

Perspetivismo e discutibilismo: o *logos* da racionalidade retórico-argumentativa

Rui Alexandre Grácio

Preâmbulo

Indo ao encontro do tema “Perspetivas do *Logos* na linha do tempo”, apresentarei neste capítulo aquilo que, do ponto de vista filosófico e teórico, considero serem as posições mais apropriadas para pensar o *logos* de um ponto de vista retórico (ou seja, a racionalidade retórico-argumentativa). Essas posições são o perspetivismo e o discutibilismo. Sugerirei também que a racionalidade retórico-argumentativa tem o seu fundamento no *pathos* enquanto condição da convivencialidade e da sociabilidade humanas, o que desloca a retórica da esfera da certeza para a da confiança e traz a primeiro plano as questões do reconhecimento e da consideração do outro, do assentimento e da coexistência social.

1. Introdução

O tema proposto tem uma forte incidência filosófica, uma vez que trata, nada mais, nada menos, do que do “*logos*”. Ora, a questão da racionalidade e dos seus critérios sempre foi um problema abordado pelos filósofos, dos antigos aos contemporâneos. Contudo, há que atentar que a formulação “Perspetivas do *Logos*” coloca as tematizações do *logos* sob o signo do plural, uma vez que no seu enunciado está implícita a ideia de que é possível conceber o *logos* de várias maneiras. Por outro lado, não apenas é utilizado o plural, como ele é aplicado a um termo que filosoficamente é tudo menos inocente: “perspetiva”.

Continuando ainda a utilizar o enunciado do tema proposto como desencadeador destas reflexões iniciais, podemos dizer que nele se assume uma atitude pluralista que é, aliás, bastante contrária ao monismo que pautou a tradição racionalista ocidental, remetendo-nos, ao mesmo tempo para uma oposição matricial da nossa herança em termos de pensamento filosófico: refiro-me à oposição entre filosofia e retórica.

2. A tradição filosófica racionalista: o monismo da razão

Com efeito, na tradição filosófica de matriz platónica, a filosofia instituiu-se como metafísica e como discurso da verdade, daí resultando três das consequências, a saber:

- a. a colocação da verdade sob a égide da certeza, do inquestionável e do absoluto;
- b. a renúncia à variabilidade de critérios sociais como garantes da verdade, mesmo que universalmente aceites ou maioritariamente partilhados;
- c. a autonomização da razão através da atribuição da nota de necessidade inerente aos processos lógicos de validação racional, os quais são conducentes à aceitação da tal verdade incontestável.

Nas palavras de Platão, no livro *A República* (VII, 533 c-d), é de facto assim que opera o método dialético, o caminho para se chegar à verdade: o método dialético, escreve, “procede por meio da destruição de hipóteses, a caminho do autêntico princípio, a fim de tornar seguros os seus resultados”.

François Chatelêt (s/d: 135-138) referiu-se a esta instauração da filosofia como metafísica de uma forma muito interessante ao falar do “grande desvio” a que assistimos na filosofia platónica em relação aos ensinamentos de Sócrates, seu mestre:

o discurso universal, mesmo se se conseguisse elaborá-lo, ficaria sem alcance real, sem eficácia se não fosse discurso verdadeiro, se não assinalasse claramente o Ser de que é convenientemente expressão. O desvio consiste precisamente nisso, nessa passagem da noção de universalidade — que implica somente uma aproximação do homem com o homem — à de verdade — que significa uma relação de identidade entre o Pensamento e o Ser. (...) Para que o discurso universal tenha um sentido, para que a aposta filosófica não seja absurda, é preciso que a universalidade seja fundada em verdade. A metafísica nasce no momento em que a prática do discurso, do diálogo, desemboca naquilo que em última análise está em questão no discurso, quer dizer, no Ser.

É assim que se irá estabelecer a dicotomia entre o verdadeiro conhecimento e a mera opinião, remetendo o primeiro para a categoria de verdade única e una e o segundo para a mera perspectiva, relativa e variável, dependente daqueles que a afirmam e, por isso, contingente e relativa.

Grande parte da tradição filosófica ocidental caracteriza-se precisamente por esta luta contra o que admite várias possibilidades, ou modos de ver, e a favor de uma ideia de verdade como algo que se impõe por si mesmo e se caracteriza por ser uma evidência inquestionável (no fundo uma ideia de razão iluminada que transporta em si mesmo a capacidade da auto-revelação).

Esta tendência levou a antagonizar a ideia de verdade e o relativismo, uma vez que este último foi sempre visto como algo que não remete para critérios seguros e que, muito frequentemente, acaba por degenerar no cepticismo.

No entanto, esta luta entre o absoluto e o relativo só se colocou pela dimensão teoricista com que o saber foi visto e, ao mesmo tempo, por se considerar que os critérios práticos ficam sempre aquém dos critérios dimensionados pela teoria. O que a prática mostra é que para tudo há uma multiplicidade de pontos de vista. O que a teoria exige é que haja um critério que permita decidir, entre perspetivas concorrentes, de que lado está a razão e a verdade, sendo que apenas uma, segundo a lei do terceiro excluído, pode ser racional e verdadeira.

Descartes (1953, p. 40), outro filósofo marcante da tradição racionalista, mostra bem esta ideia de que a pluralidade não rima com a verdade. Escreve ele:

sempre que, sobre um mesmo assunto, duas pessoas têm perspetivas diferentes, é óbvio que pelo menos uma delas está enganada; aliás, parece que nenhuma sabe realmente, pois se as razões de uma delas fossem certas e evidentes, ela poderia expô-las à outra, de tal forma que acabaria por a convencer. Vemos, pois, que sobre tudo o que apenas dá origem a opiniões prováveis, é impossível adquirir um conhecimento perfeito, pois não podemos ter a presunção de esperar de nós mais do que dos outros.

3. Uma “imagem argumentativa do pensamento”

Ora, é a esta concepção monista da razão, concomitante da afirmação da unicidade da verdade, que se contrapõe aquilo que designo como uma “imagem argumentativa do pensamento”, na qual, digamo-lo de uma forma muito abreviada, as noções de pluralismo, de alternativa e de escolha são fundamentais.

No quadro desta imagem argumentativa do pensamento, a questão da verdade cede à questão da confiança (em que é que devemos confiar?) e à importância das condições persuasivas geradoras de confiança, identificação e assentimento. Mais ainda, traz a

primeiro plano a importância das relações sociocomunitárias nos engendramentos da convivencialidade.

Nesta perspectiva é muito interessante a afirmação de Alan Gross (1996, p. viii) quando escreve que a retórica “diz respeito às condições necessárias e suficientes para a criação do discurso persuasivo em qualquer campo”. Tal significa que toda a construção teórica ou o assentimento perante critérios pressupõe uma retórica própria patente no modo como edifica as suas condições de persuasividade. No que diz respeito à ciência, por exemplo, mas num fenómeno que é extensível a qualquer outro género de discurso, nota Gross (1996, p. 7) que “em qualquer momento, em qualquer ciência, os cientistas têm que se decidir sobre o que é que precisa de ser explicado, sobre o que é que constitui uma explicação e de que modo uma tal explicação constrange o que conta como evidência”.

Esta ideia abre para o perspetivismo, pois desloca a noção de certeza, por exemplo, ou então a de evidência, do critério de uma adequação “natural” entre discurso racional e realidade, para a ideia de uma construção retórico-argumentativa da certeza e da demonstração, as quais se tornam assim essencialmente perspetivadas e dependentes das condições de persuasividade que geraram um caminho suficientemente confiável para que algo pudesse ser acolhido como evidente, certo e demonstrado. Por outro lado, esta consciência de que as evidências dependem das condições de persuasividade que as permitem postular, conduz a um modo pluralista de lidar com a evidência, nunca a tomando como única possível e excludente de outros caminhos possíveis de persuasividade.

Não nos podendo estender aqui em mais explicações sobre esta passagem de uma racionalidade sem retórica para uma retórica da razão, iremos agora avançar na tematização das posições que mais apropriadas me parecem para pensar o *logos* de um ponto de vista retórico: o perspetivismo e o discutibilismo.

4. Do perspetivismo

O perspetivismo é uma posição filosófica segundo a qual todo o conhecimento declarado como válido implica simultaneamente conhecimento e desconhecimento, focalização e desfocalização, saliências e filtragens.

Neste sentido, sem ser relativista, o perspetivismo recusa qualquer tipo de absolutismo. Sem negar a valor e a consistência do conhecimento, o perspetivismo não vê no conhecimento senão uma via interpretativa, um caminho compreensivo, uma via de acesso imaginada e fortificada por metodologias, uma forma de responder que, apesar de, para fins práticos, se apresentar como um ponto de ancorarem inquestionado, nem por isso é totalizador ou o único possível. De facto, o inquestionado não é o inquestionável.

O perspetivismo caracteriza-se por albergar a alteridade sob a forma da latência da possibilidade do alternativo, assumindo como traço característico do pensamento a incompletude, a surpresa e a inantecipabilidade dos seus engendramentos criativos.

Prefere compreender estes últimos como caminhos tomados — como vias de acesso propositivas, como hipóteses semeadas — e não como questões relativas à sua verdade.

Um dos pontos conducentes ao perspetivismo é o questionamento da neutralidade de duas operações de pensamento fundamentais na construção do conhecimento: a análise e a descrição.

Estes termos passam frequentemente por designar duas operações supostamente neutras, facto atestado pelo não menos frequente emprego do termo “mera”: “mera análise”, “mera descrição”. Ora este “mera” corresponde a um procedimento retórico fundamental e biface que é o procedimento da saliência e da filtragem. A saliência é o ato de dar destaque, ênfase, relevância. A saliência coloca em evidência, focaliza, concentra a atenção, presentifica. E, simultaneamente, obscurece, periferiza, destrai, dilui, esbate. Se a saliência mostra o que se quer dar a ver, acontece que nesse processo se dá também uma filtragem do que será considerado irrelevante.

Mas, se assim for, então a análise comporta no seu cerne um processo seletivo, um olhar a partir do privilégio de certos aspetos em detrimento de outros, uma interpretação cuja lógica é apresentada como imparcial, não só de modo de conferir-lhe uma dimensão impessoal e uma base factual que possa constituir-se como um ponto de partida inquestionado, como também de molde a produzir o grau máximo de persuasividade, ou seja, aquele que faz com que a convicção surja despida de qualquer subjetividade e possa ser afirmada na sua objetividade. Mais precisamente, como “conhecimento objetivo”.

Podemos agora formular de outro modo o que afirmámos inicialmente dizendo que o perspetivismo vê o conhecimento como resultado de um estreitamente focal (e é precisamente isso que acontece com as delimitações sempre existentes nos processos de conhecimento). Como notou a filósofa Jeanne Parain-Vial (1966, p. 145) “definir um objecto de ciência equivale a estabelecer um ponto de vista” e é resultado de procedimentos retóricos organizadores da relevância e das pulsões de finalidade que a acompanham.

Todas as sociedades têm, chamemos-lhes assim, mapas de relevâncias, e sabemos que a educação (formal ou não) é o instrumento da sua transmissão. Mais importante do que conteúdos é a relevância que lhe é atribuída e, também, a transmissão dos procedimentos que moldam as ações e as reconhecem, reforçando-as, como estando em consonância com o que devem ser.

Os mapas de relevâncias organizam assim normativamente a sociedade. Designa-se frequentemente por senso comum o conjunto partilhado de relevâncias num determinado meio social. Uma espécie de agenda setting da sociabilidade que funciona por polarização

da atenção. Estas relevâncias habitam o interdiscurso que penetra a espontaneidade do nosso falar, estando a nossa condição de ventríloquos (ou seja, propagadores, em nome próprio, do já-dito e do diz-se) ligada aos processos de inclusão social em termos de comunicação (ou seja, há que discutir dentro de certos termos, parâmetros e procedimentos sem a aceitação dos quais corremos o risco de sermos excluídos da interlocução).

Como anteriormente dissemos, o perspetivismo não é um relativismo, pois o termo de comparação não é entre relativo e absoluto. Essa é a dicotomia que queremos precisamente deixar entregue a si mesma. A comparação deve ser feita entre o relativo e outro relativo, ou seja, entre versões. É claro que se podem dar bons argumentos a favor da supremacia de uma versão sobre outra e, muitas vezes, através da distinção entre aparência e realidade, dá-se o passo que procura identificar a versão com a própria realidade e, assim, transitar do plano retórico para o plano ontológico.

O perspetivismo está ciente, nomeadamente no que diz respeito à organização social e à convivencialidade, da importância em conferir, sob a forma ideológica, estabilidade e lastros ontológicos às versões.

No entanto, recusa-se a pensar sob o signo do Um, a reduzir à unidade e a proclamar a unicidade, como se a unidade fosse uma matriz do pensamento humano. Para o perspetivismo isso é uma forma não aceitável de dogmatismo.

O perspetivismo assume que todo o discurso está associado a pontos de vista e lembra que a passagem que conduz a aceitar um ponto de vista como a Verdade excludente de todos os outros pontos de vista é uma passagem do foro social e político, ou seja, deve ser visto sob o prisma da adesão e não sobre o ângulo da revelação.

5. Do discutibilismo

Ao perspetivismo, enquanto posição filosófica, está ligado não ao relativismo, mas ao discutibilismo. Se, como afirmou Zygmunt Bauman, “a verdade é um conceito essencialmente antagonístico” (2006, p. 186), então a sua validação prática tem uma dupla origem: ou, depende de assentimentos tácitos, implícitos e inquestionados (sedimentados, nomeadamente, através de mecanismos que provocam um enviesamento entre as práticas reais e as representações ideológicas), ou deriva de assentimentos que têm na sua base questionamentos, controvérsias e discussões explícitas.

O discutibilismo assume, portanto, que há sempre uma ordem pressuposicional na expressão do pensamento e que essa ordem de assunções tácitas tanto pode ficar na penumbra dogmática como pode ser alvo de análise e crítica realizada pela interlocução retórico-argumentativa.

A penumbra dogmática não tem necessariamente a ver com atitudes ou intenções conscientes de pessoas, mas com uma condição humana exposta à premência de pressões teleológicas que levam a estabelecer focos de incidência e proceder a estreitamentos focais ligados ao decidir e ao agir.

Para pensar é preciso fazer proliferar possibilidades. No entanto, para decidir é preciso descartar possibilidades. E, para agir, não se pode questionar tudo o tempo todo. Ao contrário das variações reflexivas, a materialidade da ação nunca está dissociada da influência de contextos e de circunstâncias. E a premência da decisão e da ação, a necessidade do fazer sobre a pressão do aqui e agora e do tempo útil, remete para um irrefletido, seja este impulsionado pelos hábitos, pelos constrangimentos situacionais, pela atuação inconsciente de representações ideológicas ou por impulsos emotivos de ordem variada.

Esses irrefletidos, não sendo imediatamente da ordem do racional, nem por isso não são suscetíveis de serem, ou de terem sido, racionalizados. Aliás, quando questionados sobre eles, a maior parte das vezes apresentamo-los racionalmente através de justificações que os argumentam. E, caso essas justificações sejam aceites ou admitidas, não faremos desses pressupostos objetos de interrogação ou de um confronto argumentativo. Limitamo-nos a seguir em frente e assumimo-los como pontos de partida bons e consensuais.

Dito por outras palavras, não pomos em causa o enquadramento que veiculam e agimos e discorremos a partir dele. Convivemos por conseguinte com o indiscutido, pelo menos até que se afigure como discutível e se torne discutido.

Como escreveu Edgar Morin (1999, p. 156):

O indiscutível tende sempre a reformar-se em detrimento do discutível, o que se compreende, pois não se poderia pôr em causa tudo e mais alguma coisa sob qualquer pretexto. Mas também é verdade que todo o progresso se joga na fronteira do indiscutível com o discutível e efetua-se pondo em discussão o indiscutível. (...) Necessitamos de pensamentos, não só daqueles com quem estamos de acordo, não só daqueles com quem estamos em desacordo, mas também daqueles com quem estamos em total desacordo.

A conflitualidade que pauta as relações humanas oscila entre estados de latência (e a permanência no estado de latência é propiciada, nomeadamente, pela preferência social pelo acordo) e estados em que o desacordo e o conflito se tornam patentes e se manifestam por uma situação de confronto, pressuposto da argumentação na interação.

Mas, importa sublinhar que, tal como não podemos questionar tudo o tempo todo, também não estamos o tempo todo a elaborar juízos refletidos e argumentados. Pelo contrário, partimos de juízos já-feitos e já-pensados para fins de ação (a bem dizer,

partimos de preconceitos), mesmo que eles não tenham de ser vistos como algo de petrificado ou de estático.

É aliás esta inescapável condição de ventríloquos, de falarmos e sermos falados, derivada das exigências que a ação impõe ao pensamento, que nos torna permeáveis à ideologia, às formações discursivas e à persuasividade invasiva dos fluxos comunicacionais que nos circundam no quotidiano.

Uma das assunções a reter do discutibilismo é a ideia de que toda a inteligibilidade é composta por nexos e relações de poder. Os conceitos podem ser abstratos e formais, mas a sua aplicação a situações concretas implica a aceitação de uma determinada estrutura que engloba, simultaneamente, compreensão e estruturação de relações de poder.

Com efeito, como notou Bauman (1999, p. 245-246):

A verdade é, em outras palavras, uma relação social (como poder, propriedade ou liberdade): aspecto de uma hierarquia feita de unidades de superioridade e inferioridade; mais precisamente, um aspecto da forma hegemônica de dominação ou de uma pretensão a dominar pela hegemonia.

Neste momento, e na sequência desta visão retórica da racionalidade, avançamos com a ideia de que o *logos* está, em última análise ancorado no *pathos* da sociabilidade. Não é a razão que resolve, não é na certeza do raciocínio que encontramos a razão do assentimento, mas sim na base da empatia social, na dimensão empática das relações humanas em cima da qual as razões podem funcionar.

Dito de outra maneira, a tecitura da racionalidade remete-nos para jogos de racionalidade — um conceito forjado por Manuel Maria Carrilho — e diria que a dimensão empática é fundamental para definir a entrada ou não nesses jogos que, sendo articulados racionalmente, são todavia propositivos, sendo que a sua razoabilidade não é pensável sem uma predisposição empática para neles entrar.

Aliás, se quisermos levar mais longe esta ideia, podemos dizer que é pela capacidade do reconhecimento da alteridade, pela capacidade de ver o outro como semelhante, que abrimos a clareira do terreno empático sem o qual, nem os jogos de racionalidade do *logos*, nem os efeitos imaginários e simbólicos (inerentes às práticas sociais) do *ethos* poderiam ser comungados e assim desempenharem o papel de critérios a que podemos recorrer para nos confrontarmos com a incerteza que sempre ronda e com a contingência com que sempre nos cruzamos no caminho da vida.

Tem aliás uma base empática a própria noção endémica de justiça, que vai muito além da ideia de justiça estruturadas pelo direito, como muito bem explana Fernando Savater (1994, p. 86-90):

(...) grande parte da difícil arte de nos pormos no lugar do próximo tem que ver com isso a que desde há muito tempo se chama justiça. Mas aqui não me refiro apenas ao que a justiça tem de instituição pública (quer dizer, leis estabelecidas, juízes, advogados, etc.), falo também da virtude da justiça, quer dizer: da habilidade e do esforço que devemos praticar, cada um de nós — se quisermos viver bem —, a fim de entendermos o que os nossos semelhantes podem esperar de nós. As leis e os juízes tentam determinar obrigatoriamente o mínimo que as pessoas têm direito a exigir daqueles com quem convivem em sociedade, mas trata-se de um mínimo e nada mais. Muitas vezes, por mais legal que seja tudo, por muito que se respeitem os códigos e se fique ao abrigo de multas ou da prisão, o nosso comportamento poderá ser fundamentalmente injusto. (...) A vida é demasiado complexa e subtil, as nossas pessoas são demasiado diferentes, as situações são excessivamente variadas, por vezes demasiado íntimas, para que tudo possa ter lugar nos tratados de jurisprudência. Do mesmo modo que ninguém pode ser livre em teu lugar, também é certo que ninguém pode ser justo por ti, se não te deres conta de que deves sê-lo para viveres bem. Para entenderes completamente o que o outro pode esperar de ti não tens outro remédio senão amá-lo um pouco, ainda que se trate de amá-lo somente por ele ser também humano... e este pequeno mas importantíssimo amor é algo que não pode ser imposto por nenhuma lei instituída. Quem vive bem deve ser capaz de uma justiça simpática, ou de uma justa compaixão.

Conclusão

A empatia é pois o mais decisivo elemento do nosso software cultural. Mais do que um meio de persuasão, o *pathos* remete para a capacidade de reconhecer o outro como nosso semelhante e, nesse gesto, tornar possível a abertura à convivenciadade na qual se negociam — com os jogos de racionalidade possíveis e com as constelações do poder simbólico que habitam os imaginários — as distâncias e os conflitos recorrentes e inerentes às dinâmicas sócio-políticas.

Martin Heidegger (2005, p. 193) tinha já tido essa intuição quando escreveu que: “ao contrário da orientação tradicional do conceito de retórica como uma espécie de ‘disciplina’, ela deve ser apreendida como a primeira hermenêutica sistemática da convivência quotidiana com os outros”.

Maria de Lucia Lepecki (2003, p. 16), por seu turno, formulou também essa ideia de uma forma primorosa, que vale a pena citar: “a primeira e mais radical intencionalidade

da retórica é socializar, humanizar os falantes, e só depois, e dentro disto, se podendo colocar outras intenções. Se for assim mesmo, a retórica é o lugar onde em primeira instância partilhamos a humanidade do homem”.

Em suma, a racionalidade retórico-argumentativa remete-nos para uma antropologia retórica que tem na sua raiz o *pathos* e que se articula através de jogos de racionalidade sempre perspectivados, de posicionamentos sempre discutíveis, ainda que nem sempre discutidos, e de poderes simbólicos e de imaginários sociais que colocam em tensão a segurança, sempre desejada, e a inquietude de uma liberdade sem a dignidade da qual a vida deixaria de ser humana.

A racionalidade retórico-argumentativa não rima com soberceria antropológica mas com a precariedade de uma condição finita marcada pela contingência e pela necessidade de gerar, em comunidade, confiança, esperança e prudência.

Referências

BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade e ambivalência**. Trad. De Marcus Penchel. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor Ltda, 1999.

BAUMAN, Zygmunt. **Amor líquido**, Lisboa, Relógio de Água, 2006.

CHÂTELET, François, Platão, Edições Rés, s/d.

DESCARTES, René. **Œuvres et Lettres**, Bibliothèque de La Pléiade, Éditions Gallimard, 1953.

GROSS, Allan G. **The Rhetoric of Science**, Cambridge, Harvard University Press, 1990.

HEIDEGGER, M. **Ser e Tempo**. Trad. de Márcia Sá Cavalcante Schuback. Editora Vozes, 2005.

LEPECKI, M. L. **Uma questão de ouvido**. Ensaios de retórica e de interpretação literária, Lisboa, D. Quixote, 2003.

MORIN, Edgar. **As grandes questões do nosso tempo**. Lisboa, Editorial Notícias, 6ª edição, 1999

PARAIN-VIAL, Jeanne. **La Nature du Fait dans les Sciences Humaines**, Paris, P.U.F., 1966.

PLATÃO. **A República**, Fundação Calouste Gulbenkian, 2017, 15ª edição.

SAVATER, Fernando. **Ética para um Jovem**, Lisboa, Editorial Presença, 1994.