direito e do Estado**. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p.50.

<sup>177</sup> KELSEN, 2000, p.20.

O motivo pelo qual Kelsen situa a noção de justiça constricta a uma perspectiva meramente formal é pelo seu entendimento acerca da idéia de *juízo de valor*. Uma vez que um comportamento ‘justo’ ou ‘injusto’ equivale ao comportamento consoante ou destoante da norma jurídica,

tal afirmação tem, logicamente, o mesmo caráter de uma afirmação pela qual subordinamos um fenômeno concreto a um conceito abstrato. (...) certa conduta corresponde ou não a uma norma legal, chamada ‘juízo de valor’, isto é ‘juízo objetivo de valor’, que deve ser claramente distinguido de um ‘juízo subjetivo’ pelo qual a vontade ou o sentimento do sujeito que julga é expresso.<sup>178</sup>

Não faz parte do nosso objetivo, no presente trabalho, apontar os efeitos práticos da concepção elaborada por Kelsen. Cabe ressaltar, entretanto, que a assepsia pleiteada por Perelman possui natureza bastante distinta daquela pretendida por Kelsen, haja vista que a pretensão perelmaniana não é uma obsessão que desvincula a noção de justiça das demais, colocando-a, inclusive, dissociada da Ética.<sup>179</sup> A realidade da vida moral mostra a insuficiência dessa concepção mecanicamente esquematizada. Perelman recorre a dados empíricos para mostrar que, na prática da moralidade concreta, é incomum encontrarmos desacordo no que se refere aos princípios primordiais, sendo mais freqüente um acordo geral sobre os princípios, acompanhado de um constante desacordo acerca da aplicação deles em casos particulares.<sup>180</sup> Em outras palavras, os diferentes princípios da moral não são contestados por indivíduos pertencentes a contextos histórico-culturais distintos. São interpretados de maneira diferenciada porque as tentativas de interpretação sob nenhuma condição serão definitivas e, a cada nova situação, tornar-se-á necessária uma adaptação do princípio aos âmbitos do contexto. Tais elementos, por conseguinte, consolidam a funcionalidade da *regra de justiça* como imperativo. Quando os juízos morais referentes às situações particulares estão sujeitos à relatividade da sua aplicação, a *regra de justiça* promove

---

<sup>178</sup> KELSEN, 2000, p.20-21.

<sup>179</sup> Ao falar de uma Ética e de uma Justiça que habitam campos separados, Hans Kelsen se aproxima da dicotomia instituída pelo estadista florentino Niccolò Machiavelli (Maquiavel), em **O Príncipe**, ao defender a idéia de que a esfera da Moral é separada da esfera da Política. Não se trata de uma proposta que visa um imoralismo, mas de uma espécie de Justiça, que transcende o juízo moral, negando a existência de valores morais superiores às normas jurídicas. A respeito desta dicotomia não dedicaremos um grande esforço pois já a destacamos em nossa Dissertação de Mestrado. (Cf. OLIVEIRA, **O Discurso Político e o Universo das Falácias**, 2001).

<sup>180</sup> Cf. PERELMAN, 1962, p. 84-85.

uma deliberação moral cuja imparcialidade decorre da indistinção entre os indivíduos que pertencem a uma mesma categoria essencial. Assim o juízo moral decorre da apreciação de situações particulares inseridas em categorias, tratando da mesma maneira as situações essencialmente semelhantes. Isso representa o propósito da *regra de justiça* que conduz tanto à *regra de ouro*<sup>181</sup> quanto ao *imperativo categórico*<sup>182</sup>. A referência à chamada *regra de ouro* ratifica a universalidade da *regra de justiça*. Desde a Antiguidade a *regra de ouro* (“Ama a teu próximo como a ti mesmo” e “Trate os outros do modo como você mesmo gostaria de ser tratado”) tem sido uma referência moral que se caracteriza pelo poder de produzir um efeito real. Pensadores e teóricos da Ética costumam resgatar esse princípio, para indicar sua posição privilegiada como regra fundamental da existência humana.

A *regra de Justiça*, contrariamente à maior parte das formulações da *regra de ouro*, tem um caráter imperativo positivo. Ela indica que “devemos tratar de maneira igual àqueles que são essencialmente semelhantes” recomendando a concessão de tratamento da mesma natureza àqueles considerados essencialmente semelhantes. Em outras palavras, se a referência (os valores) que utilizamos para exigir um tratamento pessoal adequado para nós mesmos, for a mesma evocada por outras pessoas, é necessário que o tratamento que devemos conceder ao próximo, seja semelhante àquele que devemos ter conosco e que podemos solicitar para nós mesmos. Desta forma, os valores que evocamos para nós mesmos devem servir como referência para os valores que devemos reconhecer no outro e para o outro. Isso significa dizer que não reconhecendo em si mesmo os valores que devem ser evocados como referência para o estabelecimento daquilo que organiza os indivíduos dentro de uma mesma categoria essencial, dificilmente se terá a medida certa do tratamento que deverá ser concedido aos

---

<sup>181</sup> Nas mais diversas sociedades, conforme as mais variadas religiões e nos mais diversos contextos históricos, poderemos encontrar a chamada regra de ouro como um princípio moral primordial. No confucionismo ela aparece com a seguinte construção: “Não faças aos outros o que não gostarias que te fizessem” (**Analectos** 15:23). O mesmo ocorre entre os budistas onde se encontra a seguinte inscrição: “Não firas o próximo de um modo que tu próprio acharias doloroso” (Budismo, **Udanavarga**). O povo islâmico segue a mesma regra conforme se segue: “Nenhum de vós será um crente até que deseje para o seu irmão aquilo que deseja para si mesmo (Islamismo, **Sunan**). Tal como o Hinduísmo que prega: “Não faças aos outros o que te magoaria se te fosse feito” (**Mahabharata**, 5:1517). Entre os Cristãos, a máxima “O que desejas que os homens te façam, faze a eles” (**Lucas**, 6:31), aparece em diversas passagens da Bíblia, e sob as mais diversas formas de expressão havendo o coroamento através da seguinte aplicação: “...Porque toda a lei se cumpre em uma só palavra, nesta: Amarás ao teu próximo como a ti mesmo.” (GL 5:14). A esse respeito vale observar: (LC 10:27), (JO 15:12-17), (RM 13:9-10), (GL 5, 3, 6, 10).

<sup>182</sup> Os imperativos categóricos, segundo Kant, são os imperativos (fórmula que expressa uma norma da razão) da moralidade, ou seja, correspondem às leis morais. Em termos práticos, o imperativo pode ser traduzido com uma expressão que designa um dever. Assim sendo, um imperativo categórico, como a expressão de um dever moral, tem a função de indicar, por imposição, que uma ação é boa em si mesma e, por conseguinte, é por si mesma necessária. (Cf. KANT, **Crítica da Razão Prática**, 1997. [I, cap. III]. Ver também: Cap. I, §7. )

demais. Em contrapartida, a *regra de ouro*, exceto em sua modalidade cristã, tem um caráter imperativo negativo, e diz “não faça ao outro...” como uma medida preventiva diante de possíveis implicações decorrentes da sua não-aplicação. Os princípios morais e as técnicas empregadas para a sua aplicação, oferecem um conjunto de instruções de ordem geral, destinadas a mostrar os elementos de reconhecida relevância para a deliberação moral. Sua tarefa consiste em servir de instrumentos reguladores nos casos em que o juízo moral é incerto ou controverso, motivo pelo qual não deve ser considerada irrelevante.

A necessidade de dicotomizar Direito e Moral faz Kelsen reconhecer os riscos decorrentes da interpretação que vê o Direito como parte da Moral. Neste caso, os valores morais, que são condicionados pelo tempo e pelo espaço impossibilitariam o estabelecimento de uma *Teoria Pura do Direito* porque não podem estar vinculados a uma Moral Universal.

Uma distinção entre o Direito e a Moral não pode encontrar-se *naquilo* que as duas ordens sociais prescrevem ou proíbem, mas no *como* elas prescrevem ou proíbem uma determinada conduta humana. O Direito só pode ser distinguido essencialmente da Moral quando – como já mostramos – se concebe como uma ordem de coação, isto é, como uma ordem normativa que procura obter uma determinada conduta humana ligando à conduta oposta um ato de coerção socialmente organizado, enquanto a Moral é uma ordem social que não estatui quaisquer sanções desse tipo, visto que as duas sanções apenas consistem na aprovação da conduta conforme as normas e na desaprovação da conduta contrária às normas, nela não entrando sequer em linha de conta, portanto, o emprego da força física.<sup>183</sup>

Ao desvincular os conceitos, Kelsen põe a relação da Justiça com a lei de uma maneira que se mostra inconcebível diante da teoria de Perelman, visto que a desconexão faculta ao Direito a possibilidade de ser moral, mas sem a necessidade de o ser<sup>184</sup>. A *regra de justiça* de

---

<sup>183</sup> KELSEN, Hans. **Teoria Pura do Direito**. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p.71.

<sup>184</sup> O professor Fábio Ulhoa Coelho, comentador de Perelman e responsável pelo prefácio da edição brasileira do *Tratado da Argumentação* (Cf. COELHO, Fábio Ulhoa. Prefácio à Edição Brasileira. In: PERELMAN; OLBRECHTS-TYTECA, 1999, p. XI-XVIII), explica que, na visão de Kelsen, o Direito é formado por uma rede de competências que transfere a validade de uma norma para outra, cuja edição foi realizada de acordo com a competência definida em sua antecedente. Assim, o que distingue a ordem de um assaltante daquela de um agente do Tesouro Nacional é a validade. A norma fundamental deste ordenamento seria aquela que prescreve obediência aos editores deste ato. Se passasse a haver uma obediência generalizada às ordens do chefe do bando de assaltantes, a ordem do assaltante teria validade, ocorrendo o que Kelsen chama de revolução. Não há, portanto, qualquer vinculação Ética com essa forma de se fazer Justiça (Cf. COELHO, Fábio Ulhoa. **Para entender Kelsen**. 2ª. ed. São Paulo: Max Limonad, 1997.)

Perelman, embora consciente da relatividade do valor moral está propensa a uma adequação universal porque permite o livre reconhecimento dos valores que serão considerados essenciais como referência. Ao apontar os valores servindo de referência para sustentar a *regra de justiça*, Perelman desloca o eixo do problema para o campo da *razoabilidade*, porque os critérios formais mostram-se insuficientes para sustentar problemas que decorrem de *noções confusas*. A incompatibilidade da sua *regra de justiça* com o positivismo lógico do qual ele provinha o fez migrar para outras formas de fundamentação da sua *regra de justiça*, uma vez que ela se mostra inconciliável com a tradição positivista, sobretudo no campo jurídico onde a ambição de transformar o Direito em Ciência fez das teses de Kelsen uma orientação teórica com muitos adeptos. Uma incursão aos fundamentos da Filosofia de Perelman se mostra imprescindível para encontrarmos os elementos que o fizeram sustentar a *regra de justiça* por meio de uma teoria dos valores firmada na razoabilidade, e não na razão. A ausência de um elemento coercitivo capaz de impor um determinado critério ou noção fará Perelman encontrar na prática jurídica um exemplo para caracterizar a aplicação do método no campo da Filosofia e das humanidades, motivo pelo qual, em sua discussão acerca do conceito de justiça, Perelman emprega um método de “variação” com vista a decifrar uma composição formal de justiça.



## PARTE II – A FILOSOFIA DE CHAÏM PERELMAN

## O CAMPO DO RAZOÁVEL E O IDEAL DA RAZÃO PRÁTICA

Em nossa primeira parte, fizemos uma investigação preliminar acerca dos escritos de Perelman para mostrar que o seu interesse pela Lógica está associado à busca de uma sustentação rigorosa para os juízos de valor. Ao procurar descobrir se a questão lógica e as preocupações com a linguagem são, ou não, elementos essenciais para compreender a construção da *Teoria da Argumentação* de Perelman, pretendíamos reconstruir a trajetória das idéias que o conduzem a elaborar, em parceria com Olbrechts-Tyteca, o *Tratado da Argumentação: A Nova Retórica*<sup>185</sup>. Nesta segunda parte, passaremos ao exame dos problemas que perpassam o período de transição do pensamento de Perelman: a noção de justiça, sua fundamentação e seus desdobramentos. Poderíamos adotar, como referência, a nomenclatura estabelecida por Gianformaggio<sup>186</sup> e denominar o período compreendido entre 1944 e 1948 como a *fase emotivista*<sup>187</sup>; entretanto, preferimos denominá-lo simplesmente como *fase de transição*, visto que não existe um apelo afetivo na construção teórica deste período, mas um questionamento relativo à idéia de justiça diante da realidade vivida em tempos de guerra. Nesta fase, Perelman manifesta um espírito crítico de caráter revolucionário, sem estar propenso, contudo, à emotividade. Exteriorizará, pelos seus escritos, uma amofinação a certas noções de justiça amparadas por critérios unilaterais, ou estritamente vinculados à letra da Lei, procurando evidenciar uma espécie de imperativo que se impõe diante de qualquer norma estabelecida por convenção. Há autores, a exemplo de Mieczyslaw Maneli<sup>188</sup>, que consideram a produção deste período a mais rica passagem das composições de Perelman. Esta fase, nitidamente influenciada pelas perturbações decorrentes da segunda grande guerra, se

---

<sup>185</sup> Consideramos este percurso essencial porque a sua ausência cria uma lacuna para o entendimento de uma teoria cujas bases estão fincadas na natureza da controvérsia filosófica, profundamente dependente dos argumentos do tipo "ad hominem" para a sua sustentação.

<sup>186</sup> Cf. GIANFORMAGGIO, 1993, p.429-431.

<sup>187</sup> A divisão proposta por Gianformaggio considera a existência de cinco fases distintas no percurso intelectual de Chaïm Perelman, são elas: A Fase Pluralista (1933~1938), a Fase Emotivista (1944-1948), A Curva [virage] (1948-1950), A Fase Dialética (1950-1966) e a Fase Retórica (1966-): [Cf. GIANFORMAGGIO, 1993, p.429-439].

<sup>188</sup> Cf. MANELI, 1986, p. 356-357.

caracteriza essencialmente pelo perscrutar atento de algumas noções que ocuparam a sua atenção em contexto anterior.

Embora parte dos estudos sobre o autor, em especial aqueles estritamente voltados para a fundamentação de teorias jurídicas, ignore a sua orientação acadêmica, o interesse filosófico da *Teoria da Argumentação* consiste na busca de um modelo de racionalidade argumentativa que se exerce nas práticas humanas e, em especial, na atividade filosófica, com vista à sustentação de crenças ou valores pertencentes ao orador e ao auditório que se pretende *persuadir* ou *convencer*. O próprio Perelman, aliás, destaca:

Meu interesse pelo estudo do raciocínio jurídico – sob todos os seus aspectos – resulta do fato de o Direito constituir uma tentativa de formalizar, na medida do possível, o campo da ação sob os seus mais diversos aspectos. Desejo interessar-me, enquanto filósofo, pelo problema filosófico [...] de um raciocínio que tomará o Direito como objeto de suas reflexões.<sup>189</sup>

Essa tentativa de formalização no campo do Direito, à qual Perelman faz referência, tem origem, sobretudo, na vertente positivista do pensamento jurídico que possui como principal representante o austríaco Hans Kelsen (1881-1973). O Racionalismo dogmático (ou normativismo jurídico) de Kelsen procurou resolver racionalmente o problema do conhecimento jurídico-científico, fundamentando-o sobre a norma básica. Essa solução se expressa pela *Teoria Pura do Direito* que pretende preservar a pureza do sistema normativo, sustentando sua validade em uma idéia *a priori*, independente de qualquer fato empírico. O cerne da questão está vinculado à idéia de que a validade da norma fundamental é uma validade por suposição. A segurança jurídica, neste caso, se restringe à aplicação da Lei, visto que há uma progressiva redução das fontes do Direito à norma escrita. Decorre deste ideal filosófico-jurídico do positivismo legalista o entendimento aplicável no âmbito do senso comum, segundo o qual a “lei é a lei”. Por esse motivo, a concepção positivista de Kelsen será objeto das críticas de Perelman; afinal, os problemas humanos são concretos, controversos e envolvem valores. Não é possível ver no Direito apenas uma ordem fechada, nem tampouco aproximar o rigor do Direito àquele pertencente ao campo das matemáticas. Um juiz, por exemplo, ao evocar uma disposição legal aplicável a situações concretas, não se comporta

---

<sup>189</sup> PERELMAN, 1997, p. 36.

como um lógico formalista que limita o campo de atuação do seu sistema, visto que sua decisão envolve motivações, valores e imprecisões intrínsecas ao âmbito jurídico. Ainda que o positivismo jurídico defenda uma limitação do poder dos juízes, proclamando uma neutralidade axiológica e uma fundamentação lógica das decisões, a subjetividade dos magistrados aparece em suas decisões e sentenças revestida por uma suposta assepsia capaz de assegurar uma interpretação unívoca das palavras da lei, traduzindo a mais alta aspiração de pureza idealizada pelo positivismo jurídico.

O exame dos comportamentos judiciais e seus respectivos problemas se mostra relevante à análise filosófica, na medida em que trata de compreender as questões que envolvem decisões e estão revestidas por valores. Os valores se consolidam como a base fundamental de todas as formas de entendimento acerca do mundo e da vida. Por esse motivo, os valores não significam mera subjetividade<sup>190</sup>, uma vez que a subjetividade está vinculada ao relativismo histórico. Considerar essa condição de valores como mera subjetividade traria a discussão para o campo do relativismo, colocando os valores fundamentados no agrado ou desagrado de sujeitos particulares determinados. Na concepção perelmaniana, entretanto, os valores devem ser vistos como elementos dotados de objetividade e absolutamente independentes das preferências pessoais de quem faz uso deles, mantendo a sua forma de realidade para além de toda aplicação individual, motivo pelo qual ele defende o uso de uma razão capaz de estabelecer uma *Lógica dos Juízos de Valor*.

Ainda que uma incursão aos problemas concernentes ao campo do Direito pareça deslocada do nosso intento de pesquisa, ela se torna necessária em virtude da *regra de justiça*, utilizada para sustentar os problemas argumentativos decorrentes da associação de um fato a circunstâncias anteriores de natureza igual ou semelhante. Esta associação ao precedente é evocada como critério em deliberações que envolvem práticas posteriores semelhantes e, por conseguinte, serve para instituir semelhanças entre casos ou eventos que devem ser tratados da mesma forma. Nestes casos, a aplicação da *regra de justiça* se converte em “ad hominem” por exigir fidelidade aos argumentos levantados e defendidos outrora, em casos essencialmente semelhantes. No ensaio intitulado *De la Justice*<sup>191</sup>, Perelman aprofunda a sua abordagem sobre

---

<sup>190</sup> Esse enquadramento da noção de valor associado à subjetividade já foi tratada neste trabalho tomando como referência fragmentos do pensamento de Marshall Urban e do próprio Chaïm Perelman (Cf. URBAN, 1909. apud. RIBOT, 1914, p. 146-147 ; PERELMAN, 1999, p. 85).

<sup>191</sup> Escrito durante a ocupação nazista e publicado em 1945 (Cf. PERELMAN, *De la Justice*, 1945).

os temas que lhe foram caros na primeira fase do seu pensamento<sup>192</sup>. Examina cuidadosamente, revisando e procurando corrigir os aspectos teóricos que se apresentam problemáticos ao pensar a questão da justiça em regra. Nos escritos da década de 30, por exemplo, em especial no artigo cujo título é *De l'arbitraire dans la connaissance*<sup>193</sup>, Perelman sustentava que “(...)les procédés de justification susceptibles d'être analysés se réduisent, en tout et pour tout, à une pure déduction logique”.<sup>194</sup> Ao dedicar-se – posteriormente – aos problemas concernentes à Justiça, entretanto, Perelman percebe que em matéria de justiça é preciso salientar que as teses relativas à justiça formal e abstrata, bem como os métodos de justificação não são os únicos que podem ser defendidos, mas são aqueles que podem ser mais facilmente controláveis pela sua baixa, se não inexistente, flexibilidade. O fundamento de um sistema normativo se mostra *logicamente arbitrário*, da mesma maneira que as conclusões normativas – e as justificações delas mesmas – que não decorrem do sistema<sup>195</sup>. O reconhecimento desta característica arbitrária, por sua vez, constitui um convite à tolerância:

C'est pourquoi un être épris de justice ne se contentera pas d'appliquer strictement et aveuglément les règles qui découlent de son système qui n'est pas, et ne peut pas être, un système parfait. Il n'oubliera pas qu'à côté des valeurs reconnues par lui, il existe d'autres valeurs pour lesquelles des gens se dévouent et se sacrifient et qu'une révision des valeurs est toujours possible.<sup>196</sup>

Existe uma relação entre a abordagem concedida ao problema da “arbitrariedade lógica” que serve de fundamento a um sistema normativo e a noção de equidade abordada por Aristóteles no capítulo XXIII da *Arte Retórica*<sup>197</sup> em que se reconstrói uma concepção acerca das relações de justiça e de equidade também apresentadas no livro V da *Ética a Nicômaco*<sup>198</sup>.

---

<sup>192</sup> A esse período Gianformaggio atribui o nome de *fase pluralista*, mas preferimos denominá-lo como “não-retórico” [Cf. GIANFORMAGGIO, 1993, p. 429-439].

<sup>193</sup> Cf. PERELMAN, Chaïm. De l'arbitraire dans la connaissance. **Archives de la Société Belge de Philosophie**, .n.3, 5e année. Bruxelles : Lamartin, 1933, p. 5-44.

<sup>194</sup> PERELMAN, 1933, p. 5-44.

<sup>195</sup> Tais são os casos em que se recorre ao recurso denominado por Aristóteles de Equidade (Cf. ARISTÓTELES, 1978, V, 14, 1137b 26), ou seja, nos casos em que a decisão independe da lei positiva, mas está em conformidade a um sentimento do que se considera justo, tendo em vista a causa e as intenções. Nestes casos, as decisões são movidas pela arbitrariedade concernente aos valores pelos quais se manifesta preferência em prol da sua escolha, mesmo sendo, tais valores, passíveis de revisão.

<sup>196</sup> PERELMAN, 1963d, p. 77.

<sup>197</sup> Cf. ARISTÓTELES, 1998 [ XXIII, II ].

<sup>198</sup> Cf. ARISTÓTELES, 1978 [ V, 10 ]. Ver também: Livro V, 14, 1137b 26.

Para Aristóteles, “o equitativo parece ser justo, mas é justo independentemente da lei escrita [visto que] (...) a própria natureza da equidade é a retificação da lei no que esta se revela insuficiente pelo seu caráter universal”<sup>199</sup>, motivo pelo qual ele considera que

Mostrar-se equitativo é ser indulgente com as fraquezas humanas; é também ter menos consideração pela lei do que pelo legislador; ter em conta não a letra da lei, mas a intenção do legislador, não a ação em si, mas a intenção premeditada.<sup>200</sup>

A concepção aristotélica apresentada na *Arte Retórica* se mostra mais adequada ao propósito de Perelman. Entretanto, ele resgata a noção de equidade contida na *Ética a Nicômaco*, para sustentar a abordagem concedida ao fundamento de sistemas normativos, porque somente entrou em contato com a Retórica de Aristóteles após 1947<sup>201</sup>, depois de iniciar o projeto que buscava uma *Lógica dos Juízos de Valor* que fosse capaz de sustentar a sua *regra de justiça*<sup>202</sup>. Além disso, ao escrever o *De la Justice* a sua preocupação está voltada para os problemas de natureza moral e às implicações das ações humanas em conformidade com a Justiça e a necessidade de uma revisão dos valores. Em um contexto que não admite qualquer fundamento ou justificação para a adoção de um valor melhor que outro, o conceito de “revisão” das escolhas de valores permanece enigmático. *Rever* significa, sobretudo neste caso, reconsiderar, recolocar em causa um problema resolvido previamente e cuja solução não mais se mostra adequada. Partindo desse princípio, parece possível fundar a tolerância sobre o relativismo sem a discriminação que resulta da aceitação do caractere irremediavelmente arbitrário das escolhas de valores: mas se poderia, igualmente, bem fundar sobre esse relativismo, o fanatismo e a intolerância<sup>203</sup>. É necessário, contudo, destacar que no *De la Justice*, o sentido atribuído à palavra *arbitrário* não corresponde ao sentido de *arbitrativo*, como usualmente se observa na linguagem hodierna, visto que o ato arbitrário é considerado como logicamente indiferente. Como observa Perelman:

---

<sup>199</sup> Cf. ARISTÓTELES, 1998. [XXIII, II].

<sup>200</sup> ARISTÓTELES, 1998. [XXIII, II].

<sup>201</sup> Sustentam essa afirmação os argumentos apresentados por Lucie Olbrechts-Tyteca em *Rencontre avec la Rhétorique* (Cf. OLBRECHTS-TYTECA, 1964, p.3.) além de declarações do próprio Perelman (Cf. PERELMAN, 1998, p. 138.)

<sup>202</sup> No item [1.4], p.50-65, abordamos a discussão acerca da *Regra de Justiça*.

<sup>203</sup> Cf. KOYRÉ, A. *Compte-rendu de la Justice*, 1948, p. 98.

C'est une grave erreur de croire que toutes les définitions sont complètement arbitraires [...]. Chaque fois qu'il s'agit de définir une notion, qui ne constitue pas un signe nouveau, mais qui préexiste dans le langage, avec tout son sens émotif, tout le prestige qui s'y attache, on ne pose pas un acte arbitraire, logiquement indifférent. Il n'est nullement indifférent que l'on définisse la justice, le bien, La vertu, La réalité, de telle ou telle façon, car on détermine par là le sens accordé à des valeurs reconnues (...).<sup>204</sup>

A afirmação de que “é um grave erro acreditar na absoluta arbitrariedade das definições” indica que os lógicos tão somente admitem essa natureza arbitrária porque ela estabelece uma operação capaz de substituir um grupo de símbolos conhecidos por um símbolo novo, mais curto e de manuseio mais fácil do que o grupo de signos que o define. Entretanto, o sentido desse novo símbolo, indubitavelmente arbitrário, é concedido exclusivamente pelo conjunto de signos que lhe serve de definição. E esse é o seu único sentido. Na ausência de outro sentido para esse novo símbolo, qualquer sentido adicional que lhe seja concedido, implica em cometer uma *falácia de dupla definição*. De fato, se nos servimos de uma única noção em dois sentidos distintos, sem evidenciar que eles são coincidentes, podemos cometer o equívoco de atribuir dupla definição a um único objeto; e assim sendo, corremos o risco de incorrer em paralogismos. Perelman faz uma restrição curiosa ao afirmar que “se chega normalmente a um sofisma cada vez que se define uma noção com maiúscula<sup>205</sup>”. Entretanto, não podemos esquecer que um erro de lógica desta natureza passa, freqüentemente, de maneira despercebida para quem o mero raciocínio, inspirado nos moldes da matemática, parece ser suficiente. Nesses casos, a falta não consiste em uma demonstração explícita e facilmente detectável de dupla definição, mas, antes disso, equivale à definição que se quer fazer admitir do sentido emotivo desse termo. Esse é o caso de noções como Justiça, Liberdade, Bem e Virtude, por exemplo; visto que, em tais casos, o sentido emotivo/carga subjetiva desses conceitos permite a concessão de um valor ao que é definido como justiça, liberdade, bem e virtude. Decorre dessa análise a proposta de Perelman acerca do uso de maiúsculas e, por conseguinte, de uma propensão a cometer falácias quando do seu uso em *noções confusas*. Tais *noções* mantêm o prestígio que a elas se vincula, pois o sentido conferido a valores aceitos se converte em verdadeiras forças sociais. Ao admitirmos a definição de uma noção desse gênero, estamos expressando aquilo que prezamos ou

---

<sup>204</sup> PERELMAN, *De la Justice*, 1945. apud. PERELMAN, 1963d, p.77.

<sup>205</sup> PERELMAN, 1963d, p. 10.

desprezamos. A força dessas noções permitem que orientemos as nossas ações, determinando, inclusive, o sentido delas mediante uma escala de valores que serve como guia em nossa existência.

Uma noção fortemente carregada em sua perspectiva afetiva, quando definida, transpõe essa carga afetiva para o sentido conceitual que se lhe atribui. Quando se determina que uma definição é estritamente analítica e, por conseguinte, arbitrária, está se afirmando que não há qualquer sentido emotivo vinculado ao termo definido. Desta forma, quando se considera uma definição como a afirmação de um juízo analítico, possivelmente estabelecido de forma arbitrária, despreza-se a transferência da emoção impregnada no termo que define o sentido conceitual que lhe serve de definição. Quando ocorre essa transferência, a definição não é analítica, nem tampouco arbitrária, pois afirma um juízo sintético, a existência de um liame que agrega um conceito a uma emoção. Determinar o sentido atribuído aos valores reconhecidos não é, por conseguinte, um ato arbitrário, logicamente indiferente. Que é, então, que ele pode significar? Caso se exclua a palavra *logicamente* que parece não ter aqui exatamente o seu lugar – salvo se imaginarmos que, em 1945, Perelman já estava atraído inconscientemente ou de maneira involuntária por uma concepção alargada da Lógica –, encontra-se esboçada, em algumas linhas, a situação de indivíduos que tomam suas próprias posições em relação a um valor e a valores, dentro de uma comunidade cultural determinada. Contrariamente ao que se expressa no texto de 1933<sup>206</sup>, onde a escolha dos valores e dos critérios fundamentais significavam a escolha de pertença a um grupo, há nesta fase de transição – e, em especial, no texto de 1945 – a representação de um grupo no interior do qual é possível exprimir seu desacordo<sup>207</sup>. Neste caso, o espaço para o debate e as objeções criam uma nova concepção de enquadramento para os valores que são admitidos ou reconhecidos pelos integrantes de um grupo; não se trata, como parece sugerir Perelman no texto de 1933, de uma adesão incondicional. Ainda que de maneira tácita, isso implica a aquisição de uma autonomia do indivíduo no que diz respeito ao grupo. Não por acaso, no decorrer do mesmo

---

<sup>206</sup> Cf. PERELMAN, *De l'arbitraire dans la connaissance*, 1933.

<sup>207</sup> Este elemento será imprescindível à construção da *Teoria da Argumentação* pela vinculação à noção de *controvérsia filosófica* colhida do pensamento de Henry Johnstone Jr.



período - em um contexto parcialmente diferente -, Perelman reconhece aos indivíduos um valor particular. No texto *Libre examen et démocratie*<sup>208</sup>, de 1946, escreve:

La valeur absolue de verité dépend, dans cette conception, uniquement des êtres qui y adherent et qui, par leurs aspirations et l'attitude, témoignent de la place éminente qu'elle occupe dans leur conscience. C'est cette adhésion à une valeur absolue qui donne aux hommes qui la professent une dignité particulière, qui en fait des personnes morales auxquelles il convient de reconnaître une valeur autre que celle d'un simple rouage dans la machine sociale. Porteurs d'une valeur indépendante de tout groupe particulier, les hommes acquierent par là une dignité éminente qui en fait des individus libres, auxquels on doit plus de respect qu'à un simple moyen de réaliser une fin sociale. Si le principe du libre examen suppose que l'on accorde à la vérité une valeur absolue, il a pour conséquence de reconnaître à tout être, porteur d'une telle valeur, une dignité particulière.<sup>209</sup>

A abordagem concedida por Perelman acerca dos conceitos de *dignidade* e *valor absoluto* apresenta uma estreita relação no tocante ao tratamento oferecido por Kant aos mesmos conceitos. O conceito de dignidade em Kant é um pressuposto fundamental do discurso kantiano acerca da moral, visto que a partir do conceito de *dignidade* torna-se possível estabelecer uma relação entre a forma do *princípio prático subjetivo* e a forma do *princípio prático objetivo*. Em outras palavras, a *dignidade* estabelece a possibilidade das formulações básicas da segunda fórmula do *imperativo categórico*. Essa segunda formulação corresponde à seguinte máxima: “age de tal forma que trates a humanidade, tanto na tua pessoa quanto na pessoa de qualquer outro, sempre também como um fim e nunca unicamente como um meio”.<sup>210</sup> De acordo com essa formulação do imperativo, todo ser racional, como fim em si mesmo, possui um *valor absoluto* que lhe é intrínseco. Esse valor é superior a qualquer preço e, por conseguinte, não possui qualquer equivalência. O *princípio do livre exame*, cuja relevância se manifesta quando analisado em suas relações com a ciência e a busca da verdade, nesse contexto, procura ressaltar a independência dos indivíduos no tocante à sustentação de valores por ele reconhecidos. Perelman reforça, conforme exposto no excerto,

---

<sup>208</sup> Esse tema será retomado por Perelman na década de 60. Em aula inaugural do curso de “Filosofia Moral” de 5 de janeiro de 1966, consagrada às relações da moral com o livre exame, Perelman apresenta um texto intitulado *Moral et Libre Examen* que retoma a questão esboçada no texto de 1946. (Cf. PERELMAN, 1966, p. 320-331. Ver também : PERELMAN, 1976, p. 169-177.

<sup>209</sup> PERELMAN, 1946, p.43.

<sup>210</sup> KANT, Immanuel. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes**. Rio de Janeiro: Tecnoprint/Ediouro, 1991, II.

a possibilidade de julgar as proposições, sistemas ou normas, de acordo com as provas que podem ser apresentadas a seu favor e independentemente da autoridade da pessoa que as enuncia. Ao fazê-lo, Perelman manifesta o interesse de buscar a verdade, no que se refere à conduta, a partir da natureza dos indivíduos. Para tanto, procura definir a verdadeira justiça e encontrar regras passíveis de serem aproveitadas por todas as pessoas, ou por um grupo delas, sem distinção de aplicação. Com isso estariam asseguradas a autonomia do indivíduo, a sua liberdade e, por conseguinte, sua responsabilidade, visto que, a renúncia a uma autoridade exterior à qual estaríamos incondicionalmente submetidos permite aos particulares recorrerem à razão para assegurar o modo mais adequado de agir. Esse recurso à razão, intrínseco aos indivíduos autônomos, ao assegurar o exercício da liberdade individual, impõe a cada qual a responsabilidade pelas escolhas efetuadas. O resgate da autonomia do indivíduo consolida o ideal de uma *lógica dos juízos de valor* consoante o estabelecimento de uma racionalidade específica que se exerce nas práticas humanas. Essa *razão prática*, que orienta as ações individuais, respaldando o modo de agir das pessoas e destituindo-o da natureza irracional à qual estariam condenados pelo ideal de razão proveniente da modernidade, reitera uma recusa ao critério de evidência como fundamento de aferição da verdade. Afinal, o *evidente* é claro e impositivo, sua natureza incontestada não concede espaço a contestações ou controvérsias, uma vez que é compreendido imediatamente. O campo das ações humanas, pela sua própria natureza, é o campo das adversidades e dos conflitos de opinião. Nesta esfera, nada se impõe de maneira óbvia, tudo é passível de contestação; a falibilidade dos homens permite a aplicação de métodos e o estabelecimento de hipóteses que os aproximem da verdade e sejam capazes de melhor conduzir suas ações. Assim, o campo do *razoável*, cujo ideal consiste no exercício de uma *razão prática*, permite o estabelecimento de uma noção de filosofia, argumentativa por excelência, que procura encontrar alguma racionalidade na organização do conhecimento e de ações que são essencialmente falíveis, incompletas, mas não irracionais.

## 2.1. À Procura de uma Lógica dos Juízos de Valor

Durante o período compreendido entre 1930 e 1939, Perelman esteve interessado no estudo da Lógica. Após a publicação do *De la Justice*<sup>211</sup> suas investigações se concentram no interesse de criar, ou pelo menos sustentar, uma *Lógica dos Juízos de Valor* capaz de fornecer critérios objetivos e universais para a aferição de valores [axiológicos]. Parecia inconcebível, sobretudo em virtude da necessidade de afirmação da sua *regra de justiça*, subordinar os *juízos de valor* ao arbítrio individual de cada pessoa. Se esse interesse apresenta preocupações típicas de um herdeiro da tradição lógica ele, entretanto, ainda não é capaz de fornecer quaisquer indícios acerca da posterior vinculação do autor a uma tradição mais “maleável” que o rigor lógico, ao mesmo tempo que apresenta, por intermédio dos autores eleitos para conceder sustentação teórica, um firme propósito de se manter fiel à linhagem da qual emana.

O ideal de criação, ou defesa, de uma *Lógica dos Juízos de Valor* aponta uma incompatibilidade com a sua formação acadêmica, ainda que não ateste contrariamente ao seu percurso intelectual. Demonstra o interesse de seguir um caminho contrário à posição positivista responsável por cercear o papel da Lógica restringindo-lhe à tarefa de utilizar o método científico – o único legitimamente possível de ser considerado racional<sup>212</sup> – para a solução de problemas cujo escopo é meramente teórico. A adoção de uma postura que promove uma espécie de ruptura e continuidade – por mais paradoxal que isto possa parecer – em relação à tradição lógica que lhe serve de referência, representa uma condição de contestação ao abandono dos problemas humanos concernentes à ação.<sup>213</sup>

É possível compreender a postura adotada por Perelman quando se observa a ótica positivista e se percebe que os denominados *juízos de valor [axiológicos]* são, segundo esta

---

<sup>211</sup> PERELMAN, *De la Justice*, 1945.

<sup>212</sup> Cf. LAUGHLIN, Stanley K. ; HUGHES, Daniel T. *The rational and the Reasonable: Dialectic or Parallel Systems?* GOLDEN, James L. ; PILOTTA, Joseph J. **Practical Reasoning in Human Affairs**. Dordrecht: D.Reidel Publishing Company, 1986, p. 187-206. (Synthese library; v.183). Ver Também: PERELMAN; OLBRECHTS-TYTECA, *La Quête du Rationnel*, 1952a, p. 110-121.

<sup>213</sup> E se agregam a estes, aqueles que direta ou indiretamente a eles estão vinculados, tais como os relativos à emoção, aos interesses e à violência. (Cf. PERELMAN, 1979, p. 134-135)

última, naturalmente controvertidos e se mostram impossíveis de serem submetidos ao crivo da demonstração de veracidade. Em contrapartida, certos fatos e proposições lógicas ou matemáticas podem, certamente, submeter-se sem quaisquer problemas, uma vez que estão sujeitos à certificação conforme a aplicação dos critérios de aferição do modelo cientificista<sup>214</sup>. Em outras palavras, é possível se provar “racionalmente” que a soma dos ângulos internos de um triângulo retângulo será, incondicionalmente, igual a 180° independentemente do contexto no qual se aplique tal propriedade; entretanto, é impossível pensar a afirmação de que uma determinada ação humana é mais justa do que outra, independentemente do contexto espaço-temporal ao qual esta ação específica se vincule. A objeção perelmaniana a esse tipo de afirmação<sup>215</sup>, está alicerçada no interesse de sustentar a sua *regra de justiça*. Esta motivação, por sua vez, serve como fundamento para os argumentos que são apresentados em defesa da *regra de justiça*. Há, neste caso, uma tentativa de utilização da *racionalidade científica* para justificar a inaceitabilidade de determinados comportamentos humanos escamoteados pela falta de critérios objetivos que lhes sirvam de limitadores naturais.

A impossibilidade de recorrer à Lógica como anteparo à solução do seu problema faz Perelman reagir negativamente à orientação positivista<sup>216</sup>, pois raciocínios semelhantes aos que decorrem desta vertente e contestam a possibilidade de afirmar e justificar racionalmente a preferência por uma determinada atitude em detrimento de outra considerada menos justa ou inadequada porque menos nobre, consiste no abandono de uma tradição aristotélica, e em certo sentido também kantiana<sup>217</sup>, que admite uma *razão prática*, aplicável aos campos nos quais há interferência da ação humana. Por não ser uma perspectiva agradável a Perelman, por motivos cuja exposição já fizemos prévia<sup>218</sup>, essa negação da possibilidade de uma solução racional para os problemas que envolvem *juízos de valor [axiológicos]* o conduziu a procurar uma espécie de ‘racionalidade ética’ capaz de se converter – ou de se constituir – em uma Lógica específica para a questão dos valores [axiológicos].

---

<sup>214</sup> Cf. PERELMAN, 1979, p. 134.

<sup>215</sup> Cf. Cap. 1 [1.4.] dedicado à “Regra de Justiça”.

<sup>216</sup> Cf. PERELMAN, 1979, p. 134.

<sup>217</sup> Cf. KANT, *Crítica da Razão Prática*, 1997.

<sup>218</sup> Cf. Cap. 1 [1.2] “O Pluralismo entre Juízos de Fato e Juízos de Valor”.

É imprescindível salientar o quão rapidamente Perelman se afasta da Epistemologia pós-positivista e se aproxima de uma espécie de Epistemologia dialética – idoneísta defendida, sobretudo no final dos anos 40’, por Gonseth e o grupo *Dialectica*, que estavam esboçando uma *Teoria da Consciência* a partir do princípio de dialeticidade da consciência científica<sup>219</sup>. A dialeticidade da consciência científica significava, para Gonseth, que “en principe, toute vérité est sommaire, toute idée est en devenir, toute position est révisable”<sup>220</sup>. A revisibilidade de qualquer opinião, idéia, crença ou posição, não originava, segundo eles, qualquer distinção entre verdade e valores. Mas, se Gonseth e seu grupo possuem razão e, de fato, a Ciência, como a Filosofia, é inacabada e constantemente sujeita à revisibilidade, a Filosofia, por sua vez, assim como a Ciência, é regressiva. A esse propósito Perelman escreve:

[ele] é muito menos um sistema acabado e perfeito do que uma concepção que implica o caráter incompleto e inacabado de toda construção filosófica, sempre susceptível de uma nova amplificação e de uma nova retificação. Os partidários de uma filosofia regressiva são capazes de entender-se, de discutir, de confrontar suas opiniões, de adaptá-las. A discussão constitui um elemento essencial para o desenvolvimento de seu pensamento que é, por princípio, um pensamento aberto. Seus desacordos estão destinados a ser solucionados e, nisso, assemelham-se aos desacordos entre cientistas; isso porque uma retificação, no sistema deles, não constitui uma renegação, uma traição aos seus princípios, mas, pelo contrário, a prova de uma fidelidade para com eles.<sup>221</sup>

O excerto acima exposto ratifica a afirmação de Gianformaggio<sup>222</sup>, segundo a qual é precisamente a idéia de que os desacordos entre os filósofos estão destinados a se ajustar - idéia esta que Perelman sustenta como inerente à *Epistemologia Dialética* - que o afasta da *Epistemologia pós-positivista*. Esta afirmação parece razoável porque o profundo interesse dedicado ao desacordo representa uma constante nas diferentes fases da especulação de

---

<sup>219</sup> Cf. GIANFORMAGGIO, 1973, p. 117-133. Ver também: GIANFORMAGGIO, 1993, p.435.

<sup>220</sup> Cf. GONSETH, F. **Philosophie Mathématique**. Paris : Hermann, 1939, p.38.

<sup>221</sup> « [elle] est beaucoup moins un système achevé et parfait qu’une conception qui implique le caractère incomplet et inachevé de toute construction philosophique, toujours susceptible d’une nouvelle amplification et d’une nouvelle rectification. Les partisans d’une philosophie régressive sont capables de s’entendre, de discuter, de confronter leurs vues, de les adapter. La discussion constitue un élément essentiel pour le développement de leur pensée qui est, par principe, une pensée ouverte. Leurs désaccords sont destinés à être résorbés et, en cela, ressemblent aux désaccords entre savants ; en effet, une rectification, dans leur système, ne constitue pas un reniement, une trahison à l’égard de leurs principes, mais, au contraire, le preuve d’une fidélité à leur égard » (PERELMAN, 1949, p. 186. ; PERELMAN ; OLBRECHTS-TYTECA, 1952, p. 96.)

<sup>222</sup> GIANFORMAGGIO, 1993, p.435.

Perelman<sup>223</sup>. Com efeito, quer seja relativo a crenças ou opiniões, o desacordo precisa ser considerado insuperável, porque impossível de ser transposto no campo das disputas argumentativas, para justificar a disputa do livre exame e da tolerância, tais como Perelman sempre as reivindicou. Por outro lado, para Perelman, desacordos de crença e desacordos de opinião devem ser formas de desacordo bem diferenciadas porque se pode fundar sobre a primeira a reivindicação do livre exame no domínio teórico, e sobre a segunda a reivindicação da tolerância no domínio prático. Sem dúvida a aparição de um desacordo de crenças, assim como Perelman concebeu, não pode resultar da escolha prévia de certos critérios de verdade diferentes, ou do fato de que uma crença é verdadeira ao passo que a outra é falsa. Em contrapartida, a aceitação do desacordo entre as opiniões e a valorização deste, resultam precisamente de que as opiniões não são verificáveis nem demonstráveis, ou seja, de que elas pertencem a um outro campo das crenças.

Em decorrência das idéias expostas até este momento, verificaremos as principais fontes de sustentação investigadas por Perelman com o intuito de alicerçar o seu pensamento. Por intermédio desta verificação compreendemos os elementos que o fazem encontrar a Retórica, bem como, observamos o caminho seguido para sustentar uma idéia que se tornará secundária e, por vezes ignorada, diante da sua maior construção teórica que é, indubitavelmente, a *Nova Retórica*. Contudo, é preciso ressaltar que a *Teoria da Argumentação* perelmaniana se mostra essencialmente dependente de, pelo menos, duas noções: (1) a noção de *Regra de Justiça*, que envolve a idéia de uma *Lógica dos Juízos de Valor* e os critérios para a definição da noção de racionalidade; (2) a noção de *Argumentum Ad Hominem* oriunda da concepção de *Controvérsia Filosófica*, amparada pela divergência em relação à noção de ‘racionalidade’ e originalmente desenvolvida por Henry Johnstone Jr.

---

<sup>223</sup> Para melhor compreender este momento de ‘transição’ do pensamento de Perelman pode ser útil recorrer aos tópicos em que observamos, através de breves incursões, as principais características concernentes à *fase de transição* e ao *período não-retórico*, como antecessores à época em que o pensamento do autor estará voltado aos problemas relativos à construção de uma *Teoria da Argumentação*: o período retórico.

## 2.2. Sobre uma Possível Lógica dos Juízos de Valor

A *regra de justiça* segundo a qual os “seres de uma mesma categoria essencial devem ser tratados de maneira semelhante”, objetivava o estabelecimento de um critério de natureza formal e empreendido em um espírito positivista. Entretanto, a aplicabilidade dessa *regra* demanda um elemento de demarcação para o que é essencial e o que não é, assim como para a distinção entre o negligenciável e o importante. Pensar essa dicotomia implica em recorrer a *juízos de valor* [axiológicos] que Perelman considerava completamente arbitrários e logicamente indeterminados.<sup>224</sup> Era necessário, então, entender como se pode raciocinar sobre valores, bem como, retomar a antiga questão que busca descobrir a existência, ou não, de métodos racionalmente aceitos segundo os quais é possível preferir o bem ao mal, o justo ao injusto, e assim por diante. Ciente do ceticismo que envolvia os positivistas, no tocante à possibilidade de demarcação explícita – capaz de instituir e fazer preferir o bem ao mal – Perelman se dedicará à tarefa de encontrar uma *Lógica dos Juízos de Valor*, motivo pelo qual identificará na obra de Edmond Goblots um suporte adequado para a fundamentação dos seus argumentos. Existe um aspecto, entretanto, que nos causa curiosidade ao estudar este percurso evolutivo da formação do pensamento perelmaniano. Embora seja filosoficamente meritória a sua busca de uma “lógica dos juízos de valor”, Perelman parece ignorar, ainda que a sua formação testemunhe contrariamente a isso, que ao migrar para a esfera dos valores em busca de critérios “racionais” para justificar a opção por certa conduta em detrimento de outra, atribuindo hierarquias e qualidades específicas para cada uma dessas forças motrizes engendradoras da opção por agir, passa-se a refletir fora do campo da Lógica e mais próximo do campo da Ética. Aliás, *Logique des jugements des valeurs*,<sup>225</sup> de Edmond Goblots, longe de ser uma obra de Lógica é, antes e sobretudo, um compêndio de reflexões sobre problemas de natureza moral, embora o interesse de Goblots seja demarcadamente diferenciado. Isso faz crer que ambos os autores, neste caso Perelman e Goblots, cometem o mesmo deslize, a saber:

---

<sup>224</sup> Mais especificamente nos textos de 1933.

<sup>225</sup> GOBLOT, **La Logique des Jugements de Valeur**, 1927.

acreditar na possibilidade de desenvolver, ou pelo menos encontrar, uma Lógica capaz de estabelecer critérios que delimitem os pares antagônicos que estão nos extremos da escala de valores que orientam as ações humanas.

Tomemos como questionamento essencial aquele que conduz Perelman à busca de uma *lógica dos juízos de valor*, ou seja, “existem métodos racionalmente aceitáveis que permitam preferir o bem ao mal?”.<sup>226</sup> O caminho trilhado por Perelman, visa estudar a *Lógica dos Julgamentos de Valor* por meio de análise e desconstrução dos raciocínios. Uma investigação mais apurada, entretanto, mostra que Perelman está potencializando, talvez arbitrariamente, um método que Goblots havia aplicado para escrever *La Barrière et le Niveau*.<sup>227</sup> Neste livro, como em outro publicado no mesmo período sob o título de *Exercices Logiques sur des jugements des valeur*, Goblots mostra – de maneira crítica – que um lógico pode “se converter acidentalmente em sociólogo como também pode se converter acidentalmente em um geômetra quando, para estudar o raciocínio dedutivo, ele utiliza os seus exemplos na geometria”.<sup>228</sup> Embora *Le Barrière et le Niveau* seja “um estudo sociológico sobre a burguesia contemporânea”, Goblots observa: “Ce sous-titre n’est pas inexact, car j’avais pris pour matière de mes analyses des jugements collectifs constituant une classe dans une société”.<sup>229</sup> Da análise do comportamento social, Goblots extraiu a idéia de que os *juízos de valor* incorporados por uma sociedade, apresentam duas características que interessam especificamente ao lógico: (1) Os juízos de valor podem ser de um ilogismo inaudito sem que a pessoa se aperceba disso, porque os indivíduos que os reconhecem como válidos para orientar a sua conduta raramente os submetem à crítica. (2) A força com a qual eles se impõem ao indivíduo somente pode ser diminuída pela crítica que ele institui ao perceber o ilogismo que nele se encontra.

A *Lógica dos Juízos de valor* que Perelman adota como ponto de partida para a sua argumentação requer para si mesma o estatuto de Lógica tomando como orientação a existência de uma distinção entre a sua constituição e a daquela a que Goblots chama de *Lógica Comum* da qual essa *Lógica dos Juízos de Valor* se distinguiria. Ora, se os juízos de valor são,

---

<sup>226</sup> PERELMAN, 1999a, p.14.

<sup>227</sup> Cf. GOBLOT, *La Barrière et le Niveau*, 1930.

<sup>228</sup> Cf. GOBLOT, *La Logique des Jugements de Valeur*, 1927, p. I

<sup>229</sup> Cf. GOBLOT, 1927, p. I.



independentemente de qualquer coisa, juízos, esses, tais como os demais, podem ser afirmativos ou negativos, universais ou particulares, categóricos ou hipotéticos. Se eles são provados ou servem de prova, os argumentos que eles contêm são indutivos ou dedutivos, empíricos ou racionais. Poder-se-ia crer que os juízos de valor têm as mesmas propriedades formais que os juízos de predicação relativos às regras comuns. Mas, isso é um erro – não negligenciável – por imaginar que a aprovação e a desaprovação são, nos juízos de valor, propriedades formais como a afirmação e a negação nos juízos de predicação. Os juízos de bom e de mau, de bem e de mal, de aprovação e de desaprovação, de elogio [encômio] e de censura, de respeito ou de desprezo, bem como os de estima, apreciação e avaliação, jamais representam o papel de uma cópula, pois ainda que tomemos o lugar da cópula “é”, por exemplo, ele teria uma diferença de forma entre os *juízos de valor* e os *juízos de predicação* ou *juízos de existência*. Estes conceitos pertencem ao atributo do juízo e, por conseguinte, à sua matéria. De resto, quando o verbo *ser* representa a tarefa de cópula e exprime a atribuição, ele não contém mais a idéia de existência que aquela de valor. O verbo substantivo *ser* é, por sua vez, cópula e atributo nos juízos tais como *Deus é*. Como atributo ele é o conceito de realidade, de substância ou de existência. Como cópula, ele é o conceito de conveniência do atributo ao sujeito. O conceito de existência é o conceito de conveniência do atributo ao sujeito. O conceito de existência corresponde à matéria do julgamento, e o mesmo ocorre com o conceito de relação.<sup>230</sup> O gênero Relação compreende ainda muitas outras espécies cuja enumeração poderia ser impossível: (1) relações de grandeza: maior, menor, igual; (2) de posição no espaço: coincidente, mais alto, mais baixo; à direita, à esquerda; adiante, atrás; dentro, fora; (3) de tempo: durante, antes, depois; (4) de ordem, em qualquer sentido da palavra: primeiro, segundo, terceiro, etc.; (5) de parentesco: pais, filhos; avós, netos; tios, etc.; (6) de valor: equivalente, melhor, pior, etc. A lista das relações não poderia ser exaurida; seria como confundir os termos da relação com os termos do julgamento que ela exprime. A relação como um todo, com os seus termos, constitui um dos termos do julgamento e pertence à sua matéria.

Por julgamentos de existência se deve entender aqueles nos quais o verbo *ser* é verbo substantivo, aqueles que afirmam ou negam que o sujeito existe, quer seja de uma existência concreta e substancial, como coisa singular que é uma *res*, uma realidade, quer de uma

---

<sup>230</sup> GOBLOT, 1929, §117.

existência concreta e fenomenal como dado empírico, quer de existência ideal, como quando se diz que existe um nome, um ponto, um plano, etc.; com tais e tais propriedades. Neste sentido é que se diz e se demonstra que um conceito *existe*, o que significa que um objeto, ao qual esse conceito pode ser atribuído, *pode* ser encontrado em nossa experiência. Os *juízos de existência*, como os *juízos de valor*, suscitam problemas lógicos especiais, que são as maneiras próprias de se demonstrar e de se refutar. Mas, em sentido estreito, não é verdadeiro que todo julgamento seja ou *juízo de existência* ou *juízo de valor*. Juízos do tipo: *Todo homem é mortal* ou *dois e dois são quatro* não são nem uma coisa nem outra. O que se opõe aos *juízos de valor* são os juízos que não são juízos de valor; e, como não dispomos de um nome específico para designá-los, somos obrigados, para nos fazer compreender, a empregar a expressão de *juízos de existência*, em um sentido abusivo. Os gramáticos têm legitimado esta figura de estilo, o abuso de palavras, e lhes dão um nome conhecido: seria quase tão difícil de se exprimir sem *catacreses* quanto sem metáforas. Em geral, deseja-se mais retirar a melhor parte da língua comum a crer em uma linguagem técnica para uso dos filósofos. Esta língua artificial não poderia ser útil, pois diante da condição de ser perfeita, não pode evoluir. Os termos técnicos dos filósofos se usam e se demolem com terrível rapidez. Empregamos, então, a expressão *juízos de existência* em sentido abusivamente enlarguecido, por oposição a *juízos de valor*; e, por vezes, chegamos mesmo a empregar esta mesma expressão em seu sentido próprio e restrito.

A *lógica dos juízos de valor* não é, portanto, uma lógica formal, uma vez que a *Lógica formal* não se sustenta por si mesma e que, mesmo nas ciências – das mais abstratas às mais puramente dedutivas – não somente a validade do raciocínio, mas sua simples possibilidade, não é independente dos objetos sobre os quais se raciocina. Os métodos se diversificam segundo a capacidade de raciocinar sobre o real e o ideal, sobre o empírico e o racional, sobre a causalidade e a finalidade, sobre a existência das coisas e o seu valor. É do domínio da Lógica considerar a conveniência dos métodos à natureza dos problemas. Por consequência disso, Perelman acredita, então, que deve haver uma *lógica não-formal*, subordinada à matéria dos juízos e dos raciocínios, visto que a lógica geral e formal que precede e condiciona toda lógica material e especial, não vai ao raciocínio e, por conseguinte, não conclui qualquer questão, se ela não se prolonga por alguma dessas lógicas materiais e especiais, como a *lógica dos juízos de valor*, por exemplo. Segundo Perelman, os

*juulgamentos de valor* se distinguem dos *juulgamentos positivos* (isto é bom, isto é ruim) e dos *juulgamentos comparativos* (este é melhor ou pior que aquele). Esta distinção tem uma importância para o lógico, porque os *juulgamentos positivos* já estão implicados nos *juulgamentos comparativos*, a comparação se acrescenta à aprovação, ou ao seu contrário, como uma operação lógica distinta, e estas duas formas de julgamento se justificam e se constataam por métodos diferentes. Mas a relevância dessas constatações são irrelevantes para a sustentação do empreendimento perelmaniano.

Diante do insuficiente desempenho das investigações em prol do estabelecimento de uma *Lógica dos juízos de valor* de natureza formal, em meio a condução do seu projeto inicial em parceria com Lucie Olbrechts-Tyteca, Perelman observa que no apêndice do livro de Jean Paulhan<sup>231</sup> existem excertos da Retórica de Brunetto Latini<sup>232</sup> utilizados para ressaltar a anterioridade dos problemas relativos aos argumentos do discurso. Percebe, então, que o domínio da *Retórica* é capaz de solucionar o problema dos juízos de valor, incapaz de ser resolvido sob a égide do pensamento rigoroso inspirado no modelo matemático tal como pretendia até então. Se existe, portanto, uma grande importância de Perelman para a divulgação e amplificação da obra de Paulhan, a reciprocidade entre ambos é de uma relevância inigualável, uma vez que a na leitura casual do *Les Fleurs des Tarbes*<sup>233</sup> permitirá o reencontro de Perelman com a Retórica.<sup>234</sup>

---

<sup>231</sup> Jean Paulhan (1884-1968) foi crítico literário, crítico de arte e ensaísta. Filho de um filósofo, fez os seus estudos em Letras. O seu caminho no mundo das Letras acontece em decorrência da sua participação como combatente durante a primeira guerra mundial, onde foi gravemente ferido. Sua obra, como um todo, reflete o estilo crítico e combatente de um homem profundamente marcado pelos horrores promovidos pela guerra. Após o conflito, torna-se colaborador da revista surrealista *Littérature*, e mais tarde, em 1920, a secretaria da *Nouvelle Revue Française*, cargo no qual permanece até a morte de Jacques Rivière em 1925, quando ocupa a direção fazendo da sua ocupação uma espécie de magistério.

<sup>232</sup> Brunetto Latini (1220-1295) foi um famoso poeta que escrevia em italiano (e não em latim, como era comum entre os nobres). Seus trabalhos de Retórica e Filosofia, costuma-se dizer, foram marcantes pela grande influência que exerceram para a formação de Dante Alighieri. (Cf. LATINI, Brunetto. édition critique par Francis J. Carmody, *Li livres du trésor*, Genève, Slatkine Reprints, 1975. 458 p. [Reimp. de l'ed. de Berkeley Los Angeles, 1948. Version remaniée de la thèse soutenue par l'auteur, Basel, 1965.]

<sup>233</sup> PAULHAN, Jean. **Les Fleurs des Tarbes ou La Terreur dans les Lettres**. 2<sup>e</sup>. ed. Paris: Gallimard, 1949.

<sup>234</sup> Lucie Olbrechts-Tyteca, colaboradora de Chaïm Perelman e co-autora do *Tratado da Argumentação*, era admiradora dos livros de Paulhan e, em especial, de *Les fleurs des Tarbes*. Foi através dela que Perelman encontrou o acesso a obra do escritor e, por conseguinte, à Retórica. (Cf. OLBRECHTS-TYTECA, Lucie. *Rencontre avec la Rhétorique. La Théorie de L'argumentation: perspectives et applications* [recueil publié par le Centre National Belge de Recherches de Logique]. Louvain: Éditions Nauwelaerts, 1964, p. 5).

### 2.3. De Paulhan a Aristóteles

No *Tratado da Argumentação*, Chaïm Perelman cita - diversas vezes - *Les Fleurs des Tarbes* de Jean Paulhan, ensaio publicado originalmente em 1941<sup>235</sup> mas cuja ressonância não havia ultrapassado senão uma estreita elite literária francesa<sup>236</sup>. Faz referência, também, a um estudo anterior de Paulhan, ainda menos divulgado, sobre a função do provérbio na conversação tradicional malgaxe<sup>237</sup>. Não é por acaso que a influência de Paulhan começou verdadeiramente a se exercer nas Universidades francesas, sobre os professores de Literatura e depois sobre os lingüistas, ao mesmo tempo em que o pensamento de Perelman se difundia entre os juristas e os filósofos. A garantia filosófica que o *Tratado da Argumentação* pôde dar às reflexões do escritor francês sustentou a sua autoridade e amplificou o seu raio de atuação. Perelman contribuiu para fazer reler Paulhan e com isso desempenhou um importante papel na evolução dos estudos literários fora do impasse promovido pelos engajados a um estruturalismo vulgarizado, sobretudo nos anos 1960. O *Tratado da Argumentação* não pretendia propor uma teoria da invenção propriamente literária, ainda que muitos textos literários sejam citados nesta obra. Mesmo em *O Império Retórico*, onde Perelman efetua uma generalização das suas teses, não se pretende englobar a literatura, embora soubesse bem, naquele contexto, que os literários “liam e utilizavam os seus trabalhos”.<sup>238</sup> Nem mesmo o caráter específico da retórica literária, que preocupa Paulhan em *Les Fleurs des Tarbes*, reteve a atenção de Perelman. Permaneceu em sua própria perspectiva, epistemológica e jurídica, interessando-se pela literatura apenas na medida em que esta, quando argumenta, faz uso do mesmo método persuasivo que convém ao conjunto das atividades propriamente humanas que visam a verossimilhança.

---

<sup>235</sup> PAULHAN, Jean. **Les Fleurs des Tarbes ou La Terreur dans les Lettres**. 2<sup>e</sup> ed. Paris: Gallimard, 1949.

<sup>236</sup> Em 1945, Jean Paulhan recebeu o grande prêmio de Literatura da Academia Francesa pelo conjunto da sua obra. Aqui estão, alguns das centenas de artigos, além dos romances, tais como *Le Guerrier*, publicado em 1917, *Le Pont traversé*, *La Guérison sévère*. Mas, é sobretudo pelos seus ensaios que ele marcou o seu tempo com *Les Fleurs de Tarbes ou la fureur des lettres* (1941), *À demain la poésie* (1947), *De la paille et du grain* (1948), *Poètes d'aujourd'hui* (1948), *Petite Préface à toute critique* (1951), *Les Paroles transparentes* (1955). Encontra-se também muitas obras sobre estética como, *Georges Braque*, *Le Clair et L'obscur*, *L'art informel*.

<sup>237</sup> O malgaxe é uma língua da família malaio-polinésia, falada em Madagascar e em algumas das ilhas vizinhas. Região na qual Paulhan viveu durante inúmeros anos. (Cf. PAULHAN, Jean. **Les Hain-tenys**. Paris: Genthner, 1914. Gallimard, 1938, p.37).

<sup>238</sup> Cf. FUMAROLI, Marc. *Théorie de l'argumentation et invention littéraire*. **Chaïm Perelman et la pensée contemporaine**. Bruxelles: Bruylant, 1993, p. 309.

Os literários devem a Perelman a oportunidade de reler Paulhan com uma compreensão nova. Ele fez perceber que a Literatura, por mais singular que esteja no universo do discurso, destaca-se sobre um fundo geral de disciplinas humanas. Este é o “império retórico” ao qual Perelman dedicou-se a atribuir legitimidade filosófica. Marc Fumaroli destaca:

A première vue, cependant, la rencontre entre Perelman et Paulhan était fort improbable. Le fait qu'elle ait eu lieu démontre la générosité d'esprit et la curiosité du philosophe bruxellois. Les deux auteurs sont partis de deux étonnements, et donc de deux problèmes, apparemment sans rapport entre eux.<sup>239</sup>

O contato com o livro de Jean Paulhan encaminhou as pesquisas de Perelman e Olbrechts-Tyteca à *Retórica* de Brunetto Lattini. A partir desta obra eles puderam retroceder, no sentido positivo que este termo possa ensinar no percurso de uma pesquisa conceitual, à tradição greco-latina da Retórica. Na continuidade das investigações alcançaram a *Retórica* de Aristóteles, por meio da qual expandiram e acresceram à pesquisa as informações complementares contidas nos *Tópicos*.<sup>240</sup> Perelman muito contribuiu para restaurar no campo filosófico a *Retórica* aristotélica; considerada uma das células-mãe da literatura europeia. Mas a *Retórica* de Aristóteles é um fator comum de várias disciplinas, tais como a controvérsia política e a disputa judicial, dentre tantas. Se ela interessa também à Literatura, está longe de resumir-se a esta, motivo pelo qual Perelman buscará sustentação no pensamento aristotélico para mostrar que o imenso campo da *Retórica* não pode ser abandonado pela razão. Para restaurar os direitos da razão, onde o formalismo dos lógicos modernos não queria mais os

---

<sup>239</sup> Cf. FUMAROLI, Marc. *Théorie de l'argumentation et invention littéraire. Chaïm Perelman et la pensée contemporaine*. Bruxelles: Bruylant, 1993, p. 310.

<sup>240</sup> Confirmam-se tais informações por meio do texto de Lucie Olbrechts-Tyteca em que se pode ler: “ (...) en appendice, [de *Les Fleurs des Tarbes*], montrent un vieil auteur, qui, lui aussi, se posait des problèmes relatifs aux arguments du discours. Et s'il se les posait, ce n'était pas à titre personnel, mais parce que d'autres j'avaient fait avant lui. De là à remonter à la grande tradition classique et notamment à Aristote, celui des *Topiques* et de la *Rhétorique*, il n'y avait qu'un pas. (Cf. OLBRECHTS-TYTECA, Lucie. *Rencontre avec la Rhétorique. La Théorie de L'argumentation: perspectives et applications* [recueil publié par le Centre National Belge de Recherches de Logique]. Louvain: Éditions Nauwelaerts, 1964, p. 6).

ver, ele redescobre o que Lévi-Strauss chamaria velho “bricolage”<sup>241</sup>, uma antiguidade “pensada selvagem” da qual a *Retórica* do estagirita é o mais completo testemunho. É também à *Retórica*, mesmo que não remonte a Aristóteles, que Paulhan se dirigiu para opor ao terror nas Letras um regime mais liberal. Longe de ser um constrangimento, a retórica libertava o escritor da escravidão de ser original; a sua disciplina, provada pela tradição, apontava para a novidade. Os dois movimentos seguem trajetórias paralelas e conduzem à mesma descoberta, ainda que operando em ordens diferentes e querendo curar patologias que não têm nada de comum. Não é surpreendente, por conseguinte, que o eco encontrado pela obra de Perelman concorreu, para outro estágio da reflexão, à radiação do pensamento de Paulhan.

Pode-se extrair da obra de Perelman uma renovação da *Epistemologia Jurídica*, ou mesmo dos procedimentos políticos e diplomáticos de negociação; mas não se pode tirar uma teoria da literatura nem mesmo um método de análise literária. A partir de 1945, um livro mostra uma via de ação destinada aos historiadores e aos críticos literários. Com ciência e erudição, Ernst-Robert Curtius, em *Literatura Européia e a Idade Média Latina*<sup>242</sup>, renovava a definição da literatura e o método dos estudos literários unindo-os à sua célula-mãe, a *Retórica*. Enquanto Paulhan, prudentemente, dedicava-se a conter e domar o “terror” recordando-lhe a existência de um antigo regime da literatura, Curtius não hesitava a identificar este antigo regime à própria literatura, em seu funcionamento normal e permanente. Curtius não evoca o “terror” modernista porque, para ele, consiste em uma patologia momentânea, um fenômeno de decadência provisória que um cientista - herdeiro de Goethe e do seu desdém pelo romantismo - devia ignorar. É-lhe suficiente descrever a norma; mas esta norma não é uma axiomática, motivo pelo qual Curtius limita-se a levar a cabo o método filológico, para fazer emergir dos próprios fatos os textos literários, as recorrências que atestam a ordem profunda, permanente e viva, da qual se alimentam. O argumento sobre o

---

<sup>241</sup> Bricoleur, do francês, significa uma pessoa que faz todo o tipo de trabalho, trabalhos manuais. Bricoler, um verbo, tem o sentido de ziguezaguear, fazer de forma provisória, falsificar, traficar. Em outras palavras, jogar por tabela, utilizar meios indiretos, tortuosos e rodeios. Bricole, um substantivo, “catapulta, ricochete, engano, astúcia, trabalho inesperado” ou “pequeno acessório, coisa insignificante”. E, bricolage, “trabalho de amador; na antropologia, trabalho onde a técnica é improvisada, adaptada ao material, às circunstâncias”. Usado por Claude Lévi-Strauss, o termo bricolage descreve como as pessoas utilizam-se de diversos objetos à sua volta para desenvolverem e assimilarem novas idéias. A bricolagem não possui um projeto pré-concebido e se afasta do caminho conhecido, pois constrói a partir de sobras, pedaços de material já utilizado, do desmonte de peças. A bricolagem é como um jogo de decomposição e recomposição, onde coisas velhas ou estragadas podem ser reconstituídas; ou à partir do trabalho com objetos usados algo novo pode surgir. (Cf. LÉVI-STRAUSS, C. **O Pensamento Selvagem**. Campinas: Papirus, 1989).

<sup>242</sup> CURTIUS, Ernst Robert. **Literatura Européia e Idade Média Latina**. Trad.: Paulo Rónai e Teodoro Cabral. São Paulo, Edusp/Hucitec: 1996. 760 p. (Coleção Clássicos) .

qual repousa a tese de Curtius pode-se resumir assim: se a literatura, desde a sua origem grega, pôde constituir-se em tradição autônoma, isto se deve à utilização de uma retórica adequada aos seus próprios fins, razão pela qual se constituiu em uma instituição oratória *sui generis*. Ela se realiza no centro das humanidades e pode sair apenas negando-se a si própria. O método filológico do qual se serve Curtius é atribuído ao seu objeto: o seu rigor é de outra ordem que a exatidão dedutiva e matemática; o que não implica dizer que tem menos rigor demonstrativo e classificatório, mas o seu próprio.

Diante desse imenso inquérito metódico, resulta que a invenção literária sempre se apoiou sobre um tópico relativamente estável. O recurso aos *lugares comuns*, longe de fazê-lo pagar a sua fidelidade mnemotécnica por uma esterilidade repetitiva, foi o princípio da sua variedade, de sua incessante renovação, das suas querelas e da sua vitalidade propriamente liberal. Isso foi possível por duas razões: (1) porque os lugares comuns literários (que trata de conteúdos ou formas) não são axiomas unívocos, mas fontes e recursos polissêmicos, que o *καιρος* dos gregos, o *aptum* dos latinos sabem fazer variar e modificar apropriando-o a situações inéditas, a novas relações entre o público e os autores; (2) porque a *tópica* literária não é um *corpus* conceitual, mas um conjunto simultaneamente orgânico e leve, alimentado de diferentes riquezas filosóficas e susceptível de uma combinação criativa. A aplicação desta *memória* pela *invenção* deve levar em conta o imprevisível e a novidade da diversidade dos talentos e das situações humanas: ela traz uma antiga experiência acumulada e estabilizada em quadros gerais já conhecidos. Há, por conseguinte, uma espécie de *racionalidade literária* que permite o julgamento, a avaliação e o que pode mesmo tomar apoio sobre um conjunto de critérios estáveis, mas não imóveis. Esta evidência do julgamento literário não é uma evidência matemática. Tem no poder de evocar um texto a sua capacidade de fazer ver e viver na imaginação, a emoção que uma definição racional limitar-se-ia a enunciar. Essa evidência, o *εναργης* dos gregos, pode reunir sobre o seu sucesso ou sobre o seu malogro um consentimento geral e duradouro. Ninguém contesta ou pode contestar a descrição do incêndio de Tróia, no Canto II de *Eneida*<sup>243</sup>, tampouco a peste de Atenas em *De Natura Rerum*, de

---

<sup>243</sup> A *Eneida* (30-19 a.C.) consiste na epopéia de Virgílio [*Publius Vergilius Maro* (70-19a.C.)] que trata da viagem de Enéias, de Tróia à Itália.

Lucrécio<sup>244</sup>. A partir daí pode-se não somente inventar, mas avaliar outras descrições literárias análogas. Esta possibilidade de um julgamento por comparação tem em conta o caráter específico da invenção literária: o talento, a inspiração, a singularidade de uma voz ou uma imaginação. A sua capacidade de fazer-se entender em uma conjuntura precisa e de sobreviver a esta conjuntura, são tanto melhor servidos e sustentados que aqueles que se exercem em situações já reconhecidas. O sucesso é percebido tanto melhor que pode ser comparado com precedentes ou tentativas rivais. A relativa objetividade tradicional dos lugares, dos tipos, das figuras e dos estilos serve, por conseguinte, de marcador para a comparação e o julgamento. A literatura é um universo de espelhos em que se reflete a mobilidade da vida humana.

A vizinhança cronológica entre a *Literatura Européia* de Curtius e o *Tratado da Argumentação* de Perelman não supõe que este último tenha lido o primeiro. A semelhança entre os dois se limita por ter uma referência comum: a *Retórica* de Aristóteles e a sua tradição pedagógica, da qual Quintiliano é referência capital. A obra de Curtius não foi menos ocultada nos estudos literários franceses pelo modo estruturalista que se impôs nos anos 1960-1970. O estruturalismo, que se deu para ciência geral do homem e da linguagem, era realmente a conclusão e a canonização científica do subjetivismo absoluto preconizado pelos surrealistas nos anos 1920. Terminava a exclusão da *razão retórica* da literatura, pela aposta na condição das Letras em uma análise do tipo formalista. O terror do par *significante-significado*, complementado por uma teoria literária doutrinária, sistematizava por outras vias o terror surrealista da beleza explosiva fixa. Nos dois casos, a subjetividade dos fenômenos de linguagem (o *agradar* e o *comover* inseparáveis) era evacuada em proveito de uma transcendência e de modelos abstratos que pretendiam dar conta da linguagem nos mesmos moldes dos experimentos científicos em laboratório.

O sonho de uma lingüística científica, independente da *Retórica* e da *Dialética*, abarcava o intento de uma poesia indiferente à literatura. Os anos circunjacentes à publicação do *Tratado da Argumentação* foram também aqueles nos quais se redescobria o pensamento de Giambattista Vico, cujo livro Perelman ajudou a repor em evidência. Diversos terrores contemporâneo projetavam – retrospectivamente – um novo enfoque sobre a controvérsia

---

<sup>244</sup> Titus Lucretius Carus (Roma, ~98-55 a.C.) é autor do poema *De Natura Rerum* (Da natureza das coisas), sua única obra conhecida, um longo poema filosófico que tentava explicar o universo em termos científicos com ênfase para a superstição e o medo do desconhecido das pessoas, uma exposição das doutrinas de Epicuro. (Cf. LUCRÉCIO, T. **Da natureza**. São Paulo: Abril, 1973. (Os pensadores).



heróica que Vico havia conduzido contra o cartesianismo que triunfa em seu tempo. Vico apoiava-se também sobre as características subjetivas da *Retórica*, que o autor napolitano das *Institutiones Oratoriae*<sup>245</sup> tomou como objetos de análise da via normal da conversação, no que se refere à felicidade em sociedade. Diversos terrores do século XX, de origem metafísica ou científica, reverberaram sobre a controvérsia solitária que Vico conduziu no século XVII contra o método cartesiano que pretendia ser aplicável fora do seu campo adequado. Essa controvérsia alertava para o perigo que corria a prática do diálogo entre os homens quando se deseja, quer pela gnose, quer pela matemática, desqualificá-lo em nome de uma evidência exclusivamente racional. A recordação, a experiência, a imaginação, a emoção, da qual as línguas naturais e o simbólico literário são os veículos e os intérpretes, tinham-se encontrado, a partir da idade de Malebranche e de Fontenelle, rejeitadas à fila de remanências pueris por uma ciência moderna que fazia *tábula rasa* para melhor edificar o seu próprio saber verdadeiro e verificável. A “ciência nova” de Vico (que desempenhou tão grande papel na reação romântica contra o racionalismo das Luzes) representa um precedente clássico do movimento que levou Perelman a propor uma *Nova Retórica*, ciência nova que permite a revitalização dos campos dos Direito e da jurisprudência. O “terror” tem a sua própria trajetória, caminhando na história do pensamento europeu, *pari passu* com a *Retórica*.<sup>246</sup> Em *Segredo profissional* (1922), Jean Cocteau escreveu em termos que remetem a Quintiliano:

s'il est vrai que la multitude des regards patine les statues, les lieux communs, chefs-d'œuvre éternels, sont recouverts d'une épaisse patine qui les rend invisibles et cache leur beauté. Mettez un lieu commun en place, nettoyez-le, frottez-le, éclairez-le de telle sorte qu'il frappe avec sa jeunesse et avec la même fraîcheur, le même jet qu'il avait à sa source, vous ferez œuvre de poète.<sup>247</sup>

A literatura francesa dos anos 1920, incluindo Valéry, Gide, Cocteau e Larbaud despertou da modernidade, mas manteve o sentimento de reverência à autoridade do mundo moderno sobre a tradição herdada. Ainda que atenta ao *καιρος*, o *aptum* e, por conseguinte, a singularidade das situações modernas, faz uso dos lugares comuns renovados, mas provados

---

<sup>245</sup> VICO, Giovanni Battista. *Institutiones Oratoriae* (1711-1741); **The Art of Rhetoric**. Trad.: PINTON, Giorgio A. ; SHIPPEE, Arthur W. Amsterdam / Atlanta : Editions Rodopi B.V., 1984.

<sup>246</sup> Uma Sociedade dedicada à história da Retórica foi criada em 1974. Perelman assistiu ao seu primeiro Colóquio Internacional em Zurique, em 1976. Era um Colóquio de “literários” decididos a combater, em suas respectivas disciplinas, a tirania do estruturalismo. O apoio que lhes concedia Perelman, tão atento aos exemplos literários, era-lhes precioso.

<sup>247</sup> COCTEAU, Jean. *Le Secret professionnel* (1922). **Le rappel a l'ordre**. Paris: Librairie Stock, 1926.

pela tradição. Cocteau, por exemplo, foi um referencial cultural da França dos anos 1920.<sup>248</sup> Há, por conseguinte, profunda homologia entre a confiança reencontrada na *tópica* dos retóricos por Perelman e a confiança intacta no tópico literário típico dos grandes escritores franceses dos anos 1914-1940 – do qual Paulhan, à sua maneira, se fez posteriormente teórico.

A diferença entre eles se manifesta em dois pontos essenciais. O primeiro é uma pergunta acerca da abordagem. A retórica literária engloba a argumentação, que visa persuadir e fazer a decisão na vida prática: mas o seu fim último é contemplativo e mediado, porque reflete as situações humanas e o elemento de persuasão recíproco que elas contêm. É por esta reflexão, inclusive, que visa indiretamente alterá-lo. A argumentação, na acepção de Perelman, não é da ordem reflexiva da *μίμησις*, mas do êxito imediato de todos os domínios da interação social, jurídica e política. Define uma regra do jogo persuasivo muito mais flexível e mais pragmática que a lógica formal, embora seja muito geral. A invenção literária não é geral, pois consiste na reinvenção viva de uma tradição. Os lugares comuns de uma tradição têm um sabor único, posto que o seu reemprego pelo escritor é, por si só, um jogo de espelhos de características singulares. Para compreender a literatura, o que não era o objetivo de Perelman, torna-se necessário adotar um ponto de vista afastado do formalismo lógico e do pragmatismo controvertido. A singularidade da palavra literária é a fidelidade a uma língua, à memória de uma língua, e acessoriamente a esta fidelidade reflexiva diante de um auditório é que a atualidade importa. Neste sentido, a lição da Bíblia se junta à da retórica literária de acordo com Curtius: os lugares comuns da Bíblia já estão na linguagem bíblica e mesmo as suas sílabas: a prodigiosa variedade e vitalidade da Escrita é, para os fiéis, transformação destes lugares em referências para aqueles que se desviam ou esquecem dos seus laços. Sob vários aspectos, é um exemplo análogo ao que Curtius analisa em sua *Literatura européia* (...) que se limita, no entanto, ao domínio latino e românico. Se a invenção literária nunca é tão elevada quando reencontra e reafirma diferentemente um lugar comum - como no caso em que Dante pede a Virgílio para ajudá-lo a recomeçar à descida de Enéas<sup>249</sup> aos Infernos<sup>250</sup> -, não tem por

---

<sup>248</sup> Considerado o "príncipe dos poetas", ele foi um dos pilares da produção cultural na França entre o fim da Primeira Guerra Mundial ao início da Segunda.

<sup>249</sup> Enéas, personagem da mitologia romana e herói da *Eneida*, de Virgílio, é filho de Vênus e Anquises (príncipe troiano). Na *Eneida*, Enéas escapa de Tróia após a guerra e funda a cidade de Roma.

<sup>250</sup> Dante conhecia as obras de Virgílio e louva-o por ter influenciado seu estilo poético. De acordo com vários *dantólogos*, Virgílio também tem um sentido alegórico: simboliza o intelecto, a razão do peregrino Dante. É a razão "que apagada estivera, talvez por excessivo silêncio" que pode guiá-lo para fora da selva escura. (Cf. ALIGHIERI, Dante. **A Divina Comédia**. Trad.: J. P. Xavier Pinheiro. Rio de Janeiro: W. M. Jackson, 1960).

fim persuadir, provocar uma ação, motivar uma decisão: como os *Salmos* bíblicos. Neste caso, a alegria que se manifesta é de outra ordem. Torna-nos participantes de uma energia que habitualmente deixamos em repouso, por preguiça ou utilitarismo: a energia da língua e na língua, o verbo, seja **λόγος** ou **μῦθος**. O verbo bíblico funda e renova a participação no pacto consagrado que une Deus ao seu povo, e o que lhe dita a sua via, é oração e profecia. O verbo literário, tal como a Grécia domesticou com a retórica, veicula e transmite qualquer experiência humana refletida por símbolos, lugares ou fábulas e estes precedentes familiares tornam reconhecíveis e mesmo compreensivos o imprevisível. A “comunidade doxográfica”, que Perelman freqüentemente menciona em seu *Tratado* e onde vê as premissas e a garantia da negociação e do consenso, pode ser vista como uma comunidade mais profunda, mais essencial, mais natural e menos ligada aos objetivos imediatos como a persuasão utilitária e conjuntural. No Livro II da *Retórica*, Aristóteles recomenda ao orador, quando esgotou o efeito dos argumentos entinemáticos, que recorra à citação de uma Fábula. Mesmo Platão, quando está no princípio da maiêutica demonstrativa, recorre ao mito. Nos dois casos, a comunidade doxográfica conclama outra comunidade mais profunda, mais reflexiva, mais reminescente. A Fábula e o mito são imediatamente reconhecidos por eles mesmos. Revelam-se ao se fazer reconhecer. A literatura recorre, também, ao socorro da *probatio* por propiciar um eficiente suporte à consciência. A fábula do retórico aristotélico (emprestada por Esopo ou Homero) é aqui, como a citação das escrituras no discurso religioso, um caminho ascendente que conduz a uma evidência transcendente aos erros pontuais da comunidade, e que a reúne no ato de fé ou no sentimento de pertença a uma natureza duradoura. A invenção literária supõe um ato de fé em um direito natural, por exemplo. A partir daí, a adesão às obras novas, atribuídas às circunstâncias novas, tomam qualquer sentido de fidelidade e de aprofundamento.

A pragmática controvertida, como a define Perelman, é mais liberal que as pesquisas empíricas da conversação, ou as doutrinas supostamente científicas que congelam e subvertem o diálogo. É um método atribuído aos diversos tipos de negociação que postulam uma democracia política e comercial moderna, em que as opiniões flutuam e diante das quais é necessário apoiar-se sobre o que os une para chegar a conciliar, concluir, decidir e agir. A literatura, na acepção de Curtius, assegura sua autoridade e obtém um consentimento por referência a precedentes freqüentemente antigos: intervém na esfera pragmática e conjuntural,

mas abre luzes para esferas esquecidas. Hoje, se propaga na sociedade de consumo um espelho cujos reflexos são emprestados a uma antiga sabedoria, a um antigo regime de formas; testemunhas de uma beleza e moralidade onde tudo parece um surpreendente *jogo de valores* em permanente desacordo e absolutamente flutuantes.

A argumentação, nos moldes da teoria desenvolvida por Perelman, encontra traço comum com a literatura porque faz admitir uma ordem de conhecimento própria às humanidades, distinta daquela pertencente às ciências da matéria e ao formalismo lógico. Assim, a técnica da negociação retorna a uma tópica prevalecente na atualidade (do discurso) e no imediato. Sua utilidade e eficácia são preocupações das circunstâncias, podendo exercer-se apenas em uma relativa retirada que lhe permite fazer dialogar e que reside com o que passa, num jogo de espelhos cognitivos que introduz a ironia e a memória na avaliação das conduções humanas. A incursão de Perelman ao pensamento de Paulhan permitiu o acesso às idéias de Aristóteles e, por conseguinte, ao vasto campo da *Retórica* que se lhe mostrou indicado para a resolução dos problemas envolvendo os juízos de valor.

#### 2.4. A Noção de Filosofia

Seguindo o pensamento de Goblots - que também buscou estabelecer uma *Lógica dos Juízos de Valor* - Perelman, insatisfeito com a definição de racional a partir do critério de evidência, se predispõe a pensar em uma Lógica capaz de orientar as ações humanas, ou seja, apta a lidar com valores. Seria uma lógica específica das normas, tal como a lógica deontica de Von Wright<sup>251</sup>, bastante estudada no campo jurídico e responsável por fornecer um tratamento aos modos de pensamento não-formais, como a *retórica* e a *tópica*. O interesse de Perelman está centrado na idéia de estabelecer uma forma de raciocínio – considerado lógico – que embora não esteja em conformidade com os critérios da lógica formal, não seja considerado irracional ou ilógico. Conquanto o próprio Perelman (não declaradamente), seguindo o pensamento de Edmond Goblots, denomine essa *nova lógica* de *lógica dos juízos de valor*, podemos dizer que se trata de uma *lógica do diálogo* (dia-lógica), uma lógica do razoável e da persuasão, uma teoria da argumentação e da interpretação a que ele preferirá denominar de *Nova Retórica*. Mas, uma vez que Perelman, sob as mais diversas fontes de inspiração e suporte teórico, consagrou a utilização do termo *Nova Retórica*, pergunta-se que conceito ou compreensão pode corresponder a esse termo? *Nouvelle Rhétorique* ou *Nouvelle Dialectique*? Questionamos a possibilidade da *Nova Retórica* ser mais bem representada pela designação de *Nova Dialética*. Na segunda parte da Introdução do *Tratado*, Perelman ensaia uma justificativa para sustentar a sua opção. Em suas palavras:

(...) nosso Tratado se relaciona, sobretudo com as preocupações (...) dos autores gregos e latinos, que estudaram a arte de persuadir e de convencer, a técnica da deliberação e da discussão. É por essa razão também que o apresentamos como uma *nova retórica*. Nossa análise [, entretanto,] concerne às provas que Aristóteles chama de dialéticas, examinadas por ele nos Tópicos, e cuja utilização mostra na Retórica.<sup>252</sup>

---

<sup>251</sup> Em 1951, Von Wright (1916-2003) escreve um paper intitulado "Estudos sobre a lógica deontica", publicado na revista *Mind*, que analisa como o legislador formula de modo abstrato as regras que organizam a sociedade. Como o legislador organiza seu discurso? Quais os fatores? Nisso se concentrou a preocupação de Von Wright. Assim, a lógica jurídica ganha autonomia porque a lógica deontica pode dar à Jurisprudência o fundamento da dedução no domínio das normas. Portanto, a lógica jurídica só vem a nascer com sua preocupação delimitada no séc. XX, com a obra "lógica deontica" de Von Wright. Trata-se essa obra de um vanguardismo na discussão de como o juiz chega a construir decisões justas. (cf. VON WRIGHT, Georg Henrik. *Deontic Logic*. *Mind*, LX, no. 237, 1951, p.1-15).

<sup>252</sup> PERELMAN ; OLBRECHTS-TYTECA, 1999, p.5.

Esse suposto ponto de chegada proposto pelo autor, entretanto, não é senão ponto de partida, visto que, longe de fechar a discussão acerca da natureza da nomenclatura e, por conseguinte, do objeto de investigação da sua obra, só faz mantê-la aberta a questionamentos e problematizações. [Nova] *Retórica* ou [Nova] *Dialética*? É possível que a melhor resposta para esse questionamento emane de uma investigação acerca da finalidade da *Nova Retórica*.

A *Nova Retórica* tem como objeto “o estudo das técnicas discursivas que permitem provocar ou aumentar a adesão dos espíritos às teses que se lhes apresentam ao assentimento”<sup>253</sup> e, assim sendo, sua finalidade se caracteriza pela busca de uma eficácia discursiva. Essa noção encontra amparo, aliás, em outra passagem da obra de Perelman, mais especificamente em *Logique et Rhétorique*, onde o autor afirma que “(...) ce que la correction est pour la grammaire, la validité pour la logique, l’efficacité l’est pour la rhétorique”<sup>254</sup>. Desta maneira, a preocupação com a eficácia discursiva permite que se desfaça qualquer conexão entre a *Nova Retórica* e elementos reguladores externos. A *Nova Retórica* se define como uma técnica e, assim sendo, é preciso conhecer e aplicar os seus meios para atingir os resultados específicos, ou seja, a adesão dos interlocutores e a anuência do auditório. Desse ponto de vista, o melhor argumento é o mais forte. A força, no sentido retórico, é vista como uma noção que está situada entre a eficácia psicológica e a validade lógica. Mas, em meio a essa situação, encontra-se um relativismo moderado, visto que não existem garantias para a eficácia do discurso. As teses que aceitamos ou defendemos não estão fundadas sobre uma verdade objetiva, mas sobre uma referência a um contexto argumentativo.

Existem, aqui, duas situações distintas que permitem compreender a finalidade da *Nova Retórica* e, por conseguinte, sustentar sua vinculação com a *Dialética*, por um lado, e com a *Retórica*, por outro. Se aceitarmos a hipótese de que qualquer argumentação se destina a um auditório, pois quando se argumenta, objetiva-se conquistar a adesão do seu interlocutor, a *Nova Retórica* está mais próxima da *Retórica*. Mas, se considerarmos que Aristóteles, no princípio dos *Tópicos*, ao fundar as bases do seu método dialético, define que seu propósito consiste em “encontrar um método de investigação graças ao qual possamos raciocinar, partindo de opiniões geralmente aceitas, sobre qualquer problema que nos seja proposto, e

---

<sup>253</sup> « l’étude des techniques discursives permettant de provoquer ou accroître l’adhésion des esprits aux thèses qu’on présente à leur assentiment » (Cf. PERELMAN; OLBRECHTS-TYTECA, 1958, p.5. A esse respeito ver também: PERELMAN, 1970e, p. 105.)

<sup>254</sup> Cf. PERELMAN, 1950b, p.98.

sejamos também capazes, quando replicamos a um argumento, de evitar dizer alguma coisa que nos cause embaraços”<sup>255</sup>, teremos a *Nova Retórica* mais próxima da *Dialética*, visto que esta última também se propõe a ser um método de raciocinar apoiando-se em idéias plausíveis. Será possível, então, desfazer ou simplesmente decifrar, esse híbrido teórico a que Perelman designa com o nome de *Nova Retórica*? Tentemos encontrar em suas próprias palavras alguns elementos que nos conduzam neste sentido. Diz Perelman:

Se, entre os antigos, a retórica se apresentava como o estudo de uma técnica para o uso do vulgo, impaciente por chegar rapidamente a conclusões, por formar uma opinião para si, sem se dar ao trabalho prévio de uma investigação séria, quanto a nós, não queremos limitar o estudo da argumentação àquela que é adaptada a um público de ignorantes.<sup>256</sup>

Observemos que, mais uma vez, ao tentar sustentar a sua *Teoria da Argumentação* como uma *Nova Retórica*, o autor aproxima a sua concepção do pensamento dialético de Aristóteles. Afinal, este último é enfático ao descrever que “o raciocínio é dialético quando parte de opiniões geralmente aceitas”.<sup>257</sup> Ora, são “opiniões ‘geralmente aceitas’ aquelas que todo mundo admite, ou a maioria das pessoas, ou os filósofos – em outras palavras: todos, ou a maioria, ou os mais notáveis”.<sup>258</sup> Entretanto, “não se deve argumentar com todo mundo, nem praticar argumentação com o homem da rua”.<sup>259</sup> Assim, embora o raciocínio dialético, na concepção aristotélica descrita nos *Tópicos*, consista no debate cru de opiniões “geralmente aceitas”, esse entrave dialógico somente se dá entre homens hábeis em propor questões e levantar objeções, pois não se deve praticar argumentação com qualquer pessoa. Nos dois casos, ou seja, nos *Tópicos* de Aristóteles e na *Nova Retórica* de Perelman, existe uma ressalva comum ao se propor uma seleção para que se firme um diálogo efetivo. Desta forma, as semelhanças entre a finalidade da *Nova Retórica* e o objeto dos *Tópicos* tornam possível, *a fortiori*, estabelecer uma vinculação mais estreita entre a *Teoria da Argumentação* e a nomenclatura que lhe poderia caber de *Nova Dialética*.

---

<sup>255</sup> ARISTÓTELES, 1978, 100 a 18.

<sup>256</sup> PERELMAN; OLBRECHTS-TYTECA, 1999, p.7.

<sup>257</sup> ARISTÓTELES, 1978, 100b 18.

<sup>258</sup> ARISTÓTELES, 1978, 100b 22.

<sup>259</sup> ARISTÓTELES, 1978, 164b 10.

Uma vez que a *Teoria da Argumentação*, sob inspiração da *Dialética*<sup>260</sup> de Aristóteles, procura encontrar a melhor opção para um tratamento teórico sistemático, com critérios e normas bem definidos para a construção de discursos, é possível que uma incursão ao sentido encontrado no pensamento antigo possa oferecer alguma contribuição para o recorte que efetuamos, visto que o fundamento do gênero de diálogo que importa à nossa pesquisa possui as suas bases na tradição que se consolidou pelo pensamento inspirado no modelo socrático-platônico. Desde a antiguidade é possível observar que o termo *dialética* não é utilizado pelos filósofos gregos com o mesmo significado. A natureza confusa do conceito, embora não permita uma definição, uma concepção unívoca acerca da *dialética*, permite um recorte bem definido que possibilite o entendimento do termo. Em virtude dos múltiplos significados que o conceito assumiu no curso da história do pensamento ocidental, Perelman destaca<sup>261</sup> que a noção de dialética sempre foi apreciada com certa reserva, como se pode constatar nas palavras do lógico holandês Evert Willem Beth:

A dialética de Platão ramificou-se, logo em sua origem, em três doutrinas separadas, das quais somente uma desenvolveu-se de uma forma retilínea e contínua, de modo que atualmente apenas a lógica constitui uma construção sólida cuja importância para o pensamento científico já não poderia ser seriamente posta em dúvida. A arte de discutir e a metafísica, em contrapartida, mostram de forma manifesta as enfermidades da velhice e parecem estar condenadas a incorporar-se na Lógica. Em conseqüência, parece-me inoportuno tentar reintroduzir o termo “dialética” na terminologia da filosofia científica, tanto mais que tal termo foi, no palavreado de certas escolas filosóficas, associado a pretensões particularmente ambiciosas, incapazes de se realizar no campo do pensamento científico.<sup>262</sup>

As palavras de Beth sinalizam a necessidade de criar uma espécie de assepsia filosófica, extraindo do vocabulário especificamente filosófico tudo aquilo que conduz à controvérsia. O confuso, devido à sua inconsistência e conseqüente equivocidade, deve ser

---

<sup>260</sup> O sentido etimológico da expressão *diálogo* poderia fornecer alguma luz para a solução do nosso problema, a saber: descobrir se a *Teoria da Argumentação* consiste em uma *Nova Retórica* ou em uma *Nova Dialética*, visto que, do ponto de vista etimológico, o termo *διαλογος* resulta da fusão das palavras gregas *δια* e *λογος*. *δια* significa “por meio de”; *λογος* foi traduzida para o latim *ratio* (razão), mas possui significados bastante diferentes como “palavra”, “expressão”, “fala” e “verbo”. Em uma concepção estritamente vinculada ao sentido etimológico da palavra, o *Diálogo* pode ser visto como uma forma de fazer circular sentidos e significados por meio de palavras, promovendo uma troca ou discussão de idéias, opiniões e conceitos, com vista à solução de problemas, ao entendimento ou à harmonia. Em um grupo que dialoga, as palavras circulam entre as pessoas, passam entre elas, sem que sejam necessárias concordâncias ou discordâncias imediatas.

<sup>261</sup> PERELMAN, 1997, p.3.

<sup>262</sup> PERELMAN, 1997, p.3-4.



banido da prática filosófica, bem como tudo quanto é possível de produzir concepções pessoais, subjetivas e passíveis de serem contaminadas por juízos de valor de natureza parciais, mutáveis e contingentes.<sup>263</sup> Esse entendimento se contrapõe à concepção de *dialética* em Platão, por exemplo. A tradição platônica se constitui a partir de um procedimento dialógico através do qual o raciocínio avança gradativamente, sendo constantemente avaliado e ratificado por meio da anuência do interlocutor. Em outras palavras, através do método dialético cada estágio do procedimento discursivo deve ser acompanhado de uma reavaliação dos aspectos discutidos em consonância com a aceitação do ouvinte que deve emitir um juízo acerca do que se trata. Desta forma, as idéias precisam ser submetidas à formação conjunta de um raciocínio exigente e comprometido com o resultado que deverá corresponder à verdade.

Ainda que a *dialética* conduza à busca da verdade, a controvérsia é o seu combustível. Incompatibilidades e controvérsias, características da argumentação retórica, são formuladas e descartadas.<sup>264</sup> Não se faz imperativo concordar ou discordar, mas apresentar idéias à apreciação do(s) interlocutor(es), visto que o *diálogo* tem como função permitir a circulação de idéias entre várias pessoas. Isso quer dizer que por meio do diálogo a palavra liga, permeia, em vez de separar. Agrega em vez de fragmentar. Essa noção nos leva a perceber que a interação dialógica não é um instrumento para que as pessoas defendam e mantenham suas posições, tal como acontece na discussão e no debate. Na esfera da *Teoria da Argumentação*, qualquer *diálogo* implica em *contextualização*, *audiência* e *eloquência*, porque os argumentos estão situados em um determinado momento histórico, dirigem-se a um auditório determinado e são atribuídos a um orador que, por meio do seu discurso, pretende exercer uma ação – de *persuasão* ou *convencimento* – sobre o auditório. A *Nova Retórica* espera que os ouvintes estejam dispostos a escutar, a sofrer a ação do orador. O desejo de persuasão, por sua vez, implica que o orador em vez de dar ordens ao auditório, deverá procurar adquirir a sua *adesão intelectual*. Essa adesão nada tem a ver com a verdade ou falsidade das teses que o orador procura defender, mas está associada ao seu poder argumentativo [discursivo], pois o argumentar permite pressupor que é tão possível defender uma tese como a sua contrária.

---

<sup>263</sup> PERELMAN, 1997, p.24.

<sup>264</sup> PERELMAN, 1997, p.78.

Para provocar a adesão do auditório a certas teses, entretanto, é fundamental que o orador conheça os valores inicialmente admitidos por esse auditório, pois eles deverão constituir o ponto de partida do discurso<sup>265</sup>. Para conhecer os valores do auditório, por sua vez, é comum recorrer ao questionamento – é a essa técnica que Sócrates recorre nos diálogos platônicos – donde se reafirma a importância da *Dialética*. Visando a resolução argumentativa dos entraves dialógicos, a *Teoria da Argumentação* propõe um tratamento racional dos conflitos de opinião. Esse é um traço específico que a afasta das concepções de Retórica, visto que a *Teoria da Argumentação* não propõe um sistema de regras normativas para a discussão crítica. É igualmente difícil sustentar a sua aproximação com uma concepção de *Lógica*, tal como pretende Perelman, pois a sua teoria se apóia em *noções confusas* que promovem – e sofrem – mudanças argumentativas constantes. Não se propõem regras para o orador ser bem sucedido em sua relação com o auditório. A *Nova Retórica* simplesmente faz uma análise dos modelos discursivos e mostra o ideal da discussão crítica a partir de uma análise acurada das complicações concretas do discurso argumentativo. É possível, sob este aspecto, que a designação de *Nova Dialética* melhor coubesse à *Nova Retórica*. Talvez, inclusive, tenha sido este o motivo pelo qual Eemeren e Grootendorst tenham aprofundado as questões levantadas pela *Nova Retórica* para constituir a *Nova Dialética*. Entretanto, as especificidades desta última aproximam-na de uma reconstrução da *Retórica*, enquanto as características da *Nova Retórica* permite-nos aproximá-la de uma reconstrução da *Dialética*.

A interpretação de expressões cristalizadas por seu uso e aplicação, tal como ocorre com a expressão em questão, é um assunto de considerável dificuldade, visto que, o termo costuma ser empregado, interpretado e aceito sem maiores contestações. Entretanto, tal como a própria teoria sugere, é preciso salientar que a construção de uma interpretação, já carrega consigo mesma, a certeza de sua possibilidade de contestação; ou seja, qualquer teoria, conceito ou interpretação é potencialmente contestável. Ademais, é possível distinguir pelo menos três aplicações que buscam caracterizar a *Nova Retórica*: (1) Apresentando-a como uma reconstrução inerte da *Retórica Antiga*, mantendo-a como uma espécie de oratória digna de apreço, embora desprovida de conteúdo; (2) Caracterizando-a como uma técnica desenvolvida para a aquisição e uso persuasivo da linguagem; (3) Apontando-a como um meio

---

<sup>265</sup> A esse respeito conferir a detalhada referência aos pontos de partida da argumentação no *Tratado da Argumentação*. (Cf. PERELMAN; OLBRECHTS-TYTECA, 1999, p. 73-130).

de construir argumentos, por meio de um procedimento dialógico que angaria valores e crenças na composição de idéias que pretendem sustentar uma afirmação.

Michel Meyer, por exemplo, no prefácio do *Tratado da Argumentação*, considera que a *Nova Retórica* representa uma espécie de

(...) discurso do método de uma racionalidade que já não pode evitar os debates e deve, portanto, tratá-los e analisar os argumentos que governam as decisões. Já não se trata de privilegiar a univocidade da linguagem, a unicidade *a priori* da tese válida, mas sim de aceitar o pluralismo, tanto nos valores morais como nas opiniões. A abertura pra o múltiplo e o não coercitivo torna-se, então, a palavra-mestra da racionalidade.<sup>266</sup>

Entende-se, neste caso, a *Nova Retórica* como uma *lógica do diálogo*, cuja estrutura se forma por meio de questionamentos e opiniões emitidos acerca de um determinado problema. Nesse sentido, a *Nova Retórica* corresponde a um método filosófico de investigação que fomenta o ambiente crítico em que prevalece a controvérsia e a especulação. Nele, o trabalho filosófico, enquanto diálogo e discussão, é mediado pela anuência dos interlocutores. Esta, por sua vez, se mostra essencial porque serve de ponto de partida para a argumentação; não porque se trata de um concurso de duas opiniões destoantes, mas porque essa concordância representa a expressão de uma adesão generalizada às proposições em questão. A concordância dos interlocutores, assim, concerne àquilo que é considerado válido ou obrigatoriamente aceito, no meio em que representam, até sua contestação efetiva. Por outro lado, o ponto inicial de uma argumentação dialética não consiste em proposições necessárias, incondicionalmente válidas (independente do contexto), mas em proposições efetivamente aceitas em dado meio e que, em outro meio ou contexto histórico e social, poderiam não usufruir da aprovação geral<sup>267</sup>. Na concepção de Goblott:

A Dialética procede mediante perguntas e respostas, para jamais passar de uma asserção para a seguinte sem se estar seguro do assentimento do interlocutor. A arte do dialético é agir de modo que esse assentimento nunca possa ser recusado. Esse método do diálogo é essencialmente oral e exige o concurso de pelo menos duas pessoas. Por que Platão pensa, entretanto, que possa ser praticado em uma obra escrita, em que a mesma pessoa, o autor, faz igualmente as perguntas e as respostas? Seu próprio assentimento dá-lhe o direito de seguir em frente? Platão pensa estar seguro de que nenhum interlocutor

---

<sup>266</sup> Cf. MEYER, Michel. *Prefácio*. In: PERELMAN; OLBRECHTS-TYTECA, 1999, p. XX.

<sup>267</sup> Cf. PERELMAN, 1970a, p.77-83. apud PERELMAN, 1989, p.52.

poderia responder de modo diferente de quem ele faz falar. Essa é toda a arte da dialética (...).<sup>268</sup>

As palavras de Goblot parecem sugerir que Platão pensa de acordo com uma suposta racionalidade universal, ou seja, ao antever a reação intelectual do seu interlocutor, Platão pensa na recepção de um *auditório universal*, ainda que se dirija, em diálogo, a um indivíduo particular (ou virtual). Sendo correta a interpretação de Goblot acerca da noção de *dialética* e, de fato, o desdobramento do diálogo sendo completamente indiferente à personalidade do interlocutor, a forma dialogada não passaria de uma adulação astuciosa, visto que o indivíduo que responde aos questionamentos em um diálogo, ao responder, somente estaria encarnando as reações de uma mente normal perante o óbvio. Perelman discordará de Goblot, porque este ignora que “a dialética platônica constitui um esboço do sistema dedutivo”<sup>269</sup> num processo em que as teses decorreriam umas das outras criando uma correlação entre a *Dialética e lógica analítica*, e transformando o procedimento dialético em algo tão coercivo quanto a demonstração formal. Mas, se o diálogo transcorre sem a interferência da personalidade de um interlocutor, como Perelman interpreta a afirmação de Goblot, a expressão do diálogo consiste num *engodo* arriscado capaz de conduzir à idéia, certamente equivocada, de que o interlocutor não desempenha qualquer papel no diálogo. Assim sendo, a dialética platônica seria um bosquejo do sistema dedutivo por meio do qual as afirmações se sucederiam umas das outras, por intermédio de um mecanismo interno, capaz de conduzir, mecanicamente, a um procedimento conclusivo razoável, transformando o método dialético num sistema dialético integrado.

A crítica que Perelman desenvolve acerca da idéia de Goblot sobre a *Dialética* parece guardar uma contradição no tocante às suas próprias concepções. A suposta racionalidade universal a que Platão apela é bastante semelhante ao *auditório universal* proposto por Perelman. Além disso, ao prever a reação do ouvinte, na busca de um acordo prévio para as suas idéias, Platão está pensando na recepção de um auditório universal, tal como o próprio Perelman sugere ao narrar a necessidade de se buscar um acordo prévio com o

---

<sup>268</sup> GOBLOT, 1927, p. 16-17. PERELMAN ; OLBRECHTS-TYTECA, 1999, p.40.

<sup>269</sup> PERELMAN, 1997, p. 48-49.

auditório.<sup>270</sup> Além disso, Perelman parece estar equivocado porque não cogita a construção de uma "personalidade virtual". Denomino "personalidade virtual" aquela que se torna presente onde, de fato, não há um elemento instalado, visto que é possível construir um diálogo a partir de certos dados concernentes a uma personalidade que não possui assento no mundo real, empiricamente dado. Isso, aliás, não consiste em qualquer novidade: (1) Quando Goethe<sup>271</sup> ou mesmo Shakespeare<sup>272</sup> constroem os seus diálogos para Fausto ou Hamlet, respectivamente, estão elaborando um tipo de "personalidade virtual" que Perelman parece desprezar (...) (2) Em Filosofia, além de Platão, também Voltaire constrói personagens que descrevem criticamente traços da personalidade de certos grupos. Assim, um bom brâmane assemelha-se, em muitos aspectos, a elementos que crêem cegamente nos entes metafísicos presentes na natureza, etc.

Não se trata de um procedimento do tipo causa-efeito, donde decorreria do questionamento X uma resposta Y para quaisquer casos em que X se aplique, porque os elementos, racionais e razoáveis pensarão da mesma maneira. Pelo contrário, acredita-se que dado a ocorrência do questionamento X, é provável que Y seja a resposta, considerando-se as características do elemento ao qual tal pergunta estará sendo encaminhada, o contexto no qual ela se inserirá, a pressão que será impressa no mesmo, o tempo e a atenção que serão empregadas para isso, o rigor que se espera da resposta, e a resposta que se espera do questionamento, dentre outros fatores. Também esses dados correspondem ao que empresas de publicidade desenvolvem na produção das suas campanhas visando atingir o seu público. O efeito psicológico dos argumentos não precisa ser testado no mundo empírico, real e concreto. Com base em informações acerca do seu público alvo, que nesse caso em específico é o seu interlocutor, podem-se construir diálogos hipotéticos baseados na estrutura virtual de uma cena comum do cotidiano. Assim, por "construções virtuais", que também podem ser chamadas de "simulações de diálogo", pode-se conviver com a interpretação de Goblot sem que, para isso, se tenha de criar uma idéia de essencialismo tal como prega a compreensão desenvolvida por Perelman ao dizer que:

---

<sup>270</sup> PERELMAN; OLBRECHTS-TYTECA, 1999, p.75.

<sup>271</sup> Cf. GOETHE, Johann Wolfgang. **Fausto**. São Paulo: Abril Cultural, 1976.

<sup>272</sup> Cf. SHAKESPEARE, William. **Hamlet**. São Paulo: Abril Cultural, 1976.

(...) O método dialético, correlativo, em nossa mente, de um pensamento dialogado, se transformaria num sistema dialético, monolítico, no qual a partir de teses iniciais, as conseqüências se desenvolveriam de forma automática que não deixaria nenhum espaço à personalidade não só de quem responde, mas também do próprio dialético. Dialética e Lógica analítica coincidiriam. O procedimento dialético não seria tão coercivo quanto a demonstração formal e, para consegui-lo, deveria beneficiar-se da mesma univocidade dos termos aos quais se aplica e do mesmo caráter indiscutível de suas regras operatórias. Tornando-se uma *Lógica a Dialética* se transforma em um sistema de encadeamentos necessários, mas à custa do abandono de qualquer conformidade com um diálogo real, cujo desenrolar é condicionado tanto à personalidade dos interlocutores quanto às intenções que os animam.<sup>273</sup>

Perelman condena o procedimento de tornar a *Dialética* uma *Lógica*, mas em outro momento<sup>274</sup> ele mesmo defende a idéia de que a Lógica não pode ser engessada e estática como a lógica formal à qual aquela ficou seriamente reduzida devendo ser revista e empreendida sob a iluminação de uma *Dialética* e ou de uma *Retórica*. Ainda que Perelman omita, é indubitável que as palavras de Goblot fornecem o alicerce sobre o qual se edificam algumas noções capitais do pensamento perelmaniano, como a noção de “deliberação consigo mesmo” e, sobretudo, a noção de *dialética* que serve de pilar para a reconstrução da *Retórica* na contemporaneidade.<sup>275</sup> A idéia de Perelman acerca da *Retórica* está em conformidade com o pensamento de Platão acerca da *Dialética*. Daí porque insistimos em aproximar a *Nova Retórica* perelmaniana de uma *Nova Dialética*. O método dialético, pelo menos antes de Platão, era essencialmente dependente da presença de no mínimo dois interlocutores *in locu* expressando oralmente os seus assentimentos e discordâncias sobre aquilo em torno do que se discorria. Se Platão transpõe o diálogo para o plano da linguagem escrita, Perelman faz o mesmo com a *Retórica*, atraindo-a para um campo alheio à sua atuação original, ou seja, para outros campos da expressão lingüística, em especial, a escrita. Do mesmo modo, se Platão acredita que um único indivíduo e sua obra podem exercer a *dialética* pela criação de um diálogo virtual, entre dois personagens imaginários que travam um debate sobre um assunto específico, Perelman vê nessa aplicação da noção de *Dialética* uma utilização de ordem prática, uma vez que ele próprio enuncia algo semelhante ao tratar da *deliberação consigo*

---

<sup>273</sup> PERELMAN, 1997, p.49

<sup>274</sup> PERELMAN, 1998, p. 5-6.

<sup>275</sup> A esse respeito publiquei *As múltiplas faces de um único termo: Dialética* (OLIVEIRA, 2000, p. 21-36).

*mesmo*, considerada uma modalidade de auditório em que se aplicam regras destinadas à condução do próprio pensamento. Que se pretende dizer com isso? Objetiva-se exprimir que o indivíduo que delibera consigo mesmo elabora as perguntas e, em seguida, formula com o maior rigor possível, as respostas mais adequadas para aquele questionamento, levando em conta as possíveis objeções que poderiam ser concedidas às suas respostas. Neste caso, o indivíduo aprimora a sua habilidade argumentativa considerando antecipadamente a possibilidade de suas afirmações serem refutadas. Não parte do pressuposto que a sua concepção é perfeita e acabada, impossível de ser refutada; não incorpora falsas pretensões ou suposições absurdas como acreditar na possibilidade de esgotar os problemas da Filosofia. Longe de imaginar acabar com a Filosofia, essa concepção a trata como algo incessantemente em construção, mutável, inconsistente e surpreendentemente vigorosa, por sua capacidade de autoconstrução, e por ser essencialmente controversa e aberta a novas possibilidades de compreensão.

No que se refere à *deliberação consigo mesmo* e ao crédito que pode ser concedido a esta modalidade de argumentação, vale destacar que a sua compreensão se torna mais simples quando se resgata o pensamento platônico como exemplo. Quando Platão desenvolve um diálogo filosófico empreendendo perguntas e simulando respostas prováveis para aquele tipo de questionamento, está imaginando como pessoas racionais, esclarecidas e capazes poderiam responder, de uma forma (mais ou menos) elaborada conforme o seu nível de formação e a importância dedicada ao tema em discussão. Quanto mais óbvio possa parecer um questionamento, menor será a intensidade de atenção dedicada ao mesmo e, por conseguinte, maior será a rapidez com a qual ele será respondido. Essa atenção reduzida decorre do excesso de confiança do indivíduo inquirido, que crê cegamente na solidez inabalável dos seus conhecimentos e, por extensão, na sua experiência. Esse tipo de comportamento é absolutamente antifilosófico, porque mascara as outras possibilidades de interpretação de um mesmo evento. A noção de *racional*, neste caso, aproxima-se da concepção de *razoável* encontrada no pensamento de Aristóteles<sup>276</sup>, resgatada por Perelman e seguida, nos últimos anos, por outros pensadores a exemplo de Recaséns Siches<sup>277</sup>. A noção platônica, resgatada

---

<sup>276</sup> São razoáveis as "opiniões geralmente aceitas" tal como se vê nos Tópicos: "são, por outro lado, opiniões geralmente aceitas aquelas que todo mundo admite, ou a maioria das pessoas, ou os filósofos --em outras palavras: todos, ou a maioria, ou os mais notáveis e eminentes" (*Topiques*, 100b 21). A esse respeito pode ser útil a leitura do texto intitulado *A Quadratura do Círculo na Física de Aristóteles* (OLIVEIRA, 2002, p. 45-66).

<sup>277</sup> Cf. nota 90, p.37.

por Perelman, acerca da possibilidade de uma *Dialética* que opera num único indivíduo recorre à idéia sustentada no ideal de racionalidade específica segundo o qual existe uma capacidade (predisposição) igual nas pessoas para pensar de maneira semelhante sobre um mesmo evento.

O diálogo torna-se *dialético* quando, para além de ter coerência interna em seus discursos, os interlocutores procuram chegar a um acordo no tocante às opiniões que consideram mais sólidas. É a partir desse estágio que o diálogo passa a ter um interesse filosófico construtivo. Se Platão utiliza a busca da verdade como força motriz para a utilização do método dialético, Aristóteles usa o método dialético estruturando a sua argumentação a partir de proposições geralmente aceitas. Assim, a distinção entre o método *analítico* e o *dialético* perpassa a questão estrutural de ambos, visto que o primeiro deles toma como ponto de partida as proposições necessárias que conduzem a conclusões evidentes, enquanto o segundo se orienta a partir de proposições geralmente aceitas para chegar às conclusões que mais estejam em conformidade com a opinião comum (dos mais sábios ou dos mais esclarecidos). Esta é a concepção de Perelman:

O que caracteriza o discurso filosófico é que ele visa a todos os homens razoáveis, e que cada um destes tem, portanto, o direito de contestá-lo. Tradicionalmente, um discurso assim era apresentado como verdadeiro, supondo-se que a verdade deveria ser universalmente admitida. Mas, para poder pretender o reconhecimento universal, uma tese não deve ser necessariamente verdadeira: o uso prático da razão não exige a verdade das regras de ação, mas unicamente a conformidade delas ao imperativo categórico, tal como Kant o havia concebido, ou ao princípio de generalização ou de universalização. (...) Nessa perspectiva, um discurso filosófico, ainda que não pretenda, como o discurso científico, exprimir uma verdade impessoal, não pode ater-se a tirar conclusões das premissas próprias do filósofo, pois, normalmente, a controvérsia filosófica, quando ocorre, diz respeito a validade dessas próprias premissas. A crítica dessas premissas só poderá ser feita a partir de pressupostos que, estima-se, todos admitam. Para refutar as críticas e defender seu discurso, o filósofo deverá, por sua vez, questionar a validade, a universalidade ou a interpretação desses pressupostos.<sup>278</sup>

A função do filósofo e, por conseguinte, do discurso que lhe caracteriza, na perspectiva perelmaniana, representa um afastamento de postulações epistêmicas extremistas como o *realismo* e o *idealismo*, cuja derivação criticista concede origem ao conhecimento *a priori* e a

---

<sup>278</sup> PERELMAN, 1997, p. 85.



*posteriori*, respectivamente. Perelman foge da unilateralidade que caracteriza cada um desses posicionamentos, procurando uma síntese doutrinária de caráter agregador. Nesse sentido, seu entendimento segue uma *metodologia dialética* consistente, que engloba elementos opostos apresentados pelos discursos, não apenas por meio de uma justaposição de conteúdos, mas por intermédio de incorporação de elementos que, embora sejam opostos, se complementam na busca de um entendimento comum, fundamentado em um modelo de *racionalidade argumentativa*.

## 2.5. Razão e Racionalidade

Raciocinar, segundo o racionalismo herdeiro de Descartes, é demonstrar. Mas demonstrar racionalmente com o objetivo de fundar normas de ação, de justificar uma atitude ou um ideal, conduz ao irracionalismo. Em contrapartida, renunciar à razão demonstrativa permite fazer jus a uma autêntica razão. Essa é a proposta de Perelman: fugir da razão demonstrativa e do mundo absurdo a que ela conduz. Em virtude da sua formação lógica, Perelman começou compartilhando as convicções e pressupostos do racionalismo, sobretudo a idéia segundo a qual o raciocínio por excelência é a prova demonstrativa. Em vista da incompatibilidade deste pensamento com a sua intenção de justificar as ações humanas por meio de razão – nos moldes da idéia de racionalidade que ele compartilhava – Perelman foi conduzido a romper com o seu ponto de partida racionalista, visto que percebeu conseqüências absurdas e insensatas às quais se chegava por meio da aplicação do raciocínio demonstrativo às condutas humanas. Contudo, ele não abandona o raciocínio demonstrativo para cair no vazio. Pelo contrário, busca amparar-se por uma forma de racionalidade mais original, humana, autêntica e limitada – uma vez que o raciocínio demonstrativo se propõe universal, porque aplicável a qualquer situação imaginável.

A renúncia de Perelman ao modelo de racionalidade, entretanto, não se deve a uma mudança de opinião do filósofo mas consiste em uma reação diante de algo que acontece fora do campo filosófico, sobretudo no campo das Ciências Sociais, e de alguma forma resvala na Filosofia. De Mill a Feyerabend<sup>279</sup>, vários autores buscaram na concepção de *racionalidade* uma sustentação para as suas teorias. No entanto, conforme os filósofos começaram a interessar-se pelo que se havia formado nas diferentes áreas de conhecimento no tocante à concepção de *racionalidade*, se percebeu que era necessário haver uma harmonização conceitual, pois a mesma expressão – *Racionalidade* – designava coisas bastante heterogêneas, ignorando, por vezes, o que autores clássicos da história da Filosofia já haviam

---

<sup>279</sup> Principalmente no campo das Ciências Sociais, o tema da Racionalidade encontrou boa acolhida. Inicialmente a Economia, por John Stuart Mill, passando pela *teoria sociológica da ação* de Max Weber, na *etnologia* de Winch, pela Teoria das explicações racionais, pela metodologia das Ciências Sociais e, por fim, as teorias de Popper e Feyerabend que discutiam questões relativas ao problema da racionalidade. (Cf. BURGOS, Gerardo Mora. *Racionalidad y tipos de racionalidad*. **Revista de Filosofia de la Universidad de la Costa Rica**. XLI. n.103. Enero-Junio, 2003, p. 93-100.

apresentado acerca deste problema. É possível, inclusive, que esta mesma reação crítica recaia sobre Perelman, visto que, ele também efetua uma abordagem vinculando a questão da racionalidade com o tema da *teoria da ação* sem mencionar os aspectos epistemológicos envolvidos na discussão que perpassa o seu projeto de elaboração de uma *Teoria da Argumentação*, a saber: a existência de uma racionalidade específica que se exerce nas práticas humanas.

O pensamento moderno, segundo Perelman, está sob a égide do racionalismo porque permanece ligado à idéia de que a demonstração, entendida como raciocínio monológico, necessário e constringente é o raciocínio por excelência. Em outras palavras, ainda que monológico e necessário, a demonstração consiste no verdadeiro raciocínio lógico, ou melhor, o modo da *prova* lógica. Esta redução dos raciocínios lógicos à demonstração implica uma redução da própria Lógica, entendida como estudo dos raciocínios, ao exame da prova demonstrativa. A aceitação da *demonstração* como modelo das formas de raciocínio, dos modos da prova lógica, se traduz na cristalização da demonstração como norma do raciocínio que se pretende rigoroso. A demonstração, assim, se converte no ideal de prova lógica que se pretenda convincente. Esta redução da Lógica ao estudo das demonstrações, traz consigo uma redução da argumentação (não-demonstrativa) a uma arte da eloquência, a uma mera técnica que visa assegurar o sucesso de um orador ou de uma causa. Essas reduções, por conseguinte, provocam uma limitação da *Retórica* ao estudo dos discursos não-demonstrativos, alheios à Lógica ou ao uso da razão, quer seja pelo exame da argumentação como arte da eloquência, quer pelo exame das técnicas de ornamentação dos discursos (a *Retórica* como estudo da *Arte Poética*). Como romper, então, com a concepção moderna de razão, estritamente vinculada à *demonstração*?

Perelman procura estender o uso da razão ao campo da argumentação (não-demonstrativa), ou seja, procura um meio de ajustar a *Lógica* ao estudo das provas argumentativas, tais como as provas que Aristóteles chamava dialéticas. Com isso, acredita ser possível estabelecer uma razão argumentativa, não-demonstrativa, mas necessária para o campo da *Retórica*, que trata da análise dos discursos não-demonstrativos, mas dotados de uma racionalidade prática que se exerce nas práticas humanas. Por intermédio de uma razão argumentativa, Perelman pretende romper com a tradição dos modernos, pregando uma

reabilitação da *Retórica* e, de certa maneira, promovendo um retorno aos antigos, visto que a *Nova Retórica* restabelece uma ligação com uma tradição retórica mantida ao longo da antigüidade, como se percebe notadamente por meio das obras de Platão, Aristóteles, Cícero e Quintiliano. Trata-se, pois, de uma ruptura com a herança cartesiana, e um retorno aos antigos sob a forma de uma reabilitação da retórica ou, pelo menos, de um reconhecimento da razão argumentativa. Essa idéia de ruptura com os modernos, entretanto, requer uma melhor explicitação. O posicionamento de Perelman pode ser visto como uma ruptura com o pensamento herdeiro do cartesianismo, pois a idéia segundo a qual a razão demonstrativa – monológica e constringente – é a razão, termina dominando a modernidade: ela não é apenas reivindicada pelos cartesianos, mas também é expressa por Hobbes e pelos empiristas, persistindo pelo século XIX por meio da concepção de que uma tese somente pode ser tida como verdadeira se for evidente, empiricamente evidente ou racionalmente evidente. Uma tese precisa ser demonstrada, seja por deduções necessárias a partir de teses evidentes, pela necessidade do movimento dialético<sup>280</sup> ou, ainda, por meio de deduções decorrentes de sinais operados em seqüências de signos construídos por convenção. A reabilitação da *Retórica* proposta por Perelman segue, originalmente, dois caminhos: (1) consiste na ruptura com a concepção moderna da verdade, fundamentalmente cartesiana; (2) consiste no estudo da argumentação como um meio de prova que não reside na evidência, empírica ou racional, nem tampouco em uma dedução necessária ou constringente. A noção de *demonstração* como raciocínio hipotético-dedutivo, à qual Perelman se refere, é rigorosamente expressa por Platão em uma passagem d' *A República*:

Suponho que sabes que aqueles que se ocupam da geometria, da aritmética e das ciências desse gênero, admitem o par e o ímpar, as figuras, três espécies de ângulos e outras doutrinas irmãs destas, segundo o campo de cada um. Estas coisas dão-nas por sabidas, e, quando as usam como hipóteses, não acham que ainda seja necessário prestar contas disto a si mesmos nem aos outros, uma vez que são evidentes para todos. E, partindo daí e analisando todas as fases, e tirando as conseqüências, atingem o ponto cuja investigação se tinham abalanchado.<sup>281</sup>

---

<sup>280</sup> Dialético, neste caso, no sentido hegeliano do termo.

<sup>281</sup> PLATÃO, *A República*. Lisboa : Fundação Calouste Gulbenkian, 1980, 510 c-d, p. 314-315.

De acordo com esta apresentação do raciocínio matemático, a demonstração é caracterizada essencialmente pelos seguintes traços: é um método específico, levado a efeito por ciências como a geometria, a aritmética, e demais disciplinas do mesmo tipo; supõe como as coisas são conhecidas e é intrinsecamente circular. Seguindo esta forma de pensar, uma tese se revela verdadeira quando se deixa deduzir a partir de hipóteses; mas, estas são escolhidas por aqueles que demonstram e conforme o que procuram, de modo que a tese demonstrada, no fim das contas, é *ponto de partida* tomado como impulso da sua investigação. Mas, em que medida o pensamento moderno quebra com esta concepção platônica de demonstração? A tradição moderna, cartesiana, rompe com a concepção grega, platônica e aristotélica, na medida em que tende a estabelecer três princípios: (1) a universalidade do método demonstrativo, (2) a simplicidade do fundamental, (3) a unidade sistemática do saber humano. A universalidade do método demonstrativo é afirmada por Descartes sem a mínima reserva:

Essas longas cadeias de razões, todas simples e fáceis, de que os geômetras costumam servir-se para chegar às suas mais difíceis demonstrações, haviam-me dado ocasião de imaginar que todas as coisas possíveis de cair sob o conhecimento dos homens seguem-se umas às outras da mesma maneira e que, contanto que nos abstenhamos somente de aceitar por verdadeira qualquer que não o seja, e que guardemos sempre a ordem necessária para deduzi-las umas das outras, não pode haver quaisquer tão afastadas a que não se chegue por fim, nem tão ocultas que não se descubram.<sup>282</sup>

O racionalismo dogmático, herdeiro do pensamento de Descartes, é propenso a considerar que não pode haver desacordo entre decisões racionalmente fundadas. Nesta perspectiva, *caso duas pessoas discordem, pelo menos uma delas tem de estar errada*.<sup>283</sup> Neste caso, o *desacordo* sobre um mesmo assunto significa que pelos menos uma das decisões é irracional. Duas razões podem ser apresentadas para justificar este posicionamento. A primeira delas defende que a decisão equivocada decorre do conhecimento imperfeito dos fatos; a segunda, por sua vez, sustenta que ela – a decisão – resulta de motivações não racionais, como a paixão, o interesse, o capricho, etc. Descartes em suas *Regulae ad*

---

<sup>282</sup> DESCARTES, *Discurso do Método*. Trad. : J.Guinsburg e Bento Prado Jr. São Paulo: Abril Cultural, 1979, p. 38-39.

<sup>283</sup> Diz Descartes: "De cada vez que dois homens fazem sobre uma mesma coisa um juízo contrário, é certo que um dos dois se engana. Mas há mais, nenhum dos dois possui a verdade; porque se tivesse uma visão clara e distinta, podê-la-ia expor ao seu adversário de tal modo que acabaria por *forçar a sua convicção*". (DESCARTES. *Œuvres*. T. XI: *Règles pour la direction de l'esprit*. Paris, 1826. p.205-6. apud. PERELMAN; OLBRECHTS-TYTECA, 1999, p.2 .

*orientationem ingennif*<sup>284</sup>, adota uma postura ainda mais radical; identifica o “desacordo” com a “falta de racionalidade” e acrescenta que “se dois homens exprimem juízos contrários sobre a mesma matéria, no limite, nenhum deles possui a verdade porque, se algum deles estivesse na sua posse haveria de ser capaz de convencer o outro do seu erro pondo fim ao conflito<sup>285</sup>”.

Essa atitude, supostamente dirimente, caracteriza-se por considerar o desacordo uma nódoa indelével, um sinal de irracionalidade. Segundo Perelman, tal postura possui efeitos perniciosos na formação cultural ocidental, sendo parcialmente responsável pelo descrédito da *Retórica*. Porquê? Porque impossibilita a discussão crítica de idéias, essencial ao pensamento filosófico, promovendo a paralisação da discussão racional de “pontos de vista” divergentes. Essa é a razão pela qual Perelman recusa “o recurso a idéias intemporais e universais, tais como a *verdade*, a *razão* e a *evidência* que permitem dispensar a adesão efetiva dos ouvintes”<sup>286</sup>.

A oposição de Perelman ao pensamento cartesiano segue o raciocínio de Hume, que no *Tratado da natureza humana*<sup>287</sup>, opõe-se à tese cartesiana da unicidade da razão introduzindo a distinção entre *juízos relativos àquilo que é* (susceptíveis de verdade e falsidade) e *juízos relativos àquilo que deve ser* (expressão de reações emotivas e subjetivas). Segundo Hume, a razão pode ser competente para distinguir a verdade do erro, mas não é suficientemente competente no que tange à apreciação de normas e valores, visto que não dispõe de um critério racional para esse fim. Desta forma, Hume conserva a insolubilidade do "desacordo", pois a razão, apesar de fazer luz sobre os atos humanos não dispõe de critérios que permitam justificar as nossas escolhas e decisões, nem tampouco avaliar os nossos atos e servir de guia para nossas ações. Hume com o seu *cepticismo positivista* e acentuadamente niilista não seria capaz de dissolver o problema que aflige Perelman por meio desta teoria, uma vez que supõe não existir verdade ou critério racional em matéria de avaliação de normas e valores associados à justificação da ação humana. Este posicionamento não é distinto do

---

<sup>284</sup> DESCARTES, **Regras para a direção do Espírito**, 1937.

<sup>285</sup> Para Descartes, o *desacordo* era impossível de ser aceito porque representava o mais óbvio dos sinais de erro. Considerando-se, entretanto, que o *desacordo* é o campo de eleição da *retórica*, ao menos da sua vertente argumentativa, contrariamente ao que pretendia Descartes, Perelman tenta retoricamente pensar a possibilidade de soluções diferentes sem que o *desacordo* seja inevitável.

<sup>286</sup> PERELMAN, 1997, p. 181.

<sup>287</sup> HUME, David. **Tratado Sobre a Natureza Humana**. São Paulo: UNESP, 2001.

constrangimento legado pelo dogmatismo racionalista a uma “filosofia moral” que acredita na objetividade das regras morais e na possibilidade de obtermos para cada caso a solução objetivamente melhor.<sup>288</sup> Perelman esforça-se para justificar o desacordo entre proposições racionalmente fundadas, propondo como ilustração desta sua tese a tradição judaico-talmúdica, que consente a razoabilidade simultânea das razões expressas em teses opostas, desde que fundamentadas a partir da interpretação da Bíblia. No mesmo sentido encontra-se a proposta de P. Winch, expressa num artigo intitulado *Universalizability of Moral Judgements*, onde há que “dois juízos morais diametralmente opostos sobre um mesmo problema concreto podem ser ambos respeitáveis e razoáveis”.<sup>289</sup>

O desacordo poderá ter a sua origem apenas no fato de as pessoas terem avaliado de modo diferente uma circunstância particular, qualquer que seja ela, atribuindo-lhe uma importância relativa distinta. Isso é suficiente para que tais pessoas, adotando razões igualmente objetivas, decidam de modo diferente sobre o mesmo assunto. Dever-se-á então, conforme orientação de Perelman, considerar imparcial uma decisão desde que a pessoa que a toma, assuma esta decisão como critério para o futuro e tenha o propósito de aplicar-lhe a todas as situações essencialmente semelhantes, independentemente de quem possam ser os destinatários da sua decisão. No entanto, sempre que alguém tenha decidido razoavelmente acerca do que é moralmente justo para si, não tem legitimidade para supor que estabeleceu o *critério de razoabilidade para futuras decisões de outrem*, uma vez que a justiça de uma decisão não fica indelevelmente marcada pela necessidade e constringência lógicas que afetam a verdade de uma proposição.<sup>290</sup> O precedente judiciário, sob este aspecto, será apenas uma ancoragem exigida pelos imperativos da segurança e da coerência do Direito. Algumas vezes, torna-se necessário estabelecer, por razões de ordem prática, uma linha de conduta uniforme visando ultrapassar o limiar em que um mesmo estado de coisas pode ser razoavelmente justificado por juízos de valor diferentes. Sempre que o desacordo acontece em sede de um

---

<sup>288</sup> Esta marca da objetivação em filosofia moral está presente em *Methods of Ethics* (SIDGWICK, 1907). Que, nesta obra, formula a sua “*máxima de justiça e equidade*”, em **M. G. Singer**, nos critérios em que funda o seu “*princípio de generalização*”, que ele reconhece filiado quer na *Regra de Justiça* de Perelman e na *máxima de justiça ou equidade* de Sidgwick).

<sup>289</sup> WINCH, P., *The universalizability of moral judgments*. **Monist** 49 (1965), reprinted in WINCH, P. **Ethics and Action**. London: Routledge and Kegan Paul, 1972, ch.8.

<sup>290</sup> A esse respeito pode-se ler o item especificamente destinado ao tratamento da regra de justiça.

tribunal coletivo, por exemplo, o critério de decisão por maioria pode ser reconhecido como critério que se justifica por razões de oportunidade.



## 2.6. Racionalidade e Razoabilidade

O conceito de razoabilidade ou de razoável e, por conseguinte, sua respectiva antonímia, é de importância fundamental para a *teoria da racionalidade argumentativa* de Perelman. O problema é que a idéia de razoável aparece às vezes como uma noção de caráter geral, aplicável a qualquer tipo de argumentação embora por vezes se apresente como uma noção específica, como um conceito que cobra importância em certos tipos de argumentações, tal como no caso da argumentação jurídica, por exemplo. É o que ocorre com o artigo 5º da Constituição da República Federativa do Brasil que trata *Dos Direitos e Garantias Fundamentais* (Dos Direitos e Deveres Individuais e Coletivos):

Art. 5º Todos são iguais perante a lei, sem distinção de qualquer natureza, garantindo-se aos brasileiros e aos estrangeiros residentes no País a inviolabilidade do direito à vida, à liberdade, à igualdade, à segurança e à propriedade.<sup>291</sup>

O mesmo se dá no artigo 14 da constituição espanhola, como se pode observar:

los españoles son iguales ante la ley, sin que pueda prevalecer discriminación alguna por razón de nacimiento, raza, sexo, religión, opinión o cualquier otra condición o circunstancia personal o social.<sup>292</sup>

Em qualquer dos casos citados, se abre um problema de interpretação, a saber: o que se entende por termos como “igualdade” ou “discriminação” que são duas *noções confusas* por excelência, tal como se expõe no capítulo destinado ao estudo destas. Deve-se salientar que, neste caso especificamente, não são razoáveis as noções, mas o procedimento aplicado na interpretação delas. Por isso mesmo,

---

<sup>291</sup> Constituição da República Federativa Do Brasil de 1988, TÍTULO II (Dos Direitos e Garantias Fundamentais), CAPÍTULO I (Dos Direitos e Deveres Individuais e Coletivos), Art. 5º.

<sup>292</sup> Constitución Española (Aprobada por las Cortes el 31 de octubre de 1978, Ratificada en Referéndum el 6 de diciembre de 1978, Sancionada por S.M. el Rey el 27 de diciembre de 1978, [BOE 311-1, de 29-12-1978]) CAPITULO SEGUNDO, Derechos y libertades, *Artículo 14*.

A vaguidão de certos conceitos termos, que figuram num texto legal ou regulamentar, dá latitude ao intérprete, mas, a não ser que se considerem certas expressões, tais como “interesse comum”, “urgência” ou “equidade” como expressões vazias, há limites para o poder de apreciação.<sup>293</sup>

O conceito de razoabilidade ou de razoável, enquanto conceito específico, é designado muitas vezes com o uso de outras expressões como “trato equitativo”, “bom pai de família”, etc. Generalizando ainda mais, poderia se dizer que a noção de razoabilidade é um componente comum que se costuma chamar, com frequência, de “conceitos jurídicos indeterminados”.<sup>294</sup> Seria, então, o conceito de razoabilidade um dos conceitos aos quais Perelman designou como “noções confusas”? Ainda que extrapolem o campo da aplicação da Justiça, os “conceitos jurídicos indeterminados” são noções que refletem o resultado da aplicação, em campos distintos, de um mesmo conceito básico: o de razoabilidade. Mas, mesmo que se trate de uma noção variável, não implica que seja também uma *noção confusa* porque, para Perelman, o razoável tem um limite que vem marcado pelo *auditório*. O problema é que esta última noção, como se pode verificar ao longo deste trabalho, embora seja

---

<sup>293</sup> PERELMAN, Chaïm. **Ética e direito**. São Paulo: Martins Fontes, 1996, p.432.

<sup>294</sup> Os conceitos jurídicos indeterminados são assim chamados porque seu conteúdo é menos preciso que o dos conceitos jurídicos determinados (exemplo destes, os numéricos 18 anos, 24 horas, daqueles, “casa particular”). Os conceitos jurídicos indeterminados podem ser descritivos (ex. patrimônio, cobrança) ou normativos (ex. justa causa, boa-fé) (cf. ENGLISH, Karl. “Direito dos juristas. Conceitos jurídicos indeterminados, conceitos normativos, poder discricionário”. **Introdução ao Pensamento Jurídico** [Einführung in das juristische Denken, 1977, 1956]. Trad.: J. Baptista Machado. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1964, 1988, p. 210.). Os normativos exigem valoração. No caso da dignidade humana, o conceito, além de normativo, é axiológico porque a dignidade humana é valor a dignidade é a expressão do valor da pessoa humana. Todo “valor” é a projeção de um bem para alguém; no caso, a pessoa humana é o bem e a dignidade, o seu valor, isto é, a sua projeção. Princípio jurídico, por sua vez, é a idéia diretora de uma regulamentação (cf. LARENZ, Karl. **Derecho justo: fundamentos de ética jurídica** [Richtiges Recht Grundzüge einer Rechtsethik, 1978]. Trad. Luís Díez-Picazo. Madri: Civitas, 1985, p. 32). O princípio jurídico não é regra mas é norma jurídica; exige não somente interpretação mas também concretização. Desta forma, pode-se contrapor os conceitos jurídicos determinados aos conceitos jurídicos indeterminados. Aqueles delimitam a realidade à qual se referem de maneira precisa e inequívoca, ou ao menos possibilitam certa precisão quando inseridos em um contexto, enquanto estes possuem um grau de indeterminação que dificulta a apreensão de seu conteúdo. De maneira mais aprofundada, Marcelo Harger ensina que os conceitos indeterminados “são dotados de um grau de indeterminação bastante elevado, o que dificulta a apreensão de seu conteúdo. Apesar de procurarem delimitar a realidade, eles não o conseguem, a não ser dentro de limites bastante amplos, pois não podem ser quantificados ou determinados rigorosamente” (HARGER, Marcelo. A discricionariedade e os conceitos jurídicos indeterminados. **Revista dos Tribunais**: São Paulo, v. 765, p. 11). Apesar de não delimitarem seu significado com precisão, os conceitos indeterminados apresentam um campo significativo mínimo. Desta forma, a existência de indeterminação em um conceito não significa que inexistam meios para suprimi-la ou reduzi-la. Isto porque “todo conceito indeterminado é finito, uma vez que as palavras têm um conteúdo mínimo, sem o qual a comunicação seria impossível.” (Cf. ENGLISH, Karl. *Op. Cit.*, p.170-221).

central para a concepção perelmaniana de argumentação, é muito “escorregadiça”.<sup>295</sup> Além disso, a noção de *auditório* ou, mais especificamente, do acordo do auditório, que demarca o limite do aceitável ou do razoável, padece, na obra de Perelman, de uma certa ambigüidade pois, por um lado, se configura como um acordo ou um consenso ideal e, por outro lado, parece estar ligado a fatos contingentes de caráter social e cultural. Outra dificuldade do conceito repousa em sua escassa potencialidade crítica, desde o momento em que Perelman pressupõe que, diante de um mesmo caso, pode-se tomar diversas decisões que (respeitados certos limites, que parecem configurar-se de maneira bastante clara) haveria de considerar como aceitáveis e, portanto, como igualmente justificáveis.<sup>296</sup> Outrossim, a vinculação da noção de razoabilidade com a idéia de *auditório* permite considerar *irrazoável* tudo aquilo que é considerado inadmissível em uma comunidade em um determinado momento, motivo pelo qual “o razoável não remete a uma solução única, e sim implica uma pluralidade de soluções possíveis; porém, há um limite para essa tolerância, e é o desarrazoado que não é aceitável.”<sup>297</sup> Como se pode perceber neste excerto em que Perelman aplica o conceito no campo jurídico:

Enquanto, em Direito, as idéias de razão e de racionalidade foram vinculadas, de um lado, a um modelo divino, do outro à lógica e à técnica eficaz, as do razoável e de seu oposto, o desarrazoado, são ligadas às reações do meio social e à evolução destas. Enquanto as noções de “razão” e de “racionalidade” se reportam a critérios bem conhecidos da tradição filosófica, tais como as idéias de verdade, de coerência e de eficácia, o razoável e o desarrazoado são ligados a uma margem de apreciação admissível e ao que, indo além dos limites permitidos, parece socialmente inaceitável.<sup>298</sup>

As noções de *razoável* e de *desarrazoado* apresentadas por Perelman foram bastante utilizadas na obra do jurista espanhol Luís Recaséns Siches, responsável pelo desenvolvimento de uma *lógica do razoável*<sup>299</sup>, na década de 1950. Para Siches, a insuficiência ou inadequação

---

<sup>295</sup> Sempre que há a impossibilidade argumentativa de sustentar uma teoria, Perelman recorre à noção de auditório. Isso ocorre com o conceito de “noções confusas”, com a distinção entre *convencer* e *persuadir*, bem como no caso da noção de razoabilidade. Em qualquer dos casos, Perelman deixa margem à contestação pela fragilidade da própria noção de *auditório universal* que, por vezes, é associada à idéia dos universais lógicos e, por outras, a uma noção de imperativo da razão.

<sup>296</sup> Ver “regra de justiça” [1.4], p. 50.

<sup>297</sup> PERELMAN, 2000, p. 432.

<sup>298</sup> PERELMAN, 2000, p. 436.

<sup>299</sup> A denominada “Lógica do Razoável” possui grande aplicação no âmbito Jurídico –onde as questões de Lógica não-formal têm encontrado grande possibilidade de desenvolvimento. No âmbito da discursividade política, bem como ocorre no âmbito jurídico, por vezes, temos de nos precaver para não penetrarmos na esfera do **logos** meramente formal.

da Lógica tradicional, da lógica físico-matemática ou do modelo “racional” para tratar de problemas práticos como os da interpretação do Direito ou da Filosofia exigia o desenvolvimento de uma outra Lógica capaz de fornecer ferramentas para tratar de problemas de natureza prática. Em sua opinião,

La lógica formal (...) no agota ni remotamente la totalidad del logos, de la Razón, sino que es tan sólo una provincia o un sector (...). Aparte de la lógica de lo racional, aparte de la lógica formal de la inferencia, hay otras regiones que pertenecen igualmente al logos, pero que son de indole muy diversa de aquella lógica de lo racional en sentido estricto. Entre esas otras zonas o regiones (...), figura el ámbito Del logos de los problemas humanos de conducta practica, al que yo he llamado logos de lo razonable.<sup>300</sup>

O fato de que nos problemas jurídicos, em particular, nos problemas de interpretação, não se possa utilizar a lógica formal não implicaria, pois, “uma fuga da lógica” mas a utilização de uma lógica distinta: a lógica do humano ou do razoável, que é uma lógica material, uma lógica dos conteúdos. Parece que o conceito de “razoável” (ou do *logos do razoável*) não chega a ter, na obra de Recaséns Siches, um grau elevado de elaboração teórica. A caracterização concedida se restringe a uma série de afirmações substancialmente vagas, com as seguintes características: o *logos do razoável*

está limitado, está condicionado y está influenciado por la realidad concreta del mundo en que opera; está impregnado de valoraciones; tales valoraciones son concretas; las valoraciones constituyen la base o apoyo para la formulación de propósitos; la formulación de propósitos o establecimiento de finalidades no sólo se apoya sobre valoraciones sino que además está condicionado por las posibilidades que depara la realidad humana social concreta; el logos de lo humano está regido por razones de congruencia o adecuación entre la realidad social y los valores, entre los valores y los fines, etc; y está orientado por las enseñanzas sacadas de la experiencia vital e historica, esto es, individual y social.<sup>301</sup>

A afirmação de que o *razoável* é uma noção de conteúdo variável<sup>302</sup> ou mesmo um valor função<sup>303</sup> deve ser entendida tanto em um sentido histórico - ou social - como em um

---

<sup>300</sup> SICHES, *Experiência jurídica, natureza de la cosa y lógica "razonada"*, 1971, p. 519.

<sup>301</sup> SICHES, 1971, p. 525-526.

<sup>302</sup> PERELMAN, 1978a, p. 35-42.

<sup>303</sup> MACCORMICK, Neil. *On Reasonableness*. PERELMAN ; ELST, **Les Notions a Contenu variable en Droit**, 1984.

sentido lógico, visto que aquilo a que se considera *razoável* está condicionado por circunstâncias espaciais e temporais (sentido histórico), bem como depende do campo em que se aplique a noção (sentido lógico), uma vez que há de se entender por *razoável* aquilo que, em cada caso, existe em função da aplicação do conceito. No percurso até então empreendido, a tentativa de mostrar como a noção de *razoável* perpassa a *teoria da argumentação* de Perelman parece insuficiente, se não limitada. Restaria, entretanto, indagar: como é possível sustentar uma *teoria da argumentação* em pilares tão frágeis como o conceito de *razoabilidade*, por exemplo? Podemos considerar razoável a noção de *razoável* proposta por Perelman? Se for possível, como sustentar o critério de razoabilidade que adotamos? Se não for, com base em que critérios podemos refutar? Como se caracterizam os problemas para os quais a *razoabilidade* pode ser usada como critério no intuito de resolvê-los?

Para elaborar uma noção que se possa ver como uma reconstrução do *razoável* tal e como se utiliza na prática argumentativa que serve de foco para a construção da *teoria da argumentação* de Perelman, é necessário que esta noção tenha uma certa potencialidade crítica, ou seja, é necessário que se possa utilizar como um critério, ou um esquema sistemático de ajuste conceitual, que ajude a justificar porque uma determinada interpretação ou decisão é preferível em detrimento de outra. Ora, parece crível que a noção de preferível se ajusta ao nível de elaboração conceitual de uma argumentação, donde decorre que a fundamentação de uma exposição a torna mais ou menos preferível porque melhor ou pior justificada.

### Capítulo 3

#### ENTRE A PERSUASÃO E O CONVENCIMENTO

A demarcação de uma fronteira entre os campos da *persuasão* e do *convencimento* é essencial para se compreender a afirmação de que “toda argumentação é uma argumentação *ad hominem*”, visto que é preciso determinar qual o objetivo de um procedimento argumentativo para estabelecer os critérios que serão adotados pelo orador ao construir os seus argumentos e, por sua vez, determinar, conforme os valores que se reconhece, qual a melhor estratégia de abordagem do interlocutor vislumbrando persuadi-lo ou convencê-lo.

A questão do *convencer*, que é um desafio para diferentes autores – inclusive Perelman – parece basear-se, incondicionalmente, em pressupostos que refletem a opinião das partes em discussão. Mas como distinguir o *convencer* do *persuadir*? É possível distinguir, de maneira estanque, os modos de convencer dos modos de persuadir? Em caso positivo, pode-se dizer que o convencimento se dá por meio de argumentos razoáveis, enquanto a persuasão ocorre pela aplicação de outros procedimentos? Neste caso, apenas se pode argumentar diante da razão? Os demais tipos de argumentos são condenáveis? Qual é a noção de racionalidade que perpassa esta discussão?

A posição ideal orador/auditório inclui a simetria e a liberdade, condições necessárias para que exista a possibilidade de convencer. Antes de qualquer posição moral ou moralista, deve-se ressaltar que a questão não é a condenação da sedução como ferramenta de adesão, mas perceber se existe, de fato, uma dicotomia entre a sedução, feita para persuadir, e uma argumentação feita para convencer. Aristóteles defende que é necessário utilizar o ato de sedução, mas que este deve decorrer da argumentação e não substituí-lo. Argumentar o provável não se faz por meio de provas lógicas, decorrentes de uma razão cartesiana (para Descartes, o que se pode discutir é necessariamente falso) ou matemática, porque o provável

se discute sempre.<sup>304</sup> A primeira preocupação do orador deve ser procurar pessoas com as quais estamos de acordo: o exemplo de Aristóteles se refere a tiragem de sorte dos jurados, costume que está longe de satisfazê-lo. O seu argumento é o seguinte: caso se entregassem ao destino os profissionais do esporte, em que tornar-se-iam os resultados e o desporto em si mesmo? E os jurados profissionais, podem submeter-se ao acaso? A relação e a argumentação faz-se por analogia: estes dois casos de figura são comparáveis, ele pode exatamente discutir da validade da relação.

---

<sup>304</sup> A legalização ou descriminalização da maconha ou a proibição do aborto são problemas desta natureza.

### 3.1. A desconexão do critério de evidência [Diálogo e Discussão]

A *Nova Retórica* implica na sistematização de critérios para o estabelecimento de um diálogo capaz de produzir efeitos [persuasivos] nos indivíduos que dele participam. Neste sentido, o diálogo funciona como um mecanismo de intercâmbio de idéias que amplia a percepção cooperativa do real. A função de um diálogo, portanto, não é a apreensão da verdade, mas o reconhecimento de valores capazes de sustentar a preferência por um entendimento, em detrimento de outros, porque este se mostra mais razoável que os demais. Assim, ainda que o diálogo propicie o compartilhamento de experiências, a informação e o entretenimento, sua verdadeira função se consolida por meio da produção de percepções e idéias novas.

A proposta da *Nova Retórica* não inclui a pretensão de chegar a sínteses nem tampouco procura atingir a verdade. Antes, procura fomentar decisões. Neste ponto encontramos aquilo que diferencia o *diálogo* de outros procedimentos discursivos como a discussão e o debate, por exemplo. A *disputa* e a *vitória* não são finalidades do procedimento dialógico, mas caracterizam a *discussão* e o *debate*. Na interação dialógica, o propósito é exercitar novos modos de ver e criar significados em conjunto, fazendo prevalecer aquela visão mais coerente e organizada, cuja fundamentação se mostra mais sólida e menos propensa a contestações porque alicerçada sobre os valores reconhecidos pelos interlocutores durante o diálogo. Por esse motivo, a denominação *Nova Retórica* poderia se mostrar inadequada, sendo preferível utilizar a designação de *Nova Dialética*. Ademais, em nossa cultura ocidental, herdeira do cartesianismo, aquilo que conhecemos com a designação de retórico é essencialmente negativo. Por conta disso, a *Retórica* se vê associada a uma disputa verbal — não interativa — em que por meio de uma discussão ou debate, os participantes defendem posições, argumentam, negociam e, eventualmente, chegam a conclusões ou acordos. A *Dialética*, contrariamente à *Retórica*, procura conciliar pontos de vista, apresentar justificativas e provas capazes de sustentar uma opinião que se pretende mais sólida que as demais. Embora o termo *retórica* já esteja consagrado pelo seu uso, é necessário buscar formas de atenuar as confusões



e equívocos derivados da inadequação de sua aplicação. Poder-se-ia abandonar a palavra *retórica* e substituí-la por outra, mas isso não se mostra adequado porque compete à retórica efetuar a particularização dos elementos da oratória. Por essa razão, a proposta de Perelman é que a utilizemos — no sentido em que é considerada neste texto — complementada pela explicação de que é uma atividade cooperativa de diálogo, reflexão e observação da *regra de justiça*. A *Teoria da Argumentação* de Perelman, concebida como uma *Nova Retórica* — embora também possamos interpretá-la como uma *Nova Dialética* — se estende pelo campo da discursividade que visa *convencer* ou *persuadir*, independentemente do auditório ao qual se dirige e do conteúdo ao qual se refere. Sua função consiste em fornecer argumentos, ou seja, conceder razões a favor ou contra uma determinada afirmação [tese]. Assim, a *Teoria da Argumentação* resgata e renova, simultaneamente, a *Retórica* dos gregos e dos romanos, incorporando também a *Dialética* e a *Tópica* que são, respectivamente, as artes do diálogo e da controvérsia.

A *Nova Retórica* possibilita uma espécie de investigação do instrumental argumentativo para justificar decisões e escolhas, tornando-as preferíveis em relação a outras possíveis. Apoderando-se do legado histórico aristotélico, Perelman trata de instituir uma *Teoria da Argumentação* indissociavelmente ligada à problemática grega sobre a *Retórica*, motivo pelo qual as raízes da *Nova Retórica* são fincadas no pensamento grego, particularmente em Aristóteles. Essa referência helênica consiste no resgate de uma tradição rompida pela modernidade e o reatar dessa tradição se impõe como uma ruptura com o pensamento moderno que, por intermédio de Descartes, marcou profundamente a filosofia ocidental. O reatamento com a tradição grega implica em uma ruptura com a tradição da modernidade cartesiana. Assim, cerca de vinte e cinco séculos passados desde a sua origem, a *Retórica* e o *problema da argumentação* voltam a assumir um papel de extrema relevância no interior da sociedade ocidental. Mas, uma vez que a *Nova Retórica* é uma atividade cooperativa de diálogo, reflexão e observação da *regra de justiça*, ela sustenta uma metodologia de produção de novas idéias e significados compartilhados. Ou, posto de outra forma: permite que as pessoas pensem e compartilhem suas crenças sem procurar obter *certezas* deste procedimento.

Na prática, a *Nova Retórica* pretende ser uma espécie de metodologia filosófica, visto que Perelman desenvolve um sistema ordenado de critérios por meio dos quais se toma

possível sustentar uma idéia. Esses critérios estimam a *plausibilidade*, a *verossimilhança* e a *razoabilidade* promovendo um resgate de termos – fortemente ligados ao pensamento aristotélico. A *verossimilhança* se distingue em relação à *verdade* pelo fato de que essa semelhança ao *vero* se decide apenas na instância interlocutória que é um *auditório*. Existe a necessidade de se obter uma *adesão* e é para isso que as *provas* são utilizadas. Entretanto, estas provas não podem aspirar mais do que o estatuto da *probabilidade* e do *plausível*. A *verdade*, que cartesianamente se impõe pela evidência, não resulta de uma deliberação argumentada, nem tampouco é objeto de um consenso. Deliberação e evidência são, no limite dessa investigação, duas expressões contraditórias. De um modo geral — e para fins didáticos — a construção de argumentos toma como ponto de partida as *opiniões* e *valores* dos interlocutores. Ocorre o seguinte procedimento: (1) Orador expõe seu ponto de vista; (2) Interlocutor expõe o seu ponto de vista; (3) As diferenças emergem; (4) Busca-se apontar as contradições e fragilidades do argumento do oponente; (5) Os dois lados percebem que é preciso fazer escolhas; (6) Os argumentos mais sólidos são mantidos; (7) As opiniões pouco fundamentadas são desprezadas e/ ou abandonadas.

Quando se pretende dialogar, cada qual assume a fragilidade das suas opiniões e escolhem as opiniões cujas *provas* são mais sólidas. Neste caso, os interlocutores se dão por *convencidos* acerca daquilo que se discute e optam pela via mais coerente. Esta, por sua vez, embora mais sólida, não é inquestionável, nem tampouco incontestável. Permanece válida enquanto não sobrevier outra mais *verossímil*, *razoável* e *plausível*. Entretanto, quando não há acordo, as posições entre as partes se acirram e os interlocutores desejam fazer a sua opinião prevalecer, mantendo inabalada a sua crença acerca daquilo que se discute. A crença se cristaliza, convertendo-se em verdade para aquele que a sustenta. A vontade de *converter* o outro, fazendo-o compartilhar das mesmas crenças, impondo a sua verdade, impede a consolidação do *diálogo* e fomenta o estabelecimento de um debate, onde a *controvérsia* não se mostra edificadora, mas nociva. Nestas circunstâncias, a *persuasão* se impõe como meio de conquistar a adesão do interlocutor por um procedimento de aquiescência por conversão ou, se preferir, pela imposição. O diálogo é diferente da discussão/debate que é uma forma de disputa: implica a exclusão das idéias desprovidas de fundamentação. Ao disputar, os interlocutores trabalham no sentido de ganhar algo, embora nesse esforço tenham de ceder um pouco daquilo que pretendiam ganhar. Depois de uma discussão/debate há uma conclusão —

pelo menos é isso que se deseja — efetiva e pretensamente definitiva. No *diálogo* não se visa concluir, chegar a um resultado único, nem tampouco equivalente a uma verdade absoluta. Tudo o que se quer é fazer emergir idéias, significados novos e compartilhá-los.

A sinopse abaixo mostra correlação existente entre o diálogo e a discussão/debate:

**Diálogo** → Visa abrir questões → convencer → estabelecer relações → compartilhar idéias → questionar → aprender → compreender → Vê a interação entre as partes e o todo → Faz emergir idéias → Busca a pluralidade de idéias.

**Discussão / Debate** → Visa fechar questões → persuadir → demarcar posições → defender idéias → persuadir → ensinar → explicar → vê as partes em separado → Descarta as idéias “vencidas” → Busca acordos.

Cabem aqui algumas observações a respeito do relação acima estabelecida. Em primeiro lugar, ela não pretende hierarquizar, afirmando que o *diálogo* é melhor ou pior do que a *discussão* e o *debate*. Trata-se de maneiras diferentes — porém complementares — de *argumentar*. Esta ausência de uma hierarquização é imprescindível, porque há situações em que precisamos *dialogar* e circunstâncias nas quais precisamos *discutir* e *debater*, há casos em que o *persuadir* é necessário, porque existe a real necessidade de mover o indivíduo para uma ação, enquanto há casos em que é preciso ser *convicente*, ou seja, apresentar boas justificativas para sustentar uma tomada de posição. As opções são adotadas conforme as circunstâncias, o tipo de auditório, os valores que são reconhecidos pelos interlocutores, etc. Além disso, como as opções são acolhidas no próprio contexto argumentativo, na prática, a separação entre uma coluna e a outra não se mostra tão estanque. O processo argumentativo apresenta lacunas incessantes, permitindo que as pessoas muitas vezes alternem o seu posicionamento entre a discussão/debate e a interação dialógica e vice-versa. O “esquemático” deve ser evitado, sobretudo porque Perelman não desenvolve um Manual de Retórica, como se poderia imaginar, mas uma *Teoria da Argumentação*. Desta forma, o esquema acima utilizado tem objetivos meramente ilustrativos e serve para destacar a associação forçosa que se efetua entre o *diálogo* e o *convencimento*, a *discussão* e a *persuasão*.

No *diálogo* existe a necessidade de promover um entendimento, submeter as provas e justificativas à avaliação crítica e escolher a mais razoável das opções. No outro caso, trata-se de situações nas quais é necessário lidar com sentimentos, emoções e manipulação de valores. Em qualquer dos contextos existe a aplicação de perguntas e respostas. No caso da experiência dialógica, os interlocutores não desenvolvem uma postura litigante, na qual tudo merece uma réplica e as pessoas competem para ficar com a última palavra, isto é, para *vencer*. No *diálogo*, aquele que usa a palavra não espera nem objeta contestações — que seria como uma reação à sua fala —, pois o objetivo final se mantém na composição de idéias que emergem dos argumentos apresentados pelos interlocutores. Não se trata de responder ou contestar o que foi dito pelo outro, mas falar complementando ou acompanhando o que ele disse, buscando agregar maiores justificativas, sustentar melhor as opiniões e descartar as posições que parecem mais frágeis pela ausência de fundamentação, produzindo algo que não existia antes em cada interlocutor e que surge como propriedade emergente no fluxo da relação. Alguma coisa é produzida — algo que não existia nos interlocutores em separado a não ser em estado latente. No diálogo, as idéias novas surgem por meio da cooperação, não pelo confronto de crenças, pois no diálogo não há enfrentamento ou competição. Existem interações, ligações e competências interpessoais.

Existem algumas passagens do pensamento de Perelman que concedem um destaque especial ao tratamento deste problema. Algumas delas, contudo, permitem contestações em virtude de aparentes contradições internas. Tal é o que ocorre, por exemplo, em dois trechos da sua obra. O primeiro deles pertence ao *Tratado da Argumentação*<sup>305</sup> e o segundo está em *Recherches Interdisciplinaires sur L'argumentation*<sup>306</sup>.

---

<sup>305</sup> Cf. PERELMAN; OLBRECHTS-TYTECA, 1958, p. 34.

<sup>306</sup> Texto originalmente publicado em 1968 pela revista **Logique et Analyse**. (Cf. PERELMAN, 1968b, vol. XI, p. 502-511).

### 3.2. (Con-)verter ou (Con-)vencer?

O presente texto visa destacar duas passagens distintas da obra de Perelman. A primeira delas pertence ao *Tratado da Argumentação*, na qual ele destaca ser imperativo distinguir os modos de convencer dos modos de persuadir.<sup>307</sup> A segunda, entretanto, pertence a um texto de 1965, intitulado *Recherches Interdisciplinaires sur L'argumentation*<sup>308</sup> no qual Perelman menciona que entre as condições prévias da argumentação, deve-se levar em consideração aspectos essenciais como: o desejo de persuadir, a vontade de escutar e a de se deixar convencer, bem como a existência de uma linguagem comum ao orador e ao auditório<sup>309</sup>. As duas passagens destacam a incompatibilidade entre o que se afirma na primeira e aquilo que se defende na segunda. Considerando-se a distância de quase oito anos entre as duas publicações, teria Perelman descartado o problema, aparentemente crucial do *Tratado*, e adotado a concepção mais comum que considera a valorização da sinonímia entre os termos? Ou seria um problema de interpretação do excerto? As próximas linhas dedicam-se à tarefa de abordar esse problema da distinção entre convencer e persuadir à luz do conjunto do pensamento do autor, em sua unidade, descartando as peculiaridades concernentes a cada um dos contextos da sua obra e ressaltando o que há de comum no que se refere à compreensão dos modos de adesão ao discurso e suas características essenciais.

Perelman, juntamente com Lucie Olbrechts-Tyteca, se empenhou na tarefa de mostrar a distinção entre convencer e persuadir, no *Tratado da Argumentação*<sup>310</sup>, destacando a diferença entre as técnicas que visam *persuadir* das que procuram *convencer*. Para tanto, investigou aquelas em que o auditório engloba o próprio orador, como ocorre em uma deliberação íntima<sup>311</sup>, bem como uma argumentação que se pretende válida para todos.<sup>312</sup> Estando ciente

da diferença entre os termos, achou-se na obrigação de destacar a imprecisão que eles possuem na sua aplicação hodierna, motivo pelo qual salientou a distinção entre as técnicas específicas utilizadas em cada caso. A sua incursão ao problema, enfatiza a necessidade de analisar a dicotomia, mas não oferece nenhuma colaboração significativa. Problematiza e destaca a distinção<sup>313</sup>, embora se mostre incapaz de resolvê-la, abrindo uma lacuna para a investigação filosófica da mesma. Perelman mostra que, fora do campo filosófico, costuma-se promover uma aproximação entre os termos *convencer* e *persuadir* referendando-lhes com a atribuição de sinonímias. Pensar desta maneira equivale a dizer que, aquele que persuade convence, bem como que aquele a quem se convence, persuade-se. É possível imaginar que uma argumentação convincente realiza a persuasão, enquanto efeito, no indivíduo a quem se dirige. Em contrapartida, a inversão da idéia, ou seja, acreditar que um discurso persuasivo gera, como resultado, o convencimento do seu ouvinte, parece uma transposição arbitrária do raciocínio, visto que é perfeitamente possível compreender a existência de palavras suasórias que, no entanto, sejam incapazes de convencer. Pode-se inferir, diante do exposto, a existência de uma fragilidade na concepção meramente lexicográfica que aproxima as duas noções.

A designação filosófica que os conceitos ensejam, permite a percepção de uma fronteira, ainda que aparentemente vaga, razoavelmente clara entre eles. A alternativa de oferecer um sentido técnico, ou talvez filosófico, a *persuadir*, diferente do de *convencer*, parece uma exigência que se justifica pela própria aplicação dos conceitos, promotores de interpretações distintas, conforme cada caso de aplicação, e pela impossibilidade de serem perfeitamente intercambiáveis, independentemente do contexto, como se espera que ocorra no caso dos sinônimos legítimos. Demarcada a distinção, desaparece a ilusão de que a

---

<sup>307</sup> Cf. PERELMAN ; OLBRECHTS-TYTECA, 1958, p. 34.

<sup>308</sup> Cf. PERELMAN, 1968b, p. 502-511.

<sup>309</sup> PERELMAN, 1970c, p.112.

<sup>310</sup> Cf. PERELMAN ; OLBRECHTS-TYTECA, 1958, p. 34.

<sup>311</sup> O § 9 do **Tratado da Argumentação** é dedicado exclusivamente à questão da deliberação consigo mesmo. A deliberação íntima, como também é chamada, consiste em uma das alavancas utilizadas pelo autor no intuito de estabelecer os âmbitos da argumentação e a distinção entre os meios de conquistar a adesão do interlocutor. (Cf. PERELMAN ; OLBRECHTS-TYTECA, 1958, p. 53).

<sup>312</sup> Assim como o faz com a deliberação íntima, Perelman também consagra um parágrafo ao tratamento do auditório universal (§7). Contudo, os desdobramentos da discussão acerca dessa modalidade de auditório são mais complexos e exigem maior atenção. (Cf. PERELMAN ; OLBRECHTS-TYTECA, 1958, p. 40). Em momento oportuno, essa questão será retomada.

<sup>313</sup> Cf. PERELMAN ; OLBRECHTS-TYTECA, 1958, p. 34.

dicotomização entre os termos poderia corresponder a uma violência contra a linguagem natural, uma arbitrariedade desnecessária e incapaz de promover qualquer benefício. Mas, imagine-se que, ainda assim, alguém faça reservas ao apartamento entre *convencer* e *persuadir*, firmando as bases de sua objeção no fato de que as duas noções mantêm algo de comum entre elas, permitindo, portanto, a sua associação. Ainda que haja algo de comum à *persuasão* e ao *convencimento* como a capacidade de conquistar, na condição de resultado, a adesão de um simples interlocutor, ou mesmo de um grande auditório, isso não atribui a ambos a mesma significação. Embora apresentem a conquista da adesão como objeto de sua função, em cada caso existe uma particularidade manifestando-se como fim último dos processos. O discurso persuasivo visa *vencer o colutor*, impor a sua opinião perante um auditório, e essa vitória se dá por meio de procedimentos capazes de alterar significativamente o conjunto de crenças deste último, fazendo-lhe reconhecer a superioridade - ainda que inexistente ou ilusória - dos *argumentos* apresentados pelo orador a favor de suas próprias idéias. O argumento convincente, por sua vez, *conquista a adesão do interlocutor* por intermédio de uma convenção. O indivíduo se vê compelido a compartilhar da mesma crença, em virtude da apresentação de boas justificativas, e não por uma determinação do outro. Quem cede ao poder de um argumento convincente, assim o faz por não dispor - ainda que temporariamente ou momentaneamente - de qualquer possibilidade de contestação. A audiência concedida pode ser voluntária, mas a submissão ao argumento é uma injunção racional em detrimento da vontade ou do desejo.

Desde já, torna-se imperativo sublinhar que, nos casos em discussão, e este é o ponto relevante para a *Teoria da Argumentação*, importam apenas os meios discursivos, ou argumentativos, empregados com o intuito de *convencer* ou *persuadir*.<sup>314</sup> Essa observação é importante por excluir, de imediato, algumas estratégias voltadas para a conquista da adesão do interlocutor, ou do ouvinte, se não exteriores ao contexto linguístico-comunicacional, pelo menos próximas de maneira tangencial. Dentre essas ferramentas suasórias, descartadas a priori, encontra-se o recurso à força física, por exemplo. As ameaças e a lavagem cerebral,

---

<sup>314</sup> Nem todo discurso é eminentemente persuasivo, pois um discurso puramente constatativo, uma descrição de um acontecimento ou, no âmbito jornalístico, a reportagem de um acontecimento não é "necessariamente" persuasiva. Nesses casos se tem um discurso puramente constatativo ou denotativo. Também o discurso poético não é necessariamente persuasivo. Quando se lê um Fernando Pessoa ou um Carlos Drummond de Andrade, não é propriamente essa função persuasiva da linguagem aquela que se espera, e nem por isso a sua forma de expressão deixa de ser discursiva. Entretanto, essas modalidades discursivas, que não são persuasivas nem tampouco visam convencer ao interlocutor, não interessam à *Teoria da Argumentação* de Perelman.

também podem ser elencadas nesse enquadramento, pois são modalidades de persuasão que, embora aproximadas do contexto argumentativo pelo uso da linguagem para a obtenção de resultados, utilizam-na pela sua relevância e eficiência psicológica em detrimento do aspecto lógico – do ingrediente racional. Os inúmeros procedimentos utilizados para angariar a adesão dos ouvintes são previamente descartados da sua análise, porque Perelman está seguro de que esses métodos de persuasão, não são necessariamente mediados pela argumentação. Por isso mesmo, ele os considera *procedimentos persuasivos de ação direta*<sup>315</sup>. Correspondem a tais procedimentos, em linhas gerais, o uso da força e suas variantes, além dos contatos pessoais de natureza física. Contudo, uma vez excluídos os métodos que se encaixam no exposto, resta a modalidade persuasiva de natureza lógica que, por sua vez, interessa a Perelman. Esse aspecto lógico tem um sentido bastante amplo e transcende a compreensão de lógica à qual se costuma empregar o termo. Ademais, também integram o elenco das preocupações perelmanianas os meios empregados, a título de prova, para granjear a adesão do interlocutor. A persuasão soa, neste caso, como uma espécie de estado de consciência, embora seja algo além disso. Restringir a persuasão a um estado de consciência seria mantê-la constricta a um aspecto psicológico que apenas corresponde a uma das suas peculiaridades.

Aquele que se preocupa exclusivamente com o resultado, vê no *persuadir* algo mais desejável do que *convencer*. Para ele, a persuasão é capaz de acrescentar ao *convencimento* uma força necessária para conduzir à ação. O ato de *convencer* seria desprovido desta força. Para ilustrar, Perelman destaca que na enciclopédia espanhola, por exemplo, consta que convencer é apenas uma primeira fase do processo - o essencial é *persuadir*, ou seja, abalar a alma para que o ouvinte aja em conformidade com a convicção que lhe foi comunicada. Quando se pretende hierarquizar o *persuadir* e o *convencer*, a partir de uma dicotomização em termos absolutos, gera-se um problema de enquadramento entre os mesmos, porque não existe um consenso e, para alguns, o *persuadir* é superior ao *convencer*, enquanto para outros, ocorre o inverso.<sup>316</sup> No primeiro caso, ou seja, nos casos em que a *persuasão* é mais valorizada que o *convencimento*, em geral, há um desprezo pela crítica e pelo entendimento, porque se está preocupado com a aceitação. Não se defende, todavia, que a persuasão seja mais digna de crédito. Defende-se a sua aplicação em virtude da eficácia, e não pela sua vinculação com o

---

<sup>315</sup> Cf. PERELMAN ; OLBRECHTS-TYTECA, 1952c, p.3.

<sup>316</sup> Cf. PERELMAN ; OLBRECHTS-TYTECA, 1952c, p.4.



esclarecimento ou com a verdade. Ocorre que ela – a persuasão – produz um engajamento, uma adesão quase incondicional a uma idéia, ou a um conjunto delas, pela aproximação aos interesses individuais do ouvinte. São instrumentos do persuadir, a sedução e a conversão.<sup>317</sup> Quem deseja persuadir sabe, de antemão, que o indivíduo-alvo da sua sedução não compartilha do seu conjunto de crenças, nem tampouco estaria disposto a aceitá-las pela exposição de justificativas meramente racionais, ou seja, pautadas exclusivamente na necessidade. Pelo contrário, está ciente de que é preciso atacar o seu oponente expondo motivos que o agradem em virtude da sua vontade. Aquele que ouve, por sua vez, sente-se motivado a aderir ao conjunto de crenças do orador, porque este último se apresenta como promotor de uma ilusão encantadora, impossível de não ser desejada.

A adesão da qual se trata na *Nova Retórica* é voluntária. Persuadir é, neste caso, motivar as outras pessoas para que elas aceitem voluntariamente a forma de ver as coisas com os olhos daquele que fala. Envolve também a questão do respeito e apreciação a esse olhar para defender ativamente as propostas que ele projeta. A *persuasão* representa um trabalho de encantamento pela linguagem. A promessa, aliás, é desta natureza. Quando se promete qualquer coisa a outrem, firma-se um pacto de agrado. Há o estabelecimento de que uma determinada coisa, que interessa à parte beneficiada, será concedida por conta de um acordo. Quem ouve, e conseqüentemente é persuadido pela promessa, atribui crédito àquele que fala porque o vê dotado de autoridade para concretizar o pacto. Jamais firmaria o mesmo se não acreditasse na possibilidade de realização por parte de quem prometeu. O encantamento é despertado pelas palavras que fornecem ao ouvinte a possibilidade de realização de um desejo, movendo-o a agir conforme solicitado pelo orador. O caráter pragmático da promessa, como todo discurso persuasivo, promove uma ação ou desperta uma predisposição para a sua concretização. Os discursos políticos e as promessas de fé, firmadas por pessoas de grande crença religiosa, são exemplos desta modalidade de discurso persuasivo. A diferença está no indivíduo-alvo, que no primeiro caso é o eleitor, sujeito ativo, livre e fisicamente presente. No segundo caso, entretanto, o pacto é firmado com um ente metafísico, sobrenatural, uma

---

<sup>317</sup> A esse respeito encontramos no sermão do Padre António Vieira: "Que cousa é a conversão de uma alma, senão entrar um homem dentro em si e ver-se a si mesmo? Para essa vista são necessários olhos, é necessário luz e é necessário espelho. O pregador concorre com o espelho, que é a doutrina; Deus concorre com a luz, que é a graça; o homem concorre com os olhos, que é o conhecimento. Ora suposto que a conversão das almas por meio da pregação depende destes três concursos: de Deus, do pregador e do ouvinte, por qual deles devemos entender que falta? Por parte do ouvinte, ou por parte do pregador, ou por parte de Deus?" (VIEIRA, Padre António. *Sermão da Sexagésima. Sermões Escolhidos*).

entidade divina. Desta forma, a natureza da relação, deste segundo exemplo, assume outras características porque o prometedor não ousa enganar o promissário temendo os efeitos prejudiciais de uma ação deste porte. Além disso, não se tem certeza de que o promissário está certo da capacidade de realização do feito, por conta do promitente, embora o outro tenha plena certeza da competência do primeiro. Pretende-se persuadir o divino a realizar um feito com vista à satisfação do seu desejo. As palavras servem para promover uma intervenção, que não deixa de ser uma modalidade de ação, da divindade a seu favor. Mas essa não é a modalidade que interessa à *Teoria da Argumentação*.

A promessa veiculada por meio do discurso político, no entanto, merece atenção da *Teoria da Argumentação* porque encarna aspectos essenciais discutidos pela teoria no que se refere ao estilo persuasivo que possui. O candidato, ao pleitear um cargo público, promete a realização de uma série de eventos por conta da necessidade de votos que precisa para conquistar o seu intento. Em busca da realização dos seus desejos, projeta o seu discurso favoravelmente à realização dos anseios dos seus potenciais eleitores<sup>318</sup>. Estes últimos, em virtude da promessa do candidato, são conduzidos a uma ação específica: votar. Ainda que não votem, conforme espera o candidato, sabem que o objetivo do orador é conduzi-los a agir, e por isso avaliam as promessas e sua possibilidade de execução. Neste caso, o discurso possui as características típicas do discurso persuasivo, ou seja, opera por meio da beleza e da agradabilidade. A função da sedução, enquanto ferramenta suasória, é transformar a crença do orador na mesma do ouvinte. Em outras palavras, o processo de *persuasão* é utilizado, neste caso especificamente, como instrumento para o orador inculcar a sua crença no ouvinte, por meio de um discurso penetrante e cativador. Uma vez convertido à crença do orador, compartilhando e defendendo os mesmos princípios e idéias, torna-se possível notar que, além da sedução, operou-se a conversão. Nesses casos, a sedução serve para converter, o que não ocorre no caso das promessas, nos quais se seduz com o intuito exclusivo de conquistar uma ação específica. Mas, como qualquer discurso visa granjear a adesão, se o outro não compartilha das mesmas crenças, motivo pelo qual se pretende persuadi-lo, é necessário sobremaneira fazê-lo compartilhar das mesmas idéias. Não se seduz, nem tampouco se converte, por causa da verdade enunciada. Em um debate, ninguém abandona uma crença exclusivamente porque alguém apresentou provas verdadeiras contra ela, pois isso implicaria

---

<sup>318</sup> Cf. OLIVEIRA, 2001, p.23.

assumir a inutilidade e a fragilidade da sua crença, ao passo que, concomitantemente, representaria a superioridade do oponente e sua conseqüente vitória. Por conseguinte, isso negaria completamente os ideais e os valores reconhecidos inicialmente para provocar a discussão.

Ao falar da persuasão nesses termos têm-se a impressão de que ela é meramente negativa, esquecendo-se que a adesão da qual se está tratando na *Nova Retórica* é voluntária. A persuasão se faz necessária porque há um entrave de idéias, e a vontade de uma das partes em fazer prevalecer o seu ponto de vista. É por isso que o procedimento adotado visará mostrar (por meio da sedução) ou impor (pela conversão) as vantagens de ver as coisas pelo seu ângulo de observação. Não há esclarecimentos no processo persuasivo, ocorre a apresentação de um conjunto de modos de entendimento que devem ser assimilados à custa dos benefícios que serão conquistados ao se adotar essa conduta. O discurso persuasivo se dá no interior de um jogo de interesses. Em geral, o persuadido não busca sê-lo; a persuasão chega sem que ele a procure. É um tipo de discurso que ocorre sem que ele tenha a intenção de encontrá-lo. Chega, agrada e encontra audiência, porque atinge pontos de seu interesse, motivo pelo qual o discurso persuasivo termina sendo incorporado às crenças do ouvinte: ele manifesta ou satisfaz os desejos de quem ouve. O indivíduo propenso à persuasão é do tipo que não quer, não procura, mas se deixa conduzir pelas circunstâncias; é vencido pela beleza, pelo agradável. A ilusão é o seu grande encanto; a solidez e a sustentação são secundárias, pois ele quer aquilo que lhe inspira desejo. O convencido, pelo contrário, procura sê-lo. Geralmente, está diante de uma dúvida e busca esclarecimento. Está a procura de segurança, fundamentação para algo que o atormenta pela falta de consistência. Dá-se por convencido quando sai do estado de angústia provocado pela inconsistência daquilo que julga ou julgava saber. Não tem o objetivo de ganhar ou perder o jogo, nem tampouco se importa se ratificará ou retificará o seu conhecimento, pois quer saber a verdade. Vai à busca e ouve atentamente porque anseia por esclarecimentos. Se as crenças daquele que fala são incorporadas, não é porque agradam aos seus interesses, nem tampouco porque satisfaz os seus desejos, mas porque esclarecem as suas dúvidas de maneira fundamentada.

O indivíduo que pretende *convencer*, por sua vez, não compartilha da intenção de ir contra as idéias do outro, o contexto de sua atuação é de outra natureza, porque visa mostrar ao interlocutor as suas idéias (com base em boas justificativas) para que este venha a pensar do

mesmo modo que ele. Ao procurar *convencer* pretende-se promover o esclarecimento. A apresentação de razões tem a função de promover a compreensão do modo de ser das coisas. Acredita-se que um indivíduo devidamente convencido há de se comportar conforme a adoção das razões, porque é inconcebível conhecer a realidade e permitir ser conduzido pelas artimanhas dos jogos persuasivos. Um indivíduo esclarecido jamais poderia se deixar levar pela ilusão do encantamento. A esse respeito, a *Teoria da Argumentação* de Perelman permite inferir que a verdade, os procedimentos lógico-formais e o raciocínio válido possuem um campo de atuação mais restrito do que se imagina. Uma avaliação do procedimento das pessoas faz ver que, mesmo quando esclarecidas, elas são mais facilmente conduzidas pela beleza que pelo esclarecimento. A força dos procedimentos persuasivos e o seu conseqüente encantamento é o que faz a diferença. Embora a *Teoria da Argumentação* [de Perelman e Olbrechts-Tyteca] sugira diversos critérios para distinguir os argumentos fortes dos fracos<sup>319</sup>, tais critérios parecem ineficientes, sobretudo quando concedemos à noção de força de um argumento um significado empírico. Tomemos como exemplo a questão de *adaptação ao auditório*, que se apresenta como princípio fundamental para avaliar a força de um argumento. Nas palavras de Perelman:

O princípio capital, [no tocante à avaliação da força dos argumentos], continua a ser a adaptação ao auditório, às teses por ele admitidas, levando em conta a intensidade dessa adesão. Não basta escolher premissas nas quais se apoiar; cumpre prestar atenção, uma vez que a força do argumento se deve em grande parte à sua possível resistência às objeções, a tudo quanto o auditório admite, mesmo ao que não se tem nenhuma intenção de usar, mas que poderia vir a opor-se à argumentação.<sup>320</sup>

A *força* de um argumento se manifesta tanto pela dificuldade que haveria para refutá-lo como por suas qualidades próprias, motivo pelo qual a *força* dos argumentos variará conforme os auditórios e conforme o objetivo da argumentação, a saber: *convencer* ou *persuadir*. A *força* é, portanto, o termo que perpassa a discussão acerca da dicotomia entre o *persuadir* e o *convencer*. Um argumento científico, por exemplo, concentra a sua força na verdade daquilo que afirma. Sua fundamentação decorre de experimentos e práticas capazes de validar a sua

---

<sup>319</sup> Destina-se ao tratamento deste problema o capítulo V do *Tratado da Argumentação* [em especial os § 97 e 98] destinado à interação dos argumentos. (Cf. PERELMAN; OLBRECHTS-TYTECA, 1999, p. 523-534).

<sup>320</sup> PERELMAN; OLBRECHTS-TYTECA, 1999, p. 525.

afirmação buscando torná-la algo incontestável a qualquer espírito racional. Entretanto, as pesquisas científicas são menos eficientes, quando se trata de penetrar no intelecto do indivíduo, do que o ardil da publicidade.<sup>321</sup> A força da persuasão garante a ação, a força da verdade permite o esclarecimento. A primeira garante a ação, conquista a adesão, a segunda promove a razão, adquire o entendimento.

A partir dessa discussão, ao menos previamente, chega-se à seguinte conclusão: é possível convencer o interlocutor com idéias bem fundamentadas, mas para fazê-lo agir, é possível que se tenha de usar a persuasão. Afinal, para persuadir alguém, é preciso trabalhar o campo das ilusões e dos desejos – desde os mais explícitos aos mais obscuros – dessa pessoa. Isso implica em sensibilizar o outro para que ele aja da maneira que se deseja. Para convencer, entretanto, é preciso demonstrar, explicitar a procedência de um raciocínio, fazendo-o claro ao entendimento do interlocutor. É possível dizer que o convencimento desnuda e apresenta a realidade tal como ela é, enquanto a persuasão mascara e exhibe a realidade tal como se gostaria que fosse. Na abordagem da distinção que importa discutir, sob a ótica da *Teoria da Argumentação*, não se negligencia a eficácia das inúmeras modalidades suasórias exteriores à esfera da linguagem. No entanto, a funcionalidade delas é tão explícita, que independe de uma análise pormenorizada, se o que se deseja é apontar a suposta diferenciação entre *convencer* e *persuadir*. Cabe, portanto, pensar tal distinção no que se refere aos casos em que se imagina haver a inexistência de uma dessemelhança entre os conceitos, porque não se recorre a expedientes extralingüísticos no processo discursivo-argumentativo. Nesses casos, persuade-se quando se apresentam *provas* que parecem convincentes, mas não são. Os discursos persuasivos levam a crer ou a aceitar uma coisa pela natureza e particularidades, do contexto em que são enunciados, e não pela força da qual dispõem. São, neste aspecto, fracos. Não resistem a uma análise mais apurada e, no geral, adquirem a adesão pela *pressão* do momento em que são enunciados, impossibilitando uma análise crítica minuciosa. O *convencimento*, pelo contrário, mesmo quando submetido a uma avaliação mais rígida, tende a se manter inalterado em virtude do peso dos argumentos que o engendraram. Está se falando no âmbito de uma argumentação não constringente e, por isso, fala-se de uma *tendência a inalterabilidade* e não de uma impossibilidade de alteração, como se poderia impor caso se

---

<sup>321</sup> Parece mais fácil converter indivíduos incrédulos a usar preservativos porque uma estrela da televisão o faz, do que tentar fazê-lo utilizar o artefato por conta das doenças sexualmente transmissíveis que ele pode contrair.

discutisse o problema no interior da Lógica formal, por exemplo. Quem convence, desperta no interlocutor (ouvinte) uma crença provida de solidez porque apresenta provas fundamentadas em juízos bem construídos, ou seja, o argumento convincente apela a razões, se não imutáveis, garantidas pela *razoabilidade* que se lhe concerne.

Quando Perelman, em *Recherches Interdisciplinaires sur L'argumentation*, resolve especificar as condições prévias da argumentação, menciona: o desejo de *persuadir*, a vontade de escutar e de se deixar convencer, e a existência de uma linguagem comum ao orador e ao auditório<sup>322</sup>. É preciso compreender que o primeiro ponto, ou seja, o desejo de persuadir, refere-se ao agente; enquanto os outros dois, no caso, a vontade de escutar e a de se deixar convencer, são relativas ao ouvinte. O último desses aspectos salientados por Perelman, “a vontade de se deixar convencer”, corresponde ao ato voluntário mencionado anteriormente. Com isso ele pretende reafirmar a exigência que se impõe ao indivíduo: ele é que tem de se deixar ser convencido. E esse é um pressuposto presente desde o *Tratado da Argumentação*. Na verdade, a origem de tais pressupostos e, em especial, da necessidade do ato voluntário pertencente ao indivíduo que se deixa conduzir pelo discurso, está esboçada em um outro texto<sup>323</sup>, de 1950, também escrito em parceria com Lucie Olbrechts-Tyteca. Desde lá, subentende-se a importância da contribuição (voluntária) do sujeito, para o orador obter a sua adesão. Tal menção é relevante para reafirmar a exclusão dos procedimentos persuasivos que se impõem ao indivíduo independentemente do seu consentimento. Ao ressaltar a importância do ato voluntário, a afirmação de Perelman, constante no excerto apresentado, desvela uma incompatibilidade entre o que se diz, e o que perpassa o conjunto da obra, no que se refere ao uso dos termos. Quem deseja *persuadir*, precisa conquistar a audiência do seu interlocutor tornando-lhe potencialmente propenso a ser persuadido; enquanto quem pretende ser convincente precisa achar bons argumentos para apresentar àquele que queira ser convencido. Em qualquer dos casos é necessário encontrar alguém disposto a lhe conceder audiência e permitir, voluntariamente, a apresentação de argumentos razoáveis. A abordagem do problema, pelo que fornece a unidade do pensamento de Perelman, não permite compreender, tal como expresso literalmente no texto de 1965, como pode o desejo de *persuadir* (do orador)

---

<sup>322</sup> “Parmi les préalables de l’argumentation, il faut retenir le désir de persuader, celui d’écouter et de se laisser convaincre, l’existence d’un langage commun à l’orateur et à l’auditoire”. (PERELMAN, 1968b, vol. XI, p. 505).

<sup>323</sup> PERELMAN; OLBRECHTS-TYTECA, 1952c, p. 1-43

ser aplicável, e conseqüentemente, conquistar a anuência daquele que quer se deixar convencer. Possivelmente, uma abordagem mais detalhada do problema, tal como ele se apresenta no *Tratado da Argumentação*, ajude a sustentar o grande equívoco encontrado nesta afirmação de Perelman do *Recherches Interdisciplinaires sur L'argumentation*.

### 3.3. *Persuasão e Convencimento na Teoria da Argumentação Perelmaniana*

Ainda nos primeiros capítulos do *Tratado da Argumentação*, Perelman e Olbrechts-Tyteca oferecem um destaque especial ao problema da *persuasão*<sup>324</sup> e, conseqüentemente, à relação que se estabelece entre esse conceito e a noção de *convencimento*, habitualmente apresentada como sua correlata. A concessão de um tratamento minudenciado e destacado para essa questão não é fortuita; na verdade, uma abordagem dessa natureza demonstra a necessidade de uma análise detalhada acerca da utilização dos termos que, embora aproximados pelo uso comum, conservam uma sutil distinção no seu emprego, sobretudo no campo da filosofia, e mais especificamente, nas discussões sobre *argumentação* e *retórica*. Perelman traz essa investigação à contemporaneidade com a intenção de suscitar a importância da aplicação desses termos para a construção da sua *Teoria da Argumentação*. Entretanto, o debate decorrente desse problema é bastante antigo e se impõe há séculos<sup>325</sup>, visando dicotomizar os conceitos em questão, vinculando o *convencimento* à verdade e a *persuasão* à opinião. Essa controvérsia encontra amparo no ideal que procura uma objetividade capaz de sustentar uma conclusão, independentemente de sua vinculação histórica com o contexto, fazendo-a transcender as limitações temporais.<sup>326</sup>

Em *Logique et rhétorique*, um artigo de 1950, Perelman confirma:

---

<sup>324</sup> Cf. PERELMAN ; OLBRECHTS-TYTECA, 1958, p. 34.

<sup>325</sup> Se entre muitas questões existem claras divergências entre os principais pensadores do mundo antigo, há uma que une estes filósofos: estabelecer os limites entre retórica e filosofia; embora cada um estime esses limites de maneira diferente. A principal preocupação de Sócrates e Platão, por exemplo, ao pensar em estabelecer tais limites, será subordinar a retórica à filosofia, isto é, vincular a expressividade de um discurso à exigência primeira de busca da verdade. Aristóteles, apesar de encarar a retórica, como o faz Platão, somente a partir de seu aspecto empírico, atrelando-a a necessidade de conhecimento da verdade, elabora esta disciplina teoricamente, sistematizando-a como arte da confirmação e refutação, complementar à exposição própria da dialética. Em todos os casos, existe uma referência à Retórica como "arte do persuadir" e uma preocupação em dicotomizar os meios de conquistar a adesão do ouvinte, mostrando a diferenciação entre as formas de adquirir a anuência do interlocutor. Um célebre ensaio consagrado a esta discussão na antiguidade é o *Górgias* de Platão. Neste é possível encontrar os primeiros indícios da oposição entre os modos de convencer e os modos de persuadir. Cf. PLATÃO. *Sofista*. In : **Diálogos**. v.3-4. Trad.: NUNES, C. A. Belém: UFA. p.8. (Coleção amazônica. Serie Farias Brito).

<sup>326</sup> Perelman está, em toda a sua obra posterior a 1945, tentando mostrar que a objetividade é um ideal plantado e cultivado por uma tradição herdeira do cartesianismo. Para ele, embora esse ideal seja nefasto para a argumentação e, por conseqüência, para a própria filosofia, a sua busca encontrou campo fértil para propagação através de um isolamento do contexto, conforme proposto pelo formalismo lógico. Embora ele próprio parta da lógica formal, tendo a ela se dedicado por mais de duas décadas, inúmeras serão as críticas que por ele desenvolverá acerca do estudo da linguagem através do isolamento do contexto. (Cf. PERELMAN, *Une théorie philosophique de l'argumentation*, 1970e, p. 19).



Uma distinção clássica opõe os modos de convencer aos modos de persuadir, os primeiros são conhecidos como racionais, os segundos como irracionais, uns se endereçam ao entendimento, os outros à vontade.<sup>327</sup>

Não há qualquer informação subsequente sobre a localização precisa da distinção clássica à qual ele se refere. Mas, no *Tratado da Argumentação*, o autor oferece pistas acerca do alvo da sua crítica, ao dizer: “De fato, nós assistimos aqui a reprise do debate secular entre os partidários da verdade e os da opinião, entre os filósofos, investigadores do absoluto e retóricos, engajados na ação”.<sup>328</sup> A crítica se dirige à tradição que se origina em Platão, e visa destacar a sua oposição a essa acepção. Segui-la, segundo Perelman, equivaleria a aceitar que o *convencimento* se torna eficaz nos contextos em que existe uma propensão para encarar fatos e idéias de um ponto de vista puramente racional, enquanto a *persuasão*, descartada do nicho restrito e seletivo da racionalidade, por exclusão, estaria condenada a coabitar o espaço dominado pela irracionalidade. Dessa contraposição dos termos *convencer* e *persuadir*, que se perpetua na tradição filosófica ocidental, que se encontra o suporte de outras oposições dicotômicas, tais como: racional/irracional, inteligível/sensível, entendimento/vontade. Essa concepção, que também opõe a persuasão ao convencimento, comete erro semelhante àquela que vê na persuasão apenas o seu aspecto psicológico, ou seja, em sua condição de estado de consciência.<sup>329</sup> É uma visão restritiva, cerceadora e, sobretudo, limitada. Este enfoque vê uma superioridade "natural" do convencer em relação ao persuadir, porque os modos de convencer estão vinculados ao entendimento, possuindo, por sua vez, uma dimensão racional que, qualitativamente, é muito superior à persuasão, desprovida de racionalidade, sob esta ótica, porque associada à vontade e à opinião. Essa aplicação do irracional como próprio da persuasão extirpa a mesma de qualquer aplicação séria, inclusive afastando-a do plano filosófico. Cabe ao filósofo convencer, sendo inconcebível imaginá-lo pensando em persuadir. A tarefa de suadir cabe ao sofista, pelo menos essa é a imagem e o entendimento que perpassa o campo do filosofar desde Platão. Mas, essa tomada de posição parece pouco crítica e, assim

---

<sup>327</sup> “Une distinction classique oppose les moyens de convaincre aux moyens de persuader, les premiers étant conçus comme rationnels, les seconds comme irrationnels, les uns s’adressant à l’entendement, les autres à la volonté” (PERELMAN ; OLBRECHTS-TYTECA, 1952c, p.3).

<sup>328</sup> En fait, nous assistons ici à la reprise du débat séculaire entre les partisans de la vérité et ceux de l’opinion, entre philosophes, chercheurs d’absolu et rhéteurs, engagés dans l’action (Cf. PERELMAN ; OLBRECHTS-TYTECA, 1958, p. 35).

<sup>329</sup> Cf. tópico anterior [3.2.], (Con-)verter ou (Con-)vencer?, p. 134.

sendo, pouco filosófica, quando analisada à luz de um questionamento mais apurado acerca da dimensão pragmática do processo argumentativo. Se couber ao filósofo promover a ação pelo argumentar, duas serão as espécies de instrumentos promotores da ação por vias argumentativas: o *persuadir* e o *convencer*. A distinção entre elas pertence ao campo das provas. A natureza das provas será capaz de definir a intensidade do valor argumentativo e a sua solidez, ou a sua fragilidade, e demarcará se o argumento é persuasivo ou convincente. Mas, será a natureza das provas, por si só, capaz de determinar a força de um argumento?

A visão clássica é parcial porque ignora que uma argumentação visa conduzir o indivíduo a uma tomada de posição, ou seja, visa à ação. Quando se argumenta, pretende-se, antes de qualquer coisa, conduzir o seu auditório a uma ação. Comportar-se conforme sugere a concepção clássica, segundo Perelman, equivale a valorizar excessivamente o que está, de alguma forma, vinculado à (objetividade da) razão, em detrimento de tudo o mais. Assim, um possível demérito da persuasão advém do fato que o alvo da persuasão é o *autômato*<sup>330</sup>, querendo designar com este, o corpo, a imaginação, o sentimento; em suma, tudo o que escapa ao domínio da razão e é relativo aos comportamentos afetivos e habituais do homem, consoante a designação atribuída por Pascal. Por conta disso, a persuasão tende a ser considerada, freqüentemente, uma transposição injustificada da demonstração, em conformidade com os moldes aristotélicos, porque na persuasão o indivíduo tende a contentar-se com a apresentação de justificativas afetivas e pessoais, que comportam os seus valores e são tidas como provas. É por isso, destaca Perelman a título de ilustração, que afirmar acerca de um determinado silogismo ser ele convincente, mas não persuasivo, é estar a isolar esse mesmo silogismo de um contexto e consiste em supor que as suas premissas existem no espírito, desligadas do resto, transformando-lhes em verdades inabaláveis e inatingíveis sob a perspectiva estritamente racional. Assim, o critério que serve para caracterizar um argumento convincente, e conseqüentemente para definir convencimento, não se funda unicamente em uma diferenciação dos meios de prova, nem tampouco das faculdades postas em jogo. Opera, igualmente, pelo isolamento de certos dados do seu contexto próprio, naturalmente repleto de complexidades que terminam sendo ignoradas.

---

<sup>330</sup> Cf. PASCAL apud PERELMAN ; OLBRECHTS-TYTECA, 1958, p. 35.

Ainda sobre a caracterização dos argumentos, se persuasivos ou convincentes, pode-se dizer que uma abordagem digna de destaque, pela influência que exerce ainda nos dias atuais, pertence aos pensadores modernos que, sob a égide do racionalismo cartesiano, fixaram a zona limítrofe entre as noções de persuasão e convencimento no critério de evidência. Perelman recusa-se a aceitar uma distinção demarcada pela evidência porque não concebe a existência de uma argumentação contra algo evidente, do mesmo modo que discorda da possibilidade de deliberação quando a solução é necessária. A propósito, “la nature même de la délibération et de la argumentation s’oppose à la nécessité et à la évidence (...)”.<sup>331</sup> É preciso salientar, entretanto, que a idéia de evidência criticada por Perelman é aquela que se impõe como característica da razão. Ao criticar o critério da evidência como elemento de demarcação entre as fronteiras da persuasão e do convencimento, Perelman retira as barreiras entre as duas noções, aproximando-as de tal forma que a sua distinção torna-se quase inapreensível, quiçá, inconcebível. Mas, esse posicionamento não é arbitrário; pelo contrário, é preventivo, porque sustenta a sua oposição à tradição filosófica herdeira do cartesianismo, consolidando a ruptura do seu pensamento com a concepção de razão e raciocínio oriunda de Descartes, inviabilizando assim, futuras críticas, nesse aspecto, à sua *Teoria da Argumentação*, que se afasta claramente da idéia tradicional de evidência. O critério de evidência e, por conseguinte, a objetividade que se lhe concerne, podem, inclusive, ser vistos como o mais eficiente meio de demarcar as esferas de aplicação de cada uma das expressões; entretanto, a sua vinculação com o ideal de objetividade torna-lhe exterior ao contexto de aplicação dos argumentos, isolando-os das complexidades e ambigüidades típicas da linguagem natural que a torna aplicável e significativa, ou não, em diferentes contextos conforme o seu uso.

Tendo descartado o critério de evidência, Perelman buscará uma outra espécie de critério para sustentar uma sutil distinção entre os dois conceitos, *persuasão* e *convencimento*, ressaltando que “na linguagem utilizada hodiernamente, o matiz entre as duas noções é bastante delicado, impreciso e essencialmente dependente da idéia que o orador faz da encarnação razão”.<sup>332</sup> O critério que Perelman utiliza para substituir a evidência na função de

---

<sup>331</sup> Cf. PERELMAN ; OLBRECHTS-TYTECA, 1958, p.1.

<sup>332</sup> Essa referência ao problema da “encarnação da razão” ganha corpo no interior de uma discussão perelmaniana que destaca um elemento intermediário entre o racional e o irracional: o razoável. Existem, contudo, dois textos específicos nos quais o autor se dedica ao tratamento isolado sobre o problema do racional. (Cf. PERELMAN; OLBRECHTS-TYTECA, 1952a. PERELMAN, 1964<sup>a</sup>, p. 127-138).

zona limítrofe entre *persuasão* e *convencimento* é, a princípio, obscuro, conquanto sutil e cauteloso. Alguns elementos corroboram para essa obscuridade concernente à distinção supracitada. Primeiro, porque tal oposição, na medida em que se afasta do critério de evidência, se aproxima de outras duas noções próprias do seu pensamento, ficando a ela condicionadas; são elas as noções de *auditório particular* e *auditório universal*<sup>333</sup>. Segundo, porque a distinção entre os tipos de auditório é tão imprecisa quanto aquela encontrada entre os termos *convencer* e *persuadir*. Uma simplificação possível, mas inadequada, para compreender como Perelman distingue persuasão de convencimento, sugerirá uma oposição bastante semelhante àquela encontrada no pensamento dos antigos filósofos e sofistas da tradição grega responsáveis, em boa parte, pela sustentação teórica dos seus escritos. Será possível, então, sugerir uma aproximação entre as idéias de Perelman e a concepção Kantiana exposta na *Crítica da Razão Pura*<sup>334</sup>, no tocante à oposição entre os termos em discussão?

Kant defende a tese de que a persuasão e o convencimento correspondem a duas espécies de crença. A primeira delas, a persuasão, possui o seu fundamento exclusivamente na natureza particular do sujeito e sua falsa solidez decorre da aparência que lhe serve de suporte. Na verdade, ocorre uma transposição arbitrária imposta pelo sujeito que detém a crença e nela deposita credibilidade, transformando em princípio objetivo algo que está unicamente nele – no sujeito. Logo, essa crença não é objetiva, e acreditar na sua objetividade implica em erro, uma vez que ela não possui a mesma validade para todos. Em contrapartida, o convencimento é tido como uma crença que se efetiva “quando é válida para cada qual, ao menos na medida em que este tem razão e seu princípio é objetivamente suficiente”. Um juízo dessa natureza transcende a validade individual e, na medida que pode comunicar-se, afasta-se do campo da subjetividade em busca do firmamento.

Nas palavras de Kant:

“A crença (das Fūwahrhalten) é um fato de nosso entendimento suscetível de repousar em princípios objetivos, mas que exige também causas subjetivas na mente de quem julga. Quando é válida para alguém, pelo menos na medida em que este tem razão, seu princípio é objetivamente suficiente e a crença se chama convicção. Se ela só tem

---

<sup>333</sup> Embora exista uma estreita relação entre a idéia de auditório e os termos que, por ora estão sendo discutidos, é prudente deixar a abordagem do problema acerca dos auditórios para um momento oportuno, caso se faça necessário.

<sup>334</sup> Cf. KANT, 1927, p.634. apud PERELMAN ; OLBRECHTS-TYTECA, 1952, p.5.

fundamento na natureza particular do sujeito, chama-se persuasão. A persuasão é uma mera aparência, porque o princípio do juízo que está unicamente no sujeito é tido como objetivo. Por isso um juízo desse gênero só tem um valor individual e a crença não se pode comunicar”.<sup>335</sup>

Nessa perspectiva o que pode produzir o *convencimento* é possível de ser afirmado e, consecutivamente, consignado como um juízo necessariamente válido para alguém. Daí porque conclui: “não posso afirmar, ou seja, expressar como um juízo necessariamente válido para alguém, senão o que produz a convicção. Penso guardar para mim a persuasão, se me dou bem com ela, mas não posso, nem devo, fazê-la valer fora de mim”<sup>336</sup>. Deste último ponto de vista, segue-se uma configuração que contrapõe realidade, razão, ciência, objetividade e convencimento a aparência, sugestão, opinião, subjetividade e persuasão. Em qualquer caso, não se pode esquecer que o sujeito, na acepção kantiana, corresponde à autoconsciência que determina e condiciona a atividade cognoscitiva. O sujeito é o “eu penso” da consciência, e este “eu” torna-se sujeito quando seus pensamentos lhe são inerentes como predicados, ou ainda, enquanto determina a união entre sujeito e predicado nos juízos, na medida em que é atividade sintética ou judicante. Assim, ele é espontaneidade cognitiva, portanto consciência, autoconsciência ou apercepção.

Ao dizer que a ausência de solidez da crença persuasiva está relacionada ao fato de que a aparência lhe serve de suporte não implica dizer que a persuasão tem o seu fundamento na ilusão, ou seja, que a persuasão é uma crença ilusória. É preciso compreender que, para Kant, “as aparências são os fenômenos como objetos da intuição sensível e, em geral, da experiência”. Nesse sentido, o fenômeno não é exclusivamente a aparência sensível que se contrapõe à realidade, como se pode pensar. Para Kant, os fenômenos são realidade, aliás, as únicas realidades que o homem pode conhecer e de que pode falar. Uma crença objetiva corresponde ao que é empiricamente real e, para Kant, o empiricamente real é produto de uma síntese que, para ser efetuada na consciência comum ou genérica, vale para todos os sujeitos pensantes, e não para um só deles. Em contrapartida, os juízos são subjetivos quando as representações se referem apenas a uma consciência, em um sujeito, e nele se unificam; enquanto são objetivos quando estão interligados em uma consciência de modo genérico, ou

---

<sup>335</sup> KANT apud PERELMAN, 1997, p.60.

<sup>336</sup> KANT apud PERELMAN, 1997, p.60.

seja, necessário. Em linhas gerais, a concepção kantiana de convencer está bastante alinhada ao uso comum do termo, segundo o qual o convencimento corresponde a uma espécie de crença dotada de suficiente base objetiva para ser admitida por qualquer pessoa. Kant defende que o fundamento de uma crença, desde que dotado de razão, é objetivamente suficiente, quando ela é válida para todos. Assim, o caráter objetivo do convencer contrasta com o subjetivo do persuadir.

Se existe uma aproximação possível entre as idéias de Perelman e Kant no que se refere ao problema da distinção entre persuasão e convencimento é porque ambos compartilham, cada qual ao seu modo, da concepção segundo a qual parece manifesto que convencimento e persuasão se identificam com duas espécies de crença. Entretanto, é necessário ressaltar que eles divergem no que tange ao critério de distinção, visto que a concepção kantiana faz uso da oposição subjetivo-objetivo como base para a contraposição entre persuadir e convencer. Para Kant, o convencimento se apresenta superior à persuasão porque é, por si só, comunicável. Nesse caso, apenas ela pode ser provada, pois é fundamentada na verdade de seu objeto e, por isso mesmo, válida para qualquer ser racional. Por conseguinte, a condição de inferioridade da persuasão decorre, segundo Kant, da sua abrangência restrita, visto que tem um alcance unicamente individual, limitado ao sujeito. Daí porque o critério de distinção perelmaniano, embora se aproxime da proposta de Kant em razão das suas conseqüências, difere-se dele em termos de princípio. Perelman deseja mostrar que Kant, assim como Descartes, sugere a universalidade como sinal de racionalidade, sendo que o primeiro adota como critério a necessidade das proposições, enquanto o outro acata a evidência das intuições. Se Perelman rejeita tais critérios, não é por discordar que se deva exigir de uma argumentação racional que tenha pretensões à universalidade, pelo contrário, é por não acreditar em uma posição filosófica que seja capaz de algures, conquistar e agregar a adesão unânime dos indivíduos, nem no presente, nem tampouco na eternidade dos tempos, conforme a pretensão de atemporalidade dos modelos criticados por ele. Pascal, por exemplo, compartilha de opinião semelhante à de Kant, no tocante à superioridade do convencimento em relação à persuasão, conforme se verifica no seguinte excerto:

Ninguém ignora que há idéias entradas por onde as opiniões são recebidas na alma, que são as suas duas principais potências: o entendimento e a vontade. A mais natural é a do entendimento, pois sempre se deveria aceder apenas às verdades demonstradas. Porém a

mais comum, embora contra a natureza é a da vontade; (...) esta via é baixa, indigna e estranha: por isso todos a desaprovam. Cada qual declara publicamente que só crê e mesmo que só ama se sabe, merecê-lo.<sup>337</sup>

Se Pascal, tal como os racionalistas, concede ao *convencimento* um grau de superioridade em relação à *persuasão*, esse seu posicionamento gera um entrave: qual o lugar que cabe ao conhecimento religioso? Associá-lo à *persuasão* constituiria um demérito, mas aproximá-lo do entendimento seria inconcebível. Não é função desse texto analisar tal problema, mas um questionamento desse teor serve para evidenciar a complexa dificuldade que decorre de uma dicotomia simplista. Não se quer dizer com isto que a abordagem Pascaliana foi irresponsável ou superficial, mas pretende-se salientar a preocupação de Perelman ao apresentar os dois conceitos como distintos, ainda que quase indiscerníveis.

A utilização de pensadores como Descartes, Pascal e Kant servem para mostrar que Perelman reconhece que tanto o senso comum, como a tradição filosófica, impôs uma distinção entre *convencer* e *persuadir* equivalente à diferença entre raciocínio e sugestão. É por conta de uma análise desse tipo que se costuma acreditar que uma oposição entre convencimento-persuasão somente cabe quando se está na esfera de um racionalismo estrito capaz de propiciar o exame dos diversos meios para obter a adesão das mentes. Acredita-se, portanto, que ao sair dos âmbitos de um racionalismo estrito, ocorre uma insuficiência da capacidade de distinção entre o *persuadir* e o *convencer*, pela falta de critérios objetivos, dosáveis e quantificáveis, capazes de instituir até onde se permanece em um campo e quando se migra para o outro.<sup>338</sup> A crítica perelmaniana reside na contestação dessa abordagem, porque seguir uma orientação dessa natureza equivaleria a aceitar a idéia de que para precisar a oposição entre *convencer* e *persuadir* seria necessário determinar o valor objetivo ou o caráter universal e inambíguo de uma argumentação para atribuir a esta a qualidade de *convincente*; cabendo, nos demais casos, serem chamados de modos de *persuasão*. O posicionamento pessoal de Perelman opõe-se à tese cartesiana, porque ele reconhece o valor de uma “opinião posta à prova que conseguiu resistir às críticas e às objeções e da qual se espera com confiança, mas sem uma certeza absoluta, que resistirá aos exames futuros”. Sua

---

<sup>337</sup> PASCAL apud PERELMAN, 1997, p. 61.

<sup>338</sup> Cf. PERELMAN; OLBRECHTS-TYTECA, 1952, p.8.

oposição ao cartesianismo reflete sua desconfiança na existência de um critério absoluto, que seja o avalista de sua própria infalibilidade; em contrapartida, acredita-se em intuições e em convicções, às quais se concede confiança, até prova em contrário.<sup>339</sup>

A rejeição aos critérios cartesiano e kantiano, respectivamente, decorre da orientação adotada por Perelman, segundo a qual um orador somente deve utilizar enunciados e meios de prova que ele acredita serem suscetíveis de adquirir a anuência do seu interlocutor. O indivíduo, portanto, tem em sua mente, uma idéia acerca dos argumentos cuja aplicabilidade seja possível para conquistar a adesão de todas as mentes razoáveis. Os esforços desse indivíduo deveriam seguir, e propor a outrem, apenas argumentos capazes de valer conjuntamente nos termos de uma universalidade das mentes, considerando-se os valores e as condições sócio-culturais do contexto do qual emerge, e no qual se aplica. Os critérios fornecidos por Descartes e Kant, *evidência* e *objetividade*, são rejeitados, mas o indivíduo deve encarnar um ideal de *racionalidade*, que ele supõe estar compartilhado entre todas as pessoas, porque o racional concebido por Perelman não é eterno e imutável. Logo, cada época, cada civilização, cada disciplina deverá ter uma concepção de racional distinta e peculiar. Assim, a consciência coletiva racional à qual se dirige quando se argumenta com a intenção de *convencer* é específica, e o indivíduo que a ela se dirige deve reconhecer e adotar os seus valores na construção dos discursos caso deseje conquistar a sua adesão.

O mistério que permeia a distinção entre *persuadir* e *convencer* evanesce à medida que os critérios do racional deixam de ser intemporais e impessoais, como na concepção cartesiana. Perelman parece inspirar-se em análises contemporâneas do pensamento científico para apresentar uma nova concepção do racional que servirá de critério para delimitar a zona de confluência entre o *convencimento* e a *persuasão*. Ainda que o critério da razoabilidade já se apresente em escritos integrantes do *Organon* aristotélico, em especial nos *Tópicos e Argumentos Sofísticos*, essa nova concepção mostra um aspecto pelo qual busca-se a comunhão e o entendimento, nos moldes da comunidade científica que desde Bachelard, dissociou-se de concepções que lhe eram caras, como o critério da *evidência* e acepções que reportam o racional às proposições necessárias e ao conhecimento *a priori*. Trata-se de uma crítica à tradição que se herdou na sociedade contemporânea, na qual sugere-se um destaque

---

<sup>339</sup> Cf. PERELMAN, 1997, p. 160.



especial ao racional em detrimento do irracional. Seguindo essa orientação, herdeira, sobretudo, dos pressupostos racionalistas, tende-se a preferir o apelo à razão ao apelo à vontade e, por conseguinte, a distinção entre *convencer* e *persuadir* seguirá os mesmos moldes “e será da mesma forma essencial, sendo os meios, e não os resultados, que serão avaliados, e a primazia será conferida à convicção”. O afastamento do critério de evidência, bem como da oposição subjetividade-objetividade, e a aproximação com a plausibilidade na condição de critério para demarcação de fronteira entre a *persuasão* e o *convencimento*, constitui o meio encontrado por Perelman para mostrar a inexistência de superioridade prévia por qualquer das partes. É o uso do termo, e nesse aspecto o contexto é de fundamental importância, que determinará a sua aplicabilidade e significação. Assim, existirão casos em que a *persuasão* implicará superioridade, em outros constituirá em uma etapa do processo de *convencimento*, e haverá outros, ainda, em que ela será o fim que se deseja alcançar. De qualquer forma, a recusa aos critérios dogmatizantes tradicionais, serve para apresentar os termos como formas específicas de crença, concebidas por uma argumentação que utiliza os valores reconhecidos pelo interlocutor, e cuja solidez decorre da sustentação de suas idéias. Se não existe uma verdade absoluta, capaz de ser atingida por um método objetivo, cuja certeza de obtenção possa ser dada previamente; então não há, igualmente, uma crença sólida e absoluta que corresponda à verdade, e portanto, possa ser considerada superior. Existem crenças mais ou menos próximas do real, conforme o ângulo de observação ou a compreensão que se tenha dele. Daí é que decorre a plausibilidade como critério e a revalorização da opinião, sublevada à condição de irracional por muito tempo, como formas de aproximação da verdade e, conforme o caso, capazes de sustentar uma crença, pouco importando se *persuasiva* ou *convincente*, porque ambas detentoras de valor específico, e aplicáveis conforme o caso.

Uma classificação dos procedimentos de argumentação, agrupados de forma gradativa da lógica à sugestão, é capaz de permitir a justificação dessas divergências de opinião no que refere aos modos de *convencer* e os de *persuadir*. Acredita-se que, quanto mais os expedientes se aproximam da lógica, menos nefasta torna-se a sua percepção como expediente; e quanto mais se aproxima da sugestão, mais nociva ela se torna.<sup>340</sup> Entretanto, é preferível dizer que, *persuadir* implica em abalar a alma do indivíduo inadvertido que se submete ao aceite de provas pouco fundamentadas, porque carentes de solidez. Em contrapartida, convencer

---

<sup>340</sup> PERELMAN; OLBRECHTS-TYTECA, 1952, p. 21.

consiste em converter o indivíduo a um outro estágio da crença, supostamente superior porque mais sólida do que aquela que fazia parte do seu arcabouço. Mas isso seria insuficiente porque a intensidade da crença é que define se ocorre *persuasão* ou *convencimento*. Quanto mais forte a crença, maior a proximidade com a verdade. Neste caso, as provas apresentadas são mais sólidas e mais difíceis de serem refutadas. O assentimento está suscetível a graus de intensidade, que podem variar de maior a menor, conforme a força da tese que se tenta expor. Uma tese, quando admitida, pode não preponderar se confrontada a outras com as quais pode entrar em conflito. Nesse caso, a intensidade da adesão mostra-se insuficiente. É por isso que qualquer alteração na intensidade pode corresponder a uma nova hierarquização dos juízos por parte do ouvinte. Essa nova hierarquização corresponde a uma mudança de crença, podendo ser, esta última, sólida ou frágil, durável ou rápida, consistente ou inconsistente, convincente ou persuasiva.<sup>341</sup>

Somente é concebível a adesão a uma tese durante o tempo em que os argumentos que se lhe contrapõem são incapazes de abalar a confiança na mesma. Contudo, se em um contexto diferente abdica-se da sua defesa, mesmo que outros motivos corroborem favoravelmente à mudança de crença, os valores que orientam essa tomada de posição não serão incontestáveis ou inexoráveis. É por isso que cabe ao filósofo a tarefa de justificar o que é discutível, mas somente por razões efetivas. Esse ponto de vista acerca da justificação, sugere que a mesma ocorre em qualquer ocasião na qual se constata a existência de uma predisposição para a ação, utilizada pelos indivíduos em suas tomadas de posição. É imperativo sublinhar que essa noção de justificação ocorre pela sua inserção em um contexto prévio. Esse contexto é um elemento que não pode ser ignorado, pois não há justificação que não seja relativa a um contexto específico. Justificação é justificação de algo, e de algo que ocorre em um dado momento, de um determinado lugar. Por sua vez, esse próprio contexto também não é inexorável, e cada um de seus elementos é passível de contestações caso razões efetivas possam ser evocadas para tanto. Assim é que justificar implica em refutar objeções a respeito de um ato ou de uma atitude.

---

<sup>341</sup> PERELMAN; OLBRECHTS-TYTECA, 1952, p.1.

### 3.4. A Razoabilidade e a Natureza dos Auditórios

A discussão acerca da *razoabilidade* e do critério da *evidência* possui como “pano de fundo” a necessidade de sustentar um modelo de racionalidade dissociado deste último. Considerando-se a distinção entre o *convencer* e o *persuadir* é possível perceber que, em última instância, existe o desejo de apresentar um tipo de racionalidade que seja capaz de mover o indivíduo à ação. Em outras palavras, se o modelo de razão – herdeiro do pensamento cartesiano – é capaz de sustentar uma tese e *convencer* o seu interlocutor, há um outro modelo de racionalidade que é capaz de *persuadir* o auditório, movendo-o a uma ação. Esta dissociação que Perelman tenta promover não é tão original. Basta retomar o pensamento de Hume, em especial ao *Tratado da Natureza Humana* (1739-1740), para verificar que este último já havia instituído limites para o uso da razão, estando ciente de que esta era insuficiente para mover os indivíduos a fazer alguma coisa. Em uma leitura perelmaniana poderíamos dizer que Perelman, tal como Hume, estava ciente de que a *razão* pode *convencer*, mas é incapaz de *persuadir* alguém, na medida em que consideramos o *persuadir* como um procedimento capaz de conduzir o indivíduo a uma ação. Ora, se Perelman diz que *convencer* é necessário, mas insuficiente, é porque só a *persuasão* pode acrescentar aos argumentos convincentes uma força capaz de conduzir o interlocutor à ação. Isto quer dizer que é preciso ter conteúdos axiológicos demarcando a zona limítrofe que os distingue.

O interesse de Perelman e Olbrechts-Tyteca com a argumentação, os conduz a centrar o foco das suas investigações no papel das audiências, motivo pelo qual afirmarão que *toda argumentação é uma argumentação ad hominem*<sup>342</sup>. Contrariamente às retóricas clássicas, a *Nova Retórica* centraliza o seu foco no auditório e não no orador. A ênfase está em quem ouve (para quem se fala) em detrimento de quem fala. Embora Perelman [e Olbrechts-Tyteca] omitam essa informação, é incontestado que a adoção deste pressuposto está em conformidade

---

<sup>342</sup> Cf. PERELMAN; OLBRECHTS-TYTECA, 1999, p.126.

com o exposto por Aristóteles na *Retórica*, pois toda argumentação deve ser planejada com relação a uma audiência<sup>343</sup>: “A speech must be heard, as a book must be read<sup>344</sup>”. Algumas vezes, certos grupos supõem que não se dirigem a uma audiência e, por sua vez, não relatam meramente os fatos. Perelman e Olbrechts-Tyteca rejeitam tal atitude porque ela

(...) resulta da ilusão, muito difundida em certos meios racionalistas e científicos, de que os fatos falam por si sós e imprimem uma marca indelével em todo espírito humano, cuja adesão forçam, sejam quais forem suas disposições.<sup>345</sup>

Mas, por qual motivo Perelman e Olbrechts-Tyteca insistem que os fatos “não falam”? Pela nossa interpretação, tal rejeição se apóia na idéia de que os *fatos* transformam-se em fatos somente quando uma audiência consente em aceitá-los enquanto tais; por isso mesmo, eles sustentam que a audiência é necessária para a argumentação sobrevir. Donde decorre, *a fortiori*, a sua concepção de *ad hominem*. Um contato das mentes ou, em suas palavras, a “formação de uma comunidade efetiva dos espíritos” deve existir para viabilizar a argumentação. Como se segue:

Para que haja argumentação, é mister que, num dado momento, realize-se uma comunidade efetiva dos espíritos. É mister que se esteja de acordo, antes de mais nada e em princípio, sobre a formação dessa comunidade intelectual e, depois, sobre o fato de se debater uma questão determinada.<sup>346</sup>

Esta reunião das mentes é um contato intelectual que requer das pessoas envolvidas na argumentação, o compartilhamento de algum sentimento, valor ou referência evocados. Ao

---

<sup>343</sup> Acerca do conceito perelmaniano de audiência são referências importantes: RAY, John W. *Perelman's Universal Audience*. **Quarterly Journal of Speech**, n.64 (December) 1978, p. 361-75; SCULT, Allen. *Perelman's Universal Audience: One Perspective*. **Central States Speech Journal**, n.27, (Fall) 1976, p.176-80; ANDERSON, John R. **The Audience as a Concept in the Philosophic Rhetoric of Perelman, Johnstone, and Natanson**. *Southern Speech Communication Journal*, n.38, (Fall) 1972, p.39-50; PERELMAN; OLBRECHTS-TYTECA, 1969, p. 11-62; PERELMAN, 1982, p. 9-20; PERELMAN, 1970d, p. 285-86.

<sup>344</sup> PERELMAN, 1982, p. 10.

<sup>345</sup> PERELMAN; OLBRECHTS-TYTECA, 1999, p.20.

<sup>346</sup> PERELMAN; OLBRECHTS-TYTECA, 1999, p.16.

apresentar a noção de *auditório*, Perelman e Olbrechts-Tyteca consideram primeiramente se a noção deve estar limitada às audiências físicas do orador, motivo pelo qual eles não impõem esta limitação em sua definição, explicando que “um membro do parlamento inglês, ao dirigir-se ao presidente, pode estar procurando convencer não só os que o ouvem, mas ainda a opinião pública de seu país”.<sup>347</sup> Ao mesmo tempo, entretanto, existem situações em que o orador pode optar por ignorar determinadas pessoas a quem a argumentação é dirigida porque estão além do alcance do seu apelo. Assim, Perelman e Olbrechts-Tyteca definem as audiências de acordo com as finalidades da retórica, conforme as características daqueles a quem o orador deseja influenciar por sua argumentação. Seu conceito de *auditório* está em conformidade com a idéia que o orador faz dos ouvintes. Tal como se segue:

(...) em matéria de retórica, parece-nos preferível definir o auditório como o conjunto daqueles que o orador quer influenciar com sua argumentação. Cada orador pensa, de uma forma mais ou menos consciente, naqueles que procura persuadir e que constituem o auditório ao qual se dirigem seus discursos.<sup>348</sup>

Os auditórios, por sua vez, subdividem-se em três espécies distintas, conforme enunciam Perelman e Olbrechts-Tyteca:

O primeiro, constituído pela humanidade inteira, pelo menos por todos os homens adultos e normais, que chamaremos de auditório universal; o segundo formado, no diálogo, unicamente pelo interlocutor a quem se dirige; o terceiro, enfim, constituído pelo próprio sujeito.<sup>349</sup>

O *auditório universal* é composto por todas as pessoas razoáveis e competentes; um *auditório particular* é demarcado pela interlocução direta e engloba qualquer grupo de pessoas, sejam elas razoáveis e competentes ou não. Os auditórios particulares podem variar

---

<sup>347</sup> PERELMAN; OLBRECHTS-TYTECA, 1999, p.21.

<sup>348</sup> PERELMAN; OLBRECHTS-TYTECA, 1999, p.22.

<sup>349</sup> PERELMAN; OLBRECHTS-TYTECA, 1999, p.34.

conforme as pessoas que estão fisicamente presentes e são compostos por uma ocasião particular, formando um grupo específico de pessoas a quem o orador está tentando influenciar. Os auditórios particulares para um político, por exemplo, podem incluir todos os eleitores, mesmo que o discurso seja apresentado somente a um grupo reduzido do conjunto de eleitores. Para um médico, um auditório particular pode ser o paciente, mesmo se a família inteira estiver presente. Às vezes, um auditório particular é composto de elementos variados que se deve considerar “um auditório heterogêneo”<sup>350</sup>, porque os membros de uma audiência composta podem ter uma variedade de valores diferentes ou ao menos podem agregar seus valores diferentemente; neste caso o orador deve usar uma multiplicidade de argumentos para conquistar sua adesão.

Em contraste aos auditórios particulares, os auditórios universais “podem ser toda a humanidade, ou ao menos todos aqueles que são competentes e razoáveis (...) e pode ser composto de uma variedade infinita de audiências particulares”<sup>351</sup>. O *auditório universal* é um conceito que o orador constrói em sua mente; assim, cada cultura e talvez cada orador têm uma noção de *auditório universal* diferente. O *auditório universal* não é composto por uma audiência da elite ou mesmo uma audiência dos peritos em uma área específica, como geralmente se pode imaginar. Aqueles que desejam apelar às audiências da elite podem vindicar-lhes para estar acima das pessoas comuns; mas, neste caso, se corre o risco de cometer uma falácia de *apelo à autoridade*:

O auditório de elite só encarna o auditório universal para aqueles que lhe reconhecem o papel de vanguarda e de modelo. Para os outros, ao contrário, ele constituirá apenas um auditório particular. O estatuto de um auditório varia conforme as concepções que se têm.<sup>352</sup>

---

<sup>350</sup> PERELMAN; OLBRECHTS-TYTECA, 1999, p.24.

<sup>351</sup> PERELMAN; OLBRECHTS-TYTECA, 1999, p.33.

<sup>352</sup> PERELMAN; OLBRECHTS-TYTECA, 1999, p.38.

Uma audiência da elite pode, ou não, incorporar o *auditório universal* dependendo da atitude do orador. O *auditório universal* não tem que ser composto de muitas pessoas – pode ser uma pessoa na busca do nivelamento. A argumentação de um único ouvinte pode incluir um filósofo que tenta convencer outro para aceitar a sua posição em uma questão sobre Ética, por exemplo. Similarmente, a maioria das pessoas discute ocasionalmente consigo mesma. Estes exemplos constituem a argumentação dos auditórios universais somente quando o orador escolhe os argumentos e as apelações que merecem uma consideração além dos auditórios particulares. Nestes casos, “o homem às voltas consigo mesmo e o interlocutor do diálogo são considerados encarnação do auditório universal<sup>353</sup>”. A característica que distingue o *auditório universal* dos demais, não depende do número das pessoas que escutam o orador, mas do apelo à razão utilizado por este último para conquistar a anuência do seu interlocutor. Sendo assim,

Poderíamos conceber o apelo à razão, tal como é praticado tradicionalmente pelos filósofos, como o apelo ao auditório ideal, tão informado e tão exigente quanto possível. [...] Para nós, o apelo à razão se dirigiria ao auditório universal. Uma argumentação racional seria, como a ação moral em Kant, conforme ao imperativo categórico: o melhor argumento seria aquele que, na mente do orador, deveria convencer todos os homens suficientemente informados. Mas, como a argumentação, mesmo racional, não é coerciva, só pode tratar-se de uma intenção de racionalidade na cabeça do orador. De fato, é bem raro que se obtenha a adesão unânime a uma das teses debatidas. É realmente preciso, sobretudo se o debate não pode prolongar-se indefinidamente, se se deseja chegar a uma decisão, que sejam previstos procedimentos para tanto.<sup>354</sup>

O conceito de *auditório universal* atende a duas finalidades do orador: (1) serve como um *dispositivo automático de entrada* na escolha dos argumentos e das apelações - ou como uma metáfora que funcione como uma ferramenta de invenção. (2) servem como uma norma [ou um padrão] para diferenciar os argumentos bons dos maus argumentos. No primeiro caso,

---

<sup>353</sup> PERELMAN; OLBRECHTS-TYTECA, 1999, p.34.

<sup>354</sup> PERELMAN, 2000, p. 536.

o orador começa com um conceito de *auditório universal* e toma as decisões a respeito dos tipos de apelações que parecem as mais apropriadas para aquele auditório. Ao selecionar apelações e argumentos, o orador realmente está selecionando o auditório *universal* ou *particular* para quem a argumentação é dirigida. A segunda finalidade é mais relevante ao argumento filosófico do que ao argumento diário. Para argumentos filosóficos, o *auditório universal* fornece um sentido de *racionalidade* porque dá seu assentimento aos argumentos bons e os diferencia daqueles que considera maus. Perelman e Olbrechts-Tyteca não consideram a verdade absoluta e a validade na argumentação e afirmam que a argumentação deve fornecer uma variedade de interpretações para a realidade:

To reconcile philosophic claims to rationality with the plurality of philosophic systems, we must recognize that the appeal to reason must be identified not as an appeal to a single truth but instead as an appeal for adherence of an audience.<sup>355</sup>

As várias audiências e os vários membros dos auditórios, naturalmente, têm concepções variadas acerca do que deve ser fornecido antes que o assentimento seja concedido. Assim, o conceito de *auditório universal* implica que a qualidade do argumento depende da qualidade da audiência que aceita a tese do orador. Embora a adesão de uma audiência particular não possa ser indicativo de um bom argumento, a adesão do *auditório universal* é o fim da *racionalidade* na teoria de Perelman e de Olbrechts-Tyteca. Por isso mesmo, um argumento dirigido a um *auditório particular* pode ser persuasivo àquele auditório, mas não ao *auditório universal*.

Entretanto, apesar do exposto, poder-se-ia imaginar que, no pensamento de Perelman, existe efetivamente um modo de distinguir os bons dos maus argumentos, quando essa noção é interpretada num sentido mais normativo que empírico. Um bom argumento (um argumento forte) é o que valeria diante do *auditório universal*. Essa última noção, como já vimos, desempenha um papel central na construção perelmaniana, mas há algumas razões para

---

<sup>355</sup> PERELMAN, 1969, p. 285.



duvidar da sua solidez. Com bastante freqüência já se assinalou que o conceito perelmaniano de *auditório universal* é ambíguo, mas a ambigüidade não foi sempre vista do mesmo modo. Aarnio<sup>356</sup>, por exemplo, localiza a ambigüidade exclusivamente no fato de o auditório universal ter, por um lado, um caráter ideal – o *auditório universal* seria “a humanidade ilustrada” – mas, ao mesmo tempo, estar histórica e culturalmente determinado, quer dizer, depender de fatos contingentes. É certo que uma teoria realista da argumentação precisa dar conta tanto do postulado da racionalidade quanto da relatividade histórica e social da argumentação<sup>357</sup>, mas isso não se consegue simplesmente construindo conceitos em que ambas as dimensões apareçam sem nenhum tipo de articulação ou, pelo menos, sem nenhuma articulação convincente. Alexy, por seu lado, parece aceitar que o caráter ideal da noção, mas entende que, em Perelman, encontram-se dois sentidos diferentes de *auditório universal*: (1) o *auditório universal* seria uma construção do orador (daí o seu caráter ideal), dependendo, portanto, das idéias de indivíduos particulares e de diferentes culturas. Mas nesse caso um auditório só é um *auditório universal* para quem o reconhece como tal, com o que o papel normativo da noção é seriamente limitado<sup>358</sup>. (2) a noção de auditório universal, se inspira no imperativo categórico de Kant<sup>359</sup>, e que é assim formulada: “você deve se comportar como se fosse um juiz cuja *ratio decidendi* deva proporcionar um princípio válido para todos os homens”; o acordo do auditório universal é o acordo de *todos os seres racionais* ou simplesmente de *todos*. Alexy entende que, a partir disso, o auditório universal pode ser determinado como “a totalidade dos homens no estado em que se encontrariam se tivessem desenvolvido as suas capacidades argumentativas” e que tal estado corresponde à situação de

---

<sup>356</sup> Cf. AARNIO, Aulis. *The Rational as reasonable. A treatise on legal justification*. Dordrecht: Reidel, 1987, p.221.

<sup>357</sup> Cf. NEUMANN, Ulfrid. *Juristische Argumentationslehre*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1986, p.89. apud ATIENZA, Manuel. *Las Razones del Derecho*. Teoría de la Argumentación Jurídica. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 2000.

<sup>358</sup> Cf. ALEXY, Robert. *Teoría de la Argumentación Jurídica*. Trad.: Manuel Atienza e I. Espejo. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1989, p.162.

<sup>359</sup> Alexy cita, a esse respeito, a obra de Perelman: *Fünf Vorlesungen über Gerechtigkeit. Über die Gerechtigkeit*: Munique, 1967. Esta, consiste em uma tradução alemã do texto de 1945.

diálogo habermasiana.<sup>360</sup> Alexy não descarta a possibilidade de que ambas as determinações sejam compatíveis, mas nesse caso ele duvida que um conceito tão amplamente formulado possa servir como medida para avaliar os argumentos. A formulação do conceito de auditório universal, traz elementos resgatados de São Tomás de Aquino, Aristóteles e Kant. Talvez essa diversidade de fontes explique, em parte, a ambigüidade que se pode encontrar na noção.<sup>361</sup> Gianformaggio vê a ambigüidade da noção por outra vertente, mas também compreende o conceito susceptível a duas interpretações diferentes: (1) A idéia de que argumenta diante de um *auditório universal* aquele que o faz com seriedade e boa fé, convencido das conclusões que sustenta e dos procedimentos que utiliza; assim interpretada, a noção não seria problemática, mas resultaria banal e, evidentemente, não justificaria o interesse por ela despertado. (2) a noção de que argumenta diante de um *auditório universal* quem não argumenta *ad hominem*, quer dizer, quem não apenas está convencido da correção e da lealdade do procedimento que usa, como também está convencido da evidência das premissas em que se baseia. Essa segunda interpretação, entretanto, é inconsistente sem a noção de *juízo de valor* defendida no *Tratado*: “se de modo consciente se assumem *juízos de valor* como premissas da argumentação, então seria logicamente impossível se dirigir ao *auditório universal*, pois os *juízos de valor* só valem diante de *auditórios particulares*”.<sup>362</sup> De qualquer modo, a questão da natureza dos auditórios, apesar das limitações que lhes são intrínsecas, não perdeu o seu estatuto de elemento estrutural da *Teoria da Argumentação* perelmaniana. Emanado do reconhecimento dos auditórios a possibilidade de conquistar a adesão dos ouvintes, visto que “o objetivo de toda argumentação é provocar ou aumentar a adesão dos espíritos às teses que se lhes apresentam ao assentimento(...) de forma que desencadeie nos ouvintes uma disposição para a ação”.<sup>363</sup> Ora, por promover ou atenuar uma disposição para a ação, a

---

<sup>360</sup> Cf. ALEXY, *Teoría de la Argumentación Jurídica*, 1989, p.163.

<sup>361</sup> Cf. GOLDEN; PILLOTA. *Practical reasoning and human affairs*: studies in honor of Chaïm Perelman, 1986. p. 14, 287.

<sup>362</sup> Cf. GIANFORMAGGIO, 1973, p. 218-219.

<sup>363</sup> PERELMAN; OLBRECHTS-TYTECA, 1999, p.22.

argumentação requer o reconhecimento dos valores do seu auditório e, para tal, se propõe a fazer uso das *noções confusas*, eminentemente dependentes dos valores que lhe concedem suporte.

Em síntese, existem três tipos de auditórios: (1) Universal; (2) Particular; (3) Íntimo. Ao primeiro cabe a utilização de um discurso *convincente*, ou seja, “aquele cujas premissas e cujos argumentos são universalizáveis, isto é, aceitáveis, em princípio, por todos os membros do auditório<sup>364</sup>”. Esta variante dos auditórios possui destaque diante das outras, porque as demais só adquirem um status privilegiado, de natureza filosófica, quando são tidas como encarnações do *auditório universal*. Ainda assim, por objetivar o convencimento, o discurso *convincente* é insuficiente para promover uma ação no auditório. O segundo, o *auditório particular*, circunscreve um grupo (ou indivíduo) específico com valores e crenças bem demarcados. Por estar situado temporal e espacialmente, exige do orador a adoção de medidas que visem uma adaptação aos seus próprios valores. Ao reconhecer os valores admitidos pelo *auditório particular*, o orador torna-se apto a buscar persuadi-lo, visto que é capaz de argumentar em conformidade àquilo que é aceito por aquele auditório em particular, tendo em vista que as ferramentas utilizadas para persuadir este determinado auditório pode não obter eficácia em outro. O terceiro, o *íntimo*, consiste naquilo que Perelman denomina de *argumentação consigo mesmo*, ou deliberação íntima, e implica no exercício reflexivo da razão que, por não ser inato – tal como pretendia Descartes, cuja teoria acerca da razão Perelman rejeita – corresponde igualmente a uma forma de argumentação<sup>365</sup>. Não convém, entretanto, nos determos nele agora. O que nos importa extrair desta breve digressão é a compreensão de que o *Universal* e o *Particular* se distinguem em função do *convencimento* e da *persuasão*. O *convencimento* estaria assentado em juízos cujo fundamento conserva uma vinculação efetiva aos fatos objetivos – motivo pelo qual se espera que sejam aceitos por (quase) todas as pessoas. A *persuasão*, por outro lado, implica num juízo demarcado pelo reconhecimento de valores e crenças pertencentes a uma pessoa ou grupo específico.

As distinções de Perelman entre tipologias de auditório e a sua vinculação entre o *convencer* o *persuadir* aproximam as idéias do nosso autor ao pensamento de Hume, na

---

<sup>364</sup> PERELMAN, 1999a, p.37.

<sup>365</sup> PERELMAN; OLBRECHTS-TYTECA, 1999, p.54, §9,

medida que este último defende que a razão sem o suporte das paixões é incapaz de nos fazer preferir *a* ou *b*. Para Hume, o caráter inerte da razão e, por conseguinte, a sua impotência para nos fazer tender para *a*, *b* ou *c*, subjuga a razão a ser “escrava das paixões”, não devendo ou podendo aspirar outra coisa senão servir e obedecer<sup>366</sup>. Mas o que Hume quer dizer com ‘razão’? Em que medida a contenda levantada por Perelman já estava previamente estabelecida por Hume?

Para Hume a *razão*, que por vezes é definida como a descoberta da verdade e da falsidade, concernente a idéias ou a fatos reais, consiste no aspecto representativo da mente. Mas, consoante a teoria humeana, esta dimensão representativa da mente é incapaz de oferecer soluções para problemas que envolvem as ações humanas, ou seja, a dimensão lógica (instrumental-calculadora) da mente está inabilitada para a condução das ações humanas, porque não permite avaliar probabilidades e ajustar meios a fins com o intuito de verificar como bem dirigir as ações humanas. Entretanto, contrariamente ao anseio de Perelman, Hume jamais pensou na possibilidade de desenvolver uma *Lógica dos Juízos de Valor*. Em vez disso, desenvolveu uma teoria cujas bases estão bem estabelecidas no *Tratado Da Natureza Humana*, segundo a qual apenas as *paixões* (enquanto componentes persuasivos) movem os indivíduos à ação. Aliás, a conclusão essencial que se extrai do Livro III do *Tratado Da Natureza Humana*, consiste na afirmação de que a Moral que nos conduz a ação não pode ser derivada da razão, visto que, para Hume, nem as “regras” morais advêm da razão, nem tampouco a “virtude” é concebível como algo em conformidade com esta. Esta concepção humeana se antepõe à concepção dualista que põe as paixões e sensações em oposição à razão.<sup>367</sup> Assim sendo, de um ponto de vista humeano é possível dizer que a razão, em si mesma, não inclina a nada, visto que apenas nos informa acerca das situações nas quais agimos e acerca dos resultados possíveis, e mais ou menos prováveis, das nossas ações. Em última análise, um indivíduo absolutamente racional não seria movido ou motivado para a ação, porque uma vez convencido acerca de algo, estaria plenamente consciente deste algo independentemente de uma escolha. O indivíduo que se permite *persuadir*, por outro lado, se

---

<sup>366</sup> Cf. HUME, David. **Tratado da Natureza Humana**, Livro II, Parte III, Secção III.

<sup>367</sup> Uma outra oposição pode ser feita em relação à teoria platônica bem descrita no Fedro, segundo a qual a *razão* representa uma espécie de cocheiro que mantém o controle dos cavalos que simbolizam as paixões e a concupiscência associadas a irracionalidade. (Cf. PLATÃO. *Fedro*. **Diálogos**. Trad.: Carlos A. Nunes. Belém: UFPA, 1975, 246 a-b)

vê propenso a agir em virtude das razões que lhe foram apresentadas e que representam fortes interesses em conformidade com os valores aceitos por este indivíduo naquele dado momento em que se persuade. A sua opção por agir é um ato voluntário, e não uma injunção da razão. Desta maneira, o indivíduo razoável, de um ponto de vista humeano, é aquele que se deixa *persuadir*, que se sente abalado por justificativas que estão em conformidade com os valores que ele acata e reconhece como “acertados”.

Perelman e Hume adotam rumos distintos para a solução de um mesmo problema, a saber: a concepção de racionalidade. A questão nodal à qual ambos os autores estão atados reside no campo do que se convencionou denominar, desde Kant, “razão prática”. Mas, o que significa esta “razão prática”? Como Kant e Hume viam este problema e por que Perelman não considera suas teorias suficientes para resolver as suas inquietações?

Considerando-se que o adjetivo “prática” significa, simplesmente, “relativo à práxis”, ou seja, “relativo à ação”, quando falamos em “razão prática”, estamos a referir-nos à razão relativa à ação. A expressão “razão relativa à ação”, porém, guarda consigo ambigüidades que não são encontradas em expressões outras que estão igualmente vinculadas ao adjetivo “prática”<sup>368</sup>. É preciso ressaltar, entretanto, que a razão prática não se ocupa exclusivamente dos critérios que fazem de uma ação (ou de um desejo) racional, mas também de procurar saber o que significa ter uma razão para agir. O problema se edifica a partir da seguinte constatação: o fato de uma ação ser racional não implica que tenhamos uma razão para a realizarmos. Do mesmo modo, o fato de termos uma razão para realizar uma ação não implica que essa ação seja racional. Neste caso encontramos o ponto de dissociação entre o pensamento dos autores em questão, pois o problema que interessa a Kant e Hume reside na questão da racionalidade na ação, enquanto a Perelman importa descobrir, conversamente, as razões para o agir, visto que a sua preocupação reside na necessidade de buscar alternativas para sustentar “racionalmente” a escolha por uma atitude específica em detrimento de outra considerada menos justa ou inadequada.

---

<sup>368</sup> Tal como ocorre com a “ética relativa à ação”, por exemplo. A única pergunta que a ética aplicada fará em relação a uma ação será: terá essa ação sido eticamente correta? Deste modo, em uma associação arbitrária poderia parecer (equivocadamente) que a única pergunta que a *razão prática* poderia estabelecer seria: terá essa ação sido racional?

PARTE III – O “AD Hominem” DE PERELMAN

## TODA ARGUMENTAÇÃO É AD HOMINEM?

A expressão latina *ad hominem* significa, de forma literal, “para o homem” e indica algo endereçado ao homem ou dirigido ao homem. O sentido etimológico de uma *argumentação ad hominem*, entretanto, não está circunscrito à indicação de uma argumentação dirigida ao homem. Esse é um uso objetivo, por meio do qual não se atinge o sentido empregado por quem diz ou relata, mas tão-somente traduz o que a expressão exprime em si mesma. Uma argumentação *ad hominem* sugere um sistema argumentativo que contraria o adversário pelo uso de suas próprias palavras ou cita o seu modo de proceder para evidenciar uma incompatibilidade qualquer. Neste sentido, o *argumento ad hominem* opõe-se ao *argumento ad rem*, visto que este último indica um tipo de argumento que atinge o âmago da questão, sendo relativo à coisa e indissociavelmente ligado a ela. Uma argumentação *ad rem*, por isso mesmo, corresponde a uma argumentação que se pretende válida para qualquer ser racional, ou seja, para a humanidade. Por este motivo, Perelman sustenta que esta modalidade argumentativa implica em uma argumentação *ad humanitatem*, que seria um caso particular da argumentação *ad hominem*, mantendo a idéia de que “toda argumentação é uma argumentação *ad hominem*”. No entanto, a posição que dicotomiza os argumentos *ad hominem* e *ad rem* comete o erro de ignorar que a forma de perceber a coisa é relativa ao indivíduo que a observa e, neste caso, depende da sua anuência porque a verdade [acerca de uma coisa] precisa ser admitida.

Há, entretanto, uma obscuridade conceitual que dificulta a apreensão daquilo que Perelman considera uma argumentação *ad hominem* para distingui-la das demais formas de argumento que a esta se assemelham. Tal é o caso da argumentação *ad humanitatem* e dos argumentos *ad personam*. O princípio que serve de orientação à construção teórica de Perelman está em outros conceitos inacabados. A variedade de tipos de argumentos *ad hominem*, por exemplo, se apresenta tão ampla quanto aquela concernente aos tipos de auditórios. Somente o argumento *ad humanitatem* visa o *auditório universal*, sendo este,

portanto, a modalidade argumentativa de caráter filosófico que destina sua validade não apenas a grupos específicos, mas ao conjunto de indivíduos que compõe a humanidade. Esta idéia de uma suposta argumentação *ad humanitatem* procura sustentar a teoria das tipologias de auditório e, por conseguinte, a distinção que se dá entre o *convencer* e o *persuadir*. Uma argumentação desta natureza – *ad humanitatem* – visaria o *auditório universal* e evitaria o reconhecimento de valores isolados, bem como procuraria atingir os indivíduos por meio de crenças sólidas e válidas para qualquer pessoa, independentemente da sua vinculação a grupos particulares. Esta noção, inspirada na concepção aristotélica de que deve haver um tipo de argumento voltado para “além da opinião geral” [ou, no mínimo, dos mais esclarecidos] possui as suas bases fíncadas no pensamento de Henry Johnstone Jr.<sup>369</sup>

As reflexões precedentes já acenaram que há um problema de natureza conceitual na construção desta tese de Perelman acerca do argumento *ad hominem*, uma vez que ele se propõe a qualificar como *ad hominem*, no sentido estrito, aquele argumento que o orador sabe não ter peso suficiente para ser aplicado no *auditório universal*. Perelman sustenta, em um trecho da *Nova Retórica*<sup>370</sup>, que a argumentação *ad humanitatem* é um caso particular da argumentação *ad hominem*. Sendo um caso particular desta última, não deixa de ser uma ocorrência dela e, desta forma, continua sendo um *ad hominem* e, sendo *ad hominem*, não se aplica ao *auditório universal*. Mas, se “toda argumentação é *ad hominem*”, a *ad humanitatem* também é *ad hominem*, tal como sugerido, e, por conseguinte, também pode ser aplicada ao *auditório universal*, donde se segue que a outra afirmação, de que há tipos de argumentos *ad hominem* que não se aplicam ao *auditório universal*, é inconcebível. Como, então, desfazer este estorvo? A resposta está localizada no sentido atribuído por Perelman à expressão *ad hominem*.

A argumentação *ad hominem*, dirigida a uma pessoa determinada para refutar-lhe as palavras é, pelo seu próprio uso e aplicação, uma *falácia de relevância* amplamente reconhecida. Neste caso, que corresponde ao uso geral da expressão *ad hominem*, a noção se constringe à idéia de um ataque pessoal dirigido ao indivíduo que fala, em detrimento dos argumentos que ele expõe, utilizando-se de um pretexto associado à sua conduta pessoal para

---

<sup>369</sup> JOHNSTONE Jr., *Philosophy and argumentum ad hominem*, 1978

<sup>370</sup> PERELMAN; OLBRECHTS-TYTECA, 1999, p. 125, § 2º.



desqualificar ou ignorar o que ele diz. Sua aplicação, em geral, está associada às situações em que não se sabe como refutar os argumentos do oponente ou, ainda, nos casos em que se deseja contra-atacar o indivíduo, reforçando os seus preconceitos, para fugir do debate. Kahane<sup>371</sup>, por exemplo, descreve o *ad hominem* como uma falácia que ocorre sempre que o argüente é acusado “de atacar o oponente ao invés de apresentar argumentos e provas”. Van Eemeren e Grootendorst<sup>372</sup>, por sua vez, garantem que o *ad hominem* consiste em uma infração à regra fundamental do debate crítico, que afirma categoricamente ser necessário que “as partes [em disputa] não impeçam a possibilidade de avançar no ponto de vista ou de lançar dúvidas sobre os argumentos”. Esta vertente combativa aceita diferentes tipos de *ad hominem* (*ad hominem abusivo*, *tu quoque* e *circunstancial*) como modalidades de violação desta regra. Em todo caso, é suficiente observar que o ataque do debatedor ao oponente se configura como uma tentativa ilegítima de negar-lhe o direito de defender o seu ponto de vista.

A eficácia do argumento *ad hominem* permite que ele seja amplamente utilizado. Afinal, a melhor forma de se manter o controle sobre um *auditório* é isolando-o de qualquer contato com informações ou opiniões divergentes. Assim, os seus valores se cristalizam e tornam-se facilmente reconhecíveis e manipuláveis. Com a adoção de comportamentos dessa natureza se impede a proliferação de idéias, valores e crenças; por conseguinte, a capacidade de atingir o indivíduo por seu comportamento, opiniões e idéias se torna muito maior. Em vários casos, generalizações excessivas, termos pejorativos e mesmo a proibição de qualquer contato são usados para se criar a idéia de que aqueles que discordam de uma opinião amplamente aceita têm falhas de caráter, ignorando a possibilidade de objeção por razões de consciência, discordância doutrinária e uma série de fatores que podem levar alguém a reavaliar honestamente suas crenças. Desta forma, pode-se coibir a possibilidade de um debate ou questionamento por parte dos que não questionam, já que eles serão desencorajados a procurar entender os motivos dessa objeção. Outra variante do *ad hominem* é o denominado *tu quoque*<sup>373</sup> cuja melhor formulação pode ser descrita pelo provérbio “faça o que eu digo, não o que eu faço”. Suposto que a Lógica não-formal confere ênfase à apreciação de argumentos

---

<sup>371</sup> KAHANE, Howard. **Logic and Contemporary Rhetoric: The Use of Reason in Everyday Life**. 7a. ed. Belmont: Wadsworth, 1995, p.65.

<sup>372</sup> EEMEREN, Frans H. van ; GROOTENDORST, Rob. **Argumentation, Communication, and Fallacies: A Pragma-Dialectical Perspective**. Hillsdale: Lawrence Erlbaum Associates, 1992.

<sup>373</sup> A expressão *tu quoque* significa, em latim: [para] "você também".

reais, a avaliação das questões que ela envolve podem ser melhor abordadas por meio de algumas considerações. Em alguns casos, uma simples observação pode ser vista como um argumento natural, composto por uma ou mais premissas e uma conclusão [implícita ou não]. Ainda que a abordagem dialógica dos argumentos assuma uma estrutura teórica diferente da teoria das *falácias*, ela convida a uma análise similar a este exemplo.

Outras abordagens da Lógica não-formal se distinguem por uma atitude mais simpática aos argumentos *ad hominem*, pois reconhecem que a crítica de um argüente (que se oponha a seu ponto de vista) pode ser procedente. Neste caso, um argumento *ad hominem* não é necessariamente uma *falácia*, desde que aplicado em uma circunstância adequada, porque ele não se apresenta como um erro de raciocínio. Embora se saiba que os argumentos que atacam o argüidor, e não os seus argumentos, se caracterizam pela apresentação de um conteúdo estranho à discussão, é igualmente certo que o conteúdo da mensagem não se estabiliza, nem tampouco se desestabiliza, em função do sujeito que a expõe ou profere. Douglas Walton<sup>374</sup> é um dos entusiastas dessa perspectiva que destitui o caráter eminentemente falacioso dos argumentos *ad hominem*. Em *Informal Logic: A Handbook for Critical Argumentation*, o autor dedica um capítulo específico aos *argumentum ad hominem*. Walton distingue três tipos de argumentos *ad hominem* associando-lhes a três categorias de falácias: o *argumento ad hominem abusivo*, o *ad hominem circunstancial* e o *poço envenenado*. Os ataques pessoais, para Walton, nem sempre são falaciosos, uma vez que em alguns contextos as questões de conduta, caráter e motivos pessoais, são legítimos e relevantes. É possível apresentar dúvidas razoáveis ao raciocínio do argüente observando que lhe falta o conhecimento necessário do objeto em questão para fazer juízos confiáveis, ou salientar que o argüente tem um interesse velado. Estes apelos têm um papel importante nos raciocínios em linguagem natural, pois ocorrem em contextos nos quais a restrição de tempo torna impossível uma análise cuidadosa dos argumentos apresentados, forçando-nos, freqüentemente, a aderir a um deles com base na confiança depositada no juízo do argüente. Consideremos uma situação em que um partido nomeia para assumir o cargo de tesoureiro da organização um indivíduo cujo passado é preenchido por notórios crimes contra o erário público; neste caso, não se pode recriminar alguém por evitar a nomeação deste sujeito, posto que a probidade da pessoa é tão relevante

---

<sup>374</sup> WALTON, Douglas. **Informal Logic: A Handbook for Critical Argumentation**. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. 292 p.

quanto a lógica do que ela diz. Trata-se, então, de uma precaução razoável e justificada. Em situações desta magnitude é possível estabelecer a distinção entre *racional* e *razoável*.<sup>375</sup>

Embora essa abordagem do *ad hominem* (que não o rejeita inteiramente) o torne uma forma de raciocínio em princípio aceitável, ela não salva certos casos da sua aplicação, visto que há situações em que o *ad hominem* não se apóia em uma crítica aceitável do argüente. Ao invés disso, se converte em algo semelhante a um insulto. Em situações desta natureza, pode-se alegar que ele forja uma acusação pesada e não substanciada, de interesse velado, contra o debatedor que advoga algo favorável a si mesmo. Ainda que o uso do *ad hominem* seja validado em algumas circunstâncias, destituindo-lhe a conotação falaciosa, há casos em que ele sequer oferece uma oportunidade para discutir os méritos e deméritos da opinião apresentada, voltando-se estritamente contra o caráter dos debatedores e convertendo-se em uma acusação particularmente inadequada diante de um debate cujo propósito seja defender idéias. Outra abordagem dos argumentos *ad hominem* permite analisá-los do ponto de vista retórico e parte da compreensão sugerida por Aristóteles segundo a qual o *ethos* de um falante tem um papel central quando determinamos se um argumento é persuasivo ou não. De acordo com essa explicação, um argumento *ad hominem* pode ser um ataque eficiente (e, do ponto de vista retórico, aceitável) sobre o *ethos* de um argüente, mas não no caso em questão, porque não é digno de crédito. De fato, pode-se argumentar que a natureza imoderada deste *ad hominem* em particular não mina o *ethos* da pessoa atacada, mas do falante que o apresentou. Mas, se há divergências entre o sentido etimológico e o uso coloquial da expressão, resta-nos apreender em que sentido Perelman faz uso da expressão para afirmar que *toda argumentação é uma argumentação ad hominem*.

O problema de Perelman não se restringe ao âmbito da sua *Teoria da Argumentação*. Como muitas vezes aconteceu, no decurso da história da Retórica, ou os problemas foram levantados pela primeira vez por meio da Filosofia, ou receberam da Filosofia a sua verdadeira dimensão. Se o *ad hominem* tem a sua aplicação no campo retórico, não foi a Retórica quem o elaborou sistematicamente, mas a Filosofia. Afinal, a questão da aplicação e uso dos argumentos *ad hominem* propriamente dita foi desenvolvida por Aristóteles. A preocupação deste, por sua vez, não é retórica, mas filosófica. Não se trata de eliminar o *ad hominem*, mas

---

<sup>375</sup> Verificar o Capítulo II, tópicos [2.5] e [2.6.], especificamente destinados à questão da racionalidade.

de interpretar como este se faz persuasivo. Neste plano se agregam duas funções específicas para os argumentos desta natureza.

#### 4.1. Perelman e a Concepção Aristotélica do *Ad Hominem*

Uma análise detalhada da concepção aristotélica de *argumento ad hominem* indica que existem duas versões para este tipo de argumento, cada uma delas com suas respectivas características. Estas variações correspondem, grosso modo, às variantes distinguidas pela Lógica contemporânea que os considera modelos de *falácias não-formais*, a saber: o *ad hominem abusivo* e o *circunstancial*. Existem boas razões para efetuar uma desconexão entre esse tipo de argumento e a idéia de argumentação falaciosa. Neste caso, uma reconstrução das duas versões aristotélicas, juntamente com a noção oriunda do século XIX, permitem examinar se o *argumento ad hominem* pode ou não ser visto como um dispositivo falacioso do diálogo em Perelman.

Do ponto de vista contemporâneo, o *argumento ad hominem* é censurável porque consiste no questionamento de circunstâncias pessoais ou, ainda, na contestação da integridade de caráter do argüidor ou daquele que expõe uma idéia ou pensamento<sup>376</sup>. A questão deste caráter falacioso levará em consideração regras próprias para o tipo de diálogo em que se põe o *ad hominem* como um argumento ou contra-argumento. Em outras palavras, o uso estratégico do *ad hominem* pode ser relevante em determinados contextos, para despertar no interlocutor uma suspeita em relação ao que se diz, em virtude do “background biográfico” do orador. Entretanto, isso não deve ser visto como um dispositivo de contestação imediata da argumentação do opositor, tão somente em virtude de circunstâncias especiais em que a pessoa se encontra, nem tampouco em decorrência da sua conduta prévia. A história da argumentação mostra que o *ad hominem* absorve uma reputação negativa a partir do século XVII, embora significados semelhantes possam ser encontrados em certos escritos

---

<sup>376</sup> A esse respeito há boas referências em: WALTON, Douglas. *The Ad Hominem Argument as an Informal Fallacy, Argumentation*. n. 1. Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 1987. p. 317-331; CHICHI, Graciela Marta. *The Greek Roots of the Ad Hominem-Argument. Argumentation*. n. 16. Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 2002, p. 333-348.

aristotélicos.<sup>377</sup> Nuchelmans<sup>378</sup>, por exemplo, sustenta a existência de duas linhas de desenvolvimento distintas, cada uma delas com uma dupla fundamentação em escritos aristotélicos. A primeira via, denominada *dialética*, advém *Dos Argumentos Sofísticos* e da *Metafísica*,<sup>379</sup> enquanto o segundo – e melhor – caminho relaciona-se aos sofismas, como se pode ver em *Dos Argumentos Sofísticos* e na *Retórica*.<sup>380</sup> Estes sugestivos e bem documentados ensaios – de Hintikka e Nuchelmans – têm sido amplamente questionados e submetidos às mais diversas críticas. Podemos sintetizar, entretanto, esses dois pontos de vista da seguinte maneira: (1) o *argumento ad hominem* aristotélico seria um outro tipo [inferior] de solução de uma falácia que consiste em um questionamento-resposta [contra-argumento] que se dirige na seguinte direção: um sofisma pode ser dissolvido por um apelo a qualquer situação embaraçosa envolvendo o ouvinte, e diante da qual este último [o ouvinte] admite pelo diálogo uma co-participação; essa estratégia argumentativa pode ser chamada de solução *ad hominem*<sup>381</sup>. (2) seria um artifício concernente à argumentação, sustentando “a prova de que é possível relativizar qualquer resposta, mas não absolutamente”.<sup>382</sup> Isto significa questionar com base em questões particulares e responder conduzindo o interlocutor a participar de um jogo dialético.<sup>383</sup> O primeiro sentido que Hintikka reconstruiu de Nuchelmans corresponde a uma estratégia retórica que consiste em um ataque ao oponente no diálogo, cuja vantagem é atestada, conforme este último autor, ininterruptamente desde os comentadores

---

<sup>377</sup> Jaako Hintikka cita algumas passagens das seguintes obras: *Das Refutações Sofísticas*: 20 177b33–34; *ibid.* 22, 178b15–17; *ibid.* 33, 183a21–23; *ibid.* 8, 170a12–19 (HINTIKKA, Jaakko. *Socratic Questioning, Logic And Rhetoric. Revue Internationale de Philosophie*. n. 184, 1993, p. 18) e nos *Tópicos* VIII, 11 161a21–2. (HINTIKKA, Jaakko. *The Fallacy of Fallacies. Argumentation*, n. 1, 1987, p. 226; HINTIKKA, Jaakko. *Socratic Questioning, Logic And Rhetoric. Revue Internationale de Philosophie*. n. 184, 1993, p. 17–18).

<sup>378</sup> Cf. NUCHELMANS, G. *On the Fourfold Roots of the 'Argumentum Ad Hominem'*. In: KRABE, E.C.W.; DALITZ, R.J. ; SMIT, P. (eds.). *Empirical Logic and Public Debate*. Amsterdam-Atlanta: Rodopi, 1993, p. 37–47.

<sup>379</sup> ARISTÓTELES. *Metafísica* IV, 4, 1005b35 [Textos Didáticos. n.45. Trad.: Lucas Angioni. Campinas: IFCH/UNICAMP, 2001] ; ARISTÓTELES. *Metafísica* IX, 5, 1062a2–3 [Ed. Trilingue por V. G. Yebra. Madrid: Gredos, 1987]. ARISTOTLE. *De Sophisticis Elenchis*, Clarendon Press: Oxford, 1997. 2, 165a37–b6 ; Para dirimir possíveis dúvidas a respeito da tradução, na construção deste capítulo utilizamos, também, a versão francesa : ARISTOTE. *Les Réfutations sophistiques*. Paris: J. Vrin, 1995.

<sup>380</sup> ARISTOTLE. *De Sophisticis Elenchis*. Clarendon Press: Oxford, 1997, 2, 165a37–b6 ; ARISTÓTELES. *Retórica*, I, 1.

<sup>381</sup> Cf. HINTIKKA, Jaakko. *The Fallacy of Fallacies. Argumentation*, n. 1, 1987, p. 226; HINTIKKA, Jaakko. *Socratic Questioning, Logic And Rhetoric. Revue Internationale de Philosophie*. n. 184, 1993, p. 18–19.

<sup>382</sup> Cf.: HINTIKKA, Jaakko. *Socratic Questioning, Logic And Rhetoric. Revue Internationale de Philosophie*. n. 184, 1993. p. 19. Ver também : ARISTOTE. *Les Réfutations sophistiques*, 8, 170a12–19).

<sup>383</sup> Cf. HINTIKKA, Jaakko. *The Fallacy of Fallacies. Argumentation*, n. 1, 1987, p. 227; HINTIKKA, Jaakko. *What was Aristotle doing in His Early Logic, Anyway? A Reply to Woods and Hansen. Synthese*, n. 113, p. 243.

modernos por meio do qual passou a ser chamado, por assim dizer, *solutio ad hominem*.<sup>384</sup> O segundo significado pode ser visto como um argumento *ex concessis* ou como uma prova indireta para sustentar uma razão por meio de falsas premissas.<sup>385</sup>

Neste contexto faz sentido que J. Woods e H. Hansen<sup>386</sup> acrescentem a *Metafísica*<sup>387</sup> como elemento comprobatório.<sup>388</sup> Nesta obra, Aristóteles defende que não há provas dos princípios (por exemplo, o princípio da não-contradição) em um sentido absoluto (*'haplós'*) mas somente de maneira relativa para uma pessoa em particular (*'prós tónde'*). Para Nuchelmans<sup>389</sup>, o Livro IV da *Metafísica*<sup>390</sup> concede atenção a um caso especial de *'peirastikós lógos'*<sup>391</sup>, no qual a primeira concepção aristotélica do argumentum *ad hominem*, como um argumento *ex concessis*, se origina.<sup>392</sup> Embora este significado tenha se difundido, sobretudo no século XVII, a expressão *'ad hominem'* inicia sua longa carreira por meio dos comentários de São Tomás de Aquino acerca da *Metafísica* de Aristóteles.<sup>393</sup> A expressão *'prós tónde'* enfatiza “a natureza relativa da única maneira de provar primeiras verdades”.<sup>394</sup> Reforça essa interpretação, o ponto de vista de Hintikka acerca do argumento *ad hominem* como *ex concessis*<sup>395</sup>, motivo pelo qual se mostra relevante investigar a origem do *argumento ad hominem* analisando a sua correspondência com a concepção aristotélica. Na seqüência,

---

<sup>384</sup> Cf.: HINTIKKA, Jaakko. *Socratic Questioning, Logic And Rhetoric*. **Revue Internationale de Philosophie**. n. 184, 1993, p. 44-46.

<sup>385</sup> Cf. NUCHELMANS, G. *On the Fourfold Roots of the 'Argumentum Ad Hominem'*. In: KRABE, E.C.W.; DALITZ, R.J. ; SMIT, P. (eds.). **Empirical Logic and Public Debate**. Amsterdam-Atlanta: Rodopi, 1993, p. 41-43.

<sup>386</sup> WOODS, J. ; HANSEN, H. *Hintikka on Aristotle's Fallacies*. **Synthese**. n.113, 1997, p.217-239.

<sup>387</sup> ARISTÓTELES. **Metafísica** IV, 4, 1005b35 [Textos Didáticos. n.45. Trad.: Lucas Angioni. Campinas: IFCH/UNICAMP, 2001].

<sup>388</sup> WOODS J.; HANSEN H.V. *Hintikka on Aristotle's Fallacies*. **Synthese**, (November) 1997, v. 113, no. 2, p. 237, note 4.

<sup>389</sup> NUCHELMANS, G. *On the Fourfold Roots of the Argumentum Ad Hominem*. In: KRABE, E.C.W. DALITZ R.J. and SMIT, P. (eds.), **Empirical Logic and Public Debate**. Amsterdam-Atlanta, Rodopi, 1993, p. 37-47.

<sup>390</sup> Especificamente no Capítulo 4 e, também, no Livro IX, capítulo 5. (Cf. ARISTÓTELES. **Metafísica** IV, 4, 1005b35 [Textos Didáticos. n.45. Trad.: Lucas Angioni. Campinas: IFCH/UNICAMP, 2001] ; ARISTÓTELES. *Metafísica* IX, 5, 1062a2-3 [Ed. Trilíngue por V. G. Yebra. Madrid: Gredos, 1987]).

<sup>391</sup> ARISTOTLE. **De Sophisticis Elenchis**, Clarendon Press: Oxford, 1997, 2, 165a38-b6.

<sup>392</sup> Cf. NUCHELMANS, G. *On the Fourfold Roots of the 'Argumentum Ad Hominem'*. In: KRABE, E.C.W.; DALITZ, R.J. ; SMIT, P. (eds.). **Empirical Logic and Public Debate**. Amsterdam-Atlanta: Rodopi, 1993, p. 37-41.

<sup>393</sup> Op.Cit.

<sup>394</sup> 'the relative nature of the sole way of proving first truths' (Cf. NUCHELMANS, G. *On the Fourfold Roots of the 'Argumentum Ad Hominem'*. In: KRABE, E.C.W.; DALITZ, R.J. ; SMIT, P. (eds.). **Empirical Logic and Public Debate**. Amsterdam-Atlanta: Rodopi, 1993, p. 39-40).

<sup>395</sup> Cf. HINTIKKA, J. *The Fallacy of Fallacies, Argumentation*, n.1, 1987, p. 211-238. Ver, mais especificamente as notas 28 [onde aparece o sentido da expressão, conforme cunhado por Locke] e a nota 19 [complementar].

consideraremos duas versões da *argumentação ad hominem* cunhadas respectivamente por Aristóteles e Arthur Schopenhauer para observar em que sentido estes autores consideram-na, ou não, uma boa argumentação. Por fim, pretendemos mostrar que há duas versões do *argumento ad hominem* em alguns textos aristotélicos, um dos quais [a segunda versão], tem sido ignorada ou abandonada pelos estudiosos no contexto deste problema. Apresentaremos ambas versões sucessivamente como uma orientação cujas trilhas podem ser seguidas [cada qual] separadamente uma da outra, como se fossem duas vias diferentes. Duas versões que correspondem ao que se chama de *abusivo* e *circunstancial* na moderna literatura sobre as falácias não-formais.<sup>396</sup>

---

<sup>396</sup> Douglas Walton, por exemplo, apresenta quatro variantes: a *abusiva* também chamada de argumento *ad hominem* direto; a *circunstancial*, conhecida como tipo indireto [indirect type]; o tipo oblíquo [bias type] ou *tu quoque*; e o tipo *envenenando o poço* [*poisoning the well* type] (Cf. WALTON, Douglas. **A Pragmatic Theory of Fallacy**. Tuscaloosa-London: University of Alabama Press, 1995. p. 212-218; **Fallacies Arising From Ambiguity**. Dordrecht-Boston-London: Kluwer, 1996. p. 228-232). Na chamada *pragmadiálectics*, os três variantes do *argumentum ad hominem* visam, cada uma deles por seu próprio caminho, ir eliminando o oponente como em uma séria discussão, desprezando-o como estúpido, mal, não-confiável, etc. (*abusivo*), lançando suspeitas sobre os seus motivos (*circunstancial*), ou apontando uma inconsistência entre suas idéias e ações (*tu quoque*) (Cf. EEMEREN, F.H. van; GROOTENDORST, R. **Speech Acts in Argumentative Discussion**. A Theoretical Model for the Analysis of Discussions Directed Towards Solving Conflict of Opinion. Dordrecht-Cinnaminson: Foris, 1984, p. 190-192; *Fallacies in Pragma-Dialectical Perspective*. **Argumentation**, n. 1, 1987. p. 284-285; *Relevance Reviewed: The Case of Argumentum Ad Hominem*. **Argumentation**, n.6, 1992. p. 153-154; *The History of the Argumentum Ad Hominem Since the Seventeenth Century*. In: KRABE, E.C.W.; DALITZ, R.J. ; SMIT, P. (eds.). **Empirical Logic and Public Debate**. Amsterdam-Atlanta: Rodopi, 1993, p. 62).



#### 4.2. Duas Interpretações à Luz da Versão Aristotélica do Ad Hominem

Tomemos como ponto de partida uma versão do argumento *ad hominem* que aparece no Livro VIII dos *Tópicos*, como uma descrição aristotélica das regras para se responder diante de objeções. Aristóteles menciona que uma objeção pode ser levantada pela pessoa que pergunta e acrescenta: “muitas vezes, quando não se chegou ainda a uma solução efetiva, o que formula as questões é incapacitado, por esse meio, de levar adiante o seu argumento”.<sup>397</sup> O objetivo do interlocutor é obstar o questionamento conforme os argumentos que deseja concluir. A expressão aristotélica que corresponde à construção latina “*ad hominem*” é “*em oposição ao questionador*” de tal modo que isto sintetiza este (outro) caminho de sustentar e simultaneamente amplificar objeções, nos casos em que o questionador, a pessoa que põe as questões no diálogo, está no alvo. Mas deve-se atentar para a brevidade e vagueza [imprecisão] da exposição aristotélica, pois a natureza da objeção envolvida neste caso está aberta a interpretações. Autores como Robin Smith<sup>398</sup>, A. Zadro<sup>399</sup>, P. Slomkowski<sup>400</sup> e J. Hintikka<sup>401</sup> reconhecem a objeção ad hominem em diversas passagens dos *Tópicos*. Slomkowski, por exemplo, sustenta a idéia de que a objeção ad hominem, tal como a estratégia de brincar com o tempo<sup>402</sup> são potencialmente sofisticas e não são mencionadas como objeções em qualquer outro lugar nos *Tópicos*<sup>403</sup>. Aliás, elas reaparecem no *Dos Argumentos Sofisticos* como soluções, como se pode perceber no seguinte excerto:

---

<sup>397</sup> Cf. ARISTÓTELES, **Tópicos**, 1978. Livro VIII, 10, 161a 2-4, p.145 (Coleção Os Pensadores).

<sup>398</sup> Robin Smith comenta acerca disto: ‘in this second case there is a way to counter the objection, but the questioner fails to see it and cannot go on. The answerer therefore succeeds in halting the argument, but only because of the questioner’s incompetence: this objection is thus “against the questioner”.’ (Cf. SMITH, Robin. In: ARISTOTLE. **Topics**. Clarendon Press: Oxford, 1997. p. 138).

<sup>399</sup> ZADRO, A. **Aristotele, I Topici**. Napoli: Bibliopolis, 1974.

<sup>400</sup> SLOMKOWSKI, P. **Aristotle’s Topics**. Leiden, New York: Köln, Brill, 1997.

<sup>401</sup> HINTIKKA, J. *Socratic Questioning, Logic And Rhetoric*, **Revue Internationale de Philosophie**, n.184, 1993, p. 5-30.

<sup>402</sup> No jargão futebolístico, pode-se falar em “jogar com o regulamento”.

<sup>403</sup> SLOMKOWSKI, P. **Aristotle’s Topics**. Leiden, New York: Köln, Brill, 1997, p.38, nota 154.

Assim como às vezes é possível dirigir a solução contra o argumento, outras vezes contra o que pergunta e o seu modo de inquirir, e outras ainda contra nenhuma dessas coisas, também é possível dirigir nossas perguntas e nosso raciocínio contra a tese, contra o que a defende ou contra o tempo, sempre que a questão seja mais longa de examinar que o período disponível.<sup>404</sup>

Para sustentar uma conexão possível entre esta passagem *Dos Argumentos Sofísticos* e a concepção de objeção *ad hominem* presente nos *Tópicos*, Hintikka sustenta a idéia de que o *ad hominem* é uma criação aristotélica para solucionar uma falácia de ambigüidade “designando que uma pessoa particular [um interlocutor] se torna vítima por conta de um engano específico”.<sup>405</sup> Quando Aristóteles recomenda “um ataque ao falante e não à tese” nos casos em que o interlocutor é maltratado ou insultado pelo seu opositor no diálogo – o questionador – é porque já leva em consideração que o interlocutor deve conceder ao opositor o que ele esperaria aceitar. Este é um caminho semelhante àquele que se encontra na última parte do *Górgias*, de Platão, quando Cálicles questiona se pode ter infligido o critério do *bom diálogo*.<sup>406</sup> Pode-se assegurar, de qualquer forma, que esta primeira versão do *argumento ad hominem* não é necessariamente um argumento, pelo menos no sentido estrito da expressão, mas uma reação repressiva de quem defende uma tese, no contexto dialógico, com o intuito de obstruir o argumento do oponente. Nesses casos, Aristóteles recomenda ao questionador desvelar a reação do contestador<sup>407</sup>, porque este participante não contribuiu para a questão dialética, que consiste em utilizar os melhores argumentos possíveis. Qualquer dos casos apresenta deficiências. No livro VIII dos *Tópicos* o próprio Aristóteles salienta que “às vezes é necessário atacar a própria pessoa que fala e não a sua posição”.<sup>408</sup> Ressalta, entretanto, que este procedimento apenas deve ser utilizado nos casos em que o interlocutor assume uma postura abusiva, não se restringindo a contestar uma tese. Idéia semelhante está no

---

<sup>404</sup> ARISTÓTELES, *Tópicos*, 1978, Cap. 33, 183a 21-26, p. 196.

<sup>405</sup> HINTIKKA, J. *Socratic Questioning, Logic And Rhetoric*, *Revue Internationale de Philosophie*, n.184, 1993, p. 18.

<sup>406</sup> Passagens relevantes sobre o ‘bom diálogo’, no pensamento de Aristóteles, estão nos *Tópicos*: VIII 5, 159b4-7; 6, 160a11-16; 8, 160a39-b1 ; 11, 161a33-37.

<sup>407</sup> Cf. ARISTÓTELES, *Tópicos*, 1978. VIII, 11, 161a 21-23, p. 196.

<sup>408</sup> “accordingly it sometimes becomes necessary to attack the speaker and not his position” (ARISTOTLE. *Topics*. Clarendon Press: Oxford, 1997. Book VIII, 11, 161a21-22)

pensamento de intérpretes como Hintikka<sup>409</sup> e Hansen<sup>410</sup> que defendem um uso negativo do *argumento ad hominem*, ou seja, a aplicação do argumento para conter a oposição contenciosa entre os interlocutores [orador e auditório], tal como considera Whately objetivando silenciar o seu oponente.<sup>411</sup> Hansen toma o *ad hominem* aristotélico como uma alegação de inconsistência, tal como o faz, igualmente, Whately. De qualquer forma esta passagem não pode ser ignorada porque, com base na colaboração mútua dos participantes do diálogo, Aristóteles almeja somente a vitória, e promove outros objetivos semelhantes como treinamento de argumentação, colocando em teste e examinando a tese do interlocutor.

Uma vez que não se estabeleceram regras para aqueles que discutem a fim de exercitar-se e de investigar - e o objetivo dos que ensinam e aprendem difere fundamentalmente daquele dos que se entregam a uma competição, como este último difere daquele dos que discutem num espírito de investigação, pois o que aprende deve sempre declarar o que pensa, uma vez que ninguém tenciona ensinar-lhe falsidades; ao passo que em uma competição o propósito do inquiridor é aparentar por todos os meios que está influenciando o outro, enquanto o do seu antagonista é mostrar que não se deixa afetar por ele; por outro lado, em uma assembleia de disputantes que não discutem num espírito de competição, mas de exame e pesquisa, ainda não existem regras articuladas sobre o que o respondente deve ter em vista e que espécie de coisas deve ou não deve conceder para a defesa correta ou incorreta da sua posição – uma vez, pois, que não nos foi transmitida nenhuma tradição por outros, procuremos dizer algo sobre a matéria.<sup>412</sup>

No sumário do Livro VIII dos *Tópicos*, que é o manual em que Aristóteles apresenta sua técnica de discussão e no qual ele começa sua reflexão acerca dos argumentos, Aristóteles introduz como defesa tática a desqualificação do questionador por meio de oposição às suas questões, com o objetivo de expor a reação de contestação do seu interlocutor como uma ação ilegítima no contexto da *Dialética*.

---

<sup>409</sup> Cf. HINTIKKA, J. *The Fallacy of Fallacies, Argumentation*, n.1, p. 226.

<sup>410</sup> Cf. HANSEN, H.V. *Whately on the 'Ad Hominem': A Liberal Exegesis*, *Philosophy and Rhetoric*, n. 29(4), 1996, p.400-415.

<sup>411</sup> Cf. HANSEN, 1996, p. 407

<sup>412</sup> ARISTÓTELES, *Tópicos*, 1978. VIII 5, 159a25-37, p. 141.

### 4.3. Uma Segunda Interpretação à Luz da Versão Aristotélica do *Ad Hominem*

A origem do argumento *ad hominem*, tal como ele é usualmente descrito, remonta a uma passagem do pensamento de Aristóteles freqüentemente ignorada. No décimo quinto capítulo *Dos Argumentos Sofísticos* há um trecho com características do *diálogo erístico*. Uma análise desta passagem permite identificar uma segunda versão aristotélica do argumento *ad hominem*. Ela está formulada como se segue:

Assim como nos discursos retóricos, também naqueles que visam à refutação devem-se examinar as discrepâncias da posição do oponente quer com suas próprias afirmações, quer com os pontos de vista daqueles cujos atos e palavras ele admite como retos e justos, e também daquelas pessoas que se supõe geralmente tenham esse tipo de caráter, ou se assemelham a estas, quer com os da maioria ou da totalidade dos homens.<sup>413</sup>

De acordo com Miguel de Éfeso<sup>414</sup>, a estratégia conferida a Aristóteles era bastante conhecida entre os retóricos gregos antigos. Era utilizada pelos oradores para reagir contra os seus interlocutores refutando-lhes com os seus próprios discursos nos tribunais. Isso nos permite lembrar que o *modus vivendi* da Grécia antiga está intrinsecamente ligado à idéia da *prova* e, por conseguinte, dos julgamentos e das disputas legais, motivo pelo qual o comentador diz que a resposta [retaliação] retórica que inspirou comportamentos análogos<sup>415</sup>, isto é, análogos à regra descrita em *Dos Argumentos Sofísticos*, consiste em refutar os discursos que refutam ou contradizem a estrutura legal própria dos oradores na *pólis*. Para Aristóteles a estrutura legal da polis não se refere ao tópico em discussão, além disso, elas deixam dúvidas sobre o que seria uma boa punição. Como se pode ler:

---

<sup>413</sup> ARISTÓTELES. *Dos Argumentos Sofísticos*. São Paulo: Abril Cultural, 1978, 15, 174b19–23, p.176.

<sup>414</sup> Também conhecido como pseudo-Alexandre I, Miguel de Éfeso (séc. 11) era um filósofo bizantino, nascido em Éfeso e contemporâneo de João Ítalo. Cristão e aristotélico, num tempo em que Platão perdia influência para Aristóteles. Desenvolveu novas idéias sobre a educação, ao comentar a Ética de Aristóteles. Ainda hoje se lêem com interesse páginas Miguel de Éfeso. Obras: Comentários aos livros de Aristóteles: Lógica; Metafísica; Ética; Política; Retórica. (Cf. EVALDO, Pauli. *Simpozio*. Cap. XII. Art. 2º. Florianópolis: UFSC, 1997. [2216y432])

<sup>415</sup> ARISTÓTELES, 1978, 15, 174b19–23, p.176.

Não se deve examinar todo problema nem toda tese, mas apenas aqueles que possam causar embaraço aos que necessitam de argumento, e não de castigo ou percepção. Pois um homem que não sabe se devemos ou não honrar os deuses e amar nossos genitores necessita de castigo, e aqueles que não sabem se a neve é ou não branca necessitam de percepção.<sup>416</sup>

Na visão da *erística*, da *disputa sofisticada*, Aristóteles apresenta uma contra-acusação que beneficia o questionador no processo de refutação do seu oponente. Esta ferramenta consiste em mostrar a contradição entre o que se conclui e o que se propõe com base no que foi mostrado em uma situação retórica análoga. Aristóteles recomenda ao questionador salientar o que existe no discurso do seu oponente e a tese que ele defende ou reconhece, tomando como referência aquilo que ele admite na teoria ou na prática, ou ainda mostrando que esta resposta contradiz o que é aceito pelos mais sábios, ou pelas pessoas, ou pela maioria deles sobre os conteúdos em geral. Um leitor dos *Tópicos* pode sugerir, a partir desta última descrição<sup>417</sup>, que Aristóteles recomenda responder indicando uma contradição em referência ao que se aceita na maioria das vezes, isto é o critério dialético da discussão aristotélica<sup>418</sup>. Mas, se for assim, por que Aristóteles apresenta tal recurso da contra-argumentação entre as ferramentas da discussão erística típica? Ora, refutar o argumento do oponente, indicando a contradição do que é dito pelo interlocutor no que diz respeito à sua própria tese, não parece ser falacioso ou repreensível, mas uma réplica legítima do diálogo. De acordo com esta idéia, Aristóteles explica o que a refutação significa<sup>419</sup> e como trabalha dentro dos limites de uma discussão dialética.<sup>420</sup> Discutir dialeticamente consiste em respeitar este critério.<sup>421</sup> Por outro lado, se nós fizéssemos um exame apurado da natureza falaciosa do recurso da contra-acusação, não valeria a pena indicar tais contradições a fim responder ao argumento do opositor em um diálogo. A resposta teria o direito de ser inconsistente com a sua própria tese, bem como com sua própria opinião, estejam ou não reconhecidos explicitamente. Há boas

---

<sup>416</sup> ARISTÓTELES, *Tópicos*, 1978. I, 11, 105a2-7, p. 14.

<sup>417</sup> ARISTOTLE, *De Sophisticis Elenchis*, 1997, 174b22-23, p.15.

<sup>418</sup> ARISTÓTELES, *Tópicos*, 1978. I, 1 100a29-30, b21-23; *ibid.* VIII 5, 159b8-9, 13-15; *ibid.* 6, 160a12-16; e, também, o capítulo 11.

<sup>419</sup> ARISTOTLE, *De Sophisticis Elenchis*, 1997, 1, 165a2-3; *ibid.* 5, 167a23-27.

<sup>420</sup> ARISTÓTELES, *Tópicos*, 1978. VIII 2, 158a8-13; *ibid.* 5, 159b4-6; *ibid.* capítulo 12.

<sup>421</sup> ARISTÓTELES, *Tópicos*, 1978. I 1, 100a18-21; *ibid.* VIII, cap.4; ARISTOTLE. *De Sophisticis Elenchis*, 1997, 2, 165b3-4.

razões a favor da primeira interpretação. É uma proposta razoável, no campo da dialética, refutar a argumentação do oponente indicando possíveis contradições entre a tese proposta e o que se admite no jogo dialógico de questões e respostas; primeiramente, porque há vagueza e inconsistência para o diálogo e para a comunicação como um todo; em segundo lugar porque o mais geralmente aceito é outra orientação da dialética aristotélica. Mesmo assim, não devemos considerar ilegítima esta segunda versão do *argumentum ad hominem* aristotélico. Devemos, ainda, explicar porque tal dispositivo de refutação aparece no capítulo de *Dos argumentos sofisticos*, onde Aristóteles orienta o questionador a respeito da discussão sofisticada. Apesar dos aspectos filológicos envolvidos nesta questão, acreditamos ser possível manter o caráter não-sofístico deste dispositivo do debate. A questão filológica, entretanto, requer uma melhor e mais aprimorada investigação.

#### 4.4. O Ad Hominem sob inspiração de Schopenhauer

Arthur Schopenhauer tem suas próprias razões para endossar o uso falacioso do argumento *ad hominem*. O décimo sexto artifício da *Arte da Controvérsia*, indubitavelmente inspirado pela versão aristotélica do capítulo XV *Dos Argumentos Sofísticos*. Aparece em seu *Eristische Dialektik* como segue:

*Argumentum ad hominem* ou *ex concessis*. Se o adversário faz uma afirmação, devemos perguntar-lhe se não está, de algum modo – ainda que seja só em aparência – em contradição com algo que anteriormente disse ou aceitou, ou com os princípios de uma escola ou seita que ele elogie ou aprove, ou com o comportamento de membros dessa seita (ainda que se trate de membros não autênticos ou só aparentes), ou com a conduta do adversário mesmo. Se, por exemplo, defende o suicídio, logo gritamos: “Por que você não se enforca?” Ou, se afirma que Berlim é uma cidade incômoda, gritamos de imediato: “Por que você não vai embora na primeira diligência?”. De uma maneira ou de outra sempre estamos sujeitos a nos deixar apanhar por semelhante tramóia.<sup>422</sup>

Interessa-nos a versão mais forte deste “movimento erístico”, isto é, aquele que não apela ao que parece ser genuíno. Com o título de *argumentum ad hominem* ou *ex concessis* Schopenhauer tem a idéia de uma reação a uma proposta, indicando que o oponente contradiz o que endossa no contexto do diálogo. Faz sentido que Schopenhauer tenha escolhido esse título para um dos seus trinta e oito estratégias, porque esse décimo sexto mostra uma das duas maneiras possíveis (modos) de refutação de um argumento. O caminho do argumento *ad hominem* denota a coerência das afirmações e com isto também a *verdade subjetiva relativa*. Por esta razão o artifício é também chamado de *ex-concessis* por Schopenhauer. A ferramenta de refutação *ad rem*, por outro lado, está de acordo com a *verdade absoluta objetiva* definida como uma correspondência à realidade. A versão de Schopenhauer do argumento *ad hominem* estabelece ligação com a fonte aristotélica, mas expande as dimensões da contradição até o ponto de julgar a opinião ou os princípios reconhecidos pelo interlocutor por causa de sua

---

<sup>422</sup> SCHOPENHAUER, 1970, vol. III, p. 666–695.

vinculação a um grupo particular. Se este artifício fosse um dispositivo erístico genuíno, não seria um procedimento dialógico justo refutar apelando à coerência entre as indicações ou as admissões do oponente e sua própria prática. De acordo com a concepção schopenhaueriana de *dialética*, e com base na sua teoria cética sobre a verdade, faz sentido que o participante da disputa ao utilizar a refutação *ad hominem* responda sem colocar na pergunta a verdade daquilo que se afirma. A razão para isto é que no argumento *ad hominem* o orador se afasta da matéria objetiva a fim de examinar o que o interlocutor admitiu ou disse sobre o assunto<sup>423</sup>.

O tratamento padrão do argumento *ad hominem*<sup>424</sup> acrescenta importância à distinção que nós encontramos nos textos de Schopenhauer, colocando a verdade ou a matéria da tese, de um lado, e o orador, do outro. Esta abordagem é conhecida desde que Frauenstädt publicou os primeiros esboços da *Dialética Erística* (1817), cujo sumário foi publicado no segundo capítulo de *Parerga und Paralipomena* intitulado *Zur Logik und Dialektik*<sup>425</sup>. Richard Whately, a quem considerável importância é atribuída na literatura recente sobre o assunto, destaca o argumento *ad hominem*, e demais argumentos *ad*, como os argumentos *ad rem*, em *Elementos de Lógica*, de 1828. Literalmente, eles são endereçados a circunstâncias peculiares, caráter, opiniões admitidas, ou diante da conduta do indivíduo e se refere, conseqüentemente, a ele tão somente, não sustentando diretamente e absolutamente uma questão real, como o *argumentum ad rem*, por exemplo, o faz. A idéia de Whately acerca do argumento *ad rem* está baseada em como as coisas são, e não em acordos pessoais. O objetivo da argumentação *ad hominem*, em contrapartida, é silenciar ou convencer pela apelação aos compromissos pessoais e, por conseguinte, as proposições estabelecidas são particulares e relativas exclusivamente àqueles que a elas aderiram ou se comprometeram. De fato, Whately desenvolveu uma síntese do que os escritores lógicos disseram sobre os argumentos *ad*, incluindo o *ad hominem*. Por que esta preferência?<sup>426</sup>

---

<sup>423</sup> SCHOPENHAUER, A. **Dialética Erística**. Rio de Janeiro: Topbooks, 1997. p. 148-149. No Original: SCHOPENHAUER, A. *Eristische Dialektik. Der handschriftliche Nachlass*. Frankfurt : Waldemar Kramer, 1970, p. 694, 10-12.

<sup>424</sup> HAMBLIN, Charles Leonard. **Fallacies**. Virginia: Vale Press, 1970, p. 13

<sup>425</sup> Constatamos que **Zur Logik und Dialektik** (1851) corresponde ao capítulo preliminar de **The Art Of Controversy**. (Translated: T. Bailey Saunders. London: Swan Sonnenschein & Co., Lim. New York: Macmillan & Co., Lim. 1896). O leitor atento poderá perceber, ainda, que boa parte dos conteúdos é de natureza irônica.

<sup>426</sup> JOHNSTONE Jr., *Locke and Whately on the Argumentum Ad Hominem*, 1996, p. 91.



Essa outra maneira ilegítima de se proteger de uma derrota atacando diretamente o interlocutor do diálogo com um tom de insulto ou desafiador aparece no último estratagema de Schopenhauer:

Quando percebemos que o adversário é superior e que acabará por não nos dar razão, então nos tornamos pessoalmente ofensivos, insultosos, grosseiros. O uso das ofensas pessoais consiste em sair do objeto da discussão (já que a partida está perdida) e passar ao contendor, atacando, de uma maneira ou de outra, a sua pessoa. Isto poderia chamar-se *argumentum ad personam*, para distingui-lo do *argumentum ad hominem*. Este se afasta do objetivo propriamente dito para dirigir-se àquilo que o adversário disse ou admitiu. Em troca, quando argumentamos ad personam, o objeto é deixado completamente de lado e encontramos o ataque na pessoa do adversário, e a objeção se torna insolente, maldosa, ultrajante, grosseira. É um apelo desde as forças do espírito às do corpo, à animalidade. Esta regra é muito popular, pois todo mundo é capaz de aplicá-la e, por isto, é usada com frequência. Mas é preciso perguntar-nos que contra-ataque poderá empregar a parte contrária, pois, se quiser pagar na mesma moeda, se chegará a uma rixa, a um duelo ou a um processo por injúria.<sup>427</sup>

O argumento *ad personam* mencionado no trigésimo oitavo estratagema abandona o objeto da disputa - como no *ad hominem* - para concentrar-se no antagonismo e atacar a pessoa apropriada. Antes de declarar a discussão perdida, quando se enfrenta alguém mais inteligente ou hábil, é comum escolher a conservação do orgulho, da vaidade ou da dignidade cobrindo as diferenças de opinião por uso da força ou da violência. O único remédio contra este tipo de manobra consiste em manter a calma a fim ignorar os insultos que estão fora do jogo e retornar a atenção às razões expressadas no diálogo. Schopenhauer cita o provérbio de Themistocles a Eurybiades: “ataque, mas deixe-me falar”<sup>428</sup>. Na primeira parte deste trabalho nós vimos que Aristóteles condena o uso deste recurso e sugere seu uso em reação a um interlocutor desonesto.<sup>429</sup> Schopenhauer sustenta que um debate justo ocorre entre os pares somente quando ambos os participantes estiverem dispostos a aceitar os bons argumentos do seu interlocutor no diálogo.<sup>430</sup>

---

<sup>427</sup> SCHOPENHAUER, 1970, p. 694.

<sup>428</sup> SCHOPENHAUER, *Dialética Erística*, 1997, p. 183.

<sup>429</sup> ARISTÓTELES, *Tópicos*, 1978, Livro VIII 11 161a21-23

<sup>430</sup> SCHOPENHAUER, A. *Dialética Erística*, 1997, p. 183. No original: SCHOPENHAUER, A. *Eristische Dialektik. Der handschriftliche Nachlass*. Frankfurt : Waldemar Kramer, 1970, p. 695.

#### 4.5. Crítica ao Ad Hominem de Inspiração Schopenhaueriana

Schopenhauer apresenta as duas versões aristotélicas do argumento *ad hominem* em *Eristische Dialektik* e distingue os dois tipos diferentes sob as seguintes designações: (1) o *ad hominem* e (2) *ad personam*. A distinção sugerida por Schopenhauer é semelhante àquela que separa o *ad hominem* em duas variantes, a saber: o *abusivo* e o *circunstancial*. Conforme a avaliação que efetuamos, pode-se constatar duas concepções do *ad hominem* no pensamento aristotélico. A primeira delas, corresponde a uma técnica da discussão, tal como se pode verificar nos *Tópicos*<sup>431</sup> aristotélicos, enquanto a segunda corresponde à idéia aristotélica da discussão erística<sup>432</sup>. No primeiro caso, ou seja, o *ad hominem* como técnica de discussão, há uma semelhança com a noção schopenhaueriana de *ad personam*<sup>433</sup>, como se percebe no trigésimo oitavo estratagema da *Dialética Erística*. O segundo caso, por sua vez, mantém o componente negativo que carrega a expressão e assemelha-se ao que o próprio schopenhauer designa como *argumentum ad hominem*.<sup>434</sup>

O primeiro caso sugere uma situação que pode ser representada da seguinte maneira:

$$\begin{array}{l} \Omega \rightarrow \text{IO} \leftrightarrow \beta \\ \Omega \rightarrow \beta \end{array}$$

Neste caso especificamente,  $\Omega$  representa o interlocutor que contesta os argumentos de  $\beta$  [o orador]. Os argumentos, no modelo acima, são representados pelo símbolo IO. Os argumentos de  $\beta$  são obstruídos por  $\Omega$  que sequer os avalia, mas os utiliza em benefício

---

<sup>431</sup> ARISTÓTELES, *Tópicos*, 1978, Livro VIII, 10, 161a2-4 (regra 67) e *ibid.* 11, 161a21-23;

<sup>432</sup> ARISTOTLE, *De Sophisticis Elenchis*, 1997, 15, 174 b 19-23. Trecho correspondente a regra 11 do capítulo 15.

<sup>433</sup> Cf. SCHOPENHAUER, *Dialética Erística*, 1997, p. 180-185.

<sup>434</sup> Cf. SCHOPENHAUER, 1997, p. 148-149.

próprio, retrucando as afirmações ou questionamentos de  $\beta$ . Desta forma,  $\Omega$  obstrui IO desqualificando (com insultos)  $\beta$  que ofereceu IO como questão. Deste modelo proposto é que advém a origem do *ad hominem abusivo*.

O outro tipo de relação pode ser representado conforme se segue:

$$\begin{array}{c} \Omega \rightarrow IO \leftarrow \beta \\ \sim IO \\ \Omega \rightarrow \beta \end{array}$$

Neste segundo caso os argumentos são ignorados porque  $\Omega$  [o interlocutor] ataca IO [o argumento] pois  $\beta$  [o orador] diz IO. Ora, se  $\beta$  diz IO, então admite  $\sim IO$  [a sua negação]. O interlocutor ataca o orador porque o seu argumento é incompatível com o posicionamento adotado por este último em outra circunstância. Deste segundo modelo se origina a versão circunstancial do *ad hominem*.

A fim de mostrar como as duas versões reconstruídas diferem uma da outra, vislumbramos a construção dos modelos acima descritos. Interessa ilustrar o movimento da reação pessoal descrito no primeiro modelo e no contra-ataque do interlocutor descrito no segundo modelo. As duas versões aristotélicas do argumento *ad hominem* estão intimamente associadas à sua *dialética*, isto é, ao método de argumentar a partir das afirmações geralmente aceitas. Ao comentar a primeira versão aristotélica do *ad hominem* tomamos como orientação uma das maneiras de obstruir o argumento de um oponente, dentre as quatro modalidades apresentadas nos *Tópicos* aristotélicos<sup>435</sup>. Para tal, simulamos uma objeção ao orador, para ilustrar a variante abusiva da falácia do *argumento ad hominem*, que é um procedimento do diálogo, mas não é um argumento, pois consiste em uma eficaz estratégia de ataque pessoal ao interlocutor. Contrariamente ao que se pode encontrar na vasta literatura acerca do problema das falácias em Aristóteles<sup>436</sup>, esta primeira versão aristotélica não possui qualquer correlação

<sup>435</sup> ARISTÓTELES, *Tópicos*, 1978, Livro VIII, 10, 161a

<sup>436</sup> Merecem destaque, a esse respeito, os seguintes trabalhos: HINTIKKA, J. *The Fallacy of Fallacies, Argumentation*, n.1, 1987, p. 211-238. HINTIKKA, J. *Socratic Questioning, Logic And Rhetoric. Revue Internationale de Philosophie*, n.184, v.1, 1993, p. 5-30. HINTIKKA, J. *What was Aristotle doing in His Early Logic, Anyway? A Reply to Woods and Hansen*, *Synthese*, n. 113, 1997. p. 241-249. NUCHELMANS, G. *On the Fourfold Roots of the Argumentum Ad Hominem*. In: KRABE, E.C.W. ; DALITZ, R.J. ; SMIT, P. (eds.). *Empirical Logic and Public Debate*. Amsterdam-Atlanta: Rodopi, 1993, p. 37-47.

com o pensamento sofisticado, como Hintikka e Nuchelmans sustentam, por exemplo. A sua segunda versão, por sua vez, aparece como um dispositivo eficaz para os interlocutores mostrarem que o seu oponente infligiu as regras do diálogo e caiu em contradição, comprometendo suas próprias admissões ou colocando em questão certos princípios reconhecidos em seu próprio comportamento. Esta visão corresponde a uma descrição da variante *circunstancial* do argumento *ad hominem*. Schopenhauer apresenta ambas as versões como dois artifícios diferentes da dialética erística passíveis de uso em qualquer tipo de discussão em que se deseje levar vantagem ante seus leitores ou ouvintes - mesmo havendo outros trinta e seis estratégias – fazendo uso do diálogo em benefício próprio independentemente daquilo que se afirma.<sup>437</sup>

A análise aristotélica da primeira versão é descritiva<sup>438</sup>. Isso representa uma diferença em relação à aproximação normativa que se estabelece entre o *argumento ad hominem* e as falácias, posto que o interpreta como uma violação das regras do diálogo para a resolução de entraves<sup>439</sup>. Por este motivo, Aristóteles orienta como agir e reagir tanto no contexto do jogo dialético<sup>440</sup> como nas controversas disputas do diálogo erístico<sup>441</sup>. O uso de tais dispositivos pode ser interpretado como regra para os dois tipos de diálogo, porque define uma determinada extensão para ações eficazes dos participantes. Mesmo as falhas ou as ações incorretas foram identificadas de um ponto de vista descritivo nos *Tópicos*<sup>442</sup> onde Aristóteles explica como as aparentes refutações podem ser resolvidas. Em contrapartida, algumas visões atuais acerca do diálogo focalizam a sua atenção na necessidade de obter o acordo racional, associando o *dialético* e o *erístico* a meros jogos não cooperativos no sentido que somente um dos lados tem uma tese a ser defendida. O *erístico*, por sua vez, se beneficia dos erros decorrentes de argumentos aparentes. Schopenhauer interpretou ambos os tipos de jogos

---

<sup>437</sup> Cf. SCHOPENHAUER, *Dialética Erística*, 1997, p. 148-149.

<sup>438</sup> ARISTÓTELES, *Tópicos*, 1978, Livro VIII, 10. 161a ; 11, 161a21-23.

<sup>439</sup> EEMEREN, F.H. van ; GROOTENDORST, R. *Fallacies in Pragma-Dialectical Perspective*. *Argumentation*, n.1, 1987, p. 296; 1993, p.61-62.

<sup>440</sup> Cf. ARISTÓTELES, *Tópicos*, 1978, Livro VIII.

<sup>441</sup> ARISTOTLE, *De Sophisticis Elenchis*, 1997, Chap. 15-17.

<sup>442</sup> ARISTÓTELES, *Tópicos*, 1978, Livro VIII, 11-13 (ver, '*epitímesis*', '*hamartía*', '*pseudós lógos*') e em *Dos Argumentos Sofísticos*, 4, 5, 19 - 32.

aristotélicos sob um e o mesmo título de *Dialética erística* em livro homônimo<sup>443</sup>, mas alguns questionamentos poderiam contestar a natureza falaciosa do *argumento ad hominem*.

Para a concepção aristotélica do diálogo, a segunda versão do *ad hominem*<sup>444</sup> expõe uma ação legítima e justa da resposta ou do contra-ataque, porque refuta adequadamente as duas estruturas deste diálogo: (1) a vagueza da inconsistência, (2) o *éndoxon*, isto é, a nota ou o critério de definição da dialética aristotélica. Desta forma, não devemos considerá-lo, incondicionalmente, uma ação ilegítima na *dialética erística* de Schopenhauer. Defender a coerência das admissões do interlocutor em um diálogo seria uma ferramenta indispensável e serviria de critério para a argumentação, somente nos casos em que ambos os participantes não soubessem a verdade da sua própria tese, nem pudessem contar com o critério da verdade *ad rem*, que Schopenhauer se empenha em defender. Conseqüentemente, a consistência ou a não-contradição devem ser uma condição suficiente para a verdade de qualquer proposição; visto que contradições entre afirmações – avivadas pelo artifício do *ad hominem* – devem ser uma condição necessária para detectar a falsidade e o absurdo no contexto de um diálogo. Assim ocorre quando os participantes do diálogo não sabem se uma proposição “p” é verdadeira. Na base da coerência com que a ferramenta *ad hominem* opera, é possível saber, ao menos, se sustentar o “p” contradiz ou não outras afirmações (‘q’, ‘r’, ‘s’) reconhecidas ou passíveis de serem admitidas. Isto é válido para todas as maneiras de refutação reconhecidas por Schopenhauer como a ‘*negō consequentiam*’, a ‘*ad hominem*’ e a ‘*reductio ad absurdum*’<sup>445</sup>. As refutações indiretas não mostram que a tese a ser defendida é falsa, mas denunciam que pode não estar absolutamente certa. De qualquer forma, o uso de um *ad hominem* pode ser mais eficiente e dispor de mais força, que uma argumentação considerada válida para o padrão lógico.

Mas o *ad hominem* é válido, no sentido de indicar a contradição entre a teoria e a prática do falante? Devemos especificar melhor o ponto de vista a partir do qual a noção de *ad hominem* está sendo observada. O argumento *ad hominem* se traduz em uma ferramenta razoável, porque se dirige exclusivamente ao adversário e não vai de encontro a todos (*ad omnes*). Sua natureza é semelhante à atitude do cético que se auto-refuta ao sustentar que algo

---

<sup>443</sup> Cf. SCHOPENHAUER, *Dialética Erística*, 1997.

<sup>444</sup> ARISTOTLE, *De Sophisticis Elenchis*, 1997.

<sup>445</sup> SCHOPENHAUER, 1970, p. 677.

não pode ser conhecido com absoluta certeza. Os debates filosóficos, por exemplo, aceitam validade do recurso chamado *auto-refutação* ou *refutação pragmática*. Esta prova indireta atribui um papel fundamental não somente para argumentar contrariamente, mas também para tentar refutar a posição relativista ou cética, naquelas versões que supõem que os atores quiseram e puderam colocar as teses que reivindicam serem universais. Por outro lado, o tipo abusivo do *ad hominem* parece ser muito diferente. O indivíduo que faz uso do *ad personam*, indiscriminadamente, sequer finge argumentar, porque golpeia o interlocutor ou desqualifica-o por pertencer a um determinado grupo. Sua finalidade é atacar, por extensão, a posição do oponente ou os argumentos que são parcialmente considerados, quando deveriam ser vistos em sua relação com o todo. Ademais, a aproximação padrão do argumento *ad hominem* a uma falácia de relevância parece estar relacionada à concepção formal da lógica dedutiva e especialmente à visão monolítica do argumento no seu âmago. Para a verdade ser considerada um atributo do discurso e, conseqüentemente, das premissas do argumento, os defensores de uma lógica asséptica excluíram as questões relacionadas ao contexto do assunto e da matéria da lógica, confinando-lhes no campo da *Retórica*. Desta forma, eles mantêm a distinção categorial entre as duas maneiras de refutar uma afirmação: (1) por meio do *ad hominem* e (2) pelo *ad rem* no estilo schopenhaueriano. Rejeitou-se a idéia de que é imprescindível que a verdade seja aceita por um interlocutor do diálogo ou por um auditório. Os resultados e dilemas que apresentamos indicam que seria valor a revisar o caráter falacioso do argumento *ad hominem* discutindo a possibilidade de uma concepção dialética de argumento.

#### 4.6. A Concepção Perelmaniana do Ad Hominem

A questão da argumentação, em Perelman, possui um sentido tão específico quanto abrangente. A sua *Teoria da Argumentação* ganhou reconhecimento e notoriedade, mas o sentido em que se emprega este termo na esfera do pensamento perelmaniano, precisa ser revisitado para o entendimento da estrutura arquitetônica da sua obra. A *argumentação*, tal como sugere Perelman<sup>446</sup>, representa uma construção sistemática e rigorosa das idéias que depende decididamente da anuência do auditório. Mas, em que sentido se entende uma perspectiva de construção sistemática? O que isto sustenta e como se fundamenta?

A construção sistemática dos argumentos, conforme a validação do auditório que lhe confere crédito, ou não, acatando-a ou rejeitando-a, coloca em questão a própria idéia de que a *Nova Retórica* representa uma reconstrução da *Retórica* aristotélica, conforme sugestão de comentadores como Hoogaert<sup>447</sup> e Villey<sup>448</sup>, por exemplo. Sob a ótica de Aristóteles, a noção de argumento está ligada aos lugares [topoi] que constituem o objeto de investigação dos *Tópicos*<sup>449</sup> [em uma perspectiva mais direta] e da *Retórica*<sup>450</sup> [de uma maneira transversal]. A importância atribuída por Aristóteles aos *topoi*, por sua vez, indica a influência que a escolha destes possui na obtenção de resultados efetivos no processo argumentativo. Por outro lado, ao vincular incondicionalmente a *argumentação* à *adesão*, Perelman mostra que a sua *Teoria* está intimamente ligada à questão do assentimento. Para escapar da amplitude polissêmica da noção de argumentação, cujo sentido é generalíssimo, sugere que apenas há argumentação no campo em que há liberdade de adesão. Neste caso, a idéia de *argumentação* se mostra próxima da noção de *Diálogo*, visto que o papel do auditório é imprescindível para que se argumente. Essa vinculação estabelecida por Perelman, entre *argumentação* e *auditório*, apresenta uma noção de argumentação puramente discursiva, que associa sistematicamente os elementos

---

<sup>446</sup> PERELMAN; OLBRECHTS-TYTECA, 1999, p.5.

<sup>447</sup> HOOGAERT, Corinne. *Perelman et Toulmin*. *Hermes*, n.15. Paris: CNRS Éditions, 1995, p.167.

<sup>448</sup> VILLEY, Michel. *Os meios do Direito*. *Filosofia do Direito*. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p.258.

<sup>449</sup> ARISTÓTELES, *Tópicos*, 1978.

<sup>450</sup> ARISTÓTELES, *Arte Retórica*. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda (INCM), 1998.

postos à prova do interlocutor, deixando-a livremente subordinada a uma atividade de propor teses, problematizá-las e respaldá-las pela adoção de razões, para criticá-las e refutá-las indefinidamente<sup>451</sup>, visto que o procedimento argumentativo pressupõe a aplicação de técnicas discursivas que produzem ou fazem crescer a adesão dos interlocutores<sup>452</sup>. Seguindo os passos indicados por Perelman, que levam a uma aproximação da concepção de argumentação proposta por Toulmin, encontramos uma idéia que bem reflete o sentido em que Perelman faz uso da expressão, motivo pelo qual acatamos, nos limites desta investigação, o entendimento de que argumentar consiste em prover de justificativas uma idéia que se pretende incutir em outrem.

O senso comum sustenta, embora assistematicamente, que o termo *argumento* equivale ao próprio processo argumentativo. A *Teoria da Argumentação* perelmaniana adotou uma perspectiva diferente, por considerar que o termo congrega acepções mais abrangentes. A *Nova Retórica* sustenta que a *argumentação* se apresenta como um procedimento para sustentação de uma ou mais idéias que se pretende submeter à anuência do *auditório*. Implica em um processo de adução de *razões* capaz não apenas de sustentar as premissas de uma proposição, mas capaz de transpor a aceitação concedida às premissas para a conclusão. A *argumentação*, então, representa uma espécie de mecanismo discursivo passível de transportar a anuência das justificativas à conclusão e vice-versa. Os *argumentos*, sob esta perspectiva, consistem em meios pelos quais os indivíduos sustentam as suas idéias no intuito de captar a audiência ou assentimento do seu interlocutor para *persuadi-lo* ou *convencê-lo*.<sup>453</sup> Embora o termo *argumento* também seja empregado para designar o assunto de um discurso, ou mesmo o conteúdo acerca do qual o discurso versa, é necessário observar-se que essa idéia implica em demasiada limitação da amplitude cognitiva que o termo propicia no campo da *Teoria da Argumentação*. Assim, uma concepção mais abrangente e compreensiva da noção de *argumento* parece ser a mais adequada, porque confere maior precisão à idéia resgatada do

---

<sup>451</sup> Esta proposta se encontra esboçada, inclusive, em uma reconstrução do pensamento de Stephen Toulmin, onde se lê: "The term argumentation will be used to refer to the whole activity of making claims, challenging them, backing them up by producing reasons, criticizing those reasons, rebutting those criticisms, and so on" (Cf. TOULMIN, Stephen; RIEKE, Richard; JANIK, Allan. **An introduction to reasoning**. London: Collier Macmillan Publishers, 1978, p.14.

<sup>452</sup> "Uma teoria da argumentação tem como objeto o estudo das técnicas discursivas que visam a provocar ou a aumentar a adesão das mentes às teses que se apresentam ao seu assentimento." (Cf. PERELMAN, **Retóricas**, 1997, p. 207)

<sup>453</sup> Essa distinção entre o *persuadir* e o *convencer* é nodal, tal como se pode perceber no capítulo 3, especificamente destinado à sua investigação.



senso comum, segundo a qual “um argumento é o que permite à mente o assentimento acerca de alguma coisa”. No entanto,

Para que a argumentação retórica possa desenvolver-se, é preciso que o orador dê valor à adesão alheia e que aquele que fala tenha a atenção daqueles a quem se dirige: é preciso que aquele que desenvolve sua tese e aquele a quem quer conquistar já formem uma comunidade, e isso pelo próprio fato do compromisso das mentes em interessar-se pelo mesmo problema.<sup>454</sup>

Essa observação é importante porque resguarda a distinção entre a *argumentação* e a *exposição*, uma vez que os *argumentos* se configuram como elementos imprescindíveis à confirmação da *razoabilidade* de uma afirmação. Faz-se necessária, portanto, uma minuciosa análise das palavras do orador, pois os maus argumentos – sofismas ou falácias – são capazes de suscitar a audiência e *persuadir* como se fossem *razoáveis*. A *argumentação ad hominem*, por exemplo, é habitualmente associada a um tipo de raciocínio inválido [falacioso] em virtude do *argumentum ad hominem*, que é uma falácia não-formal de ambigüidade tal como Locke descreve ao apresentar como “uma técnica que consiste em pressionar um homem com as conseqüências extraídas de seus próprios princípios ou concessões”<sup>455</sup>. Por esse motivo, a afirmação presente no *Tratado* – de que toda argumentação é uma *argumentação ad hominem* – costuma gerar mal entendidos e contestações prévias. Mas, o sentido em que Perelman faz uso da expressão, pretende evidenciar que o homem é o alvo de qualquer forma de argumentação enunciada. Afinal, o homem vive em sociedade, discute com seus semelhantes e tenta, intencionalmente ou não, levá-los a compartilhar de algumas opiniões e realizar certas ações. É relativamente raro que recorra, para tanto, unicamente à coação. Em geral, procura *persuadir* ou *convencer* e, com esse intuito, raciocina – na acepção mais ampla deste termo – e administra provas, donde decorre a importância (vital) da sua argumentação. Ante a afirmação aristotélica de que o homem é um animal político (*zoon politikon*), poderíamos considerá-lo um animal argumentador, pois a sua vida política (na *pólis*) depende diretamente de sua habilidade argumentativa.

---

<sup>454</sup> PERELMAN, 1996, p. 70.

<sup>455</sup> LOCKE, John. **Ensaio acerca do entendimento humano**. São Paulo: Abril, 1978, p.335. (Os Pensadores)

A associação da *Teoria da Argumentação* à *Retórica* pode suscitar uma aproximação do processo argumentativo ao entrave dialógico, diante do qual, em um clima bélico, duas pessoas se armam de palavras e travam uma espécie de disputa verbal com o intuito de fazer prevalecer o seu ponto de vista. Entretanto, essa *batalha de palavras* ou idéias não se constitui necessariamente na exposição de argumentos. Em uma perspectiva razoável, tal como a proposta por Perelman, apresentar um argumento consiste em fornecer um conjunto de razões que favoreçam a aceitação de uma conclusão. Assim sendo, a idéia de que um argumento seja visto como a afirmação da *cosmovisão* de um indivíduo específico deve ser descartada, assim como não é possível concebê-lo como uma mera *disputa ideológica*. Os argumentos são tentativas de fundamentação de certas opiniões de maneira *razoável*. Neste sentido, os argumentos e, conseqüentemente, o estudo deles são de importância fundamental.

Uma boa argumentação possibilita, dentre outras coisas, uma explicação concisa de uma idéia, ou de um conjunto delas, fazendo com que alguns pontos de vista prevaleçam em relação a outros menos fundamentados. Um bom argumento oferece elementos para que o interlocutor seja cativado e creia que as idéias fornecidas são capazes de possibilitar a formação de uma nova opinião acerca daquilo que se discorre. Se o argüente possibilita a mudança de itinerário do pensamento do seu auditório e faz com que seu ouvinte seja movido a mudar de idéia, em função da organização racional dos seus pontos de vista, diremos que o argumento foi bem sucedido e a argumentação foi eficiente.

A sustentação de que *toda argumentação é uma argumentação ad hominem* permite desvelar o que se encontra encoberto pela freqüente imprecisão e ambigüidade que perpassa a exposição de alguns oradores. Algumas hipóteses sugeridas por um orador, nem sempre são apoiadas com boas razões e sua obscuridade faz perder a exata dimensão da utilidade delas. Muitas vezes, não é possível sequer identificá-los como *provas*. Diante disso, torna-se comum solicitar a apresentação de outros argumentos. Quanto mais argumentos são necessários para se conseguir a anuência de um auditório, menos relevantes são as *provas* que apóiam suas diferentes conclusões. A argumentação, no campo da *Nova Retórica*, é uma habilidade desenvolvida com o objetivo de sustentar opiniões e a obtenção da audiência representa um sinal dessa capacidade. Perelman sugere, por sua vez, a inexistência de idéias evidentes (óbvias), que se sustentem por si mesmas, motivo pelo qual apresenta a argumentação como um processo de fundamentação de idéias que se torna possível por meio de uma organização

articulada das palavras, com base no reconhecimento dos valores e dos lugares (topoi). Por meio da argumentação se oferecem, de forma encadeada, determinadas razões para sustentar uma tese e buscar adesões a esta última. Essas razões são susceptíveis de múltiplas interpretações e freqüentemente marcadas pela subjetividade de quem argumenta e do contexto em que o faz. Assim,

Um argumento que persuade um auditório pode exercer apenas um pequeno efeito sobre um outro. Para apreciar o valor, e não somente a eficácia dos argumentos, é normal, à míngua de critérios objetivos, referir-se à qualidade do auditório que é persuadido pelo discurso.<sup>456</sup>

A preocupação e importância do auditório na aplicação dos argumentos desvela a estreita relação que existe entre o processo argumentativo e o campo da *Retórica*, motivo pelo qual a *argumentação*, para Perelman, implica em reunir provas e justificativas capazes de sustentar uma idéia que se pretende incutir em outrem<sup>457</sup>. A aceitação desta concepção não esclarece, todavia, o que Perelman quer dizer ao afirmar que “toda argumentação é *ad hominem*”. Afinal, a afirmação perelmaniana se fundamenta no pressuposto segundo o qual a argumentação depende do reconhecimento de valores e da vontade de se deixar *convencer* ou do desejo de *persuadir*. No primeiro caso, temos a noção de auditório demarcando a possibilidade da argumentação; no segundo, a distinção entre o *convencer* e o *persuadir* se dá como elemento de mediação no estabelecimento de acordo entre as partes envolvidas no diálogo. Em qualquer caso, há indivíduos dialogando entre si com o intuito de provar algo e, para isso, fazendo uso de expedientes retóricos eficazes para fazer prevalecer suas idéias diante dos demais. Este processo de construção, refutação ou sustentação de crenças, coloca os indivíduos em processo permanente de disputa, apresentando diversos elementos para sustentar suas próprias idéias, justificar uma opinião, ou mesmo para compor um argumento comum.

Perelman estabelece quatro tipos de argumentação próximos entre si pela sua estrutura e aplicação: (1) a *argumentação ad rem*, (2) *ad hominem*, (3) *ad personam* e (4) *ad humanitatem*. Todas parecem estar fundamentadas no estudo schopenhaueriano, conforme

---

<sup>456</sup> PERELMAN, 2000, 536.

<sup>457</sup> Cf. p.12, Introdução.

sugere, inclusive, as notas e citações do próprio autor, sobretudo no caso da primeira e terceira delas, ou seja, no caso das tipologias *ad rem* e *ad personam*. A argumentação *ad hominem* sofre interferências da noção aristotélica, mas aparece confusa no pensamento de Perelman. Não se percebe, ao certo, se há uma aproximação entre o *ad hominem* e as *falácias de relevância*. De qualquer forma, preferimos dissociar essa aproximação tomando como base a afirmação do próprio Perelman de que “os argumentos *ad hominem* são, em geral, [erroneamente]<sup>458</sup> qualificados de pseudo-argumentos”. Cabe ressaltar, inclusive, que a pseudo-argumentação é uma forma deturpada de apresentação de idéias que, por sua imperfeição, se opõe à argumentação dirigida ao *auditório universal*, sendo esta, por sua vez, equivalente ao ideal, ao melhor. Ora, para que se possa desenvolver uma argumentação é preciso, efetivamente, reconhecer algumas premissas que serão previamente admitidas no início do processo argumentativo. Tais premissas servem de sustentação para uma tese que se pretende defender ou contestar. No primeiro caso, ou seja, no caso em que se pretende defender uma conclusão (tese), é preciso angariar a adesão do auditório acerca das premissas que são apresentadas para fazê-lo aceitar, por conseqüência, a tese que delas decorre. No segundo caso, entretanto, para contestar a tese que se expõe torna-se necessário fragilizar as premissas da argumentação do interlocutor fazendo-o reconhecer sua improcedência e/ou suas limitações para sustentar a conclusão que delas decorre. Em qualquer um dos casos, o ponto de partida de argumentação consiste no assentimento daquilo que se admite como válido para o desenvolvimento do diálogo. É neste sentido que Perelman afirma ser toda argumentação – em amplo sentido – uma argumentação *ad hominem*, visto que toda argumentação depende do que o interlocutor esteja disposto a admitir.

A afirmação do caráter *ad hominem* da argumentação está vinculada à associação que se faz entre a argumentação e a questão do auditório. A importância da anuência do auditório se consolida pelos *objetos de acordo* que podem ser fatos, verdades, presunções, valores, hierarquias e lugares. Esses *objetos de acordo*, por sua vez, são apresentados por Perelman como *pontos de partida da argumentação*. Portanto, os pontos de partida de uma argumentação são elementos que dependem da anuência do auditório. Ou seja: para que haja argumentação é preciso haver não apenas um auditório, mas um acordo prévio acerca das premissas que serão admitidas como ponto de partida para a discussão. Chegamos, destarte, à

---

<sup>458</sup> Grifo Nosso

conclusão de que sem a anuência do auditório não há argumentação. Considerando-se que toda argumentação está voltada para um *auditório*, e este, por sua vez, é composto por indivíduos que têm opiniões e reconhecem valores, pode-se entender o que Perelman estava sugerindo ao afirmar que toda argumentação é *ad hominem*.

Para haver uma *argumentação* é necessária a existência de um acordo prévio, garantindo que os interlocutores não venham a pôr em dúvida – posteriormente – aquilo que se admite como pertinente para a discussão [afirmação] que se propõem a discutir [defender]. Quer dizer, no processo argumentativo é preciso evocar a *plausibilidade*, o *razoável*, como sustentação da tese que se pretende defender. Neste ponto, a teoria de Perelman acerca da argumentação busca amparo no *princípio da inércia* que serve como base para a técnica jurídica do precedente, utilizada por Perelman para sustentar a sua *regra de justiça*, visto que

a inércia permite contar com o normal, o habitual, o real, o atual e valorizá-lo, quer se trate de uma situação existente, de uma opinião admitida ou de um estado de desenvolvimento contínuo e regular.. a mudança em compensação, deve ser justificada; uma decisão, uma vez tomada, só pode ser alterada por razões suficientes.<sup>459</sup>

Em outras palavras, não existe uma “rocha dura” em que se pode firmar uma argumentação tornando-a sólida e incontestável, porque os argumentos se baseiam em opiniões/valores que se supõe admitidos pelo auditório – sendo dependentes da anuência do interlocutor que lhe confere aval e relevância conforme o caso. Mas, diante da inexistência de uma “rocha dura” capaz de sustentar um argumento, é possível que se cometa o equívoco de supor admitidas teses e premissas que, de fato, não estejam admitidas pelo interlocutor / auditório. Quer dizer, o orador pode incorrer no erro de apoiar-se em premissas não admitidas pelo auditório fundamentando-se em valores ou teses não compartilhadas por este último. Neste caso, postula-se o que se quer provar e, desta forma, incorre-se em *petição de princípio*, visto que se supõe erroneamente que o auditório já aceitou uma tese que se pretende que ele admita. Desta forma, a afirmação perelmaniana de que “toda argumentação é *ad hominem*” está vinculada à noção de *Controvérsia Filosófica* que Perelman adota de Johnstone Jr.

---

<sup>459</sup> PERELMAN; OLBRECHTS-TYTECA, 1999, p. 120, § 2.

#### 4.7. *A Controvérsia de Johnstone e o Ad Hominem de Perelman*

Para Johnstone Jr., a argumentação consiste em uma ferramenta estratégica utilizada sempre que desejamos “controlar a ação ou a crença de outra pessoa”. Sua função é estritamente suasória e sua aplicação está condicionada à existência de um interlocutor e ao efetivo compartilhamento de idéias. O seu campo de atuação implica na ausência de provas concretas ou irrefutáveis, pois requer a presença de conteúdos subjetivos ou condicionados à anuência dos interlocutores. Na linha dessa afirmação, é possível lembrar que o seu uso se aplica quando faltam outros mecanismos mais eficientes para o controle efetivo das ações de um auditório ou quando os meios disponíveis mostram-se inadequados em virtude de critérios exteriores à sua esfera de atuação. A argumentação é, na concepção de Johnstone, um controle não efetivo, motivo pelo qual a sua utilização implica no constante risco de falhar. Nesta acepção, o processo de *Argumentação* é movido por uma intencionalidade, cujo fim último é a *persuasão* do interlocutor, visto que o exercício da argumentação pressupõe a vontade de modificar o comportamento de uma pessoa ou de um conjunto de pessoas. O indivíduo que argumenta quer suscitar a *adesão* do auditório às suas teses. Porém, como não se trata de uma *demonstração* em que o *consentimento* se impõe à razão, em uma argumentação a adesão do auditório não se impõe, nem tampouco pode ser imposta; precisa ser conquistada. Uma *argumentação* é susceptível de ser refutada a partir de uma contra-argumentação, porque os dados apresentados num processo argumentativo são controversos ou propensos à controvérsia.

Johnstone destaca que a argumentação é o método filosófico por excelência, visto que o fim de uma argumentação não é deduzir conseqüências de certas premissas, mas provocar ou aumentar a adesão de um auditório às teses que se apresentam ao seu assentimento. Mas, contrariamente ao que se pode imaginar, a argumentação nunca se desenvolve no vazio, ela precisa de elementos prévios que lhe sirvam de base à contestação. Este elemento prévio consiste nas afirmações adotadas anteriormente pelos seus autores: suas teses e ou teorias. Há, contudo, algo de específico no que concerne à argumentação filosófica. Mas, em que sentido é

possível falar de uma especificidade da argumentação filosófica? Qual a natureza e função da noção de *controvérsia* desenvolvida por Johnstone? Que tipo de ruído ou interferência as teses de Johnstone provocam na *Teoria da Argumentação* de Perelman? No que se refere à especificidade da argumentação filosófica é dispensável salientar que existe uma diferença essencial entre a construção de argumentos no campo filosófico e a construção de argumentos na esfera das ciências, sobretudo entre as lógico-dedutivas. Mas, em que ponto eles se distinguem? Conforme sugere Johnstone, a argumentação filosófica não enuncia, como acontece no campo das ciências lógico-dedutivas, por exemplo, proposições verdadeiras ou falsas<sup>460</sup>. Pelo contrário, suas afirmações são completamente ambíguas num contexto exterior àquele que a suscitou, ou seja, a argumentação filosófica é naturalmente controversa porque suas afirmações, teses ou conclusões necessitam de uma análise rigorosa e apurada acerca da aplicação dos seus conceitos e noções na tentativa de reduzir, ao máximo, as ambigüidades naturais que podem emanar de uma interpretação descomprometida com o rigor filosófico. Nessa perspectiva, a atitude de um filósofo se distingue claramente da atitude de um matemático, visto que

The mathematician is free to assume the postulate of parallels or not, depending upon his purposes. The assumption he makes represents a selection from the class of possible geometries, and this class is itself a subject of possible mathematical study. But the supposition that the mechanical explanation is the only one possible does not represent a selection from a class of possible suppositions. From the point of view of the scientist who supposes it, there is no choice between this supposition and others; there is only a choice between this supposition on the one hand and irresponsibility, superstition, or nonsense on the other. In order to be scientific at all, one must suppose ( or the scientist in this historical situation supposes that he must suppose ) that the mechanical explanation alone is possible. This mode of explanation is not merely a supposition; it is rather a presupposition of scientific thinking. The scientist is free to choose his assumptions, but he is not free to choose his presuppositions. Indeed, they are not even

---

<sup>460</sup> "A proposition is, after all, true or false regardless of whatever arguments have been devised in favor of it or against it; this is a part of the meaning of the term "proposition: ' An alternative reply is that where there is no positive assurance that future arguments cannot be brought to bear against a scientific statement, the latter is not regarded as true at all, but only as probable or tentative. A true statement is, strictly speaking, one open to no further revision. Scientific statements are not true at all if their truth is relative to anything, such as argument, that is capable of serving as the occasion of revision. If true, they are, in the sense that the present context requires, absolutely true. If experimental science can properly make no such statements at any stage of its history, the conclusion is not that its truths are relative to argument, but rather that the notion of absolute truth must operate as an ideal goal of scientific inquiry. To think of a scientific statement as true is to think of it as independent of any argument, whether or not there actually ever have been such statements". (Cf. JOHNSTONE Jr., *Argument and Truth in Philosophy*, 1959, p.24).

his presuppositions; they are the presuppositions of science. Humans assume; statements and systems of statements presuppose.<sup>461</sup>

Um geômetra, por exemplo, pode desenvolver um sistema de geometria euclidiano e, para reforçar as suas hipóteses, lançar mão de um sistema não-euclidiano, pois neste caso há de se fazer uma opção diante do elenco de geometrias disponíveis<sup>462</sup>. O mesmo não ocorre no caso da filosofia, visto que contrariamente ao matemático, o filósofo precisa dirimir os seus problemas pautando-se na incompatibilidade resultante de afirmações que não decorrem necessariamente da experiência, facultando-lhe a capacidade de resolver as incompatibilidades que se lhes concerne pela sua conformidade com o real. Desta forma, resta-lhe recorrer a soluções baseadas em compromissos ontológicos – e, em certos casos, axiológicos – previamente assumidos. Em outras palavras, a solução de um problema filosófico requer o desenvolvimento de um sistema baseado em acordos previamente assumidos. Assim sendo, a argumentação filosófica é controversa porque o sentido das suas afirmações está atrelado ao contexto filosófico do qual elas emanam, restringindo a possibilidade de interpretação das suas teses ao seu contexto argumentativo. Esta vinculação ao contexto, entretanto, traz algumas complexidades que apenas podem ser dissolvidas quando se entende a natureza e função da *controvérsia filosófica*. Há de se questionar, contudo, qual a natureza e função da noção de controvérsia desenvolvida por Johnstone.

A *controvérsia filosófica* objetiva a manutenção do desacordo, sua função é a conservação da divergência porque a sua natureza é essencialmente dissentânea. Nessa perspectiva, o dissentimento é o que promove o engrandecimento da atividade filosófica.<sup>463</sup> Entretanto, há de se compreender que a estruturação de um sistema filosófico não surge de idéias fundadas exclusivamente na opinião daqueles que a enunciam, mas pressupõe o

---

<sup>461</sup> JOHNSTONE Jr., 1959, p.33.

<sup>462</sup> Endossando esta concepção, observa Johnstone, em outro texto: "No one claims, for example, that Boolean algebra is incompatible with projective geometry, and no one attempts to eliminate the latter in favor of the former or vice versa". (JOHNSTONE Jr., *Formal Systems and Ontological Systems*, 1959, p.118).

<sup>463</sup> Cf. *Argument and Truth in Philosophy* (JOHNSTONE Jr., 1959, p.19-37).



máximo de força e relevância das suas afirmações<sup>464</sup>, motivo pelo qual se inspira no modelo de argumentação válido sem, contudo, ficar dependendo de uma correção meramente formal. Uma boa ilustração apresentada por Johnstone em *Argumentation and Selfhood*<sup>465</sup> traz teorias pertencentes a Aristóteles e Hume. Tais exemplos pretendem ratificar que uma argumentação filosófica procura, sempre que possível, manter-se fiel aos *commitments*<sup>466</sup> assumidos pelo filósofo. Mas, é preciso ainda verificar que tipo de ruído ou “interferência” as teses de Johnstone provocam na *Teoria da Argumentação* de Perelman. De antemão cabe ressaltar que as teorias desenvolvidas por Johnstone a respeito da *controvérsia*, bem como as sugestões acerca da *argumentação ad hominem* são anteriores à publicação do *Tratado* de Perelman. Muitas das teorias encontradas no *Tratado da Argumentação*, aliás, estão presentes em trabalhos de Johnstone publicados no início da década de 1950 do século passado. A concepção de que “qualquer controvérsia filosófica pertinente tem de consistir em uma argumentação ad hominem”, incorporada por Perelman no *Tratado da Argumentação*<sup>467</sup>, por exemplo, foi apresentada em *Philosophy and Argumentum ad Hominem*, publicado no *Journal of Philosophy*, em 1952.<sup>468</sup> O mesmo ocorre com a questão da *controvérsia filosófica*, cujas bases se encontram em escritos publicados, sobretudo, entre 1953 e 1958.<sup>469</sup>

---

<sup>464</sup> “A rigorous proof, however, can have force; indeed, this is part of the meaning of saying that it is rigorous. Among formally valid arguments with respect to which the question of force arises at all, only those lack force whose premises, while claimed to be true, are in fact open to doubt. But since the truth of a philosophical premise can always be doubted, all formally valid philosophical arguments will lack force. So the notion of formal validity does not seem to be of much use in answering the question whether valid philosophical arguments are possible. The very attempt to set up a philosophical argument in such a way as to make it possible to ascertain whether it is formally valid or not seems inevitably to result in a misrepresentation of the argument”. (JOHNSTONE Jr., 1959, p. 67).

<sup>465</sup> Cf. JOHNSTONE Jr., 1959, p. 123-ss.

<sup>466</sup> Preferimos não adotar a tradução da expressão *Commitments* por *Compromissos*, por acreditarmos que embora seja a mais adequada, não é capaz de traduzir com fidelidade o sentido empregado por Johnstone. Afinal, os *commitments*, em Johnstone, funcionam como a “aceitação de valores” proposta por Perelman, mas a tradução de *Commitments* por adesão, por exemplo, pareceria forçosa e desnecessária. Assim, mantivemos a expressão em sua escrita original.

<sup>467</sup> Cf. PERELMAN; OLBRECHTS-TYTECA, 1999, p.125.

<sup>468</sup> JOHNSTONE Jr., 1952, p. 489-98.

<sup>469</sup> A esse respeito pode-se verificar os seguintes escritos: *The Methods of Philosophical Polemic. Methodos*. n. 5, v.18. Milan: 1953, p. 131-40. ; *The Nature of Philosophical Controversy. Journal of Philosophy*. n. 51, v.10: 1954, p. 294-300. ; *A New Theory of Philosophical Argumentation. Philosophy and Phenomenological Research*. n. 15, v.2: 1954, p. 244-52. ; *Some Aspects of Philosophical Disagreement. Dialectica*. n. 8, v.3: 1954. p. 245-57. ; *The Logical Powerfulness of Philosophical Arguments. Mind*. n. 64, v.3, 1955, p. 539-41. ; *Argument and Truth in Philosophy. Philosophy and Phenomenological Research* n.18, v.2: 1957, p. 228-36. ; *New Outlooks on Controversy. Review of Metaphysics*. n. 12, v.1: 1958, p.57-67. ; *Systèmes formels et systèmes ontologiques. Logique et analyse*. n.1, v.1: 1958, p. 24-27.

Façamos uma leitura de Johnstone à luz do pensamento de Perelman, para compreendermos como as teses do primeiro foram capazes de influenciar o pensamento do segundo. Perelman faz distinção entre os tipos de auditório, concedendo um destaque especial aos auditórios particular e universal.<sup>470</sup> O *auditório universal* seria aquele que manipula apenas a prova lógica, enquanto os *auditórios particulares* comportariam as provas dialéticas. No primeiro caso teríamos um campo dotado de condições para a aplicação de enunciados que comportem juízos do tipo verdadeiro ou falso, enquanto no segundo encontramos afirmações que podem ser plausíveis ou não. As questões filosóficas se enquadrariam nesta segunda categoria. Para Johnstone, as questões filosóficas têm o seu campo de aplicação determinado pelos diferentes e variados contextos nos quais podem estar situadas. Sua significação está condicionada pelo contexto filosófico, pois somente em seu contexto argumentativo as teses filosóficas adquirem significado. Tal afirmação parece ter como objetivo extirpar do contexto filosófico as questões relativas aos fatos. Contudo, é preciso observar que um sistema filosófico não consiste em uma construção conceitual completamente alheia ao conjunto dos fatos, mas implica em interpretações diversas, de um mesmo conjunto de fatos, a partir dos seus modos de assimilação. Assim sendo, é possível verificar que Johnstone cometeu um equívoco ao colocar as questões relativas aos fatos totalmente alheias à Filosofia, pois um sistema filosófico não se constitui fora dos fatos, mas integrando-os à sua maneira. Não é por mera coincidência que um sistema filosófico jamais pode apresentar-se como pronto, fechado e acabado, mas está em constante submissão à prova, levantando novas dificuldades e promovendo fecundas discussões; afinal, quanto maior o número de fatos que podem ser agregados ao sistema filosófico, maior será a sua demonstração de fecundidade.

Ora, se a argumentação consiste em uma ferramenta para controlar a ação ou a crença do auditório, e a argumentação filosófica é naturalmente *controversa*, porque suas afirmações estão intrinsecamente relacionadas ao contexto do qual emanam, a argumentação filosófica, além de ser persuasiva por natureza, está associada à manutenção do descordo, visto que

---

<sup>470</sup> Grande, aliás, tem sido a quantidade de artigos e teses dedicados a este tema. Como referência cabe algumas citações especiais: GOLDEN, G. ; PILLOTA, Joseph. J. *The Universal Audience Revisited. Practical reasoning and human affairs: studies in honor of Chaim Perelman*. Reidel: Dordrecht, 1986. ; RAY, John W. *Perelman's Universal Audience. Quarterly Journal of Speech*, n.64 (December) 1978, p. 361-75. ; SCULT, Allen. *Perelman's Universal Audience: One Perspective. Central States Speech Journal*. n.27, (Fall) 1976, p.176-80.

decorre da divergência de opiniões a necessidade de revisão, esclarecimento e reinterpretção das noções que se lhes compõe. O essencial é, porém, a suposição de Johnstone segundo a qual a *controvérsia filosófica* consiste no uso apropriado do *argumento ad hominem*. Em suas palavras:

A constructive philosophical argument, when valid, is very much like a valid argumentum ad hominem. The only important difference is that the philosopher using a constructive argument considers what he himself is bound to admit, in conformity to his own principles of reasoning or in consistency with his own conduct or situation, rather than considering what someone else is bound to admit. The constructive argument is thus essentially an argumentum ad seipsum.<sup>471</sup>

Cabe observar que, enquanto a *controvérsia filosófica* se traduz pelo uso apropriado do *argumento ad hominem*, a única possibilidade de réplica que se põe a esse tipo de argumentação consiste na utilização do que Perelman qualifica como *regra de justiça*, ou seja, requisitar um “tratamento igual diante de questões essencialmente semelhantes”. A aplicação do *ad hominem*, requisitada e defendida por Johnstone, equivale, portanto, ao uso da *regra de justiça* preconizada por Perelman desde a construção do *De la Justice*. Esta constatação serve de amparo para não destituirmos de Perelman os méritos concernentes ao desenvolvimento da sua teoria. Através de Johnstone, Perelman conseguiu encontrar mais elementos para sustentar uma idéia que já lhe era clara há algum tempo. Diante de um conjunto de idéias, naturalmente inacabadas, Perelman se viu ante novas dificuldades que possibilitaram o ajuste de sua teoria a uma outra – desenvolvida por Johnstone – que não lhe era concorrente, mas semelhante em seus propósitos. Desta forma, a afirmação de que “toda argumentação é uma argumentação *ad hominem*”<sup>472</sup>, em Perelman, tem função semelhante a afirmação de que “qualquer controvérsia filosófica pertinente tem de se constituir em uma *argumentação ad hominem*”, tal como sugerido por Johnstone<sup>473</sup>. Nos dois casos, subjaz a idéia que mesmo um argumento construtivo, ou seja, que não consista num ataque ao interlocutor, constitui um *argumento ad hominem* por meio do qual o filósofo se atém a defender uma posição adotada anteriormente. Tal como proposto pela *regra de justiça*, o uso do *ad hominem* consiste na utilização dos

---

<sup>471</sup> Cf. JOHNSTONE Jr., 1959, p. 79.

<sup>472</sup> Cf. PERELMAN; OLBRECHTS-TYTECA, 1999, p.125.

<sup>473</sup> Cf. JOHNSTONE Jr., 1959, p. 79.

próprios argumentos do interlocutor, mostrando que este último fez uso de princípios que ele mesmo recusou anteriormente. Em outras palavras, a utilização do argumento *ad hominem* afere a idéia de que a pessoa com quem se dialoga não concedeu “tratamento igual em situações essencialmente semelhantes”, constituindo, portanto, uma petição de princípio. “A *petição de princípio* consiste [no plano da teoria da argumentação]<sup>474</sup> no uso do *argumento ad hominem* quando ele não é utilizável, porque ela supõe que o interlocutor já aderiu a uma tese que o orador se esforça por fazê-lo admitir<sup>475</sup>”. Corresponde a um erro estratégico supor admitidas premissas ou valores que, de fato, não o foram concebidas pelo interlocutor. Tal é o caso do argumento de Eudoxo<sup>476</sup>, apresentado por Aristóteles no segundo capítulo do Livro X da *Ética a Nicômaco*.<sup>477</sup> Nas palavras de Aristóteles:

Eudoxo argumentava que o prazer, quando acrescentado a um bem qualquer, como, por exemplo, à ação justa ou temperante, o torna mais digno de escolha, e que o bem só pode ser acrescido por si mesmo. Este argumento parece mostrar que ele é um dos bens, mas que não o é mais do que um outro qualquer; pois qualquer bem é mais digno de escolha quando acompanhado de um outro do que quando sozinho. E é mesmo por um argumento desta espécie que Platão<sup>478</sup> demonstra não ser o bem o prazer. Diz ele que a vida apazível é mais desejável quando acompanhada de sabedoria do que sem ela, e que, se a mistura é melhor, o prazer não é o bem; porque o bem não pode tornar-se mais desejável pela adição do que quer que seja. Ora, é claro que não só o prazer, mas nenhuma outra coisa pode ser o bem se a adição de uma das coisas que são boas em si mesmas a torna mais desejável.<sup>479</sup>

Eudoxo pretende afirmar que o prazer é o maior dos bens, porque qualquer coisa se torna mais desejável com a adição de prazer<sup>480</sup>, mas a objeção de Aristóteles inspirada nas idéias de Platão, faz uso de expediente análogo para sugerir que a sabedoria é que consiste no

---

<sup>474</sup> Grifo nosso.

<sup>475</sup> Cf. PERELMAN; OLBRECHTS-TYTECA, 1999, p.127.

<sup>476</sup> Eudoxo de Cnidos (408-355 a.C) viajou a Tarento, atualmente na Itália, para estudar com Arquitas, que foi um discípulo de Pitágoras. Eudoxo fez importantes contribuições para a teoria da proporção, criando uma definição que permitia a comparação de comprimentos irracionais de maneira análoga à multiplicação em cruz hoje existente. O'Connor, John J. ; Robertson, Edmund F. **The MacTutor History of Mathematics archive**. UK, 2000.

<sup>477</sup> O próprio Johnstone utilizou este exemplo em *Argumentation and Selfhood* (Cf. JOHNSTONE Jr., 1959, p. 64-67).

<sup>478</sup> PLATÃO. Filebo. Trad.: Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará, 1974, p.60.

<sup>479</sup> ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, 1978, 1172b 10.

<sup>480</sup> Esta é, inclusive, a mesma idéia que o cristianismo adota em seus cânones. Para São João Crisóstomo, por exemplo, o verdadeiro bem, o bem por excelência, não é aquele que só parece um bem em comparação com o mal ; mas, aquele que ainda é melhor que os bens incontestados. (S. João Crisóstomo, *Virg.* 10, 1; FC 16).

bem por excelência, visto que, ao ser acrescentada a uma boa coisa, tornaria igualmente o resultado ainda mais desejável. A utilização de um argumento desta natureza contra a argumentação de Eudoxo consiste em uma contra-argumentação do tipo *ad hominem*, porque permite concluir, por um argumento semelhante ao deste último, que é a sabedoria, e não o prazer, que constitui o bem supremo. A objeção contra Eudoxo torna-se forte pois, fazendo uso do próprio argumento deste, evoca a *regra de justiça* para exigir a sua anuência, sob o pressuposto de que diante de situações essencialmente semelhantes é preciso adotar o mesmo tipo de tratamento. Eudoxo, portanto, não poderia escapar à objeção de Aristóteles senão mostrando em que a situação alegada pelo estagirita difere daquela relatada por ele mesmo.

## *Considerações Finais*

A preocupação central deste trabalho foi identificar o motivo pelo qual Perelman afirma peremptoriamente que *toda argumentação é uma argumentação ad hominem*. Compreender o seu posicionamento e as suas expectativas diante de tal asserção era o desafio que movia a necessidade de indagar esta afirmação tão incisiva para tentar pensar conforme o autor. Queria saber em que sentido Perelman afirmava ser *toda argumentação uma argumentação ad hominem*. A busca de justificativas para este argumento conduziu a duas possibilidades: (1) Toda argumentação é falaciosa porque incorre na *falácia de relevância* do tipo *ad hominem* e, (2) A *argumentação ad hominem* não consiste em uma falácia de relevância, mas representa um recurso criterioso de averiguação da solidez de um argumento.

Para esclarecer essas suspeitas foi necessário efetuar uma releitura da formação intelectual de Perelman em busca de elementos e subsídios capazes de sustentar a natureza da afirmação. O perigo inerente a este percurso adotado se traduz pelo risco iminente de abandonar a questão filosófica e adentrar no percurso histórico do autor, esquecendo-se de efetuar as devidas ilações com o propósito da pesquisa. Para prover este propósito procuramos situar *O problema lógico e a preocupação com a questão da linguagem* no cerne dos interesses perelmanianos antecedendo, inclusive, a sua motivação por temas relacionados ao campo do Direito. Daí foram recolhidas as informações necessárias para compor o elenco de referências [e influências] intelectuais que exerceram grande prestígio sobre a formação do pensamento de Perelman.

A afirmação perelmaniana de que *toda argumentação é uma argumentação ad hominem*, por exemplo, consiste na incorporação apressada de teorias desenvolvidas por Johnstone Jr. que, àquela época, ainda não se encontravam devidamente amadurecidas. Quando optamos pela investigação das idéias de Perelman, desde a sua tenra juventude, procurávamos encontrar, no decorrer do seu desenvolvimento intelectual, bases para justificar o amadurecimento de uma idéia nodal que aparece no *Tratado da Argumentação*. Esta idéia, embora não mereça qualquer destaque na composição da obra, surge como a mais incisiva afirmação efetuada por Perelman nesse trabalho que, sem qualquer dúvida, é o mais relevante

e conhecido da sua carreira. Mas por qual motivo terá Perelman incorporado esta afirmação, descomprometendo-se de responsabilidades filosóficas acerca da sustentação das suas suposições? Talvez a certeza de que a discussão acerca dos *commitments*, em Johnstone Jr. traz consigo a possibilidade de sustentar a sua *Teoria da Argumentação* fundamentando-a na dissociação entre os tipos de *auditório* e reforçando a distinção entre os modos de *convencer* e os modos de *persuadir*. Os *commitments* assumidos pelo filósofo permitem a aplicação da *regra de justiça* e, por conseguinte, concedem destaque ao fato de que somente por meio de uma *argumentação ad hominem* é possível sustentar argumentos em Filosofia e nas Ciências Humanas. Assim, Perelman encontrou no pensamento de Johnstone Jr. alguns elementos que lhe pareceram essenciais para a sustentação da sua própria teoria. Afinal, já existia uma afirmação acerca da *regra de justiça* e, por conseguinte, uma distinção entre os modos de *convencer* e os modos de *persuadir*, mostrando-os como dissociados, mas, em certos casos, complementares. Seguindo a idéia johnstoniana de que “toda argumentação em filosofia é controversa” e firmada sobre a *argumentação ad hominem*, Perelman acreditou ter encontrado o sustentáculo ideal aos elementos que lhe pareciam necessários para concluir o *Tratado da Argumentação*.

Pela observação cronológica dos escritos de Perelman pode-se perceber que a construção do *Tratado da Argumentação* possui interferência técnica de Olbrechts-Tyteca. E mais, pela natureza das idéias, sua edificação foi notadamente marcada por ruídos teóricos oriundos de uma efervescência conceitual resultante de discussões e críticas aprofundadas durante a década de 50', período em que Perelman viajou bastante para a formação de suas idéias. O *Tratado* é frágil, na medida em que não dispõe de boas premissas para sustentar muitas de suas conclusões. Entretanto, isso não o torna uma obra menor; pelo contrário, ele traz consigo excelentes idéias para uma problematização posterior. Tal é o caso, por exemplo, da *Problematologia* de Meyer e da *Nova Dialética* de Eemeren e Grootendorst<sup>481</sup>. Estas novas teorias buscam corrigir ou, no mínimo, atenuar equívocos cometidos pelos autores do *Tratado*. Em alguns casos, elas procuram dar sustentação a dados que foram pouco aprofundados ou negligenciados no *Tratado da Argumentação*, mas, no caso específico da afirmação de que “toda argumentação é ad hominem”, pode-se perceber que mesmo Perelman sentiu a necessidade de conceder um melhor detalhamento do que queria expressar por meio de sua

---

<sup>481</sup> Cf. p.90 e p.152.

afirmação, motivo pelo qual, em 1960 escreveu o artigo *Philosophie et argumentation*<sup>482</sup>, em que ele retoma a questão e confere-lhe a gênese em Johnstone Jr., comentando e apresentando indícios acerca das suas falhas e benesses. Aliás, em relação à fragilidade de certas teses perelmanianas, podemos dizer que, do ponto de vista teórico, a natureza confusa dos conceitos centrais da *Nova Retórica* é o seu mais grave problema.

Embora Perelman defendesse o uso das *noções confusas*<sup>483</sup>, por serem capazes de promover uma disposição para a ação, conferindo-lhe importância fundamental no processo argumentativo que se exerce no campo das humanidades, isso não o isenta da crítica de promover um bloqueio conceitual no tocante ao esclarecimento de certas noções que ele parece pressupor termos previamente esclarecidas. Duas observações, nesse caso, parecem fundamentais: (1) Argumentar sobre questões práticas é diferente de escrever uma obra teórica sobre a questão da argumentação, motivo pelo qual parece um grande equívoco, cometido por Perelman, partir do pressuposto que temos previamente esclarecidas certas noções que são aplicadas, por vezes exaustivamente, no interior do *Tratado*. Afinal, uma obra de natureza filosófica deve, sobretudo, explicar e esclarecer a utilização de certos conceitos que lhe são fundamentais - este é, aliás, o seu ponto de partida. Ao eximir-se desta responsabilidade, e fazer valer-se do uso de *noções confusas* para conceder explicações e esclarecimentos conceituais fundamentais, Perelman obscurece aquilo que é essencial, as noções preliminares para a investigação filosófica. (2) A obscuridade conceitual tem um limite, para que o uso das *noções confusas* não se converta em abuso<sup>484</sup> - tal como o próprio Perelman apregoa, embora na prática utilize maneira contrária. Deve-se, portanto, mesmo nos casos em que se deseja estritamente *persuadir*, levar em conta um limite desejável do uso de *noções confusas*.

Ora, se do ponto de vista teórico, a falta de clareza dos conceitos centrais da *Nova Retórica*, é o mais grave problema encontrado na *Teoria da Argumentação* de Perelman, do ponto de vista prático esse problema resvala em uma espécie de espírito conservador. Este conservadorismo guarda consigo uma estreita relação com a obscuridade das noções que compõem o escopo teórico da sua *Teoria da Argumentação*, ou seja, das noções que se apresentam como estruturantes da sua teoria, como é o caso dos conceitos de *pluralismo*,

---

<sup>482</sup> PERELMAN, *Revue Internationale de Philosophie*, n.51, 1960, p. 96-100.

<sup>483</sup> Cf. p.34

<sup>484</sup> PERELMAN, *L'usage et l'abus des notions confuses*, 1978, p. 5-17.



*razoabilidade e ad hominem* que, em último caso, remetem aos de *regra de justiça e auditório universal*.

Com base nos dados recolhidos nessa investigação preliminar, referendados pela cronologia dos escritos de Perelman, tornou-se possível desmistificar certas crenças referentes ao modo como ele se posiciona e cultua a importância do Direito e da Justiça, inclusive para a Filosofia, para fazer entender que a sua *Teoria da Argumentação* consiste no empreendimento de um grande esforço para sustentar uma concepção alargada de Lógica que supõe um tipo de racionalidade específico que se exerce nas práticas humanas. Esta noção de racionalidade, entretanto, é confusa. De qualquer modo, Perelman<sup>485</sup> encontrará nessa idéia uma posição intermediária entre o racional (ou seja, as razões necessárias, constringentes) e o irracional (o arbitrário): o *razoável*. A noção de *razoabilidade* se interpõe entre a unilateralidade racionalista e uma concepção unilateralmente arbitrária<sup>486</sup>. O *razoável* se define em função de um *auditório*, mas esse auditório – por exemplo, no caso do Direito – não é o *auditório universal* (entendido como os membros esclarecidos da sociedade) nem tampouco um *auditório particular*, configurado pelos especialistas em Direito, os tribunais superiores ou o legislador<sup>487</sup>.

Percebe-se, mais uma vez, que Perelman utiliza um conceito de maneira ambígua e inconsistente, visto que o problema da *razoabilidade* reside na questão do equilíbrio entre opiniões contrapostas. Evidentemente há muitas razões para duvidar de opiniões controversas, de maneira tal que não é possível tomar uma decisão capaz de satisfazer facilmente a ambas as partes. Como definir, nestes casos, o que consiste em uma decisão *razoável*? Segundo Perelman<sup>488</sup>, o conceito de decisão *razoável* varia histórica e socialmente, ou seja, o que é *razoável* em uma determinada sociedade e em determinado momento pode deixar de sê-lo em outro meio ou em outra época. Todavia, num mesmo momento histórico e meio social pode haver uma pluralidade de decisões possíveis e razoáveis. Mas que decisão se deve tomar? A

---

<sup>485</sup> Perelman orienta seu trabalho com base nas idéias de seu mestre E. Dupréel.

<sup>486</sup> Cf. BOBBIO, *Perelman e Kelsen. Justice et argumentation*: essais à la memoire de Chaïm Perelman (HAARSCHER; INGBER, 1986), p.166.

<sup>487</sup> Cf. PERELMAN, *La Philosophie du pluralisme et la nouvelle rhétorique*, 1979a, p.12.

<sup>488</sup> Cf. HAARSCHER, *Perelman and the philosophy of Law. Practical reasoning and human affairs*: studies in honor of Chaïm Perelman. (GOLDEN ; PILLOTA, 1986), p.225; WROBLÉWSKI, *Logique juridique et théorie de l'argumentation de Chaïm Perelman. Justice et argumentation*: essais à la memoire de Chaïm Perelman (HAARSCHER; INGBER, 1986), p. 184; ALEXY, *Teoria de la Argumentación Jurídica*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1989. p.170.

única resposta que Perelman poderia conceder a essa pergunta consiste no reconhecimento de que há ocasiões em que uma decisão pode ser mais aceitável do que outra. Neste caso, Perelman se mantém fiel à concepção *pluralista* e justifica a adoção de ações *razoáveis*, ou seja, imparciais e em conformidade com a *regra de justiça*, visto que não se deve tratar de modo desigual casos semelhantes. Ora, mas sendo uma decisão *razoável* aquela que está ajustada à imparcialidade e à *regra de justiça*, isso significa que a *razoabilidade* implica no princípio de letargia (inércia), segundo o qual “só se deve justificar a mudança sobre a base de valores precedentemente admitidos”<sup>489</sup>, de modo que é plausível reagir de maneira semelhante a anterior, em situações similares. Esses critérios, entretanto, além de serem claramente insuficientes, indicam que quando se trata de tomar decisões diante de situações complicadas, Perelman não pode proporcionar critérios adequados, uma vez que, no fundo, ele carece de uma noção consistente do que seja uma decisão racional (ou razoável).

Ao perquirir a presente trajetória, tornou-se possível verificar que Perelman procurou construir a sua *teoria da argumentação* a partir da *Retórica* de Aristóteles e, mais especificamente, a partir dos raciocínios dialéticos investigados por este último, motivo pelo qual ele se refere a Aristóteles como inspirador dos principais fundamentos da *Nova Retórica*. Tal é o caso, por exemplo, da oposição entre o *raciocínio dialético* e o *raciocínio analítico* que servem de base para a oposição perelmaniana ao critério de evidência oriundo do pensamento cartesiano. A vinculação entre a *Retórica* aristotélica e a *Nova Retórica* se dá, sobremaneira, pela referência que aquela concede a esta última. Não se trata, portanto, como alguns sugerem<sup>490</sup>, de uma reconstrução contemporânea da *Retórica* aristotélica, mas de uma composição teórica que procura resgatar no pensamento aristotélico os elementos que são essenciais para a compreensão do modelo de racionalidade utilizado no campo das práticas humanas. Aliás, a aproximação meramente casual da *Retórica* e, por conseguinte, da Filosofia aristotélica, que lhe pareciam distantes do seu campo de atuação, exigiram um perscrutar acerca da *Construção Arquitetônica da Teoria da Argumentação*.

Em que pesem as críticas, Perelman dedicou parte da sua vida à busca de uma sustentação lógica para os juízos de valor, procurando encontrar critérios universalmente

---

<sup>489</sup> Cf. GIANFORMAGGIO, 1973, p.226.

<sup>490</sup> Cf. HOOGAERT, 1995, p.167.

válidos que fossem capazes de indicar os motivos pelos quais se deve preferir agir de uma determinada maneira em detrimento de tantas outras. Ao constatar a impossibilidade de encontrar uma *Lógica dos Juízos de Valor* encontrou na *Retórica* uma alternativa para sustentar uma racionalidade capaz de se fazer exercer nos campos onde o modelo de razão herdeiro do cartesianismo não era capaz de se impor, tal como no caso das Ciências Humanas, por exemplo. A este modelo de razão Perelman denomina de *Racionalidade Argumentativa*. A Filosofia, por sua vez, consiste no campo onde este modelo de racionalidade se faz exercer. Ora, a Filosofia é uma atividade essencialmente crítica e controversa, visto que nos seus domínios não há espaço para uma verdade absoluta. Em outras palavras, no campo da Filosofia, a verdade precisa ser admitida e, por conseguinte, depende de aceitação. À vista disso, para fazer aceitar há dois caminhos: *convencer* ou *persuadir*. Nos dois casos é preciso lançar mão de provas. As provas, por sua vez, sustentam a crença na verdade daquilo que se afirma. Uma vez apresentada ao interlocutor, a prova tem como fim fazê-lo aceitar a verdade. Embora a natureza das provas seja bastante diversa, no caso específico da Filosofia as provas são argumentativas, em consonância com o modelo de racionalidade que lhe confere suporte. Ora, se as provas são argumentativas, propiciam a reflexão, donde se conclui que um argumento é dirigido ao interlocutor com o objetivo de fazê-lo refletir sobre as boas razões (provas) que existem para aceitar (crer em) aquela verdade daquilo que se afirma. Neste sentido é que se pode afirmar que toda argumentação é *ad hominem* (no sentido de ser dirigida ao homem). Contudo, ela também pode ser considerada *ad hominem* no sentido que ao indispor de critérios de aferição – tais como os critérios disponíveis às ciências empíricas – dependem essencialmente dos valores, verdades e crenças admitidos pelo auditório [interlocutor(es)]. Assim, ao buscar a adesão do interlocutor (auditório) a uma tese (verdade) que se quer ver admitida, procura fazê-lo compartilhar de uma crença, em virtude do laço existente entre o que se quer fazer admitir e aquilo em que previamente se acredita.

Desta forma, toda argumentação é *ad hominem* no sentido em que põe o indivíduo em conflito com os seus próprios valores e crenças – tomados como ponto de partida da argumentação – para fazê-lo compartilhar de uma verdade (conjunto de crenças) que é sustentada pela argumentação do orador. É neste sentido que a afirmação de Perelman não apenas é estruturante da sua *Teoria da Argumentação*, mas evidencia o interesse filosófico que está na base da construção da *Nova Retórica*, que consiste em sustentar o método

argumentativo como um método filosófico por excelência, visto que é dotado de uma racionalidade que ultrapassa a idéia de verdade e torna a atividade filosófica compreensível a partir da concepção de que o discurso filosófico é um discurso que se dirige a um *auditório*, que precisa se deixar *convencer* ou *persuadir* e que, para tal, precisa recorrer a procedimentos argumentativos que exigem fidelidade à *regra de justiça* e o reconhecimento de valores admitidos pelo auditório.

## Bibliografia

ANDERSON, John R. *The Audience as a Concept in the Philosophic Rhetoric of Perelman, Johnstone, and Natanson*. **Southern Speech Communication Journal**, n.38, (Fall) 1972, p.39-50.

APOSTEL, Leo. *What is the force of an Argument*. **Revue Internationale de Philosophie [Honor of Chaïm Perelman]**. n. 127-128, 1979.

ARISTOTE. **Les Réfutations sophistiques**. Trad.: Louis-André Dorion. Paris : Librairie Philosophique J. Vrin / Presses de l'Université Laval, 1995.

ARISTÓTELES. **Dos Argumentos Sofísticos**. São Paulo: Abril Cultural, 1978

ARISTÓTELES. **Arte Retórica**. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda (INCM), 1998.

ARISTÓTELES. **Retórica**. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1971.

ARISTÓTELES. **Tópicos**. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

ARNOLD, Carroll. *Implications of Perelman's Theory of Argumentation for theory of persuasion*. GOLDEN, G. ; PILLOTA, Joseph. **Practical reasoning and human affairs: studies in honor of Chaïm Perelman**. J. Reidel: Dordrecht, 1986.

ARNOLD, Carroll. *Introduction*. PERELMAN, Chaïm. **The Realm of Rhetoric**. Trans.: William Kluback. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1982.

ATIENZA, Manuel. *Revisión del Libro de Perelman: La lógica Jurídica y la nueva retórica*. **Sistema**. n.34, Madrid, 1980

BARTHES, Roland. *A Retórica Antiga*. COHEN, Jean (et al.) **Pesquisas de Retórica**. São Paulo: Vozes, 1975. [Novas Perspectivas em Comunicação].

BLANCHÉ, Robert. **História da Lógica de Aristóteles a Russell**. Lisboa: Edições 70, s/d.

BOBBIO, Norberto. *Perelman e Kelsen*. HAARSCHER, Guy; INGBER, Léon. **Justice et argumentation: essais à la memoire de Chaïm Perelman**. Bruxelles : Éditions de l'Université de Bruxelles, 1986.

BRÉHIER, E. *Préface* PERELMAN, Chaïm. **Rhétorique et philosophie pour une théorie de l'argumentation en philosophie** Paris: PUF, 1952.

BRÉHIER, Émile. **História da Filosofia**. São Paulo: Ed. Mestre Jou, 1978.

BROCKRIEDE, Wayne; EHNINGER, Douglas. *Toulmin on Argument: An Interpretation and Application*. **Quarterly Journal of Speech**, (Feb) 1960. p. 44-53.

BURGOS, Gerardo Mora. *Racionalidad y tipos de racionalidad*. **Revista de Filosofia de la Universidad de la Costa Rica**. XLI. n.103. Enero-Junio, 2003. p. 93-100.

- CARDIM, Carlos Henrique (Org). **Bobbio no Brasil: Um Retrato Intelectual Brasília**. UnB; São Paulo: Imprensa Oficial, 2001.
- CHICHI, Graciela Marta. *The Greek Roots of the Ad Hominem-Argument*. **Argumentation**. n. 16. Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 2002. p. 333–348.
- COELHO, Fábio Ulhôa. *Prefácio à Edição Brasileira*. PERELMAN, Chaïm ; OLBRECHTS-TYTECA, L. **Tratado da Argumentação: A Nova Retórica**. Trad.: Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- COHEN, Jean (et al.) **Pesquisas de Retórica**. São Paulo: Vozes, 1975. p. 195-199 [Novas Perspectivas em Comunicação]
- CROSSWHITE, James. *Is There an Audience for This Argument? Fallacies, Theories, and Relativisms*. **Philosophy and Rhetoric**, n.28, 1995.
- CROSSWHITE, James. *Philosophy, rhetoric, nature writing theories of wilderness and the wild*. **The Rhetoric of Reason: Writing and the Attractions of Argument**. The University of Wisconsin Press, 1996.
- DEARIN, Ray. *Justice and Justification in the new rhetoric*. GOLDEN, G. ; PILLOTA, Joseph. **Practical reasoning and human affairs: studies in honor of Chaïm Perelman**. J. Reidel: Dordrecht, 1986
- DESCARTES, René. **Discours de la Méthode : Discourse on Method**. Notre Dame [Indiana] : University of Notre Dame Press, 1994.
- DESCARTES, René. **Discurso do método**. 2ª ed. Lisboa: Guimarães Editores, 1994a.
- DESCARTES, René. **Regulae ad directionem ingenii**, 1628. *Regras para a direção do Espírito*. Trad.: Hermes Vieira. São Paulo, 1937.
- DESCARTES. **Œuvres**. T. XI: *Règles pour la direction de l'esprit*. Paris, 1826.
- DUPRÉEL, E. *Esquisse d'une Philosophie des Valeurs*. Paris: Alcan, 1938.
- DUPRÉEL, E. *De la nécessité*. **Archives de la société Belge de Philosophie**, 1928.
- DUPRÉEL, E. **Essais Pluralistes**, Paris : Presses Universitaires de France, 1949.
- DUPRÉEL, E. *Introduction à une idée philosophique de valeur*. **Esquisse d'une philosophie des valeurs**. Paris : Alcan, 1939.
- DUPREEL, E. **Le Rapport Social**. Paris : Alcan, 1912.
- DUPRÉEL, E. *Les deux racines de la valeur du vrai (1934), publié en 1935*. **Essais pluralistes**. Paris : Alcan, 1949.
- EEMEREN, F.H. van; GROOTENDORST, R. *Relevance Reviewed: The Case of Argumentum Ad Hominem*. **Argumentation**, n.6, 1992.

EEMEREN, F.H. van; GROOTENDORST, R. *The History of the Argumentum Ad Hominem Since the Seventeenth Century*. In: KRABE, E.C.W.; DALITZ, R.J. ; SMIT, P. (eds.). **Empirical Logic and Public Debate**. Amsterdam-Atlanta: Rodopi, 1993.

EEMEREN, Frans H. van ; GROOTENDORST, Rob. **Argumentation, Communication, and Fallacies: A Pragma-Dialectical Perspective**. Hillsdale: Lawrence Erlbaum Associates, 1992.

FISHER, Walter R. *Judging the quality of audiences*. GOLDEN, G. ; PILLOTA, Joseph. **Practical reasoning and human affairs: studies in honor of Chaïm Perelman**. J. Reidel: Dordrecht, 1986.

FRANK, David A. *The New Rhetoric, Judaism, and Post-Enlightenment Thought: The Cultural Origins of Perelmanian Philosophy*, **Quarterly Journal of Speech**, n.83, (August) 1997.

FREGE, Johann Gottlob. **Lógica e Filosofia da Linguagem**. Trad.: Paulo Alcoforado. São Paulo: Cultrix, 1978.

FUMAROLI, Marc. *Théorie de l'argumentation et invention littéraire*. **Chaïm Perelman et la pensée contemporaine**. Bruxelles: Bruylant, 1993.

GHEORGHIU, C. Virgil. **La vingt-cinquième heure**. Traduit du Roumain par Monique SAINT-CÔME, Préface par Gabriel MARCEL. Paris : Plon, 1949.

GIANFORMAGGIO, Letizia. **Gli Argomenti di Perelman**. Dalla neutralità dello scienziato all'imparzialità del Giudice. Milano: Edizioni di Comunità, 1973.

GIANFORMAGGIO, Letizia. *La tolérance libérale dans la pensée de Chaïm Perelman*. **Chaïm Perelman et la pensée contemporaine**. Bruxelles : Bruylant, 1993.

GOBLOT, Edmond. **La Barrière et le Niveau**. Étude sociologique sur la bourgeoisie française moderne. Paris: Félix Alcan, 1925. Nouvelle édition, 1930. (Bibliothèque de Philosophie Contemporaine).

GOBLOT, Edmond. **La Logique des Jugements de Valeur**. Théorie et Applications. Paris: Librairie Armand Colin, 1927.

GOBLOT, Edmond. **Traité de Logique**. 5e éd. Paris: Librairie Armand Colin, 1929.

GOLDEN, G. ; PILLOTA, Joseph. J. *The Universal Audience Revisited*. **Practical reasoning and human affairs: studies in honor of Chaïm Perelman**. Reidel: Dordrecht, 1986.

GOLDSCHMIDT, Victor. *Logique et Rhétorique chez les Stoïciens*. **La Théorie de L'argumentation: perspectives et applications** (recueil publié par le Centre National Belge de Recherches de Logique). Louvain: Éditions Nauwelaerts, 1964. p. 450-456.

GUEROULT, M. *Logique, argumentation et histoire de la philosophie chez Aristote*. **Logique et Analyse**. n.21-24, 1963, p.431-449

HAARSCHER, Guy. *Perelman and the philosophy of Law*. GOLDEN, G. ; PILLOTA, Joseph. **Practical reasoning and human affairs: studies in honor of Chaïm Perelman**. J. Reidel: Dordrecht, 1986.

HAARSCHER, Guy; INGBER, Leon. **Justice et argumentation**: essais à la mémoire de Chaïm Perelman. Bruxelles : Éditions de l'Université de Bruxelles, 1986.

HAARSCHER, Guy. **Chaïm Perelman et la pensée contemporaine**. Bruxelles: Bruylant, 1993.

HANSEN, H.V. *Whatdy on the 'Ad Hominem': A Liberal Exegesis*, **Philosophy and Rhetoric**, n. 29(4), 1996. p.400–415.

HART, H.L.A. **Introducción a Perelman. The Idea of Justice and the problem of argument**. Londres: Routledge and Keagan, 1963.

HAUSER, Gerard A. *Henry W. Johnstone Jr.: Reviving the Dialogue of Philosophy and Rhetoric* **The Review of Communication**. National Communication Association, 2001. p. 1-25.

HINTIKKA, J. *The Fallacy of Fallacies*, **Argumentation**. n.1, 1987, p. 211–238.

HINTIKKA, Jaakko. *Socratic Questioning Logic And Rhetoric* **Revue Internationale de Philosophie**. n. 184, 1993.

JOHNSTONE Jr., Henry W. *Editor's Introduction*. **Argumentation**. n.7, (November) 1993.

JOHNSTONE Jr., Henry W. *Locke and Whatdy on the Argumentum Ad Hominem* **Argumentation**. n.10, 1996.

JOHNSTONE Jr., Henry W. *Philosophy and Argumentum ad Hominem* **Journal of Philosophy**. n.49, v.15, 1952. p. 489-98.

JOHNSTONE Jr., Henry W. **Philosophy and Argument**. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 1959. 141 p.

JOHNSTONE Jr., Henry. *Philosophy and argumentum ad hominem* **Validity and rhetoric in Philosophical Argument**: an outlook in transition. University Park PA: The Dialogue Press of Man & World, 1978.

KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Prática**. Trad.: Artur Morão. Lisboa : Edições 70, 1997.

KANT, Immanuel. **Critique de la raison pure**. Trad.: Tremesaygues et Pagaud. Paris: Alcan, 1927.

KELSEN, Hans. **Teoria Geral do Direito e do Estado**. Trad.: Luis Carlos Borges. São Paulo: Martins Fontes, 2000

KELSEN, Hans. **Teoria Pura do Direito**. Trad.:João Baptista Machado. 6ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

KOYRÉ, A. *Compte-rendu de la Justice*: **Revue Philosophique de la France et de l'Étranger**, CXXXVIII, 1948.



LAUGHLIN, Stanley K. ; Daniel T. Hughes. *The Rational and the Reasonable Dialectic Or Parallel Systems* GOLDEN, G. ; PILLOTA, Joseph. **Practical reasoning and human affairs: studies in honor of Chaïm Perelman**. J. Reidel: Dordrecht, 1986. p. 187-206. (Synthese library; v.183).

LEIBNIZ, G.W. **Novos Ensaios sobre o Entendimento Humano**. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

LEIBNIZ, G.W. **Nouveaux essais sur l'entendement humain**. Paris : Garnier-Flammarion, 1966.

MACCORMICK, Neil. *On Reasonableness*. PERELMAN, Chaïm ; ELST, R. Vander. **Les Notions a Contenu variable en Droit**. Bruxelles: Bruylant, 1984.

MANELI, Mieczyslaw. *Perelman's achievement beyond traditional philosophy and politics* **Law and Philosophy**

MANELI, Mieczyslaw. *The new rhetoric and dialectics*. **Revue Internationale de Philosophie** [Honor of Chaïm Perelman]. n. 127-128, 1979.

MATTIS, Noémi Perelman. *Perelman and Olbrechts-Tyteca: A Personal Recollection*. **Annual Convention of the Speech Communication Association**, 1994.

MEYER, Michel. **A Problematologia**. Lisboa: Dom Quixote, 1991.

MEYER, Michel. *Foreward: The Modernity of Rhetoric* **From Metaphysics to Rhetoric**, Dordrecht: Kluwer, 1989.

MEYER, Michel. **Lógica, Linguagem e Argumentação**. Lisboa: Teorema, 1992.

MEYER, Michel. *Prefácio* In: PERELMAN, Chaïm, OLBRECHTS-TYTECA, Lucie, **Tratado da Argumentação: a Nova Retórica**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

NUCHELMANS, G. *On the Fourfold Roots of the Argumentum Ad Hominem* In: KRABE, E.C.W. ; DALITZ, R.J. ; SMIT, P. (eds.). **Empirical Logic and Public Debate**. Amsterdam-Atlanta: Rodopi, 1993.

OLBRECHTS-TYTECA, Lucie. *Rencontre avec la Rhétorique*. **La Théorie de L'argumentation: perspectives et applications** (recueil publié par le Centre National Belge de Recherches de Logique). Louvain: Éditions Nauwelaerts, 1964.

OLIVEIRA, Eduardo Chagas. *A Quadratura do Círculo na Física de Aristóteles* **Ideação**, n.10, Feira de Santana: UEFS, (julho) 2002. p. 45-66.

OLIVEIRA, Eduardo Chagas. *As múltiplas faces de um único termo Dialética*. **Ideação**, n.6, Feira de Santana: UEFS, (julho) 2000. p. 21-36.

OLIVEIRA, Eduardo Chagas. **Chaïm Perelman: Direito, Retórica e Teoria da Argumentação**. Feira de Santana: UEFS, 2004.

OLIVEIRA, Eduardo Chagas. **O Discurso Político e o Universo das Falácias**: o uso das falácias na argumentação dos políticos durante a campanha presidencial de 1998 (Dissertação de Mestrado). Salvador: FACOM/UFBa, 2001

PAULHAN, Jean. **Les Fleurs des Tarbes ou La Terreur dans les Lettres**. 2<sup>e</sup>. ed. Paris: Gallimard, 1949.

PERELMAN, Chaïm. *Esquisse d'une logistique des valeurs*. **Revue de l'Université de Bruxelles**, n.2, 1931.

PERELMAN, Chaïm. *A propos de la philosophie de M. Dupré*. **Revue de l'Université de Bruxelles**, n.3, 1932. p.385-399.

PERELMAN, Chaïm. **De la Justicia**. Trad.: Ricardo Guerra. México D.F.: UNAM, 1964.

PERELMAN, Chaïm. *De l'arbitraire dans la connaissance* **Archives de la Société Belge de Philosophie**, n.3, 5<sup>e</sup> année. Bruxelles : Lamertin, 1933. p.5-44.

PERELMAN, Chaïm. *Le statut social des jugements de vérité*. **Revue de l'Institut de Sociologie**, n.1, 13<sup>e</sup> année, 1933a. p.1-7.

PERELMAN, Chaïm. *L'antinomie de M. Gödel*. **Bulletin de l'Académie Royale de Belgique (classe des Sciences)**, n.6, 1936. p.730-736.

PERELMAN, Chaïm. *L'équivalence, la définition et la solution du paradoxe de Russell*. **Enseignement mathématique – Revue Internationale**, 36<sup>e</sup> année, n<sup>os</sup>.5-6, 1937. p.350-356.

PERELMAN, Chaïm. *Une solution des paradoxes de la Logique et ses conséquences pour la conception de l'infini*. **Travaux du IX<sup>e</sup> Congrès International de Philosophie** (Congrès Descartes, Paris, 1-6 août 1937), 1937a. p.206-210.

PERELMAN, Chaïm. **Étude sur Frege**. Bruxelles : Université Libre de Bruxelles, 1938.

PERELMAN, Chaïm. **De la Justice**. Bruxelles : Institut de Sociologie Solvay, 1945. (Actualités Sociales)

PERELMAN, Chaïm. **Libre examen et démocratie** (notes et conférences). Bruxelles : Université Libre de Bruxelles, 1946.

PERELMAN, Chaïm. *Philosophies premières et philosophie régressive* **Dialectica**, III, 1949.

PERELMAN, Chaïm ; OLBRECHTS-TYTECA, Lucie. *Logique et Rhétorique* **Revue philosophique de la France et de l'étranger**. Paris : janvier-mars, 1950.

PERELMAN, Chaïm. *La quête du rationnel*. **Études de Philosophie des sciences** (Hommage à Gonsseth). Bruxelles : Éditions du Griffon, 1950a.

PERELMAN, Chaïm. *Logique et Rhétorique* **Revue philosophique de la France et de l'étranger**. Paris, Janvier-Mars, 1950b.

PERELMAN, Chaïm. *Scéologie de la connaissance et philosophie de la connaissance* **Revue**

**internationale de philosophie**, n.13, (juillet) 1950c. p.1-9

PERELMAN, Chaïm. **Cours de logique**. Liège : Editions Desoer, 1951-2.

PERELMAN, Chaïm ; OLBRECHTS-TYTECA, Lucie. *Logique et Rhétorique*. **Rhétorique et philosophie** : pour une théorie de l'argumentation en philosophie. Paris: Presses universitaires de France, 1952c. (Series Bibliothèque de philosophie contemporaine. Histoire de la philosophie et philosophie générale).

PERELMAN, Chaïm ; OLBRECHTS-TYTECA, Lucie. *La quête du rationnel*. **Rhétorique et philosophie** : pour une théorie de l'argumentation en philosophie. Paris: Presses universitaires de France, 1952a. (Series Bibliothèque de philosophie contemporaine. Histoire de la philosophie et philosophie générale).

PERELMAN, Chaïm ; OLBRECHTS-TYTECA, Lucie. **Rhétorique et philosophie** : pour une théorie de l'argumentation en philosophie Paris: PUF, 1952. (Series Bibliothèque de philosophie contemporaine. Histoire de la philosophie et philosophie générale).

PERELMAN, Chaïm. *De la preuve en philosophie* **Mélanges Georges Smets**. Bruxelles: La Librairie Encyclopédique, 1952d.

PERELMAN, Chaïm. *O papel da decisão da teoria do conhecimento* **Atas do 2º Congresso Internacional de Filosofia das Ciências**, Neuchatêl, 1955, v.I, p. 150-159

PERELMAN, Chaïm. *Evidençæ et prave* **Dialectica**, v.11, n.1/2, 1957. p. 21-35.

PERELMAN, Chaïm ; OLBRECHTS-TYTECA, Lucie. **Traité de la Argumentation**: la nouvelle rhétorique. Bruxelles: Éditions de l'Université de Bruxelles: 1958. 734p.

PERELMAN, Chaïm. *Les cadres sociaux de l'argumentation*. **Cahiers Internationaux de Sociologie**. Vol. XXVI, Paris, 1959. p. 123-135.

PERELMAN, Chaïm. *Opinion et Vérité* **Les Études Philosophiques**. Paris, 1959a.

PERELMAN, C. *Le Philosophe Marcel Barzin*. **Le Flambeau**, 44e ann, Bruxelles, n. 34, 1961, p.171-176.

PERELMAN, Chaïm. *Jugements de valeur, justification et argumentation*. **Revue internationale de philosophie**, n. 58, 1961a.

PERELMAN, Chaïm. *L'idéal de rationalisme et la règle de justice* **Étique et Droit**, 1961b.

PERELMAN, Chaïm. *Logique formelle, logique juridique* **Justice et Raison**. Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 1963.

PERELMAN, Chaïm. **Philosophy today**, 1963a. p.268-272

PERELMAN, Chaïm. *Some reflections on dassification*. **Philosophy today**, 1963b. p.268-272.

PERELMAN, Chaïm. **The Idea of Justice and the Problem of Argument**. Trans.: John Petrie. New York: Humanities, 1963c. p. 16.

PERELMAN, Chaïm. **Justice et Raison**. Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 1963d.

PERELMAN, Chaïm. **De la Justicia**. Trad.: Ricardo Guerra. México (DF) : Centro de Estudios Filosóficos / Universidad Nacional Autónoma de México, 1964.

PERELMAN, Chaïm. *Le réel commun et le réel philosophique* **Études sur l'histoire de la philosophie, ses problèmes, ses méthodes** (Hommage à Martial Gueroult), Paris : Fischbacher, 1964a. p. 127-138.

PERELMAN, Chaïm. *Moral et Libre Examen* **Revue de l'Université Libre de Bruxelles**, mai-juillet, 1966. p. 320-331.

PERELMAN, Chaïm. **Justice**. Random House: New York, 1967.

PERELMAN, Chaïm. *Fünf Vorlesungen über Gerechtigkeit* **Über die Gerechtigkeit**: Munique, 1967a.

PERELMAN, Chaïm. *À propos d'Eugene Dupré: contribution à un portrait philosophique* **Revue internationale de philosophie**. Bruxelles, 1968.

PERELMAN, Chaïm. *Le raisonnement pratique* **Le Champ de l'argumentation**. Bruxelles: Presses Universitaires de Bruxelles, 1968a.

PERELMAN, Chaïm. *Recherches Interdisciplinaires sur l'Argumentation*. **Logique et Analyse**. Bruxelles : 1968b.

PERELMAN, Chaïm ; OLBRECHTS-TYTECA, Lucie. **The New Rhetoric**: a treatise on argumentation Trans.: John Wilkinson and Purcell Weaver. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1969. 566 p.

PERELMAN, Chaïm. *Analogie et métaphore en science, poésie et philosophie* **Revue internationale de philosophie**, 23e ann., n.87, fasc.1, 1969a.

PERELMAN, Chaïm. *Autorité, idéologie et vidence* **Annales de l'institut de philosophie**, 1969b. p. 9-19.

PERELMAN, Chaïm. **Le champ de l'argumentation**. Bruxelles: Presses Universitaires de Bruxelles. ULB, 1970.

PERELMAN, Chaïm. *Dialectique et dialogue* **Hermeneutik und Dialektik**, Aufs.2, Tübingen: J.C.B.Mohr, 1970a. p. 77-83.

PERELMAN, Chaïm. *Le réel commun et le réel philosophique* **Le Champ de L'argumentation**. Bruxelles: Presses Universitaires de Bruxelles, 1970b. (Travaux de la Faculté de Philosophie et lettres, Tome XLIII).

PERELMAN, Chaïm. *Recherches Interdisciplinaires sur l'Argumentation*. **Le Champ de L'argumentation**, Bruxelles: Presses Universitaires de Bruxelles, 1970c. (Travaux de la Faculté de Philosophie et lettres, Tome XLIII).

PERELMAN, Chaïm. *The New Rhetoric A Theory of Practical Reasoning* In: **The Great Ideas Today**. Chicago, IL: Encyclopedia Britannica, 1970d.

PERELMAN, Chaïm. *Une théorie philosophique de l'argumentation. Le Champ de l'argumentation.* Bruxelles: Presses Universitaires de Bruxelles, 1970e. (Travaux de la Faculté de Philosophie et lettres, Tome XLIII).

PERELMAN, Chaïm. **Justice et raison.** 2e éd. Bruxelles: Editions de l'Université de Bruxelles, 1963, 1972.

PERELMAN, Chaïm. **Droit, Morale et Philosophie.** Paris : Librairie générale de Droit et de Jurisprudence, 1976. p. 169-177.

PERELMAN, Chaïm. *Septième morale et philosophie morale. Droit, Morale et Philosophie.* Paris : Librairie générale de Droit et de Jurisprudence, 1962.

PERELMAN, Chaïm. **Le raisonnable et le déraisonnable en droit:** au-delà du positivisme juridique. Paris: Librairie générale de droit et de jurisprudence, 1977. p. 176-182.

PERELMAN, Chaïm. **L'empire rhétorique :** rhétorique et argumentation. Paris : J. Vrin, 1977a.

PERELMAN, Chaïm. *L'usage et l'abus des notions confuses. Logique et Analyse.* 1978. p. 5-17

PERELMAN, Chaïm. *Le raisonnable et le déraisonnable en droit. Archives de philosophie du droit,* t.23, 1978a. p. 35-42.

PERELMAN, Chaïm. **la lógica jurídica y la nueva retórica.** Trad.: L. Díez Picazo. Madrid: Editorial Civitas, 1979.

PERELMAN, Chaïm. *La Philosophie du pluralisme et la nouvelle rhétorique* **Revue Internationale de Philosophie** [Honor of Chaïm Perelman]. n. 127-128, 1979a.

PERELMAN, Chaïm. *The New Rhetoric A Theory of Practical Reasoning* HINTIKKA, Jakko ; COHEN, Robert S. ; DAVIDSON, Donald ; NUCHELMANS, Gabriel ; SALMON, Wesley. **The New Rhetoric and the Humanities:** Essays on Rhetoric and Its Applications. Trans. William Kluback. Dordrecht [Germany]: D. Reidel, 1979b.

PERELMAN, Chaïm. *The Rational and the Reasonable* **Philosophical Exchange**, n.2, 1979c.

PERELMAN, Chaïm. **The Realm of Rhetoric.** Notre Dame: Notre Dame Press, 1982.

PERELMAN, Chaïm. *Editor's note* The New Rhetoric and the Rhetoricians: Remembrances and Comments. **Quarterly Journal of Speech**, n.70, (May)1984, p.196

PERELMAN, Chaïm. *Philosophie et argumentation.* **Revue Internationale de Philosophie**, n.51, 1960. p. 96-100.

PERELMAN, Chaïm. *The New Rhetoric and the Rhetoricians:* Remembrances and Comments. **Quarterly Journal of Speech.** n. 70, 1984a.

PERELMAN, Chaïm. **Rhétoriques.** Bruxelles: Editions de l'Université de Bruxelles: 1989.

PERELMAN, Chaïm. **O Império retórico:** Retórica e Argumentação. Lisboa : ASA, 1999a.

- PERELMAN, Chaïm. *Da Prova em Filosofia. Retóricas*. São Paulo: Martins Fontes, 1997b.
- PERELMAN, Chaïm. *Juízos de valor, justificação e argumentação Retóricas*. São Paulo: Martins Fontes, 1997a.
- PERELMAN, Chaïm. **Retóricas**. São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- PERELMAN, Chaïm. **Lógica jurídica**. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- PERELMAN, Chaïm ; OLBRECHTS-TYTECA, Lucie. **Tratado da Argumentação: A Nova Retórica**. Trad.: Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- PERELMAN, Chaïm. **Ética e Direito**. São Paulo : Martins fontes, 2000.
- PIERETTI, Antonio. *L'argumentazione nel discorso filosofico Analisi critica del pensiero di Chaïm Perelman*, Japadre: L'Aquila, 1969.
- RAPHAEL, D. D. *Valores e factos Moral Philosophy*. Trad.: Luís Filipe Bettencourt. Oxford: Oxford University Press, 1994.
- RAY, John W. *Perelman's Universal Audience Quarterly Journal of Speech*, n.64 (December) 1978, p. 361-75.
- RIBOT, Théodule. *La logique affective et la psycho-analyse Revue Philosophique de France et de l'étranger*. 39e anée, tome LXXVIII, Paris, 1914.
- RIBOT, Théodule. **La Logique des sentiments**. 4e éd. Félix Alcan : Paris, 1912. 200 p. (Collection "Bibliothèque de philosophie contemporaine").
- RIBOT, Théodule. **Les Maladies de la Volonté**, Paris : Alcan, 1888. 185 p.
- RIBOT, Théodule. **Problèmes de psychologie affective**, Paris, Alcan, 1910. 356 p.
- ROMUALDO, J.A. *Lugar Comum e Lugar Específico Sínteses-Teses*. Campinas, 1996. p.349-359.
- SCHLICK, Moritz. *Fragen der Ethic Schriften zur Wissenschaftlichen Weltauffassung*, Vol.4, Viena: 1930
- SCHOPENHAUER, Arthur. **Dialética Erística**. Rio de Janeiro: Topbooks, 1997.
- SCULT, Allen. *Perelman's Universal Audience: One Perspective Central States Speech Journal*. n.27, (Fall) 1976, p.176-80.
- SICHES, Luis Recaséns. *Experiência jurídica, natureza de la cosa y lógica "razonada"*. **Dianoia**. México, 1971.
- TORDESILLAS, Alonso. *Perelman, Platão e os sofistas: justiça e "retórica nova"*. **Reflexões**. n. 49, PUCCAMP, Campinas, 1991.
- TOULMIN, Stephen Edelston. **Os usos do argumento**. São Paulo, Martins Fontes: 2001. (Coleção Ferramentas).

TOURTOULON, Pierre de. **Les principes philosophiques de l'histoire du droit**. 1919. Trans.: Martha M. Read as Philosophy in the development of law, Modern Legal Philosophy Series, Vol. XIII. Boston, 1922.

TOURTOULON, Pierre de. **Les Trois Justices**. Paris : Sirey, 1932.

TOVAR, A. *Prólogo* In: ARISTOTELES. **Retórica**. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1971.

URBAN, Wilbur Marshall. **Theory of Values**. New York, 1909.

WALTON, Douglas. *The Ad Hominem Argument as an Informal Fallacy*; **Argumentation**. n. 1. Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 1987. p. 317–331.

WARNICK, Barbara. *Lucie Olbrechts-Tyteca's Contribution to "The New Rhetoric"*. WERTHEIMER, Molly Meijer. **Listening to Their Voices: The Rhetorical Activities of Historical Women**. Columbia: University of South Carolina Press, 1987.

WOODS, J. ; HANSEN, H. *Hintikka on Aristotle's Fallacies*. **Synthese**. n.113, 1997. p.217–239.

WROBLÉWSKI, Jerzy. Logique juridique et théorie de l'argumentation de Chaïm Perelman. **Justice et argumentation**: essais à la mémoire de Chaïm Perelman (HAARSCHER, Guy; INGBER, Léon. Éditions de l'Université de Bruxelles, 1986

ZYSKIND, H. The new rhetoric and formalism. **Revue Internationale de Philosophie** [Honor of Chaïm Perelman], ns. 127-128, 1979.