

PERELMAN, PLATÃO E OS SOFISTAS: JUSTIÇA E “RETÓRICA NOVA”

Alonso TORDESILLAS
C.N.R.S., Paris, França

O interesse teórico de Perelman está ligado, em grande parte, à análise que ele faz da justiça. Esta análise se ancora numa posição liminar cuja linha divisória se inscreve na referência à filosofia grega de Platão e de Aristóteles relativamente às asserções dos sofistas e dos retóricos. Atendo-se à demarcação precisa das noções de demonstração e de argumentação, ele apoia as premissas de suas posições que concernem ao debate filosófico relativo à justiça sobre uma lógica não formal, que não é estranha aos debates que percorrem a era da sofística e os momentos de glória da retórica. É esta estrutura de recuo, a qual o conduz das análises sobre o direito positivo às posições sustentadas pelos sofistas, que nos propomos investigar aqui.

Aluno de Dupréel¹, Perelman prossegue em sua esteira a uma investigação específica nos domínios do direito e da justiça. Suas análises estão consagradas, além de numerosos artigos sobre esta noção, por duas obras maiores que são: *De la justice* e a *Logique juridique*². O debate sobre a justiça se inscreve no horizonte geral de um questionamento do direito, e, mais particularmente, de uma “crise da legitimidade do direito”³, cujo momento histórico Perelman descobre nos “acontecimentos que se passaram na Alemanha depois de 1933”⁴, os quais consagram, a seus olhos, o fim de uma

identificação possível da lei e do direito e iniciam desta sorte uma crise dos modelos anteriores, particularmente do modelo kelseniano, pois que, a partir daí, não é mais possível afirmar justo um estado de direito. Com efeito, Kelsen, no seu desejo de eliminar da sua teoria da justiça e do direito todo elemento do direito natural, atinge um ceticismo radical na ordem dos valores. A única razão que ele reconhece, a razão analítica, se encontra a partir daí na incapacidade de fundar um valor humano qualquer. Ao contrário, para Perelman um tal questionamento dos valores é uma preocupação essencial⁵. Com efeito, se uma filosofia que permite um discurso sobre os valores é impossível, o caminho permanece aberto a todas as formas de irracionalismo e de violência. Para remediar a um tal estado de violência é preciso encontrar um sentido jurídico para a noção de justiça. Ainda, a partir de 1947, inspirando-se nas incursões de G. Frege, ele se engaja com L. Olbrechts-Tyteca na pesquisa desta lógica dos julgamentos de valor, analisando os textos que oferecem “arrazoados práticos”. Ele conclui esta pesquisa estabelecendo “que não há lógica específica concernente aos juízos de valor, mas que, nos domínios examinados, como em todos os domínios onde se trata de opiniões controvertidas, quando se discute e quando se delibera, recorre-se a técnicas de argumentação”⁶. A análise de Perelman, a qual desemboca num insucesso para dar à justiça uma lógica formal legítima, o leva pois a abandonar esta pretensão e a distinguir dois tipos de proposições concernentes aos valores; as proposições lógico-matemáticas que partem do princípio de não-contradição e as proposições que, porque partem do domínio do discutível, não podem se reduzir a simples proposições tautológicas. Ora, no que concerne às proposições que têm como base a justiça, a começar pela própria noção de justiça, os valores sobre os quais a gente se pronuncia são submetidos às opiniões variáveis dos membros da sociedade que se pronunciam sobre eles, o que tende a provar que esses valores não se situam no “céu das idéias”, a respeito dos quais uma ciência poderia dizer o que eles são. A justiça, pois, não poderia surgir, como em Platão,

de um questionamento ontológico e não tem existência separada das circunstâncias nas quais ela se exerce ou separada das pessoas que, mensurando-se entre si por meio de teses e antíteses, a mensuram retrospectivamente. Desde logo, não é nem justo nem injusto em si invadir a Sicília, construir os "Logus Murs", nem é piedoso ou ímpio filosofar ao modo de Sócrates, e não existe, no que tange a esses valores em geral, uma idéia do justo em si que, as domine e as insemine; não há juiz absoluto do valor desta ações, as quais todas estão incumbidas às decisões dos auditórios, os quais, deliberando, se pronunciam sobre elas, as julgam e decidem se elas são justas ou injustas. "Todas as coisas que parecem belas e justas em cada cidade, são tais para cada uma, quando ela assim o decreta", afirma Protágoras (*Teeteto*, 167, c).

A chave do problema reside na distinção entre "justiça formal" e "justiça concreta". A primeira fornece uma "regra de justiça" necessária para que o jurista possa reconhecer uma ordem jurídica que não seja a violência arbitrária dos homens. Ela se anuncia como "um princípio de ação segundo o qual os seres de uma mesma categoria essencial devem ser tratados do mesmo modo"⁷ sem se pronunciar sobre o que seja "uma mesma categoria essencial", pois compete à "justiça concreta" dar esta definição. Ora, é a respeito desta definição que as sociedades e as épocas divergem. Seguir-se-á daí a redação do "*Tratado da argumentação*", graças ao qual a racionalidade poderá novamente ser introduzida nos arrazoados práticos, pois tratar-se-á de estudar com os recursos de uma lógica não formal "as técnicas discursivas que permitem *provo-car ou intensificar a adesão dos espíritos às teses que são apresentadas ao seu assentimento*"⁸ em todos os domínios onde o raciocínio dedutivo não é pertinente. O *TA* se articula em três partes ("Os quadros da argumentação", "O ponto de partida da argumentação", "As técnicas de argumentação"), as quais definem personagens, lugares e técnicas de argumentação. A primeira parte se atém de modo particular ao resgate da noção de "auditório". Se é necessário conhecer

seu auditório para se determinar quais são as teses que têm chance de o persuadir, então é também inteiramente possível “manipulá-lo”. É o que Platão denunciava nos sofistas e nos retóricos⁹. Mas, ao lado dessa retórica, lisonja e aparência da justiça, ele reconhecia a possibilidade de uma boa retórica, de uma retórica filosófica capaz de agradar aos próprios deuses (*Fedro*, 273 E 7). É nesta retórica que está interessado Perelman. Transpondo o discurso platônico¹⁰, ele procura “uma argumentação racional (que) se caracterize por uma intenção da universalidade, (e) vise a convencer, isto é, a persuadir um auditório que, no espírito do filósofo, encarne a razão”¹¹.

A própria possibilidade de uma lógica argumentativa implica que toda tentativa de dar conta dos valores da justiça em termos de razão analítica está fadada ao fracasso, porque ela desconhece a prática jurídica “feita inteiramente de argumentos que se confrontam face a autoridades judiciárias que é preciso convencer, isto é, ignora que a teoria do direito parte inteiramente da retórica”¹². Ora, nesta reapropriação da ética pela razão, o “modelo judiciário” exerce um papel capital, pois é na atividade judiciária - cujas regras do jogo são as regras do discurso - que o raciocínio jurídico está mais manifesto; “com efeito, são as cortes e os tribunais e não os teóricos que são encarregados de dizer o direito” (*LJ* 162). Não há pois nenhuma razão para excluir a análise jurídica daquilo que se relaciona aos juízos de valor, pois, ao contrário, é ela que permite conceber a existência de um discurso sensato sobre os valores éticos, chegando a soluções “oportunas, socialmente úteis (*LJ* 158) e “*aceitáveis pelo meio*, pois que conformes a “*o que lhe parece justo e razoável*” (*LJ* 173)¹³. Vê-se bem que o projeto geral de Perelman se situa na perspectiva de uma racionalização da ética. Há um meio, ele se pergunta, de raciocinar que permita, sem arbítrio, preferir o justo ao injusto?

É neste ponto exato de sua análise da justiça que Perelman encontra os sofistas e os retóricos, não no projeto (o qual permanece sem dúvida platônico), mas no próprio terreno do método que guia os raciocínios daqueles. Com efeito,

os sofistas e retóricos se encontram na charneira histórica que conduziu os processos de pensamento do mito ao *logos*, transformando a noção de justiça numa noção lógica e política, *dike*, que logo será submetida a critérios universalmente verificáveis e estabelecida por definição e demonstração. A *dike* e a *dikastiké* vão tornar-se rapidamente, sob a exigência platônica da unicidade e de universalidade, *dikaio syne*. Os sofistas estariam na charneira desta transformação porque, tributários ainda da antiga concepção - paladinos da *dike* -, eles contribuem para a nova exigência, deslocando o discurso a respeito da justiça, de religioso que era, para um nível auto-referencial, tal qual acontece nos procedimentos judiciais, e preparam assim o terreno para uma possível formalização, realizada por Aristóteles, quando este, articulando a dupla interrogação do ser e do dizer a respeito da questão da significação, instala definitivamente a demonstração como procedimento de assentamento da verdade. Quanto a Perelman, ele não busca de modo algum desclassificar a questão do justo e do injusto, ele não se opõe ao estabelecimento de uma justiça, antes pelo contrário; mas nesta busca de *uma* justiça, e não *da* justiça ideal, ele redescobre a importância do raciocínio persuasivo. A "nova retórica" se colocará de agora em diante sob a égide dos retóricos antigos. "Subordinando a lógica filosófica à nova retórica, escreve ele, tomo partido no debate secular que opôs a filosofia à retórica, e isto após o grande poema de Parmênides"¹⁴. Esta "reabilitação da retórica" (ER 178), que a coloca no próprio fundamento de toda análise da justiça, se desenvolve em três etapas que, por regressões sucessivas, conduzem Perelman de Aristóteles a Platão e depois aos sofistas. São estas etapas que queremos agora considerar.

Quando Perelman, para encontrar um meio de raciocinar que permita preferir o justo, toma o cuidado de abandonar a lógica puramente formal, ele acaba por refletir acerca das técnicas argumentativas, as quais, ao lado dos raciocínios constringentes, tais que se manifestam principalmente nas ciências, regem os raciocínios persuasivos. Esta distinção é

antiga e Aristóteles já a havia tematizado. Ao lado dos textos do *Organon* que consideram especificamente os “raciocínios analíticos”, Aristóteles examina, principalmente nos *Tópicos* e nas *Refutações sofísticas*, os “raciocínios dialéticos”, que concernem aos meios de persuadir e de convencer através de discursos, de criticar as teses do adversário, de defender e de justificar as teses próprias, com o auxílio de argumentos mais ou menos fortes” (LJ 2). Estes raciocínios são desde logo relativos às deliberações e às controvérsias judiciárias. Neste nível da análise Perelman hesita quanto a denominar sua teoria da argumentação de “retórica” ou “dialética”. Num artigo de 1955¹⁵, ele utiliza a noção de “argumentação dialética”, apoiando esta noção nas *Refutações sofísticas* (1,165 b 1-5). “Na argumentação dialética, escreve ele, trata-se de concepções consideradas geralmente como recebidas que são confrontadas umas com as outras e opostas umas às outras. Por isso o método dialético é, por excelência, o método de toda filosofia”¹⁶. Mas, em *TA* ele abandona esta noção de dialética em favor da de retórica. Ele se explica mostrando¹⁷ que este abandono não é devido a razões contingentes, pois que a argumentação está, por seu método muito próxima da dialética arsitotélica (*TA*⁶), mas é devido ao “próprio espírito no qual a Antiguidade se ocupou de dialética”¹⁸. Os raciocínios dialéticos não interessam de fato a Perelman senão enquanto correspondem aos raciocínios retóricos, isto é, enquanto tratam “do verossímil em vez de tratar das proposições necessárias”. Mas, de uma parte, as idéias centrais de adesão e de auditório não são, segundo ele, utilizadas por Aristóteles, uma vez que “esta idéia de adesão e de espíritos aos quais se dirige é essencial em todas as teorias antigas sobre retórica”¹⁹. E, de outro lado, a dialética, da qual a retórica é uma parte segundo Aristóteles (Ret. I, 2, 1356 a 30-31), “delineia uma solução do problema de conhecimento dos princípios indemonstráveis e pressupõe a partir desse fato a teoria da ciência desenvolvida nos *Analíticos*”²⁰, se bem que, afinal de contas, a dialética sob seu aspecto peirástico remeta às categorias. Perelman, instaurando uma “nova retórica” no lugar de uma “nova

dialética”, atém-se a desenvolver o único aspecto retórico da dialética aristotélica, e a abandonar o que a aproximaria do intento filosófico da metafísica²¹. Com efeito, o deslramento da dialética em direção ao proposicional se revela fatal para a retórica, pois, em se tratando de proposições, não se tem a ver senão com asserções em forma interrogativa, sobre cuja verdade se deve pronunciar. Sendo a medida mínima da verdade que ela exprime, a proposição transformada em problema exige uma resposta em forma de demonstração e não remete mais ao registro da controvérsia na ordem dos debates que instruem as questões individuais (cf. *Tópicos*, I, 4, 101B 15-34). Com esta impositação da dialética fica aberto o caminho para uma constituição da verdade e da ciência. Perelman não conservará, pois, da dialética senão o que a torna conversível com a retórica, o que fez com que “a retórica é o análogo (*antístrophos*) da dialética” (*Ret.* I, 1,1354 a 1). Além disso, longe de considerar a retórica como uma “seção” da dialética, a “nova retórica” prolongará a retórica de Aristóteles, amplificando-a²² a tal ponto que, por uma espantosa reviravolta, ela “engloba, como caso particular, a dialética, técnica da controvérsia” (*ER* 177). Com efeito, a invenção propriamente aristotélica do silogismo dialético e do entimema não se interessa do silogismo retórico senão como *condição* para que a retórica empírica se torne uma *tecné*. É por isso que Perelman reduz a argumentação aristotélica unicamente à consideração da opinião admitida (*eudoxa*), uma vez que ela consiste para Aristóteles num procedimento refutativo, e a coloca toda ela ao lado da retórica onde “o estudo do opinável nos *Tópicos* poderá (...) encontrar seu lugar”²³. A pretensão à universalidade mesma, da qual a retórica e a dialética são portadoras pela utilização dos lugares²⁴, não deve portanto, ser procurada tanto da parte de Aristóteles quanto da retórica mais antiga. Esta, com efeito, se interessa principalmente com as questões judiciárias²⁵, sem as distinguir, no seio de um sistema metódico, das deliberações e dos discursos epidícticos, os quais intervêm e convergem para constituir o essencial da retórica sobre a questão da justiça, isto é, “o assentimento às

opiniões admitidas” e a prática desta adesão. Ora, segundo Perelman, é precisamente Aristóteles, através desta distinção, erigida em sistema, dos gêneros deliberativo, judiciário e epidítico, quem é definitivamente o responsável pelo abandono progressivo da retórica e quem precipitou catastroficamente esta última à perdição²⁶.

É, pois, necessário, se quer conservar a dialética aristotélica como método, fazê-la pender para o seu “interesse filosófico construtivo”, para a retórica e, mais precisamente, para esta boa retórica da qual fala Platão no *Fedro*, subtraindo-a a toda influência possível de uma teoria da ciência. Deste modo não é Aristóteles mas Platão quem aparece como a linha divisória que permite pensar a justiça na perspectiva de uma lógica não formal. O projeto do TA se abre sobre o programa platônico de uma “retórica geral”: “quando Platão no *Fedro* sonha com uma retórica, a qual retórica seria digna do filósofo, o que ele preconiza é uma técnica que poderia convencer aos próprios deuses” (TA9).

É a diversos títulos que Platão intervém na obra de Perelman para o conduzir a uma reabilitação decisiva da retórica. Em primeiro lugar, a asserção do *Fedro* lhe permite abandonar Aristóteles definitivamente (ER 18), se bem que este permaneça onipresente em sua obra. Isto lhe permite retornar a uma “retórica geral”²⁷ - aquém de uma “retórica restrita”, que consiste numa teoria dos tropos - a qual retórica geral lhe permite analisar o consentimento de alcance universal e passar deste modo do singular ao universal em matéria de justiça. O diálogo se torna retórico quando “para lá da coerência interna de seus discursos, os interlocutores buscam o acordo” (JR 136). Ora, esta questão do consentimento é explicitamente abordada por Platão no *Górgias* (471D - 487E). Depois de ter oposto numa apresentação antilógica os discursos longos, próprios para persuadir os ouvintes, e os discursos que procedem por questões e respostas, os diálogos, mais convenientes para a apresentação das teses filosóficas (471D), Sócrates estabelece, nesta perspectiva, os

princípios de seu diálogo com Cálicles: “nosso acordo, diz ele, provará realmente que nós atingimos a verdade” (487E)²⁸. Esta tentativa de transformar a adesão de um ouvinte em índice de verdade supõe que o diálogo não é em nada influenciado pelo *pathos* do interlocutor.

Perelman presente aqui que “a forma dialogada não é senão um artifício” (JR 134)²⁹ onde a adesão do protagonista é submetida à inclinação universal e indiferenciada diante da evidência da verdade. Tornando-se lógica, a dialética platônica coincide com a lógica analítica. Ela deixa de ser debate para tornar-se discussão (TA49). Ao preço do abandono da controvérsia sob a forma judiciária, a incursão platônica torna-se tão constringente como a demonstração formal. Perelman localiza nesta passagem do *Górgias*³⁰ o método pelo qual o gesto platônico vai instituir a Idéia de justiça na separação desses dois processos de pensamento que são a demonstração e a argumentação. A primeira se caracteriza pela universalidade e independência em relação ao lugar, ao tempo, ao sujeito da enunciação, ao orador bem como ao auditório; ela remete a noção de justiça a um horizonte ontológico sob as formas da necessidade, da unicidade e da definição. A segunda se manifesta antes no gênero judiciário, no qual os temas debatidos são relacionados ao contingente e ao singular, à ordem temporal de exposição dos argumentos, e inscreve a noção de justiça num campo diferente, “o campo da argumentação”³¹. Neste processo de pensamento a justiça surge da deliberação e da argumentação, cujos elementos foram colocados pela antiga retórica e desenvolvidas como uma terceira via, a qual escapa por antecipação tanto à lógica da definição platônica quanto à lógica da predicação aristotélica. No domínio judiciário, onde a arte da argumentação se exerce no seu registro privilegiado, o *logos*, as proposições argumentadas são úteis aqui e agora, e é nisto em que ela interrogam a prática da justiça e não somente a sua idéia (TA 430).

É nesse segundo nível que se articula decisivamente, para a análise da noção de justiça, a contribuição de

Platão e dos sofistas na constituição da “nova retórica”. Ao longo de sua obra Platão dá à noção de justiça um lugar preponderante, mas não chega a instituí-la como Idéia senão numa luta constante com os sofistas e os retóricos. Em dois textos que Perelman analisa de modo particular, o *Górgias* e o *Fedro*, a definição que Platão propõe da retórica se inscreve numa reflexão sobre as práticas judiciárias e sobre sua capacidade de contribuir para a elaboração da Idéia de justiça³². A retórica sabe-se, é “a arte da persuasão exercida nos tribunais e nas outras assembléias a propósito daquelas coisas que são justas e injustas” (*Górgias* 454 B 5-8). Esta persuasão parte da *pistis* e não da *episteme*. A utilização neste texto de um neutro plural para designar as coisas justas (B 7), e não de um singular, que remeteria a uma dimensão mais abstrata da justiça³³, indica que a retórica, quando se ocupa da *dike*, se ocupa de fato da *dikaia*, isto é, de uma “ética dos *kairós*”, onde o justo e o injusto não existem como idéias, mas conforme o lugar, o tempo, as circunstâncias, o auditório, etc. De igual modo, no mito de Prometeu do *Protágoras*, o sofista emprega o termo *dike*, que se entende politicamente em relação ao auditório, e o qual Sócrates-Platão interpreta como *dikaiosyne*, justiça, termo este que, por ser menos público, nem por isso é mais abstrato. Assim Platão, quando se dedica à elaboração de sua própria teoria da justiça, ele tecnicamente é devedor às análises dos sofistas. Com efeito, não é tanto a indiferença a seu objeto - as coisas justas - o que faz a força da retórica, nem o fato de que ela ignore o que ela ensina³⁴, mas simplesmente isto: que esta ignorância e esta indiferença são intrinsecamente constitutivas da própria noção de justiça, a qual, enquanto não é abordada no seu contexto político, permanece uma noção confusa. Se a retórica, como Platão o pretende não tem objeto e, entretanto, Górgias pode dizer que ela se sustenta sobre os *dikaia*, é porque ela concerne às deliberações no, pelo e para o corpo social inteiro. Às questões de Sócrates que solicita a Górgias produzir um pensamento de um objeto, Górgias responde que em matéria de justiça e de injustiça é o auditório (discípulos, juízes ou povo) e o lugar

(tribunais ou assembléias) que têm a precedência e, deste modo, ele pode se arriscar a designar a disciplina retórica como apoiando-se sobre os *dikaia* e os *ádika*, sem os produzir por isso mesmo como objetos de pensamento, pois, no que lhes concerne, eles se determinam em função da persuasão do auditório. Sob este aspecto o corpo social se coaduna talvez em salmodiar um canto sobre a noção de justiça, onde o que importa é a harmonia da comunidade dos cantores, “de tal sorte que acima de todos os sujeitos se pudesse obter o assentimento de uma numerosa assembléia (...), persuadindo-a” (458 E). Esta incerteza quanto a uma possível definição da noção de justiça é mesmo a condição essencial da disponibilidade universal do retórico quanto à argumentação, e é a este título que a retórica pode ser apresentada por Platão como a *antístrofe* da justiça³⁵. Sem entrar nos detalhes de uma questão que toca a aplicação que Platão faz de certos conceitos (*antístrophos* ou *téchne*), pode-se notar que o abandono de Aristóteles por parte de Perelman se repete aqui em relação a Platão, por ocasião desses mesmos conceitos que acabam por formar constelação para a constituição da “nova retórica”. Com efeito, não somente a expressão *antístrope* em Aristóteles provém provavelmente deste contexto platônico, mas, além disso, como nos lembramos, seu abandono por parte de Perelman estava ligado à especificidade aristotélica da retórica como *téchne*. Ora, no *Górgias*, o debate platônico consiste em produzir o conceito de *téchne* como aquilo em nome de que a retórica seria retirada aos poucos do terreno: é com efeito em nome da *téchne politiké* que a retórica vai ser arrolada sob a rubrica da *kolakeia*; e são exemplos de *téchnai* particulares capazes de produzir seu objeto que fazem aparecer o não-lugar e o não-sentido, o caráter *não-técnico* da retórica (463 B 1 - 464 C 4). Mas, ao mesmo tempo, na constituição da analogia que faz corresponder a medicina e a cozinha, a ginástica e a indumentária, a legislação e a sofística, a justiça (*dikaio syne*) e a retórica, as *téchnai* não encontram sua razão de ser senão no exterior delas mesmas, num significado filosófico e, enquanto *téchnai*, são por seu turno dis-

pensadas como secundárias (511 D ss.). Ao nível da determinação positiva, Platão pretende arrolar sob a mesma rubrica de *téchnai* uma arte sem nome referente ao corpo (a qual se subdivide em ginástica e medicina) e o político, concebido como verdadeira *téchnē* por oposição à sofística e à retórica. Ora, esta análise do político é desmentida pelo contexto do início do diálogo, no momento em que ele trata especificamente da justiça. O início do *Górgias* se apoiava, lembramo-nos, sobre a denúncia da generalidade da retórica por oposição à especificidade essencial de todas as técnicas, pois não poderia haver *téchnē* fora da particularidade do seu objeto. Como, agora, o político poderia ser erigido em *téchnē* em nome de sua generalidade? Como o político, enquanto organização do todo social, distribuidor de papéis, organizador dos trabalhos que cabem às diversas *téchnai*, poderia ele próprio ser chamado de *téchnē*? Esta fragilidade do conceito-chave *téchnē*, a qual permite fazer da retórica a antístrofe da justiça, aparece ainda mais quando se examinam os próprios termos do numerador e do denominador. A retórica que se apoia sobre as *dikaia* não é aí desmentida por Platão, falando-se com propriedade, pois a retórica de Górgias é apresentada como a antístrofe, não de *dike*, mas de *dikaiosyne* (464 C1), o que faz com que afinal se possa dizer que a *dike* é no plano político a antístrofe da *dikaiosyne*, no plano da alma. Ao nível do numerador, todo o problema consistia em ganhar um saber-fazer que restava por ser retomado como *téchnē* quanto a seu significado filosófico; ao nível do denominador, Platão é obrigado a abandonar a questão de se saber se a retórica é uma *téchnē*, questão que permanece muito frágil, para substituí-la pela questão da utilidade da retórica (480 A 1-2), pois que nada pode por em questão sua eficácia no plano judiciário. E, quando Platão retoma a questão no 520 B, a única saída que lhe resta é a introdução de um terceiro termo, permitindo-lhe diferir ainda a fragilíssima questão da justiça. Este terceiro entre a *dike*, de que se ocupa a retórica e a *dikaiosyne*, parte da *téchnē politiké*, é a *dikastiké*, o procedimento judiciário. A legislação prevalece com efeito, conclui Platão (520 B3), mas

não prevalece senão sobre a *dikastiké*, jamais sobre a *dikaio-syne* e ainda menos sobre a *dike*.

É o que Perelman presente e é porque ele é obrigado a retornar pela terceira e última vez à antiga retórica, porque esta torna mais claro o caráter da controvérsia e permite distinguir mais claramente o que está necessariamente fora de controvérsia, porque sobressai da verdade, daquilo que é necessariamente controvertível, pois neste domínio, que é dos discutíveis, a justiça puramente formal e abstrata não tem seu lugar. Sob o aspecto da antiga retórica, a contribuição de Perelman é marcada por duas linhagens: uma segue a arte da controvérsia e da antilogia característica de Protágoras³⁶, a outra, representa por Górgias e Isócrates³⁷, valoriza a arte do discurso epidíctico. Do primeiro Perelman retém três pontos: a retórica dos sofistas se interroga e não cessa de se interrogar - isto é, ela não responde jamais ao nível ontológico, mas, prossegue sem cessar a controvérsia em favor dos *doxai* - sobre os valores éticos, e notadamente sobre a justiça³⁸; a finalidade desta controvérsia indefinida é a paz social³⁹; seu método é a argumentação tal qual se pratica nos procedimentos judiciais⁴⁰: os *dissoi logoi* e as antilogias. Perelman também ressalta que o essencial da retórica de Protágoras reside no estabelecer a ausência de competência especializada no domínio da justiça (é preciso lembrar que Protágoras era jurista) e que, da justiça (*dike*), isto é, da arte das regras em uso e da decência (*aidós*)⁴¹ não deriva o conhecimento de regras eternas de justiça e de moral, as quais são relativas ao uso, pois que, segundo Perelman, a justiça (*dikaio-syne*) não tem, contrariamente às afirmações platônicas, um mesmo conteúdo em cada um de nós senão a partir do uso social, se bem que não haja outras concepções do justo a não ser aquelas editadas pela sociedade⁴². Todo mundo, portanto, é competente para ensinar estas regras, como também para ensinar a linguagem (cf *Prot.* 327 E-328A), e, quanto ao tema da justiça, a única solução é falar, pois só a arte do discurso preserva a paz social da violência da natureza bem como da das cidades. É nesse sentido que pode

ser interpretado o caráter infinito da discussão em que se enfrentam Protágoras e Péricles por ocasião da morte de Epitímio de Farsália, que nos traz Plutarco⁴³. Sobre esta questão que visa determinar a responsabilidade na causa da morte do atleta, a única solução possível é prosseguir a controvérsia e manter deste modo, pela verossimilhança, a paz social, indefinidamente, ou, para retomar a expressão eloqüente de Plutarco, “uma inteira jornada”. A causa da morte será, com efeito, com a mesma plausibilidade: o dardo, para a pesquisa médico-legal, o lançador, para o juiz das penalidades, os organizadores dos jogos, para a administração política. O problema jurídico cai na antilogia, isto é, na exposição legítima de discursos impossíveis jogando uns contra os outros indefinidamente. É, pois, na argumentação que reside a alçada retórica capaz de manter a paz social produzindo os *doxai* sobre a justiça, os quais são outros tantos artifícios sobre os quais o auditório a cada instante toma uma decisão (*kairós*) para manter sua coesão. Isto ressalta de um procedimento próprio deste tipo de argumentação que leva em conta ao mesmo tempo a própria estrutura da antilogia e o uso da temporalidade pensada como *kairós*. Trata-se aí de um assunto que abordamos também em outro lugar⁴⁴, o que nos dispensa de a ele voltar neste momento. Ater-nos-emos, portanto, aqui à crítica de Perelman sobre a distinção do gênero judiciário dos deliberativos e epidícticos, distinção devida a Aristóteles e que lhe permite retornar aos sofistas⁴⁵. Protágoras mistura, com efeito, os gêneros, formulando pela primeira vez uma doutrina da decisão judiciária que faz referência ao futuro e não ao passado. Assim, no debate judiciário que o opõe a Euathlos sobre uma questão de pagamento de honorários, somente a tomada em consideração no presente de um acontecimento futuro permite, por efeito do *kairós*, tomar a decisão. A anedot é célebre (Aulo Gélío, *Noites Áticas*, V. 10). Protágoras e Euathlos fizeram um contrato por cujos termos o primeiro devia instruir ao segundo na retórica judiciária e, em câmbio, receber honorários, os quais, entretanto, não lhe seriam pagos senão após a primeira vitória judicial de

Euathlos. Em razão dos termos desta convenção Euathlos retarda o momento de advogar. Protágoras então decide processá-lo judicialmente. A anedota resume as defesas dos dois protagonistas, os quais tentam mostrar que o caso constitui uma alternativa que não pode desembocar senão num dilema. Protágoras assim argumenta: juízes, se vos pronunciais a meu favor, Euathlos deverá pagar, de acordo com o vosso veredito; se vos pronunciais contra mim, Euathlos também deverá pagar, de acordo com o nosso contrato. Qualquer que seja a sentença pronunciada, Euathlos deverá pagar; convém, pois, que vos pronuncieis em meu favor. Euathlos retorque, aplicando a regra que permite tornar forte ao argumento fraco. Juízes, diz ele, se vos pronunciais a meu favor, então não pagarei, de acordo com o vosso veredito; e se vos pronunciais contra mim, não terei mais que pagar, de acordo com o nosso contrato; convém, pois, que vos pronuncieis em meu favor. Pode-se observar, se insiste no liame social que une os advogados, que a anedota se ancora sobre o modelo do inacabado. Com efeito, o prosseguimento dos processos será infinito. No primeiro caso, se Protágoras é rejeitado, ele não aceitará a resposta de Euathlos e, logo que for pronunciado o veredito, ele intentará um segundo processo com a mesma carga, o qual ele ganhará, pois que nesse preciso momento Euathlos já terá ganho sua primeira causa. Mas, por sua vez, este último intentará num terceiro processo, uma ação de perdas e danos contra Protágoras, sustentando que, como o havia demonstrado o primeiro processo, Protágoras não tinha razão interpondo uma ação judicial contra ele, e que é em razão desta ação injustificada que ele, Euathlos, foi condenado a pagar, e que, se Euathlos, o vencedor do processo, não estava implicado contra ele, Euathlos, o acusado, no primeiro processo, ele não teria que pagar e que, em consequência, Protágoras, tendo-o lesado, deve reembolsá-lo dos danos incorridos e dos honorários desembolsados, porque o Euathlos que perdeu o processo não é o Euathlos que ganhou. Apreende-se bem em que se apoia a reversão dos argumentos. Protágoras diz: tu deves me pagar em todos os

casos, seja enquanto perdedor do processo, seja enquanto aluno de Protágoras. Temos a ver com dois Euathlos: o que sustém o predicado 'adversário', o que sustém o predicado 'aluno'. Euathlos diz: não te pagarei, porque tu também és dois: Protágoras-adversário, Protágoras-mestre. Em suma, cada um fala por sua própria conta e exclui a realidade do outro da sua alocação. Se Protágoras ganhou a causa, Euathlos perdeu o processo, mas não tem de pagar, porque o Euathlos perdedor ainda não ganhou nenhum processo; quanto a se saber se existe um Protágoras que ganhou, é o que deixa indiferente a Euathlos. O inacabamento característico da anedota é essencial. Ele se prende à própria forma da argumentação que não pode senão prosseguir indefinidamente. Ele lembra o próprio poder do princípio antilógico, o qual permite tornar mais forte o argumento fraco. Por conseguinte ele mostra que em matéria antilógica não há outra justiça além da jurisprudência, outro direito que a força dos argumentos postos em jogo no momento presente. Em matéria de justiça não se trataria de um sistema ordenado e pré-estabelecido, mas a única ordem seria a da sucessão dos casos e a da repetição, da qual o inacabamento judiciário oferece um modelo. A análise da sucessão dos casos remete à análise do *kairós* retórico como regulador do discurso⁴⁶ e justifica o estudo sofístico dos lugares. O uso da repetição remete ao término do caso, pois o que reverte o argumento não é uma demonstração científica, mas o passamento temporal do aqui e do agora do enunciado, o qual denuncia sempre o crença num referente exterior, a Idéia de Justiça. Poder-se-ia mostrá-lo maneira semelhante no exemplo da teoria da pena sustentada por Protágoras, pois que também neste caso esta "não afasta a causa do passado - porque o que está feito está feito - (mas se elabora) em prevendo o futuro (...). Pensar assim é pensar que a virtude pode ser ensinada" (*Prot.* 324 B)⁴⁷. As decisões da justiça não têm, pois, como base a competência legítima dos juízes profissionais (além do mais na cavilação Protágoras - Euathlos os juízes dispensam os advogados) mas antes a competência do *demos*, desde que aquelas se apliquem não aos atos cometi-

dos, mas a ficções⁴⁸ futuras, de sorte que os propósitos das decisões judiciárias permitam preservar a coesão social a partir de *endoxai*, de convenções, produtos de controvérsias. Independente de saber o que efetivamente aconteceu, caso em que não há necessidade das vozes plurais do *demos*, os juízes devem mensurar a partir de um futuro fictício a coesão social presente, se bem que, finalmente, o grande Discurso do *Protágoras*, como a Grande Apologia do *Teeteto*, fundam o presente valor comum no consentimento atual àquilo que se mensura a partir de um futuro fictício e de um artifício. Tal é o sentido da "filosofia retórica" de Perelman a respeito da justiça. Os discursos controversos não despreendem a justiça em si, ou o verdadeiro em si, mas o valor da opinião sobre o justo atual (cf. *Teet.* 167 B4), cujo aprimoramento se produz a partir do "efeito futuro que persuade a cada um de nós no tribunal" (*Teet.* 178 E 4-6). O que equivale a dizer que não há estatuto do justo fora dos efeitos da argumentação, cujo método é o de "tornar forte o arrazoado que parece o mais fraco"⁴⁹. Razão porque, em última análise, a retórica não deve somente confundir o deliberativo e o judiciário como o mostram o *Euthyphron* e o *Críton*⁵⁰, mas até mesmo culminar no epidítico, como tal aparece com Górgias e Isócrates. O discurso epidítico, que trata do belo e do feio, do elogio e da censura, etc., se ocupa com efeito principalmente em reconhecer os valores. O abandono deste tipo de discurso, o qual provém da distinção abusiva dos três gêneros, não tem razão de ser. Em realidade o epidítico "constitui uma parte central da arte de persuadir e a incompreensão manifestada a seu respeito resulta de uma falsa concepção dos efeitos da argumentação" (*TA* 64). Sem se estender sobre a análise deste gênero em sua contribuição para a reflexão a respeito da noção de justiça, pode-se notar que na *Defesa de Palamede* de Górgias, do mesmo modo que no *Elogio de Helena*, a importância do epidítico se apoia no valor próprio da ficção que ele produz ao redor da noção de justiça e de sua constituição em não-ser (§§ 5 e 23). Como a eficácia de um discurso é sempre aleatória, a adesão que ele provoca deve ser re-

forçada aumentando a disposição à ação pela exaltação dos valores de justiça preconizados. Ora, o valor que ele exalta antes mesmo que o objeto próprio do discurso é a eficácia do próprio discurso: “o *logos* é um grande potentado que com o mais tênue e imperceptível dos corpos executa obras as mais divinas” (*Hel.*, #8); é neste sentido que a teoria da argumentação permite substituir à violência dos fatos a persuasão das palavras (*Pal.* # 14).

Retomando a análise da justiça para desembaraçá-la dos diversos estratos de sentido que se acumularam sobre ela a partir do gesto redutor de Platão e das análises dialéticas de Aristóteles, Perelman mostrou, pois, que a teoria da argumentação transcende ao campo do direito onde ela está enraizada e não deve ser abandonada somente aos juristas. Muito ao contrário, ela deve ser estabelecida como princípio de pesquisa filosófica a respeito da noção de justiça, porque, no caso dos problemas que são resolvidos por meio de debates entre sujeitos que se referem a valores que eles consideram como justos, é legítimo trazer a este campo argumentos que se apoiam na lógica formal, pois que em relação a estes sujeitos se trata de se por de acordo a respeito de valores éticos. Os *doxai*, dos quais se ocupam os sofistas, são a expressão deste consentimento ao mesmo tempo que são a resposta, em termos de uma convenção, à ruína na qual a paz social e a sociedade inteira se abisman a partir do momento em que esta não tem mais um ser a que se referir. Perelman ocupa, pois, uma posição efetivamente sofística quando, em “o debate secular que opõe a filosofia à retórica”, ele se coloca resolutamente ao lado de Górgias contra Parmênides (*ER* 169). A arte da controvérsia judiciária da “nova retórica” é o conceito-chave, rastreado historicamente, que permite tentar pensar a justiça em termos não ontológicos. Para fazê-lo era preciso desde logo recusar o dilema Platão-Aristóteles concernente à justiça, a fim de mostrar que deve sempre haver controvérsias concernentes aos valores sociais de base e principalmente à justiça, porque é somente ao preço de jamais terminar com as controvérsias que a paz social poderá ser

assegurada. Não é, pois, tanto no projeto de uma racionalização da ética - projeto que poderia muito bem ser platônico - quanto na reabilitação do método que regula os raciocínios persuasivos, que se situa a contribuição essencial de Perelman sobre a análise da noção de justiça. A importância da teoria da argumentação nesta análise provém do fato dela mostrar que existe um modo de falar sobre os valores, o qual, sem abandonar o campo do *logos*, não os encerra por isso nas categorias de uma lógica formal. A quem queira justiça e paz social não restam definitivamente senão as palavras, porque, se, por mais tempo que se fale, é substituída a potência da persuasão à força da violência, está-se no direito de exigir que com toda justiça as palavras tenham sempre a última palavra.

NOTAS

- (1) E. Dupréel, *Traité de morale*, Bruxelles 1932; *Les sophistes*, Neuchâtel 1948.
- (2) Ch. Perelman, *De la Justice*, Bruxelles 1945, retomado em *Justice et Raison*, Bruxelles 1972²; *Logique juridique. Nouvelle rhétorique*, Paris 1976. Encontrar-se-á uma bibliografia completa da obra de Perelman até 1979 na *Revue Internationale de Philosophie* 127-128 (1979) 325-342. As obras de Perelman serão citadas de agora em diante como segue: LJ 47 = *Logique juridique. Nouvelle rhétorique*, Paris, 1976, p. 47; JR = *Justice et Raison*; DMP = *Droit, morale et philosophie*, Paris, 1968; TA = *Traité de l'argumentation*, Bruxelles, 1970²; ChA = *Le Champ de l'argumentation*, Bruxelles, 1970; ER = *L'Empire rhétorique. Rhétorique et argumentation*, Paris, 1972. Os textos dos Sofistas são citados segundo a edição Diels-Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Dublin-Zurich, 1952 (= DK).
- (3) R. Laufer, "Rhétorique et politique" in M. Meyer éd., *De la métaphysique à la rhétorique. Essais à la mémoire de Chaim Perelman*, Bruxelles 1986, p. 189-203.
- (4) LJ 70.
- (5) "Septicisme moral et philosophie morale" in DMP; CF. p. 75-76.
- (6) LJ 101.
- (7) JR 26, 224-223.
- (8) TA 5.
- (9) Cf. por exemplo *Gorgias* 465 B.
- (10) Somente no TA esta referência não se encontra menos de quatro vezes (p. 48, 59, 116, 490); pode ser encontrada também na conclusão do ER (p. 170). Ela parece ser uma referência programática na obra de Perelman.
- (11) Ch. Perelman, "Logique formelle et logique informelle" in M. Meyer, *op. cit.*,

p. 20. Perelman o explicita do seguinte modo; "como a eficácia é função do auditório, a melhor argumentação é aquela que poderia convencer o auditório mais exigente, o mais crítico, o melhor informado, como aquele constituído pelos deuses (...). É assim que argumentação filosófica se apresenta como um apelo à razão, que eu traduzo na linguagem da argumentação, ou o da nova retórica, como um discurso que se endereça ao auditório universal" (*ibid.*) A distinção entre convencer e persuadir concerne exclusivamente ao registro da argumentação e recorta a distinção entre auditório universal e auditório restrito ou particular. Cf. o excelente artigo de Ch. Leben "Chaim Perelman ou les valeurs fragiles", *Droits. Revue française de théorie juridique* 2 (1985) 107-115.

(12) Ch. Leben, *ibid.*, p. 110.

(13) Cf. *ibid.*, p. 112.

(14) *ER* 19.

(15) Ch. Perelman, "La méthode dialectique et le rôle de l'interlocuteur dans le dialogue", *Entretiens philosophiques d'Athènes*, Atenas 1955, p. 179-183, retomado em *JR* 132-139.

(16) *JR* 138-139.

(17) *TA* 1-13, notadamente 6-7.

(18) *TA* 7.

(19) *Ibid.*

(20) J. Brunshwig, Notes complémentaires aux *Topiques* d'Aristote, in *Aristote, Topiques*, I-IV, Paris, Belles Lettres, 1967, 116-117. Cf. *Met.* 2,1004 b 17-26; *Réf. Soph.*, 8, 169 b 25. A este respeito ver o artigo de L. Couloubaritsis, "Dialectique et philosophie chez Aristote", *Philosophia* 8-9 (1978-79) 229-256.

(21) Cf. L. Couloubaritsis, "Dialectique, rhétorique et critique chez Aristote", in Meyer, *op. cit.*, p. 103-118, notadamente p. 116. O autor mostra que "a recuperação da argumentação dialética pela nova retórica oblitera alguma coisa importante na dialética aristotélica" (p. 104), a saber, que a dialética não poderia ser tão simplesmente referida à retórica, na medida em que ela está ligada ao discurso crítico, cuja teoria é estabelecida pelas *Ref. Sof.* Sobre o recurso à ontologia, cf. *LJ* 112.

(22) *ER* 18.

(23) *TA* 7.

(24) Cf. *Top.* II-VII; *Rhét.* II, 18, 1391 b 22-27.

(25) Cf. *Rhét.* I, I, 1354 b 22-34.

(26) Este ataque, considerado por Perelman como decisivo relativamente a Aristóteles, vem enunciado várias vezes (*TA* 64 ss., *LJ* 111, *ER* 13 e 171, etc). No *TA* Perelman assim se explica: "é assim que a distinção dos gêneros contribuiu para a desagregação ulterior da retórica, porque os dois primeiros gêneros foram anexados pela filosofia e pela dialética, o terceiro tendo sido englobado na prosa literária" (p. 64).

(27) Cf. G. Genette, "La rhétorique restreinte", *Communications* 16 (1970) 158-171; R. Barthes "L' ancienne rhétorique", *ibid.*, 171-229. Estes textos são analisados por Perelman na *ER* 11-14.

(28) É sabido como os sofistas respondem a esta oposição. Discurso macrológico e discurso braquilógico são os dois membros de uma mesma antilogia. Cf. Platão, *Prot.* 329 B 1-6, onde Protágoras é dito ser excelente nos dois gêneros, e *Fedro* 267 B 2-5, onde Pródico refere sem dar preferência a nenhum, os dois gêneros de discurso, e ridiculariza toda escolha absoluta entre eles, proclamando que a única regra é que o discurso seja conforme à justa medida, o que equivale a dizer que todo discurso depende do *kairós*. Cf. Perelman, *TA* 635.

(29) Pois que "existe um consenso, concernente às noções vagas, confusas, controvertidas e das quais não se pode tirar conseqüências sem procurar clarificá-las. É assim que todo mundo estará de acordo sobre o fato (...) de que é preciso procurar a justiça" ("Logique formelle et logique informelle", in *M. Meyer, op. cit.*, p. 18).

(30) Cf. *JR* 133-134; *TA* 47-49.

(31) Tal é, a gente se lembra, o título de uma obra de Perelman, cf. *supra*, n.2.

(32) Abordamos este ponto numa contribuição ao Premier Congrès International sur la Pensée Antique (Nice, 18-21 mai 1987): *Palamède contre toutes raisons*, a ser publicado nas Actes du Congrès. Assinalamos aqui simplesmente a dívida da reflexão platônica a respeito da justiça na *Apologia de Sócrates* em relação à *Defesa de Palamede* de Górgias.

(33) Cf. M. Broze, "Justice et mensonge chez Platon", *Revue Internationale de Philosophie* 156-157 (1986) 38-48.

(34) Cf. *Górgias*, 459 B: "é um ignorante falando diante de ignorantes que se mostra superior ao sábio".

(35) Igualmente no *Teeteto*, é no contexto de uma trapaça (*dikanikón*) que se encontra o termo *antístropha* (175 D 2).

(36) Cf. "Rhétorique et philosophie", *Les Etudes Philosophiques* 1 (1969) 19-27, retomado no *ChA* 220-227; ver igualmente: *TA* 74; *ChA* 232; *Introduction historique à la philosophie morale*, Bruxelles, 1980, p. 14-16; "The rhetorical point of view in ethies: a program", *Communication* 6 (1981) 315-320; cf. p. 319.

(37) Cf. *ChA* 219; *TA* 48 e 63; *LJ* 111.

(38) Razão pela qual Perelman, quando redige uma história da moral, considera Protágoras como o primeiro autor relevante de uma tal histórica. Cf. *introduction historique... op. cit.*, p. 14.

(39) *Ibid.*, p. 16.

(40) *ChA* 232.

(41) Sobre a interpretação do mito de Prometeu do *Protágoras* de Platão por Perelman, cf. *Introduction historique...*, *op. cit.*, p. 15-16.

(42) *Ibid.*, p. 16.

(43) DK 80 a 10.

(44) A. Tordesillas, "L'instance temporelle dans l'argumentation de la première et de la seconde sophistique: la notion de *kairós*" in B. Cassin éd., *Le plaisir de parler. Etudes de sophistique comparée.*, Paris, 1986, p. 31-61; "Protagoras et les argumentations antilogiques", *Bulletin du Centre de Recherches d'Histoire des Idées* 3 (1986) 1-23. Sobre estas questões ver igualmente: Ch. Perelman, *Introduction historique...* *op. cit.*, p. 24-27, onde ele tira as conseqüências de suas teorias sobre a justiça para a análise do L. I. da *República* de Platão.

(45) "The rhetorical point of view..." *op. cit.*, p. 318.

(46) Cf. nosso artigo sobre a noção de *kairós*, *supra*, n. 44.

(47) toda a passagem concerne ao comentário que Protágoras faz de seu próprio mito.

(48) Este conceito é explicitamente utilizado em *LJ* 169: "Caso patente onde a ficção judiciária é indispensável para impedir que a observação estrita de lei, o formalismo jurídico, não acarrete conseqüências socialmente inaceitáveis".

(49) Perelman, "The rhetorical point of view...", *op. cit.*, p. 319: "In keeping with Protagoras, for more than two thousands years, now, the role of rhetoric has been to strengthen the cause which, *at first glance*, appears the weakest (...) Discourses are need to resist what is natural and spontaneous, to evoke and make present what does not impose itself at first glance".

(50) Sobre o *Entiphron*, cf. *Introduction historique...*, *op. cit.* p. 22; sobre o *Críton* como diálogo deliberativo, cf. "The rhetorical point of view..."; *op. cit.*, p. 319.

* Traduzido do francês pelo Prof. Dr. Francisco Cock Fontanella, CCHS DCH, UFMS Campo Grande MS.