

O KRÁTOS COMO LOGOS E UMA DEMOCRACIA POLIMÓRFICA

Wallace Faustino da Rocha Rodrigues

1. INTRODUÇÃO

O presente artigo surgiu basicamente de um incômodo: é possível conceber a democracia contemporânea como o ponto final de todo um desenvolvimento da humanidade? Seria errado concebê-la como apenas mais uma fase da trajetória política do homem?

Atualmente, a democracia é quase uma verdade absoluta assumindo caráter de irrefutabilidade quando contrastado mesmo com o ser humano. Muitos são os defensores da democracia e que a colocam num patamar axiomático chegando a posicionarem-na anterior ao homem – ou seja, a democracia deve existir antes mesmo do ser humano, independentemente de suas particularidades culturais. Essa teleologia democrática legitima guerras e deslegitima formas outras de organizações políticas tidas como insuficientes para a operacionalidade dos seres humanos em suas complexidades organizacionais.

É nessa lógica de pensamento que tenta-se uma investida para a compreensão do funcionamento da democracia não como algo a destoar das características mais peculiares às formas humanas de organização social e política, mas sim como algo que tente coadunar os elementos mais díspares aos indivíduos encontrados em sociedade.

Certamente a compreensão do funcionamento dessa democracia circunscreverá, aqui, a lógica sistêmica a garantir o seu entendimento como algo absolutamente condizente e conveniente para o funcionamento da economia capitalista. A crítica, neste caso, implica revisitar algumas das premissas marxistas e todo o seu posicionamento crítico quanto ao sistema como um todo. Não obstante, muitas dessas críticas já pertencem ao “senso comum” do conhecimento e, por isso, focar-se-á a questão de um modelo transcendental de democracia – neste caso, essa palavra ganha um tom substantivado – que atenda à heterogeneidade humana e que sirva de princípio, e não fim, para as formas de organização política.

2. ALGUMAS BASES TEÓRICAS

Alguns leitores já devem ter percebido até aqui que não há nada de novo. Pelo contrário, se se considerar a extinção da polarização Socialismo-Capitalismo, com a vitória deste, chegar-se-á ao capitalismo como algo absolutamente supremo bradando-se o fim de qualquer tipo de conflito – os conflitos esparsos pelo globo terrestre não representariam mais que pequenas insurgências que rapidamente seriam esfaceladas pelo estabelecimento da ordem. Mas, é notória a distância da realidade.

Um marco teórico interessante para a consideração desse trabalho é John Rawls pelo simples fato de ele possibilitar uma interpretação transcendental da democracia,

substantivando o seu significado, principalmente em sua obra *O liberalismo político* (2000). Contudo, em termos interpretativos, Rawls já vinha de uma investigação humana e de suas relações em um estudo absolutamente proveitoso que, serviu de base para toda a crítica ao utilitarismo (RAWLS, 2002) – crítica essa que fez com que os utilitaristas nunca mais se reerguessem politicamente com o vigor de outrora (GOROWITZ, 1982).

Ou seja, é notório que há por trás das investidas teóricas de Rawls todo um trabalho para a concepção do homem e das relações sociais, tendo como norte a convivência plena e feliz desses enquanto indivíduos. O respaldo da ação, mesmo no normativismo extremo de seu autor, encontra-se fundamentalmente na conduta humana balizada não no interesse, mas sim no respeito de um cidadão por outro. A liberdade é tonificada como tema fundamental, mas, tal como os ensinamentos de Isaiah Berlin – evidentemente compartilhados por John Rawls –, ela deve ser medida em dois pontos essenciais: como liberdade positiva e negativa. Portanto, o homem é livre até o momento em que não interfere na liberdade de outro (BERLIN, 1981).

Ainda nesse plano argumentativo, assegura-se em Berlin uma percepção um tanto ingênua do marxismo quando desconsidera o mundo das idéias como transformador de uma sociedade, no caso, a comunista. Portanto, mesmo sem defender diretamente uma posição à direita, cabe afirmar que uma discussão, com propósitos de amplitude, sobre o tema da liberdade, deve abarcar a questão das idéias individuais – nota-se, neste caso, um pluralismo um tanto latente. Ou seja, qualquer discussão política, mesmo acerca da democracia, deve ter esse tópico como referencial (Idem).

Nesta ótica é que se encontra a definição de liberdade negativa, já mencionada anteriormente. A liberdade individual, particular, é, portanto, diferente entre os indivíduos. Não há como restaurar um modelo político universal de liberdade, restando apenas saber que conquistar sua própria liberdade a expensas de outros não é correto. Faz-se necessário, então, delimitar o público e o privado onde, neste, um mínimo da identidade humana, da natureza individual, possa manifestar-se livremente. Mas, em contrapartida, é extremamente essencial o cerceamento em um outro ambiente, o público – “a liberdade do tubarão é a falta de liberdade das sardinhas”.

Nota-se, nesse prisma, uma lógica absolutamente individualista a coadunar com o pensamento de John Rawls (2000, 2002). Isso porque, segundo Isaiah Berlin, a auto-realização pode ser analisada através de um recolhimento individual a um interior – comparando-o a uma cidadela – como forma de garantir a liberdade e, portanto, conseguir uma auto-realização. Trata-se de não desejar aquilo que não pode conseguir, conformando-se, internamente, com o que lhe é oferecido.

Posso fazer o que quiser e por minha própria vontade. Sou um ser racional e, sendo racional, não posso desejar afastar de meu caminho o que quer que eu possa demonstrar a mim mesmo como sendo necessário, como não podendo ser senão o que é em uma sociedade racional – isto é, em uma sociedade

dirigida por mentes racionais na busca de metas tais como aquelas que um ser racional gostaria de ter. Assimilo isso à minha essência, da mesma maneira como assimilo as leis da lógica, da matemática, da física, as regras da arte, os princípios que governam todas as coisas cujo propósito racional eu compreendo e, portanto, desejo, propósito pelo qual nunca me sentirei frustrado, visto que eu não posso querer que seja senão o que é. (BERLIN, 1981).

Portanto, há subentendido um viés puramente kantiano na interpretação de Berlin da liberdade. Isso porque a liberdade, em seu entendimento, compreende um atrelamento à questão da racionalidade humana e a forma como essa racionalidade opera em sociedade.

De certa forma, Jon Elster trabalha com essa lógica racional, porém, de maneira mais instrumental. Segundo o autor há uma matematização na razão humana que permite ao indivíduo frear suas ações. Não obstante, esse freio ocorre pura e simplesmente a partir de uma consideração de ganhos particulares – “não posso ir além disso porque há grandes possibilidades de perdas de minha parte”. Portanto, para que o indivíduo consiga ganhar mais, maximizar seus ganhos – eis aqui a lógica instrumental da racionalidade mencionada no princípio desse parágrafo – ele amarra a si mesmo tal como Ulisses fez diante das sereias (ELSTER, 1989).

Grosso modo, comparando esses autores, trata-se de entender a liberdade como algo desejado por todos e, dessa forma, os indivíduos se comportariam num campo atuante de liberdades. Cercar a própria liberdade tem como finalidade, portanto, a própria liberdade. A razão humana, por sua vez (e aqui Kant é mais visível), é dotada da capacidade de perceber a liberdade tal como descrita. Nesse caso, as relações sociais dão-se no plano da racionalidade através basicamente do reconhecimento do elemento liberdade como forma de orientar a *ação* (BERLIN, 1981).

Em contrapartida, Elster apresenta, como foi dito, uma perspectiva mais instrumental fundamentada não necessariamente na liberdade, mas nos ganhos que o indivíduo pode ter através da liberdade ou não. O teórico conseguiu enxergar a possibilidade de ganho individual a partir do momento em que esse mesmo indivíduo conseguir perceber que sua falta de liberdade, em um determinado momento, conferirá maiores ganhos futuros. A liberdade, nesse caso, é vista como algo puramente conveniente aos seres humanos enquanto indivíduos – “é melhor eu respeitar a liberdade do outro, pois com isso ganharei aquilo” (ELSTER, 1989).

Não é preciso detalhar a questão de os dois autores tratarem de concepções absolutamente distintas de racionalidade, havendo em Berlin, como mencionado, uma tradição mais diretamente ligada a Kant com o conceito transcendental de racionalidade; ao passo que Elster remete toda a sua compreensão a uma escola mais próxima, fundada já no século XX, o individualismo metodológico.

Os aspectos comuns entre os dois autores não passa somente pelo ponto da liberdade e todas as discussões suscitadas por ela. Ambos, Elster e Berlin, diluem a moral, explicando-a a partir da racionalidade humana que, em certa medida, garante a vida em conjunto se se tomar em conta o fato de os indivíduos *agirem* em sociedade racionalmente. Neste caso, as relações sociais são absolutamente deixadas a um segundo plano, devendo os indivíduos olhar única e exclusivamente para si mesmos. Difícil é conceber a política como algo assim, tão simples.

Ou seja, tanto o aporte teórico de Berlin quanto de Elster, cada qual com suas especificidades, fundamentam-se nas relações sociais orientadas pela ação racional. Para um homem conduzir o seu comportamento em sociedade, levar-se-á em conta somente o seu elemento racional em correlação direta com a ação. Não haveria outra forma de calcular os relacionamentos da vida em sociedade. De certa maneira, os autores encontram-se na esteira teórica que tenta conceber a sociedade e a política como um conjunto de elementos puramente racionais em operacionalidade visualizados fundamentalmente pelas suas *ações*.

Tal análise torna-se complicadíssima, principalmente quando se toma em consideração o aspecto da fragmentação das identidades. Não cabe mais na contemporaneidade conceber o homem como algo uno, dotado de uma racionalidade compartilhada por todos os seus congêneres (JAMESON, 1992, 2005). Instigar a concepção de um tipo de identidade, unívoca, implica a desconsideração de um pluralismo patente – um grupo social pode arrogar a si o caráter de mais desenvolvido que outro e, portanto, pode pleitear o seu sistema político como o verdadeiro se comparado a outros.

É nessa frente de análise que atua John Rawls, pois, através da consideração do consenso de sobreposição, permite-se uma retomada da discussão da moralidade enquanto elemento basal da organização social. Sem dúvida, essa perspectiva enceta a demasiada consideração do autor para com o pluralismo vigente principalmente a partir da segunda metade do século XX. São diversas doutrinas a conferirem o caráter de heterogeneidade da sociedade ocidental moderna.

Dois pontos ressaltam o aspecto da moral em John Rawls: 1) O fato de sua teoria ter um conteúdo essencialmente político entoa a moral enquanto elemento fundamental para a organização política das diversas comunidades que se aglutinam em uma única sociedade; 2) e é necessária a convivência dos indivíduos nessa comunidade sem, contudo, deslegitimarem a comunidade vizinha. De certa forma, este ponto encontra-se em contato com o anterior. Isso porque pontos conceituais como o *véu da ignorância*, a *posição original* e o *consenso de sobreposição*, por exemplo, ressaltam a questão da moralidade se se pensar no pluralismo vigente em sua teoria¹.

¹ Logicamente é patente a configuração de todo um aspecto racional na estruturação dos argumentos concernentes à essas suas formulações teóricas. Todavia, se se considerar o aspecto plural, tal como enunciado no corpo do texto, é inevitável reconhecer a moralidade enquanto matiz de seu pensamento. Caso contrário, pode-se cair no mesmo problema gerado pelas interpretações de Berlin diagnosticado acima.

Porém, esse pluralismo convive, em sua teoria, novamente apenas se se considerar o aspecto racional. A racionalidade fundamenta a interrelação social colocando em pauta o respeito às comunidades vizinhas, possibilitando a paz entre elas. Mas, há, contudo, uma racionalidade que, em essência, é semelhante entre os grupos. Ou seja, a concepção moderna de homem, transita visivelmente em sua teoria de forma a gerar os seus fundamentos. Portanto, uma aparente moralidade na obra de Rawls, não é senão aparente. Isso porque os fundamentos racionais circunscrevem todo o plano de análise, sinalizando o que os indivíduos devem ou não fazer. Assim, a própria liberdade também será investigada exclusivamente nesse prisma analítico.

É na esteira dessa compreensão político-filosófica da democracia que Habermas elabora todo o seu campo de atuação teórica. A matriz habermasiana de interpretação da sociedade pelo viés do agir comunicativo procura suprir a necessidade de um entendimento funcional da vida em sociedade. O agir comunicativo opera no sentido de apresentar o que há de comum na sociedade e entre seus indivíduos de forma a estabelecer um plano de entendimento entre eles dentro e fora dela, num mundo em que a razão convive plenamente com a sociedade, sem se tornar puramente instrumental e mesmo sem promover o fechamento do indivíduo em um isolamento dentro de si em busca da realização de seus objetivos. A liberdade, neste caso, não é reflexo do individualismo exacerbado, tal como demonstrado por Berlin, mas sim provém de uma convivência e um reconhecimento mútuo que é visível principalmente no plano da comunicação e no agir comunicativo (HABERMAS, 2002).

Portanto, no campo teórico de análise de Habermas, uma sociedade pode conviver harmoniosamente sem uma racionalidade pura, desde que o entendimento entre os indivíduos seja possível. Há, primeiramente, a necessidade de se compartilhar valores antes de qualquer outra coisa – contudo, esses valores não precisam de campos racionais para serem partilhados (HABERMAS, 1990).

Habermas procura descrever um ambiente libertário, cujo ingrediente para tal liberdade se encontra dentro do próprio ser humano e em sua relação com os indivíduos em sociedade. Apesar da excessiva ambigüidade a ser suscitada por sua teoria (DOMINGUES, 2001), o filósofo alemão tem os méritos de tentar sistematizar as relações humanas dentro do próprio campo de atuação da humanidade – o mundo da vida. O sistema, neste caso, opera como algo absolutamente secundário (HABERMAS, 2005a, 2005b; DOMINGUES, 2001).

Diferentemente de alguns dos autores precedentes, o normativismo de sua teoria repousa unicamente na comunidade, podendo ser independente, em alguma medida, de sistemas políticos exteriores ao homem. Mesmo a teoria rawlsiana torna-se dependente de elementos institucionais anteriores ao ser humano – dependência essa superada por Habermas ao considerar o aspecto comunicativo imanente ao homem (HABERMAS, 2002).

Enfim, revisitar tais correntes teóricas evidencia como propósito último enfatizar a questão da busca da liberdade e emancipação do homem como partindo, primeiramente, do próprio homem para somente depois, se vir a ser o caso, construir-

se instituições que operem no sentido de garantir essa liberdade. Repetindo, uma das críticas ventiladas aqui repousa no fato de em grande parte dos estudos sobre a democracia, a consideração das instituições democráticas surgir como axioma antes mesmo da consideração do homem em sua cultura e, conseqüentemente, de sua liberdade propriamente dita.

É buscando suprir essa necessidade que tentar-se-á enquadrar, nas páginas seguintes, a perspectiva retórica, retomada por filósofos lógicos, como algo absolutamente condizente com o estabelecimento da funcionalidade social conveniente à democracia. Mais, alocar-se-á o homem e toda uma arquitetura dialógica de valores compartilhados antes de qualquer instituição, estabelecendo, portanto, sistemas racionais de partilha de valores quase que exclusivamente humanos, sem a intervenção de “elementos artificiais”.

3. O ATO DE RACIOCINAR PELA RETÓRICA

Os trabalhos de Aristóteles presumiam um nível de conhecimento nos sentidos absolutamente importante e que, por isso, não deveria ser desprezado. A visibilidade da assertiva consiste na utilização da palavra como forma de convencer, de levantar um argumento suficientemente trabalhado de maneira a ser aceito pelos participantes da exposição das idéias.

No decorrer da leitura da *Retórica*, nota-se a importância da *Polis* no pensamento do autor. Isso é patente devido à consideração da complexidade humana visível na heterogeneidade das relações humanas no plano da vida coletiva. Assim, nesse ambiente, analisa-se a questão não somente pelo ingênuo viés do público e apresentador – patente nas considerações sobre a retórica –, mas sim pela consideração do orador enquanto deliberador provido de um nível de conhecimento e um corpo social desejoso de escutar o que é dito. Isso porque é nesse ambiente urbano que se estabelecem as relações políticas – ainda mais quando se considera essa política feita na Grécia Antiga como forma a estabelecer planos de ação entre os indivíduos, cada qual dotado de interesses a serem compartilhados na vida pública, na vida urbana (HELD, 2002). Notavelmente, essa vida social ganha status, no pensamento de Aristóteles, de organizadora da *Polis* grega – a essência da convivência em sociedade passa pela política (ARISTÓTELES, 1998).

Não é somente uma questão de público e apresentador, mas talvez seja possível pensar em algo do tipo um deliberador dotado de um nível de conhecimento (pelo menos anseia por estabelecer interlocução com os que ouvem tendo, para isso, argumentos suficientemente significantes ao ponto de merecerem ser ditos) e um corpo social desejoso de escutar o que é dito. Ou seja, por mais que os últimos tenham somente seus sentidos para confiar, os relacionamentos essenciais à uma vida em sociedade serão mantidos por eles. Aristóteles percebe essa vida social como a tônica organizadora da *Polis* grega – em seu entendimento, a retórica organiza a vida social, a política.

Não está em questão qual conhecimento é distinto ao ponto de ser considerado verdadeiro – o inteligível ou o sensível. Assegura-se apenas a percepção de Aristóteles quanto à existência de princípios ordenadores da *Polis* grega e que estes provavelmente não proviriam da ontologia platônica. Eis, então, sua enorme consideração quanto aos sentidos humanos e a participação deles na formação de algum nível de consciência propulsora de uma ordem mínima – qualquer ordem é melhor que o *caos*².

Segundo os propósitos deste artigo, não cabe aqui uma comparação direta entre os fundamentos teóricos de Aristóteles e os de seu mestre, Platão. Basta saber que, em muitos pontos, os dois destoam na forma de compreender a filosofia e, conseqüentemente, na maneira como o homem deve se relacionar politicamente com o mundo. Nessa linha argumentativa, é suficiente ter consciência do fato de Platão encarar a política da sua forma idealizada, contemplativa, tentando erguer um modelo sobrehumano de república em sua obra homônima – a explicação para uma sociedade política perfeita deve ser encontrada em outro mundo, o mundo das idéias (PLATÃO, 1950). Aristóteles, por sua vez, permite-se essa consideração ao elemento sentido, tomando-o como referência para a maneira como o homem deve lidar com o mundo – a essência das coisas não encontra-se em um outro mundo, metafísico, mas sim nas coisas em si (ARISTÓTELES, 1985).

Todavia, o debate com o conhecimento lógico defendido por seus predecessores, Sócrates e Platão, torna-se inevitável. Enquanto este lida com verdades consideradas imutáveis, atemporais e, portanto, impossíveis de serem modificadas por qualquer ator – o homem só poderia, no máximo, chegar onde elas se encontram através de métodos certos e específicos, como o ato de filosofar –, a retórica é desprovida de qualquer atemporalidade e imutabilidade; ela é independente de uma verdade absoluta e pode ser alcançada por qualquer pessoa. Não há destino certo para o argumento retórico ao contrário da lógica que tem um ponto final no qual o ser humano consciente deveria sempre estar à procura.

A interferência da subjetividade humana no processo retórico é considerável e admitida. Não há neste caso a demonstração de uma verdade por vias do conhecimento, mas sim a demonstração de algo que pode ser tomado como verdade naquele determinado momento e, posteriormente, não. A forma adquirida pelos argumentos em suas apresentações ao público é fundamental para guiar o orador em suas exposições, assim como definitivas para a opinião do auditório. A sua importância no tema discutido pode implicar aceitação ou não do grupo submetido à exposição dos argumentos. Aristóteles reconhece também que, em muitos casos, as minúcias existentes na retórica contribuem para que a melhor forma de exposição dos argumentos tenda a ser a “vitoriosa”.

É, ainda, permitido afirmar que ao descrever os diversos passos a serem seguidos de maneira que um argumento seja apresentado com um mínimo de sucesso, Aristóteles interfere justamente na percepção dos ouvintes, ou seja, em seus sentidos. A partir

² Aristóteles não propõe uma “nova razão”, mas sim uma nova ontologia: as explicações para este mundo se encontram neste mundo.

disso, é claro em sua obra que a forma com a qual o argumento é apresentado – num nível de importância proporcional ao do argumento em si – é fundamental para atingir os sentidos dos ouvintes e tocá-los neste âmbito³.

Nota-se, assim, a existência de uma linha tênue entre as coisas em si e as palavras. Tudo ao redor do homem grego habitante da *Polis* é dotado de uma matéria enquanto coisa. Como ser humano e dentro do complexo plano das relações sociais, a forma mais clara de manifestar um nível de conhecimento mínimo das coisas é através das palavras – sejam denominadas por ele ou não. Porém, o fato de o homem grego *dominar as palavras denominadora das coisas* não significa um acesso de sua parte à verdade das coisas – muito menos ao processo para atingir tal verdade. Ou seja, efetivamente, há um espaço “em branco” entre as coisas e seus nomes. Neste plano, o raciocínio, para Aristóteles, seria uma forma de preencher esse espaço em branco. E, a partir da retórica, é possível encarar o raciocínio, então empírico, não como a busca da “real” verdade dessas coisas, mas como um símbolo do esforço de pensá-las. Porém, para Aristóteles, mesmo sendo empírico esse raciocínio é louvável, pois permite que um “buraco seja tampado”.

Aristóteles, é claro, percebe a potencialidade da retórica como um recurso a ser usado em prol do mal, como forma de justificar, por exemplo, um ditador (ARISTÓTELES, 1988). Esses são obviamente os perigos inerentes à retórica, enquanto algo, à primeira vista, distante da ontologia – esta nunca seria utilizada de forma impura. Porém, deve-se ter em mente que o interlocutor de Aristóteles não é obrigado a acreditar pela retórica, *mas sim pode ser convencido através de uma identidade de valores e opiniões seus com os do orador* – ou seja, a premissa maior da retórica é moral. Portanto, é preferível acreditar que um interlocutor não se deixaria guiar facilmente por argumentos maléficos estranhos à sua natureza⁴ (PERELMAN, 1996).

Enfim, essa é a apresentação da retórica buscada inicialmente. Em seguida, tentar-se-á reconhecer em um cenário político a questão de segmentos sociais reivindicantes no processo deliberativo, sempre tendo em mente a retórica. Esses segmentos, enquanto auditórios, se posicionariam de forma a estabelecer um mínimo de contato identificador com os retores. Por fim, os apontamentos permitirão inflexões quanto ao teor da democracia a ser atingida por meio do processo puramente retórico e levando em consideração os elementos concernentes à liberdade, tão enfatizados na contemporaneidade e visualizados na primeira parte desse texto. Nesse contexto, haverá sempre a consideração de argumentos de maneira relativa, sem que uma verdade substancial seja associada à decisão da maioria, mas diante do reconhecimento do processo através da organização de grupos sociais muito bem definidos.

³ Eis aqui uma visível coerência teórica da parte de Aristóteles. Isso porque, ao afirmar que a essência, verdade, das coisas se encontram nelas mesmas, o filósofo permite uma interpretação tal como a visualizada neste artigo. Os sentidos devem ser valorizados e reconhecidos enquanto instrumentos para se lidar com as coisas do mundo; portanto, a retórica, enquanto forma de materialização dessa relação humana com o mundo, pode ser claramente reconhecida enquanto instrumento humano para a apropriação da realidade. Dessa forma, pode-se começar a pensar algo como a democracia sendo desprovida da razão, já que os sentidos adquirem um *status* de confiabilidade.

⁴ Esse ponto leva em consideração um *logos*, o que reabilita a retórica na filosofia.

4. UM ESFORÇO LÓGICO

Demonstrou-se na seção anterior como a subjetividade está diretamente ligada à retórica, considerando, também, um constante apelo aos sentidos. Tendo isso em vista, aparentemente, de início ela seria desprovida de um raciocínio lógico a permitir ao orador chegar à verdade substancial, atingindo, porém, um consenso entre aqueles que se posicionam como seus interlocutores, através de remissões aos seus sentidos por vias de identidades entre valores e opiniões compartilhadas entre os dois lados do discurso e que se encontram claramente expostas nele⁵.

Aproximadamente dois mil anos após as incursões de Aristóteles na retórica, Stephen Toulmin, um filósofo lógico, procura trabalhar com a questão da lógica nos argumentos retóricos (TOULMIN, 2001). A proposta de Toulmin é ousada, haja vista o autor procurar dar validade lógica aos argumentos retóricos. O seu primeiro passo nessa direção consiste na elaboração do que chamaria de *campos*. Estes seriam espaços previamente definidos por questões culturais entre (pelo menos) dois indivíduos a se encontrarem num processo dialógico. Eles dariam validade aos argumentos num caráter contextual. A explicação fica mais assimilável através de ilustrações: uma discussão a respeito de futebol englobará aspectos, técnicos ou não, a ser usados somente no futebol. Tirando-se os argumentos operadores em tal campo e levá-lo para outro, o jurídico, por exemplo, provavelmente não fará qualquer sentido. A premissa de Toulmin para defender sua tese é a de o campo do futebol ter uma operacionalidade própria capaz de dirigir os que tentam inserir-se nele. Por apresentar essa operacionalidade, não seria errôneo ressaltar a existência de uma forma de raciocínio particular, diferente de qualquer outro campo. Há, neste ponto, congruência com Aristóteles. O filósofo grego acreditava nas particularidades de alguns elementos, os quais seriam temas de deliberações; tanto que havia procedimentos básicos em cada um dos distintos temas regidos de forma a elaborar algo como um roteiro essencial de apresentação a funcionar somente neste tema específico. Exemplificando: quando se quer falar de constituição, é necessário um entendimento mínimo das constituições de outros Estados⁶.

A filosofia de Toulmin permite maior independência quando se trata de argumentação. Isso porque a autoridade de um orador estaria diretamente ligada ao grau de seu conhecimento no campo autorizado a orar. Da mesma forma, para contestá-lo deve-se ter uma afinidade transcendente ao conhecimento presente no senso comum. Prosseguindo, Toulmin mostra-se ousado ao desafiar o conhecimento científico tido como universal e unívoco. A partir do raciocínio do filósofo, a ciência talvez compusesse um enorme campo no qual somente algumas autoridades no assunto, os cientistas, pudessem falar. Este campo, por sua vez, se dividiria em outros subcampos, como o da física, da matemática etc, cada qual com suas especificidades.

⁵ Neste caso, atenta-se para o fato de se tratar de uma aparência lógica fundada em premissas morais.

⁶ Este mesmo exemplo é apresentado por Aristóteles em *Retórica*.

Segundo Toulmin, sustentar um debate que, naturalmente, ocorre em um campo específico, não é tarefa tão simples a ser feita pela filosofia clássica. Um argumento lógico por si só não seria suficientemente universal de forma a transcender todas as barreiras existentes na separação dos campos. Notavelmente, ele precisaria utilizar em algum grau o conhecimento específico daquele campo para sustentar o ponto de vista defendido; nesse prisma, é perceptível a tentativa do filósofo de defender uma relativa independência dos campos. Diante disso, a possibilidade de um conflito argumentativo entre dois interlocutores exigirá que se recorra às especificidades de seus campos para se justificarem e sustentarem suas argumentações. Trata-se, sem dúvidas, de um recurso retórico, porém, suplementado pela filosofia lógica.

Complexificando mais ainda a questão exposta por Toulmin, como se relacionaria a intersubjetividade dos participantes de um ato retórico segundo a fórmula de análise apontada agora? De acordo com a retórica, alguns dos argumentos encontram-se subentendidos, não estando o tempo inteiro explícitos nas falas daqueles a dialogarem; este é o caso dos *entimemas*, no qual, geralmente, a terceira premissa encontra-se implícita por estar no consenso dos interlocutores⁷. Toulmin reconhece premissas na argumentação de um campo específico que estão implícitas, definidas *a priori*, uma espécie de consenso entre os participantes do jogo argumentativo⁸. São justamente tais premissas as determinantes de uma lógica de operacionalidade do campo e que definirão a condução dos argumentos dos interlocutores nele presentes. Estas premissas contribuiriam para a validação do campo enquanto relativamente independente de outros⁹.

Está claro na definição oferecida por Toulmin o jogo intersubjetivo presente no trabalho de argumentação através da retórica. É essa intersubjetividade dos participantes que garantiria o relativo sucesso da argumentação retórica, da identificação com as apresentações feitas pelo orador por parte do público que o assiste. Da mesma forma, pensar nos campos através da suposta independência lógica entre eles não significa desprezar o argumento lógico tradicional, mas dimensioná-lo de outra maneira dando-lhe fundamental importância na retórica; ou seja, há uma valorização da lógica em si – agora específica aos campos – como forma de organizar até mesmo o pensamento na “arte da retórica”.

⁷ Como foi visto anteriormente, o consensualismo se dá explicitamente pela moralidade.

⁸ Essa percepção é formulada por Aristóteles na elaboração do conceito de entimema. Este seria basicamente formado por três premissas na qual uma, lógica para a argumentação na qual esteja sendo usada, encontra-se subentendida por ambas as partes demonstrando uma intersubjetividade ao orador e ao seu auditório. Por exemplo: todos os homens são mortais, Sócrates é homem, subentende-se, então, que o filósofo é mortal, mesmo que nada seja dito a respeito pelo expositor das premissas.

⁹ Aqueles que desejam inserir-se no campo de argumentação do futebol devem saber premissas básicas, definidas *a priori* como, por exemplo, que a Copa do Mundo ocorre a cada quatro anos e a próxima será neste ano de 2010, a seleção brasileira já conquistou cinco vezes o torneio, Pelé é considerado o rei da modalidade etc. Essas premissas não interferem em nada na argumentação do campo da economia, no qual, aquele que desejar uma inserção, deve saber no mínimo que o Brasil é exportador de *commodities*, o que são *commodities*, que crescimento econômico é diferente de desenvolvimento econômico, implicações da autonomia do Banco Central, a interferência deste nas taxas de juros etc. Eis aqui o embasamento de Toulmin na relativa incomensurabilidade dos campos.

A mencionada incomensurabilidade dos campos é semelhante à encontrada na filosofia pragmatista americana, principalmente em Richard Rorty (2000), permitindo tratar de maneira completamente relativista tudo aquilo encontrado em algum nível de distância cultural de outrem, isto é, funcionando em um campo distinto a possuir uma operacionalidade consoante ao seu campo específico. Porém, há uma clara diferença entre Toulmin e Rorty observável no parágrafo anterior. Toulmin não despreza a lógica enquanto forma de organização dos pensamentos de um campo; pode sim haver uma relativa incomensurabilidade entre os diversos campos passíveis de retórica, mas toda a argumentação feita neles deve seguir um roteiro previamente determinado pela lógica operante naquele campo específico, ao passo que, no pragmatismo, a razão teria outro propósito – o de garantir ao homem atingir um grau de conhecimento de si mesmo ao ponto de entender-se como pertencente a uma estrutura maior, definida não pela teoria, mas pela prática. Deve-se pensar em tal estrutura como a natureza, na qual o ser humano seria apenas uma parte e se distinguiria dos outros seres vivos unicamente pelo fato de possuir consciência. Isto é, descarta-se qualquer possibilidade de uma verdade teórica a se sobrepor às outras. A realidade seria impossível de ser conhecida, apenas interpretada ou explicada. Para Rorty, o ideal é deixar de lado a tentativa de representar a realidade através do conhecimento e sim usá-la a partir de uma relação única e exclusiva do homem/indivíduo – e, conseqüentemente, seu interior – com as coisas que lhe são apresentadas. Não preocupa, portanto, à filosofia pragmatista mostrar ou desenvolver qualquer coisa, uma vez que não haveria a verdade como norma para o uso do conhecimento¹⁰; não haveria, então a possibilidade de racionalizar a partir de argumentos tal como sugere Toulmin.

Enfim, deve-se aproveitar da obra de Toulmin o fato de a intersubjetividade que liga os dois lados participantes de uma argumentação retórica encontrar-se numa relação de meios e fins com a aceitação do processo de argumentação; ela é um passo definitivo e deve ser sabiamente domada pelo orador, tendo sempre em vista o domínio do assunto, o conhecimento básico *a priori* presente em cada um dos campos, para a existência de sucesso na argumentação. Está aqui, de forma mais profunda, a questão da identificação mencionada anteriormente com Aristóteles. Esses dados serão fundamentais para a tese sobre a representatividade política estabelecida através da argumentação retórica, partindo do princípio de haver uma intersubjetividade essencial aos dois lados – o dos representantes e os representados. Essa intersubjetividade caminha em direção à promoção da mencionada identificação social com as proposições políticas apresentadas às classes sociais. Ao mesmo tempo, fundamentando-se nas assertivas apresentadas por Toulmin, há uma relativa incomensurabilidade entre os campos¹¹ fazendo com que os argumentos lógicos de

¹⁰ “Não há nenhuma atividade chamada “conhecimento”, que tem uma natureza a ser descoberta, e na qual os cientistas naturais são particularmente habilidosos. O que há é simplesmente o processo de justificar crenças para audiências. Nenhuma dessas audiências está mais próxima da natureza, ou é melhor representante de algum ideal ahistórico de racionalidade que qualquer outra. A idéia de um tema de investigação chamado “racionalidade” desaparece, ao mesmo tempo, e pelas mesmas razões, que a idéia de um tema chamado “conhecimento””. (RORTY, 2000, pp. 41-42).

¹¹ As tentativas do filósofo de buscar uma invariante lógica argumentativa não interessam, de imediato, aos propósitos desse estudo, mas deve-se deixar claro o reconhecimento de seus esforços filosóficos admitindo seu mérito na empreitada assumida.

um não prevaleçam em outro. Da mesma forma, na política, os argumentos utilizados pelos representantes de uma determinada classe social não podem ser utilizados em outra – são campos diferentes, e essa perspectiva será extremamente útil. Diante disso, afirma-se que, em uma democracia, seguir a vontade da maioria não é seguir uma verdade universal no sentido mais tradicional da filosofia, mas sim uma lógica específica de um campo específico, o campo da maioria com suas demandas particulares. É óbvio que isso não é uma novidade para a filosofia política; trata-se apenas de um exercício de demonstração da lógica de operacionalidade da política através da retórica.

5. A RETÓRICA EVIDENTE

O *Tratado da argumentação* (1996), de Chaïm Perelman e Lucie Olbrechts-Tyteca permite uma inserção mais ampla do estudo da retórica enquanto instrumento de ação política. O grande mérito da obra, além de sua vinculação à questão da lógica, se encontra em sua apresentação do uso da retórica enquanto um instrumento mais comum do que pode imaginar, sendo utilizado largamente mesmo nos momentos mais “lógicos” da academia.

Como forma de sustentar seu trabalho, Perelman precisou fazer algumas explicações quanto à metodologia empregada principalmente na filosofia. Um dos principais pontos no que diz respeito a isso, refere-se às críticas recebidas pela retórica ao longo dos últimos séculos. Para responder a tais investidas e, principalmente, fundamentar seus estudos, Perelman procura situar o seu leitor quanto aos usos da retórica, tendo-os como mais comuns do que se poderia antes imaginar. Da mesma forma, a sustentação de sua base argumentativa apóia-se nas possibilidades da técnica descrita por Aristóteles, sem levar em conta diretamente a adoção da lógica. Ou seja, somente após fazer uma breve apresentação prática da retórica em cada seção tratar-se-á dos aspectos relacionados às defesas da filosofia sobre o argumento lógico em detrimento do retórico.

Nas tentativas inúmeras de Perelman apresentar as utilidades da retórica, o primeiro ponto tocado por ele refere-se ao auditório. Segundo afirma, “[...] as opiniões de um homem dependem de seu meio social, de seu círculo, das pessoas que freqüentam e com quem convive” (PERELMAN, 1996, p. 23). A partir de tal assertiva o autor demonstra o combate ao argumento lógico, à verdade absoluta que permeia todo o conhecimento humano e sobre-humano, a atemporalidade da verdade e o seu despropósito de causas e fins. O elemento cultural é, para Perelman, primordial na determinação do homem e, portanto, do orador. Demonstrar como um homem é dotado de características particulares que o ligam diretamente ao seu local de origem é também uma das principais finalidades deste artigo – por onde andar, o homem necessariamente carregará dentro de si características culturais identificadoras de seu local de origem. Ora, tal homem, então, quando dotado de possibilidade de ação política, levará consigo essas características que, necessariamente, definem sua identidade.

Perelman afirma existir uma sintonia entre orador e auditório. De acordo com seu argumento, é possível identificar elementos particulares ao segundo no primeiro (claro, nas condições descritas anteriormente). Ou seja, a identidade de um grupo socialmente definido pode ter seus traços revelados na argumentação de um indivíduo que para ele se dirige.

Perelman procura deixar bem claro a distância da retórica à uma finalidade exclusivamente persuasiva. Isso é notável ao focar sua análise no gênero epidíctico que, segundo Aristóteles, tem como fundamento louvar algo, referenciando-se, assim, em valores previamente estabelecidos (ARISTÓTELES, 1988). Reconhece-se, entretanto, a existência de uma estratégia persuasiva inerente ao gênero judiciário e deliberativo¹² (muito bem situados no tempo – passado e futuro, respectivamente) enquanto potencialmente capazes de proporcionar ao auditório uma disposição a ponto de movê-lo a uma ação consoante às argumentações do orador. Contudo, essa obviedade do orador não é tão clara na terceira forma de retórica que trabalha basicamente com valores conformes ao auditório, isto é, que não foram criados de uma hora para outra ou são apresentados de maneira tal que, antes, eram completamente desconhecidos dos ouvintes.

Como forma de exemplificar tais assertivas, Perelman traça um paralelo com a educação. De certa maneira, segundo seu raciocínio, a educação é feita através de processos comuns à retórica na medida em que o orador, escolhido pela sociedade (neste caso, comparando-se ao gênero epidíctico) procura transmitir a um subgrupo desta sociedade um conjunto de valores compartilhado por todos. A escolha de um indivíduo específico se dá principalmente pelo fato de ele ser considerado um conhecedor de tais valores fundamentais à essa sociedade. Ou seja, todo educador é um orador – mas nem todo orador é um educador. Mais uma vez, observa-se a crítica à forma lógica de pensamento, secularmente posicionada no extremo oposto ao da retórica.

A partir dessas assertivas, assegura-se que a retórica não tem somente como finalidade a persuasão – deixa-se claro a existência de um grau de identificação entre os indivíduos que compartilham um mesmo ambiente no qual a retórica pode, também, atuar. Para os proveitos deste trabalho, o ambiente é aquele propício para a criação de uma consciência política, na qual o orador está em constante contato com seu auditório, de forma que é possível ter conhecimento deste auditório a partir de suas falas – isto implicaria uma sintonia política quanto às idéias apresentadas, tendo em vista o “contrato intersubjetivo” estabelecido. Neste caso, seguindo as premissas de Perelman, há um contato de espírito a dar suporte ao funcionamento da retórica – ademais, esse contato é definitivo para um ordenamento social.

¹² Não obstante, apesar do reconhecimento da clara possibilidade de persuasão dos gêneros judiciário e deliberativo, Perelman *et all* acrescentam a possibilidade de haver um compartilhamento de ambos os lados, os oradores e o auditório, fundamentado na premissa de valores mútuos identificados pelos primeiros. O fato de se alicerçarem em valores reforça a possibilidade de propósitos outros da retórica que não os propriamente ligados ao objetivo persuasivo. Enfim, para Perelman a persuasão existe na retórica, mas não é algo universal e axiomático.

Há, neste caso, um ambiente no qual existe um orador possuidor de um contrato intersubjetivo com seu auditório e, em decorrência disso, em suas falas, evidencia-se a existência de elementos comuns ao auditório, configurando uma identificação entre as duas instâncias. Contudo, uma crítica que persistiria neste entendimento diz respeito ao fato de a razão estar ou não presente em todo o processo descrito. Isto é, nada garantiria que o orador utilizaria em seu discurso sua razão ou seus sentimentos. Da mesma forma, qual o limite para que o orador possa retirar seus sentimentos do caminho para que seu discurso não se torne um ato apaixonado? Mais claramente, como é possível afirmar com segurança que o discurso do orador não tem o propósito puramente persuasivo?

Ora, em termos normativos, a resposta a essas questões é evidente. Para tanto, basta considerar que há valores notoriamente compartilhados entre as duas instâncias. A partir do momento em que isso ocorre, há de se tomar como referência um movimento uníssono. Todavia, uma particularidade deve ser levantada neste caso: trata-se da moralidade enquanto elemento circundante da operacionalidade do retor e de seu público. Essa moralidade assume o caráter de comprometimento entre os dois segmentos de forma a estabelecer esse caráter contratual de intersubjetividade. Como nota-se, a moral funciona como elemento cimentador, de maneira a conferir segurança no arranjo democrático aqui construído.

Ainda nessa linha de raciocínio, levando-se em consideração a existência de um ambiente ideal para a realização do ato retórico, abre-se um espaço para contornar os questionamentos prévios. Esse *ambiente ideal*¹³ não interferiria somente no caráter do orador, mas igualmente no do auditório de um modo geral. Portanto, para que as questões sejam respondidas, limitar-se-á a uma análise do auditório e da “condição ideal” na qual ele encontra-se imerso.

No que tange à presença dos sentimentos do orador em seu discurso, a resposta será semelhante àquela dada por Perelman. O auditório neste caso funcionaria como uma espécie de órgão fiscalizador do orador – pelo ambiente político tratado, não é possível pressupor uma completa passividade do auditório. Nesse prisma, um discurso apaixonado tende a esquecer o auditório, deixá-lo de lado em nome da paixão que o movimenta. As ações do orador no que tange ao seu discurso são movidas unicamente pelos motivos que o mobilizaram, e não propriamente pela possível identificação com o auditório encontrado a sua frente. Tendo isso em vista, torna-se difícil assegurar um grau mínimo de identificação a partir de um discurso puramente apaixonado, uma vez que, neste estágio, uma clara linha divisória será percebida entre os fins buscados pelo orador e aqueles de interesse do auditório.

¹³ Entende-se como *ambiente ideal* um cenário no qual os indivíduos nele presentes reconhecem-se enquanto grupo e compartilham alguns valores específicos – aproxima-se um tanto daquele sentimento comunal descrito por Ferdinand Tönnies e que perseverariam mesmo que na vida em sociedade. Tais valores seriam determinantes ao ponto de regerem a vida individual. As demandas políticas, portanto, seriam construídas coletivamente, assim como o representante político, ou o educador do exemplo de Perelman, proviria do seio desta comunidade e, com isso, portaria seus principais valores. As demandas expressas politicamente por ele teriam sempre uma identificação imediata com o povo de origem (com quem se identifica imediatamente) com o qual compartilha os valores.

Quanto à garantia do caráter do orador, deve-se pensar mais uma vez na centralidade do auditório. Assegurara-se que o auditório, quanto ao político, tem claramente uma função ativa que não deve ser subestimada. Primeiramente, ao tratar-se de um discurso no *ambiente ideal*, valores serão constantemente compartilhados entre os dois lados – semelhante ao exemplo do processo educacional descrito anteriormente. E, pensando na definição de campos relativamente incomensuráveis mencionados por Stephen Toulmin, ressalta-se que, para haver um compartilhamento mínimo dos valores em questão (para um posicionamento das duas instâncias num mesmo campo), uma sinceridade de conhecimento seria exigida por parte do orador. Ou seja, seria necessário um profundo conhecimento dos valores aos quais ele se refere – retoma-se o *ambiente ideal*, cujo representante geralmente provém do grupo (do auditório) ao qual se dirige. Pensando ainda nesse *ambiente*, caso ele deseje avançar segundo sua maximização de ganhos, terá de fazer um discurso correspondente com a realidade do auditório que, por sua vez, também é a sua.

Enfim, através do *ambiente ideal* é possível tornar visível um “contrato intersubjetivo” entre representantes e representados assim como facilita o entendimento do leitor da ação a partir da retórica, independente dos questionamentos levantados a respeito de uma racionalidade instrumental, tão argumentada nos estudos sociológicos no século XX (DOMINGUES, 2001).

Por fim, em Perelman, um outro ponto referente ao auditório é digno de atenção. O autor de *Tratados da argumentação* ressalta diferentes tipos de auditórios para os quais existiriam diferentes tipos de retórica. Essa ênfase no auditório mais que propriamente no orador demonstra como, para Perelman, a análise dos argumentos sob o crivo do público a que se dirige o discurso é mais importante do que o orador. Este seria construído a partir do próprio auditório e, portanto, compartilha, segundo apontado anteriormente, elementos fundamentais aos dois. Esse ponto de vista permite a tomada da lógica da mesma forma como o fez Toulmin (2001), em campos específicos, exigentes, então, de análises particulares devido às infinitas peculiaridades comportadas por cada um deles – não se pode discutir futebol utilizando argumentos comuns à receita federal.

A ênfase nos auditórios permitiu a Perelman delimitar variedades de públicos para os quais, naturalmente, convergiam diferentes formas de discursos. O principal – e no qual todos giram em volta – é o auditório universal que reterá mais a atenção nas seguintes linhas. Para Perelman o auditório universal é constituído por cada qual a partir do que sabe de seus semelhantes, de modo a transcender as poucas oposições de que têm consciência. Assim, cada cultura, cada indivíduo tem sua própria concepção do auditório universal e o estudo dessas variações seria muito instrutivo, pois faria conhecer o que os homens consideraram, no decorrer da história, real, verdadeiro e objetivamente válido. Ou seja, percebe-se a interferência da lógica na determinação do auditório universal.

“Acreditamos, pois, que os auditórios não são independentes; que são auditórios concretos particulares que podem impor uma concepção do auditório universal que lhes é própria; mas,

em contrapartida, é o auditório universal não definido que é invocado para julgar a concepção do auditório concreto, para examinar, a um só tempo, o modo como é composto, quais os indivíduos que, conforme o critério adotado, integram e qual a legitimidade desse critério. Pode-se dizer que os auditórios julgam-se uns aos outros” (PERELMAN, 1996, p. 39).

O esforço lógico de Perelman, assim como o de Toulmin, torna-se evidente a partir do momento em que o primeiro deles atribui ao auditório, e não ao orador, a possibilidade do auto-reconhecimento, utilizando como referencial básico para isso, um conjunto de valores a ser primeiramente interpretado e, somente depois, utilizado por um possível orador. Ou seja, há uma lógica de funcionamento própria às comunidades, às sociedades, aos campos, segundo a definição de Toulmin, que exigem, antes de tudo, a adaptação do orador. Segundo o *ambiente ideal*, o esforço que será requerido do orador para a compreensão e o conseqüente trabalho em um ambiente como este será acompanhado pela necessidade de submeter toda a sua fala ao crivo, por que não, lógico do auditório – este, tão “logicamente” organizado que possui a capacidade de autodistinção. Paralelo a isso, percebe-se como a concepção de *ambiente ideal*, no qual um líder político provém de uma comunidade particular e compartilha intersubjetivamente valores com ela, é respaldada se se tomar os esforços lógicos dos dois autores mencionados anteriormente.

Enfim, é o potencial do auditório, num ambiente condicionado para a utilização da retórica clássica, que determinará as finalidades políticas de um orador, ou seja, de um representante político. Este, enquanto orador será guiado pela lógica própria de tal auditório universal que, de tão esclarecido, terá o poder de aprovar ou refutar “aquele que vos fala”.

6. A LIBERDADE HUMANA PELA RETÓRICA

A partir dos pontos apresentados acima, pergunta-se como a liberdade operaria nesse sistema retórico? Ora, levando em consideração os apontamentos de Toulmin quanto aos campos específicos; a logicidade da retórica e a ênfase no auditório de Perelman; e o *ambiente ideal* aqui descrito enquanto artifício metodológico para facilitar a visualização dos termos previamente tratados, a liberdade seria algo a circunscrever todo o processo.

Mais claramente, os argumentos políticos presentes num ato retórico devem ser estudados sob a perspectiva do auditório em relação constante com o retor. Isso porque há uma notável partilha de valores que amarra o segundo ao primeiro, criando, assim, um campo lógico para a atuação da retórica enquanto instrumento político. Não se trata somente de persuasão.

A liberdade é facilmente visualizada quando se pensar no fato de os indivíduos a comporem o cenário retórico poderem manifestar livremente, num específico campo

de atuação, suas identidades sem qualquer tipo de constrangimento. Nesse caso, quem seria constrangido é o orador, tendo sempre de considerar o auditório – contudo, em um *ambiente ideal* esse constrangimento seria algo absolutamente conceitual, pois os elementos a prenderem o retor ao plano cultural do auditório seriam inerentes a ele e perceptíveis na manifestação de sua identidade. Percebe-se, facilmente, a revelação do elemento moral, não tão contemplado pelos filósofos mencionados no princípio do texto.

Dessa forma, consegue-se convergir todo o raciocínio desenvolvido nos últimos anos na filosofia política. A liberdade é preservada enquanto elemento primordial para a arregimentação das identidades e sua livre manifestação frente à política da mesma forma, ao considerar o elemento lógico na constituição da retórica, afasta-se de uma perspectiva puramente pejorativa que ela tenha assumido ao longo dos últimos séculos – e, de certa forma, afasta-se até de uma discussão maniqueísta lógico-não lógico. Igualmente, o retor pode sim ser considerado um indivíduo nada oportunista, sendo, por conseguinte, consciente e moralmente comprometido. Sua identificação com a sociedade da qual faz parte funcionaria como elemento aproximativo no campo da política permitindo a ele compartilhar abertamente valores com os seus congêneres.

Nesse ponto, há também a permissão ao distanciamento da concepção contemporânea de democracia que tende a velá-la como um método no qual alguns indivíduos experimentados poderiam atribuir a si o caráter de intérpretes da sociedade como um todo (SCHUMPETER, 1951). Embutido nessa análise, encontra-se o argumento puramente racional a delimitar o homem no plano da razão como algo suficiente por si mesmo. “Enquanto eu tiver um representante político, posso eximir-me de qualquer tipo de participação e recolher-me às minhas atividades (ganhos) particulares”. Essa é a lógica um tanto cruel da interpretação democrática da contemporaneidade.

A liberdade do orador seria, dessa forma, muito próxima à liberdade do auditório – o distanciamento é absolutamente inexistente. Os interesses do retor, se se preferir observar tudo pelo plano da ação, aproximar-se-iam em muito dos do auditório, também comprometidos em termos de ação.

Por fim, observa-se, fundamentalmente, como que a moralidade opera como elemento determinante na formulação democrática. Isso é mais evidente ainda quando, ao desviar da racionalidade tipicamente moderna, a retórica permite fugir aos determinismos inerentes à essas propostas teóricas. Portanto, a retórica possibilita, sem dúvida, uma versatilidade humana quando se evidencia sua epistemologia.

7. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARISTÓTELES. (s/d) **Arte Retórica e Arte Poética**. Rio de Janeiro, Ediouro.
_____. (1988) **The rhetoric of Aristotle**. Englewood Cliffs, Prentice-Hall.
_____. (1998) **A Política**. São Paulo, Editora Martins Fontes.
_____. (1985) **Ética a Nicomachus**. Brasília, Editora UNB.
- BERLIN, Isaiah. (1981) **Quatro ensaios sobre a liberdade**. Brasília, Editora Universidade de Brasília.
- DOMINGUES, José Maurício. (2001) **Teorias sociológicas do século XX**. Rio de Janeiro, Editora Civilização brasileira.
- DOWNS, Anthony. (1957) **An economic theory of democracy**. New York, Harper & Row.
- ELSTER, Jon. (1989) **Ulyses y las syrenes**. México, Fondo de cultura económica.
- GOROWITZ, Samuel. (1982) **John Rawls, uma teoria da justiça**. In: CRESPIGNY, Anthony de (org.) **Filosofia política contemporânea**. Brasília, Editora Universidade de Brasília. pp. 265-280.
- HABERMAS, Jürgen. (1990) **Pensamento pós-metafísico – estudos filosóficos**. Rio de Janeiro, Editora Tempo Brasileiro.
_____. (2002) **A inclusão do outro – estudos de teoria política**. São Paulo, Edições Loyola.
_____. (2005a) **Facticidad y validez I – sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso**. Madrid, Editorial Trotta.
_____. (2005b) **Facticidad y validez II – sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso**. Madrid, Editorial Trotta.
_____. (2002) **O discurso filosófico da modernidade**. São Paulo, Editora Martins Fontes.
- HELD, David. (2002) **Modelos de democracia**. Madrid, Alianza ensayo.
- JAMESON, Fredric. **O inconsciente político: a narrativa como ato socialmente simbólico**. Ática, São Paulo, 1992.
_____. **Modernidade singular – ensaio sobre a ontologia do presente**. Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 2005.
- PERELMAN, Chaïm e OLBRECHTS-TYTECA, Lucie. (1996) **Tratado da argumentação – a nova retórica**. São Paulo, Martins Fontes.
- PLATON. (1950) **Oeuvres complètes**. Paris, Librairie Garnier Freres.
- RAWLS, John. (2000) **O liberalismo político**. São Paulo, Editora Ática.
_____. (2002) **Uma teoria da justiça**. São Paulo, Editora Martins Fontes.
- RORTY, Richard. (2000) **Pragmatismo – A filosofia da criação e da mudança**. Org. Cristina Magro e Antonio Marcos Pereira. Belo Horizonte, Ed. UFMG.
- SCHUMPETER, Joseph. **Capitalisme, socialisme et démocratie**. Payot, Paris, 1951.
- TOULMIN, Stephen. (2001) **Os usos do argumento**. São Paulo, Martins Fontes.