



UNIVERSIDADE D
COIMBRA



Carlos Alexandre de Almeida Vieira Monteiro

**ARGUMENTAÇÃO E FILOSOFIA:
DE TOULMIN E DE PERELMAN A POPPER**

Dissertação de Mestrado em Filosofia orientada pelo Professor Doutor Henrique Carlos Jales Ribeiro, apresentada ao Departamento de Filosofia, Comunicação e Informação da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra

Junho de 2019

FACULDADE DE LETRAS

ARGUMENTAÇÃO E FILOSOFIA: DE TOULMIN E DE PERELMAN A POPPER

Ficha Técnica

Tipo de trabalho	Dissertação
Título	Argumentação e Filosofia: De Toulmin e de Perelman a Popper
Autor/a	Carlos Alexandre de Almeida Vieira Monteiro
Orientador/a(s)	Doutor Henrique Carlos Jales Ribeiro
Júri	Presidente: Doutor Edmundo Manuel Porém Balsemão Pires
	Vogais:
	1. Doutor Luís António Ferreira Correia Umbelino
	2. Doutor Henrique Carlos Jales Ribeiro
Identificação do Curso	2º Ciclo em Filosofia
Área científica	Filosofia
Data da defesa	26-07-2019
Classificação	16 valores



UNIVERSIDADE D
COIMBRA



AGRADECIMENTOS

Uma primeira palavra de agradecimento é dedicada ao Doutor Henrique Jales Ribeiro, pela paciência, apoio, constante disponibilidade e inestimáveis conselhos.

Em segundo lugar, a toda a minha família, nomeadamente aos meus pais e avós, pelo apoio incondicional.

RESUMO

A presente dissertação tem como objetivo mostrar como o modelo epistemológico que Karl Popper defende e que designa por “método de tentativa e erro” pode ser visto como uma teoria da argumentação. Por “teoria da argumentação”, referimo-nos a uma abordagem teórica e filosófica que parte dos trabalhos de Stephen Toulmin e Chaim Perelman e que “transforma” os problemas da filosofia em problemas de argumentação e de retórica.

A primeira parte da dissertação estudará em que consiste essa transformação e o modo como ela se dá, explorando, para esse efeito, o contexto-histórico filosófico em que os dois autores escrevem, o qual é marcado por uma tendência intelectual designada por “pós-modernidade” e que se pode caracterizar por um ceticismo generalizado em relação às possibilidades de fundamentação do conhecimento e da razão humana. De forma a compreender este contexto, é importante explorar também o modo como a modernidade filosófica deu lugar à pós-modernidade, e como os ideais otimistas daquela deram lugar ao pessimismo e niilismo desta, assim como o modo como Toulmin e Perelman conseguem devolver à filosofia os ideais perdidos da modernidade, ao oferecerem uma alternativa ao pessimismo da pós-modernidade: a retórica e a teoria da argumentação, que operam segundo uma metodologia teórica que “divide” a racionalidade humana em dois campos, o do “racional” e o do “razoável”, e que, como tal, possibilita que a própria argumentação funcione como base para a edificação do conhecimento.

A segunda parte explorará as obras mais importantes de Karl Popper e estudará o modelo epistemológico que Popper nelas construiu, o “racionalismo crítico”. Em seguida, mostrará como esse modelo pode ser visto como um modelo de argumentação nos moldes em que Toulmin e Perelman definem argumentação, isto é, o racionalismo crítico pode ser visto como um modelo teórico que assenta na noção de que é a própria argumentação que deve servir como base para a edificação de todo o conhecimento, ilustrando desse modo as mesmas conceções teóricas que esses filósofos têm em relação à racionalidade humana, nomeadamente, a noção de que esta não assenta em qualquer base objetiva do mundo e que, como tal, apenas conseguimos atingir alguma coisa como a “objetividade” através da crítica e refutação de declarações pré-existentes sobre o mundo.

Tendo isto em conta, podemos afirmar que tanto em Popper como em Toulmin e Perelman, a racionalidade é essencialmente conjectural e argumentativa, o que significa que

é na base da própria argumentação, nomeadamente nas dimensões práticas desta, que todo o conhecimento, e conseqüentemente toda a filosofia, se podem estabelecer.

Palavras-chave: argumentação, Perelman, Popper, racionalismo crítico, Toulmin.

ABSTRACT

This dissertation has the goal of showing how Karl Popper's epistemological model of "trial and error" can be seen as a theory of argumentation. By "theory of argumentation", we mean a theoretical and philosophical approach that stems from Stephen Toulmin and Chaïm Perelman's work and "transforms" philosophical problems into problems of argumentation and rhetoric.

The first part of this dissertation will study what this transformation is and how it occurs. For this purpose, we will explore the historical-philosophical context in which these philosophers write, which is marked by an intellectual trend called "postmodernism" that can be characterized by a general skepticism about the possibilities of justifying knowledge and of human reason. In order to understand this context, it is important to explore how philosophical modernity gave way to postmodernism and how the optimistic ideals of the former gave way to the pessimism and nihilism of the latter. It is also relevant to know how Toulmin and Perelman are able to bring back to philosophy the lost ideals of modernity, by providing an alternative to postmodernism's pessimism — rhetoric and theory of argumentation, which operate according to a theoretical methodology that "divides" human rationality into two fields — the "rational" and the "reasonable" — and, therefore, allows argumentation to work as a basis for building knowledge.

The second part will explore Karl Popper's most important works and study the epistemological model he developed: "critical rationalism". We will then show how this model can be seen as a model of argumentation, according to Toulmin and Perelman's definition of argumentation. That is to say, critical rationalism can be seen as a theoretical model based on the notion that argumentation itself should be the basis for building all knowledge. This illustrates that the same theoretical views of human rationality held by these philosophers — the notion that knowledge is not based on any objective basis of the world and, therefore, something like "objectivity" can only be achieved through criticism and refutation of pre-existing statements about the world.

Considering this, we can assert that, both in Popper and in Toulmin and Perelman, rationality is essentially conjectural and argumentative. This means that argumentation itself, namely in its practical dimensions, can be the basis upon which all knowledge, and thus all philosophy, can be established.

Keywords: argumentation, critical rationalism, Perelman, Popper, Toulmin.

ÍNDICE

INTRODUÇÃO.....	2
PARTE 1: A “VIRAGEM RETÓRICA”.....	5
1.1. Descartes, Kant e o projeto da modernidade filosófica.....	5
1.2. A pós-modernidade e o “fim da filosofia”.....	8
1.3. Os protagonistas da viragem retórica: Toulmin e Perelman.....	13
1.3.1. Stephen Toulmin e <i>Os Usos do Argumento</i> : a noção de campo-dependência dos argumentos e o problema da validade universal.....	14
1.3.2. Chaïm Perelman e <i>A Nova Retórica</i> : a noção de “auditório” e a distinção entre “persuasão” e “demonstração”.....	19
1.4. Toulmin, Perelman e a distinção entre o “racional” e o “razoável”.....	23
PARTE 2: TEORIA DA ARGUMENTAÇÃO EM KARL POPPER.....	28
2.1. O problema das fundações da ciência no início do século XX: o positivismo do Círculo de Viena e as críticas de Quine e Kuhn.....	29
2.2. Karl Popper, o “mito do contexto” e a ameaça do relativismo.....	34
2.3. O modelo de Popper para a ciência.....	40
2.4. O racionalismo crítico e o pseudo-racionalismo como modelos de racionalidade.....	45
2.5. O racionalismo crítico como um modelo argumentativo.....	50
CONCLUSÃO.....	54
BIBLIOGRAFIA.....	58

“SÓCRATES: (...) Que espécie de homem sou eu? Sou daqueles que gostam de ser refutados quando estão em erro e que gostam de refutar os outros quando são os outros que erram, não sentindo nunca mais gosto em refutar do que em ser refutado. É que esta última situação é para mim muito mais vantajosa, porque reputo maior bem ser libertado do maior dos males do que libertar outrem. Nada, efetivamente, me parece mais prejudicial a um homem do que ter ideias falsas sobre a matéria que tratamos. Se a tua maneira de pensar é igual à minha, prossigamos na nossa conversa(...)”¹

- PLATÃO, *Górgias*

¹ PLATÃO, *Górgias*. Introdução, tradução e notas de Manuel de Oliveira Pulquério. Lisboa: Edições 70, Lda., p. 44.

INTRODUÇÃO

A presente dissertação, realizada no âmbito do Mestrado em Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, teve como ponto de partida o desafio de compreender de que modo o modelo epistemológico que Karl Popper apresenta nos seus escritos, modelo esse que é designado pelo próprio como o “método da tentativa e erro”, ou “racionalismo crítico”, pode ser visto como uma teoria da argumentação. Apesar de Popper ser considerado um dos principais filósofos da ciência do século XX, o seu nome não costuma estar associado à argumentação, mesmo tendo em conta que ele escreveu sobre argumentação e ela ser uma das principais vertentes da sua filosofia. O motivo pelo qual tal não se verifica deve-se ao facto de Popper nunca ter desenvolvido uma teoria da argumentação entendida como um campo de estudo relativamente independente dedicado ao estudo da argumentação e das suas facetas. Tendo em conta isto, ao falarmos de “teoria da argumentação em Karl Popper” não estamos a falar de teoria de argumentação neste sentido. Sendo este o caso, há que esclarecer o que se pretende dizer por “teoria da argumentação” quando falamos da mesma em Karl Popper.

A teoria da argumentação, ou retórica, teve um grande impulso nos anos 50 do século XX com os trabalhos de Stephen Toulmin e Chaïm Perelman, dois filósofos que, em obras diferentes e com teses diferentes, operaram e levaram a cabo uma transformação no âmbito da qual as problemáticas da filosofia passaram a ser encaradas como problemáticas da *retórica* e da *argumentação*. Esta transformação, no entanto, só pode ser compreendida à luz do contexto histórico-filosófico em que os dois escreveram, contexto esse designado por “pós-modernidade”, e que é caracterizado por um ceticismo abrangente e generalizado em relação às ambições da filosofia e da própria racionalidade humana em fornecer as bases para qualquer tipo de conhecimento. A visão da pós-modernidade contrasta fundamentalmente com aquilo que são os ideais tradicionais da modernidade filosófica, que têm a sua origem nas filosofias de Descartes e Kant, e que olham para noções como a necessidade, a intemporalidade e a universalidade como sendo necessárias para edificar uma base sólida para todo o conhecimento humano, incluindo a filosofia e a ciência, devendo-se a tal modelo teórico o aparecimento, nos finais do século XIX e inícios do século XX, de disciplinas como a filosofia da ciência e a lógica matemática. No entanto, como este trabalho mostrará, as ambições da modernidade filosófica foram postas em causa pelos filósofos da pós-modernidade, segundo os quais todo o conhecimento e toda a ação humana são contextuais e contingentes, não existindo, como tal,

nenhum contexto fundamental unificador que sirva de matriz a todos os outros, o que significa que não existem quaisquer fundamentos para a ideia de uma racionalidade e de um conhecimento universalmente abrangentes. Esta noção de que não existem fundações para o conhecimento e para a racionalidade acaba por retirar à filosofia quaisquer horizontes futuros de aplicação sistemática, condenando-a, portanto, a uma atividade completamente estéril.

Apesar disto, Toulmin e Perelman tiram uma conclusão bastante diferente da do “fim da filosofia” anunciado pela pós-modernidade, ao encararem os problemas da filosofia como problemas da *argumentação*. Quer isto dizer que, segundo eles, é apenas através da argumentação que a filosofia pode ser considerada um empreendimento sistemático e/ou programático de edificação de conhecimento, ou seja, é a *própria argumentação* que funciona como uma base na qual se podem edificar as fundações para a racionalidade, o conhecimento, a filosofia e a ação humana de maneira geral². Reduzir a problemática filosófica no seu conjunto à argumentação e à retórica não significa que os problemas que são colocados em cada uma das suas disciplinas (como a ética, a ontologia a epistemologia da ciência ou a filosofia social e política) percam a sua relevância. O que esta redução significa é que os problemas da filosofia e dos seus respetivos domínios podem ser reformulados ou reequacionados na perspetiva da retórica e da argumentação, que é fundamentalmente uma perspetiva no qual o essencial não é tanto o que se diz sobre o que é o mundo e a sua constituição, mas antes o que se diz sobre a *forma como falamos e argumentamos* sobre tudo isso³. Falar de “teoria da argumentação”, no âmbito desta dissertação, não é falar de um campo de estudos relativamente independente (isto é, que não é específica ou caracteristicamente filosófica) que se dedica ao estudo e análise de argumentos e/ou práticas argumentativas. É antes falar de uma conceção, ou uma visão, segundo a qual todas as problemáticas da filosofia são, na sua totalidade, reduzidas a problemáticas de retórica e argumentação. É disso que falamos quando falamos de “teoria da argumentação” em Karl Popper. O objetivo desta dissertação é, portanto, o de demonstrar de que modo o modelo epistemológico de Popper, que o próprio designa por “racionalismo crítico”, ou “método de tentativa e erro”, pode ser visto como uma teoria da argumentação nos moldes em que esta é apresentada no final dos anos 50 do século XX por Toulmin e Perelman e que, mesmo que essa não fosse a sua intenção, Popper subscreve as conceções teóricas que servem de base às teses de Toulmin e de Perelman acerca da racionalidade humana. Quer isto dizer que, em qualquer um destes autores, existem pressuposições epistemológicas e

² RIBEIRO, Henrique Jales. *Retórica, Argumentação e Filosofia: Estudos Sistemáticos e Histórico-filosóficos*. Coimbra: Edições Minerva, 2016, pp.11-12.

³ *Ibid*, pp.12-14.

metafísicas idênticas acerca do que é a racionalidade e o modo como o conhecimento é possível, nomeadamente o papel que a argumentação, a crítica e a refutação têm no estabelecimento deste⁴.

Esta dissertação encontra-se dividida em duas partes principais. A primeira parte procurará explicar em que consiste a “teoria de argumentação” e como se dá a redução das problemáticas da filosofia a problemáticas de argumentação, sendo necessário para tal explicar o contexto filosófico em que Toulmin e Perelman escreveram, em que consistem os ideias cartesiano-kantianos da modernidade filosófica e o modo como filósofos pós-modernos como Lyotard, Wittgenstein e Quine os destronaram, e, principalmente, como Toulmin e Perelman conseguiram “resgatar” esses ideais ao reduzir a filosofia à argumentação. A segunda parte, por sua vez, foca-se em Karl Popper e o modelo teórico do conhecimento que ele desenvolveu, assim como o modo como ele se posicionou contra não só abordagens pós-modernas do conhecimento e da ciência, como as de Thomas Kuhn, mas também contra os sistemas epistemológicos mais tradicionais que viam o conhecimento como algo “objetivo”, como é o caso do racionalismo clássico (Descartes), do Iluminismo (Kant), do verificacionismo do positivismo lógico e de qualquer abordagem científica/epistemológica baseada na indução, funcionando na prática esse modelo como uma nova teoria da racionalidade, que usa a argumentação, a crítica e a refutação como bases fundacionais para a edificação do conhecimento. Entendida como tal, este capítulo mostrará que podemos de facto falar de uma “teoria da argumentação” em Karl Popper.

⁴ *Ibid*, pp. 50-51.

PARTE 1

A “VIRAGEM RETÓRICA”

1.1. Descartes, Kant e o projeto da modernidade filosófica

A modernidade filosófica pode ser vista como um empreendimento sistemático de afirmação da razão na filosofia e na edificação do conhecimento humano, sendo a sua característica mais evidente, de um ponto de vista histórico e em comparação com a filosofia antiga e a filosofia medieval, a oposição ao pensamento aristotélico. Esta postura tem subjacente uma rejeição total de todas as tradições do passado, e a procura de uma fundação objetiva para o conhecimento humano⁵. O porta-estandarte dessa revolta contra Aristóteles foi René Descartes, que nas suas *Meditações* apresenta como seu propósito libertar a filosofia da ameaça do ceticismo que se veio a desenvolver nos séculos imediatamente anteriores a ele. Para tal, Descartes usa a metáfora da “edificação” do conhecimento: se admitirmos que todos os edifícios têm fundações, o “edifício do conhecimento” também há de ter as dele. Com o objetivo de encontrar essas fundações, Descartes utiliza um processo de dúvida de modo a descobrir se havia alguma coisa da qual ele não pudesse duvidar, e acaba por chegar à conclusão de que não podia duvidar da sua própria existência enquanto ser questionante⁶.

Foi, portanto, no axioma “*Cogito ergo sum*” (“*penso, logo existo*”) que Descartes fundou a sua filosofia: ao definir a realidade objetiva em termos de um “ser pensante”, o filósofo francês sentiu que descobriu uma fundação certa e objetiva para o conhecimento, sendo o *cogito* a rocha em que assenta a epistemologia cartesiana. Ao partir do conceito fundamental de que o raciocínio verdadeiro é um raciocínio marcado pela clareza e nitidez, a filosofia cartesiana tornou-se de tal modo influente que definiu a agenda filosófica para a totalidade do período da modernidade⁷. À medida que o Ocidente ultrapassava o medievalismo, a sua visão do mundo deixou de ser coletiva, teísta e estática e passou a ser progressivamente individualista, secular e progressiva, tendo-se a própria filosofia focado no *indivíduo*⁸, fazendo sobressair o fator

⁵ KENNY, Anthony. *Nova História da Filosofia Ocidental, Volume 3: Introdução à Filosofia Moderna*. Tradução de Célia Teixeira. Lisboa: Gradiva Publicações S.A., 2011, pp. 133-136.

⁶ DESCARTES, René. *Meditações Sobre Filosofia Primeira*. Tradução, notas e revisão de Fausto Castilho. Campinas: Editora Unicamp, 2004, pp. 21-33.

⁷ KENNY, Anthony, *op. cit.*, pp. 49-50.

⁸ *Ibid*, pp. 52-54.

racional no conhecimento humano ao dar importância e relevo àquilo que são as suas componentes logicamente necessárias e universalmente válidas⁹.

O projeto cartesiano, no entanto, sofreu grandes obstáculos, nomeadamente, da parte de filósofos como John Locke e David Hume, que puseram em causa o modernismo filosófico mal ele tinha começado, ao levantarem sérias questões acerca da capacidade do ser humano de compreender objetivamente a realidade. Segundo estes dois filósofos, que estão por detrás do desenvolvimento sistemático do empirismo na filosofia moderna, a única fonte do conhecimento humano é a *experiência*, não havendo qualquer património *a priori* da razão. A consciência cognoscente que Descartes usou para fundar a sua filosofia vai, segundo eles, retirar os seus conteúdos *exclusivamente* da experiência, estando o espírito humano, por natureza, vazio, sendo posteriormente preenchido por essa mesma experiência¹⁰. Apesar disto, defendem os empiristas, o *valor lógico* do conhecimento não se limita à experiência, uma vez que existem verdades que são independentes da experiência e que são universalmente válidas, como é o caso das verdades da matemática, cuja validade reside não na experiência, mas no pensamento. No entanto, todos os nossos conceitos, incluindo os matemáticos, têm em última análise de se poder reduzir a algo dado pela experiência, pois só por esta eles podem ser justificados¹¹. Ao fazer da experiência a sua única fonte do conhecimento, o empirismo pôs em causa a validade universal do conhecimento e, conseqüentemente, a ambição do projeto cartesiano de encontrar fundações seguras para a possibilidade desse mesmo conhecimento.

O modernismo filosófico foi salvo graças à “revolução copernicana”¹² levada a cabo por Immanuel Kant. Na *Crítica da Razão Pura*, Kant lança novas bases para a questão do conhecimento, ao defender que o conhecimento depende essencialmente da estrutura da mente. Ou seja, segundo Kant, somos capazes de compreender a realidade porque existem categorias nas nossas mentes que geram ativamente a percepção, categorias essas que são universais e as mesmas para todos os seres humanos racionais¹³. Tendo isto em conta, Kant começa por distinguir dois tipos de conhecimento: o conhecimento derivado da experiência, chamado conhecimento *a posteriori*, e o conhecimento independente da experiência, a que ele chama

⁹ HESSEN, Johannes. *Teoria do Conhecimento*. Tradução de António Correia. Coimbra: Arménio Amado Editoria, 1987, pp. 67-68.

¹⁰ KENNY, Anthony, *op cit*.

¹¹ HESSEN, Johannes, *op cit*. pp. 68-72.

¹² A “revolução copernicana” na filosofia corresponde à afirmação kantiana de que são os objetos que devem ser adequados, ou conformados, em relação ao sujeito racional, e não o contrário, como era até então, alterando desta forma o fundamento da objetividade. (KANT, Immanuel. *Critique of Pure Reason*. Tradução e edição de Paul Guyer e Alen W. Wood. Cambridge: Cambridge University Press, 1998, pp. 110-113). Esta ideia é análoga à conceção de Copérnico de que são os planetas que rodam em volta do Sol, e não o contrário.

¹³ Ver: WILLIAMS, Garrath. “Kant's Account of Reason”, in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. 12 Set. 2008 (rev. 1 Nov. 2017) [Cons. 1 Abr. 2019].

conhecimento *a priori*¹⁴. Para além desta distinção, Kant também distingue dois tipos de juízos: os *juízos sintéticos*, cuja verdade depende de factos sobre o mundo aos quais se referem os seus termos constituintes, e os *juízos analíticos*, que são juízos cuja verdade depende da organização formal e do sentido dos seus termos constituintes¹⁵. A distinção lógica analítico/sintético e a distinção epistemológica *a priori/a posteriori* são traçadas em bases distintas, as quais não coincidem na sua aplicação: todas as proposições analíticas são *a priori*, mas nem todas as proposições *a priori* são analíticas, o que significa que existem juízos sintéticos que são *a priori*, dos quais são exemplo os juízos da matemática¹⁶. A questão de como tais juízos são possíveis é uma questão central para Kant. Segundo ele, o conhecimento humano surge da operação combinada dos sentidos e do entendimento¹⁷: através dos sentidos, são-nos dados os objetos, e através do entendimento os objetos são tornados pensáveis. Os sentidos fornecem o *conteúdo* da experiência e o entendimento fornece a sua *estrutura*. No entanto, estas duas propriedades da experiência não podem nunca ser apreendidas independentemente uma da outra. Na experiência humana, portanto, qualquer objeto da sensibilidade é também um objeto do pensamento uma vez que os sentidos nos apresentam os objetos, e o entendimento torna os objetos passíveis de serem pensados¹⁸. O entendimento consiste na capacidade de formar *conceitos*: o que quer que seja experimentado é codificado, ou facultado, pelo entendimento na forma de um ou mais conceitos. À capacidade de aplicar os conceitos Kant chama *juízo*, sendo a faculdade de julgar uma faculdade distinta do entendimento. Enquanto que as operações do entendimento encontram expressão em conceitos, os juízos, por sua vez, são expressos através de frases completas, ou enunciados, que podem ser de diferentes tipos (universais, particulares, positivos, negativos). A matéria do conhecimento procede da experiência, e a forma procede do pensamento, por outras palavras, é o nosso pensamento que cria a “ordem”, no caos que são os dados da experiência empírica (as sensações), entrelaçando-os uns com os outros e relacionando entre si os seus conteúdos¹⁹. O primeiro passo para a introdução dessa “ordem” consiste em ordenar os conteúdos das sensações no espaço e no tempo, numa justaposição e numa sucessão. Mesmo que os conteúdos do conhecimento surjam da experiência, a estrutura do “edifício do conhecimento” está determinada pelas leis imanentes ao pensamento, isto é,

¹⁴ KANT, Immanuel. *Critique of Pure Reason*. Tradução e edição de Paul Guyer e Allen W. Wood. Cambridge: Cambridge University Press, 1998, pp. 136-137.

¹⁵ *Ibid*, pp. 140-143.

¹⁶ *Ibid*, pp. 143-146.

¹⁷ Kant distingue “entendimento” (*verstand*) de “razão” (*vernunft*), que é a capacidade de produzir juízos.

¹⁸ *Ibid*, pp. 146-149.

¹⁹ *Ibid*, pp. 127-130.

pelas *formas* do pensamento e pelas funções *a priori* da consciência²⁰. Os juízos sintéticos *a priori*, como o próprio nome sugere, são juízos cuja validade é universalmente aplicável mas que não são logicamente necessários (como são os juízos analíticos). Por outras palavras, são juízos cuja verdade exprime uma natureza que é *simultaneamente* empírica e lógica. Com eles, Kant consegue criar um esquema conceptual suficientemente abrangente para poder englobar todo o tipo de questões epistemológicas e construir assim uma “ciência da metafísica” a qual, não querendo procurar o mundo “em si”, isto é, o mundo independente da nossa experiência sensorial, procura antes discutir os limites dessa experiência e em que medida ela pode funcionar como uma base para o conhecimento. Por outras palavras, o conhecimento empírico *torna-se possível*. Ao admitirmos a existência de princípios gerais que conduzem todo o conhecimento, como o princípio da causalidade, ou o de que tudo ocorre num espaço e num tempo, podemos estabelecer leis gerais para estabelecermos uma “condição da experiência possível”. Graças a Kant, tornou-se possível criar uma base sólida para uma epistemologia assente nos ideais da universalidade e da necessidade, tendo as suas ideias definido a agenda filosófica da modernidade nos séculos que se seguiram. Esta “agenda” consiste essencialmente na crença de que compete à filosofia, enquanto empreendimento sistemático, justificar a possibilidade do conhecimento lógico-matemático (ou sintético *a priori*), isto é, o conhecimento universal e necessário, como o enquadramento fundamental do conhecimento humano de maneira geral. O papel da filosofia, enquanto “ciência primeira”, é o de analisar os princípios e conceitos que estão na base de axiomas como os da geometria ou das leis da física para, por essa via, mostrar como é que o homem pode vir a conhecer o que quer que seja²¹. Esta conceção tornou-se dominante para a filosofia ocidental nos séculos que seguiram, tendo surgido graças a ela disciplinas filosóficas como a lógica formal ou a filosofia da ciência. No entanto, como veremos, este modelo foi posto em causa no início do século XX por alguns dos mais importantes filósofos desse período.

1.2. A pós-modernidade e o “fim da filosofia”

A ideia de que a filosofia, no sentido fundacional que lhe é atribuído por Descartes e Kant, morreu ou chegou ao fim é uma ideia que foi defendida recorrentemente no século XX por

²⁰ HESSEN, Johannes, *op. cit.* pp. 77-79.

²¹ RIBEIRO, Henrique Jales. “Filosofia, ciência e retórica: a viragem retórica do século XX aos nossos dias”, in *Revista Filosófica de Coimbra*, nº 48 (2015), pp. 337-340.

filósofos tão diversos como Thomas Kuhn, Willard Van Quine ou Richard Rorty²². Essencialmente, o que estes pensadores rejeitaram foi a tese de que a filosofia constitui, seja de que modo for, o enquadramento universal para explicar, justificar e fundar o conhecimento de maneira geral e o conhecimento científico em particular. A crítica a esta tese tem várias vertentes, como a substituição do enquadramento filosófico pelo enquadramento histórico-sociológico (Kuhn) e, sobretudo, a entrada em cena da problemática do holismo em filosofia (Kuhn, Quine, Rorty) que teve consequências profundamente devastadoras²³. Este contexto filosófico é frequentemente designado por “*pós-modernidade*”, e num sentido geral pode ser visto como uma rejeição da maior parte, senão de todas, as certezas culturais nas quais o Ocidente se estruturou desde que as ideias de Descartes e Kant se tornaram os bastiões da filosofia ocidental. Este conceito entrou no léxico filosófico em 1979, com a publicação de *A Condição Pós-Moderna*, de Jean-François Lyotard. Neste livro, Lyotard faz corresponder a noção de “conhecimento” naquilo que ele chama a “sociedade pós-moderna” com o fim das chamadas “grandes narrativas”, ou *metanarrativas*, que, segundo ele, são uma característica essencial da modernidade. A “pós-modernidade” pode, portanto, ser descrita como uma “incredulidade em relação a metanarrativas”, que são teorias ou filosofias de grande escala que procuram fornecer explicações ou entendimentos sobre o mundo, o progresso da história e o conhecimento de maneira geral (de que são exemplo o marxismo ou o iluminismo)²⁴.

Tradicionalmente, sempre se distinguiram os discursos que dizem respeito a questões de *verdade* de discursos que dizem respeito a questões éticas, políticas ou jurídicas, mas, segundo Lyotard, estes dois tipos de discurso, apesar de variarem em natureza, não são independentes um do outro, já que tanto o tipo de linguagem chamada “ciência” (isto é, o discurso que lida com questões de “verdade”) como o tipo de linguagem chamada de “ética/política” têm a mesma base: a própria *linguagem*. Todos os discursos se fundam na linguagem, mas o que distingue o discurso “científico” dos outros é que este joga o seu próprio “jogo de linguagem” de modo a excluir todos os outros tipos de discurso²⁵. O conceito de “jogo de linguagem” tem origem nas *Investigações Filosóficas* de Ludwig Wittgenstein, nas quais este sugere que a linguagem, em vez de ter uma função específica, é usada de muitos modos. Ao contrário do que defendia Santo Agostinho, cujo modelo de linguagem defendia que as palavras na linguagem nomeiam objetos e as frases consistem em combinações de termos nominativos, para

²² *Ibid*, p. 340.

²³ *Ibid*, p. 340-343.

²⁴ LYOTARD, Jean-François. *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*. Tradução de Geoff Bennington e Brian Massumi. Manchester University Press, 1984, p. xxiv.

²⁵ *Ibid*, pp. 25-31.

Wittgenstein a totalidade da linguagem humana é muito mais complexa que isto. Esta visão de que a linguagem funciona como uma equivalência entre um “nome” e um “objeto” (a qual está na base de toda a tradição filosófica) deve, de acordo com ele, dar lugar a uma nova maneira de olhar para a linguagem e, conseqüentemente, para a filosofia. Segundo Wittgenstein, a investigação filosófica sobre a natureza da linguagem deve ter em conta as diferentes situações em que a utilizamos, pois quando falamos do “significado” de uma palavra somos levados a pensar que existem definições estritas e rigorosas que definem o uso de uma palavra, assim como fronteiras fixas que delimitam o seu uso²⁶. Uma palavra como “jogo”, por exemplo, não tem as condições necessárias e suficientes para uma aplicação inequívoca, já que ela pode ser aplicada a diferentes atividades em diferentes situações sem que tenha de existir algo comum a todas essas atividades que “autorizem” a que a palavra “jogo” possa ser aplicada. O que esta palavra representa é uma disjunção de propriedades que caracterizam atividades possíveis, e só tendo em consideração o modo como ela é linguisticamente utilizada nas atividades não-linguísticas é que se pode compreender o seu significado²⁷. Esta é a tese fundamental das *Investigações Filosóficas*: aquilo que constitui o significado de uma expressão consiste essencialmente no *uso* dessa expressão, e na relação entre o seu uso e as atividades não-linguísticas que circundam esse uso²⁸. Significado, portanto, é uso. E o método correto da filosofia é, desse modo, o de procurar reconhecer como a linguagem é usada de modo a que as pessoas que estejam tentadas a desenvolver uma qualquer teoria metafísica consigam reconhecer que estão a usar a linguagem mal. A componente central do modelo wittgensteineano de “jogos de linguagem”, que Lyotard emprega em *A Condição Pós-Moderna*, é a de que os jogos de linguagem são *usos* de linguagem, e a linguagem é usada de múltiplas formas. Por exemplo, num jogo de linguagem, uma palavra pode ser usada para se referir a um objeto, mas *noutro* jogo de linguagem, a mesma palavra pode ser usada para dar ordens ou fazer perguntas. O sentido da palavra depende, portanto, do seu *uso dentro de um jogo de linguagem*. Isso implica que o sentido de frases, e discursos, como os discursos das ciências, também dependem de jogos de linguagem, sendo estes quem lhes confere “legitimidade”²⁹.

²⁶ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Philosophical Investigations*. Tradução de G.E.M. Anscombe. Basil Blackwell Ltd., 1986, pp. 2-8.

²⁷ *Ibid*, pp. 3-5.

²⁸ Por exemplo, se somos tentados a conceber termos como “compreensão”, “pensamento” ou “significado” como sendo processos distintamente mentais, então temos de fazer uma investigação gramatical dessas palavras. Como é que conseguimos apurar mecanismos “internos” como a compreensão ou o pensamento? A resposta de Wittgenstein é de que só através de critérios “externos”. Por outras palavras, os critérios que usamos para avaliar se uma pessoa “compreende”, “pensa” ou “significa” baseiam-se no comportamento *externo* dessa pessoa. (*Ibid*, parágrafo 571)

²⁹ LYOTARD, Jean-François, *op cit.* pp. 31-37; pp. 41-18.

Esta noção de que a significação é sempre relativa ao uso da linguagem, ou a “esquemas concetuais”, tem como consequência a noção de que a própria ontologia é relativa à linguagem e aos seus “esquemas”, e que, como tal, não é possível construir uma teoria da significação. A isto se chama a “problemática do holismo na linguagem”, a qual assenta na ideia de que o que dá significado à linguagem é a forma como ela é utilizada socialmente e que, como tal, as palavras apenas têm sentido para nós porque nos *acostumamos* à forma como os outros as utilizam na sua aplicação prática, e não porque existe um vínculo qualquer entre palavras e coisas. No seu artigo “Relatividade Ontológica”, Willard Van Quine, inspirado por Wittgenstein, defende que o ato de conhecer uma palavra envolve duas partes: a primeira, que ele designa por “parte semântica”, é a mais complexa das duas, uma vez que consiste em compreender *como* a palavra é usada, isto é, consiste em conhecer a sua *significação*, o que envolve elementos variados como um objeto, uma outra pessoa, capacidade de reconhecer fonemas, etc.; a segunda, por sua vez, consiste na capacidade de reproduzir essa palavra, sendo tal apenas possível graças à imitação e observação do comportamento de outras pessoas³⁰. A consequência disto é a de que a linguagem é sempre uma linguagem social, o que significa que não temos quaisquer dados com que trabalhar senão com o comportamento do outro. O “mundo”, portanto, relaciona-se sempre com o *discurso* que temos dele, não sendo algo independente ou fora de nós, isto é, com bases ontológicas ou metafísicas.

Richard Rorty, seguindo as linhas traçadas por Wittgenstein e Quine, vem defender a concepção de que deve ser a filosofia da linguagem, e particularmente a teoria da significação, o cerne fundamental de toda a atividade filosófica, já que, como aqueles filósofos mostraram, todos os problemas da filosofia podem ser reduzidos a *problemas de linguagem*, no sentido em que podem ser explicados através do nosso uso desta nos diferentes contextos em que esse uso tem lugar, assim como através da forma como a significação aí tem (ou não) lugar. Como tal, a filosofia da linguagem aparece para Rorty como um paradigma da racionalidade possível, o que significa que a epistemologia moderna deve ser rejeitada³¹, tendo-se dado a este desenvolvimento filosófico o nome de “viragem linguística”. Segundo Rorty, os sistemas epistemológicos de inspiração cartesiano-kantiana prendem-se com uma imagem da estrutura da mente que trabalha com conteúdo empírico de modo a produzir itens como aquilo a que chamamos “pensamento” ou representações que “espelham” a realidade. No entanto, esta epistemologia não passa de uma tentativa de legitimação daquilo que *afirmamos* conhecer como

³⁰ QUINE, Willard Van. “Ontological relativity”, in QUINE, W.V. *Ontological Relativity and Other Essays*. Nova Iorque: Colombia University Press, 1969 pp. 26-28.

³¹ RIBEIRO, Henrique Jales, *op cit.* p. 344.

o “real”, e, conseqüentemente, de legitimação da própria reflexão filosófica. Como tal, Rorty ataca o conceito de mente herdado da modernidade, nomeadamente o de Descartes (assim como o modelo transcendental e representacional/perceptivo de Kant), uma vez que, segundo ele, tal conceito concebe a estrutura da mente como um “espelho da natureza”, isto é, de acordo com a ideia de que a mente é uma entidade independente do corpo que se conhece a si própria melhor do que a outra coisa qualquer, e que, no entanto, alcança o conhecimento de “realidades exteriores” através da *representação* dessas realidades. Quer isto dizer que a epistemologia moderna o que faz é ir buscar os seus fundamentos a um conjunto de meras *representações*, como enunciados ou conceitos, as quais apenas *captam* o mundo empírico³². Na medida em que essas representações demonstram sempre características particulares dos diversos e variados contextos em que são aplicadas, quando abstraídos desses contextos, os referidos enunciados e contextos não são capazes de nos fornecer uma orientação de qualquer tipo, o que significa que não podemos ter nenhum conceito de “realidade objetiva” que possa ser usado para explicar o sucesso de um conjunto de normas e padrões de justificação/garantia em comparação com qualquer outro³³. A conclusão que se segue daqui, portanto, é a de que não existem fundações sólidas para uma epistemologia ou teoria do conhecimento, uma vez que noções como as de “verdade”, “conhecimento” ou “objetividade” são noções que, apesar da sua utilidade, são meramente contingentes, contextuais e temporais. Como tal, todo o discurso produzido a partir dos ideais da universalidade, necessidade ou intemporalidade é inadequado para explicar o conhecimento e a ação humana nos seus muitos e variados contextos, uma vez que todo o conhecimento é precisamente o oposto disso: se todo o nosso conhecimento do mundo é contextual e se as nossas interpretações variam de contexto a contexto, e se não temos meios para aferirmos completamente da validade de interpretações em conflito a respeito do mesmo contexto, então toda a ontologia é relativa ao respetivo enquadramento teórico, o que implica que a significação ela mesma é um mito, e como tal, a epistemologia tradicional não é mais apropriada como abordagem filosófica da ciência (e da própria filosofia)³⁴.

Os pontos essenciais que caracterizam o holismo na filosofia podem ser sintetizados nos seguintes termos: em primeiro lugar, não existe como referência do nosso conhecimento do mundo um dado virgem e imune às interpretações que dele fazemos através das nossas teorias,

³² GUTIERRE, Jézio Hernani Bomfim. “O historicismo de Rorty: um perigo para a civilização oriental?”, in *Cognitio: Revista de Filosofia*. Nº1 (2000), pp. 20-21.

³³ RORTY, Richard. *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton/Oxford: Princeton University Press, 2009, pp. 131-155.

³⁴ RIBEIRO, Henrique Jales. *Retórica, Argumentação e Filosofia: Estudos Sistemáticos e Histórico-Filosóficos*. Coimbra: Edições Minerva Coimbra, 2016, PP. 58-60.

uma vez que estas resultam de usos de linguagem específicos efetuados em contextos específicos e, como tal, os seus dados estão sempre impregnado pela(s) teoria(s) com que os interpretamos³⁵; e em segundo lugar, se de facto um dado só existe à luz de uma teoria qualquer e se o dado em questão muda ou se altera, então a referência a esse dado é inescrutável, ou seja, não é possível determiná-la³⁶. Isto leva-nos a concluir que todo o nosso conhecimento do mundo é contextual, e que as nossas interpretações deste variam em função do contexto, não tendo nós meios para aferir completamente da validade das nossas interpretações, nomeadamente, da validade de interpretações em conflito dentro do mesmo contexto. Estas duas teses, no seu conjunto, conduzem-nos não só à ideia de que toda a ontologia é relativa ao respetivo enquadramento teórico, mas também, fundamentalmente, à ideia de que a significação é, ela mesma, um mito³⁷. E se a significação é um mito, então não temos quaisquer bases para fundar a possibilidade de conhecer seja o que for, estando a ciência e a filosofia, enquanto empreendimentos sistemáticos de procura do conhecimento, condenadas a ser atividades sem qualquer horizonte de aplicação.

1.3. Os protagonistas da “viragem retórica”: Perelman e Toulmin

No final dos anos 50 do século XX dá-se, com os trabalhos de Stephen Toulmin e Chaïm Perelman, um ressurgimento decisivo da teoria da argumentação e da retórica, ou a “viragem retórica”³⁸, que consiste num empreendimento no âmbito do qual as problemáticas tradicionais da filosofia, como aquelas que dizem respeito à metafísica, à epistemologia, à ética e à lógica formal, passam a ser encaradas essencialmente como problemáticas da retórica e da argumentação enquanto tais. O ponto essencial desta interpretação teórica é o de que a retórica e a argumentação passam elas mesmas a constituir a perspetiva unificadora fundamental dos diferentes campos filosóficos e epistemológicos interdisciplinares, aparecendo de facto como um *novo paradigma da racionalidade da época contemporânea*. Toulmin e Perelman eram contemporâneos e escreveram no mesmo período que muitos dos filósofos da pós-modernidade, algo que não é irrelevante, pois, como veremos, o reiteradamente anunciado fim da filosofia foi

³⁵ Quine designa esta tese por “indeterminação da tradução”.

³⁶ Quine designa esta tese por “indeterminação da referência”.

³⁷ RIBEIRO, “Filosofia, ciência e retórica: a viragem retórica do século XX aos nossos dias”, in *Revista Filosófica de Coimbra*. Nº48 (2015), pp. 341-342.

³⁸ Ribeiro chama-lhe “viragem retórica” para a contrapor à “viragem linguística” de Rorty. Ou seja, a filosofia e os seus problemas (assim como a própria significação) passam a ser abordados a partir da retórica/argumentação (*Ibid*, p. 343).

a alavanca principal da “viragem retórica”, a qual, essencialmente, o que vem propor é que a argumentação e a retórica passem a ocupar, em novos termos, o papel fundador do conhecimento e da ação humana que era anteriormente atribuído à filosofia³⁹. Por outras palavras, o estatuto fundacional que Descartes atribuiu à filosofia como sendo esta o “tronco” de uma árvore cujos ramos são os diversos saberes científicos será agora atribuído, com e a partir de Toulmin e de Perelman, à argumentação e à retórica elas mesmas. O que estes autores vêm rejeitar é a ideia de que a filosofia chegou ao fim, isto é, que ela já não funciona como um enquadramento universal para explicar, justificar e fundar o conhecimento de maneira geral, ideia essa que era defendida, como vimos, pelos filósofos da pós-modernidade, para quem a filosofia da linguagem é que funciona, de certa maneira, como um paradigma da racionalidade, mas apenas da racionalidade *possível*, já que a sua preocupação essencial é a questão da *significação*, que, ao contrário do que acontece em Toulmin e Perelman, não implica *argumentação*. O que estes dois filósofos vêm mostrar, como veremos ao analisar as duas mais importantes obras de cada um (*Os Usos do Argumento* e *A Nova Retórica: Tratado de Argumentação*, respetivamente), é que não existe significação à revelia ou independentemente do *uso argumentativo* da linguagem, e é isso o que vai permitir “resgatar” as bases para a possibilidade do conhecimento.

1.3.1. Stephen Toulmin e *Os Usos do Argumento*: a noção de “campo-dependência” dos argumentos e o problema da validade universal

Na “Introdução” ao seu livro *Os Usos do Argumento*, Stephen Toulmin diz que o seu propósito com esse livro é o de levantar problemas sobre *lógica*, isto é, problemas que surgem quando nos afastamos dos “requisitos técnicos” da lógica e nos questionamos acerca da aplicabilidade prática desta fora do seu próprio domínio formal⁴⁰. Enquanto campo de estudo sistemático, a lógica como disciplina começou com Aristóteles, cujo *Organon* constituiu a primeira tentativa de estudar o próprio pensamento de forma sistemática. Os estudos de lógica que Aristóteles empreendeu consistem na análise de argumentos dedutivos, que são colocados sob uma forma específica designada por *silogismo*, forma essa que é constituída por três proposições (duas premissas e uma conclusão) que estabelecem relações entre três termos

³⁹ *Ibid*, pp. 343-344.

⁴⁰ TOULMIN, Stephen. *The Uses of Argument*. New York: Cambridge University Press, 2003, pp. 1-2.

(termo maior, médio e menor). Estes estudos focavam-se na *demonstração*, a que se opunha a *persuasão*, e diziam respeito aos mecanismos que estão por detrás da aquisição de *conhecimento (episteme)* e não da *opinião (doxa)*. Segundo Aristóteles, uma demonstração é um argumento que parte de premissas que se sabem verdadeiras e, através de uma cadeia de raciocínio, leva-nos a *deduzir* que a conclusão é uma consequência daquelas, ou seja, leva-nos a adquirir o *conhecimento* da conclusão a partir de conhecimento pré-estabelecido⁴¹.

No entanto, a lógica demonstrativa não é uma teoria exaustiva do conhecimento científico no sentido em que ela *pressupõe* uma descoberta, isto é, o que ela faz é explicar *como* é que uma hipótese é provada, e não o que é que leva alguém a aceitar a hipótese como algo a ser ou não ser provado. Por outras palavras, o papel da lógica não o de explicar *porque* se consideram as premissas como verdadeiras ou falsas⁴². A *dedução* é simplesmente o processo que se limita a extrair informação de premissas, independentemente do facto de elas serem verdadeiras ou falsas (uma vez que no fim de contas até proposições falsas implicam consequências lógicas), o que significa que ela é mais geral que a demonstração (toda a demonstração é dedução, mas nem toda a dedução é demonstração) e é *cognitivamente neutra* já que os processos de dedução usados para extrair uma conclusão a partir de premissas são os mesmos sejam elas verdadeiras, falsas ou com um valor de verdade desconhecido. Da mesma maneira que os processos de dedução são usados para aumentar o nosso conhecimento, também eles podem ser usados para aumentar opiniões, uma vez que eles são neutros em relação aos tópicos em questão, ou seja, os mesmos processos de dedução usados, por exemplo, na geometria podem ser aplicados em qualquer área do saber (o que significa que eles também são não-empíricos)⁴³.

Tradicionalmente, a lógica sempre disse respeito à *apodeixis*, ou ao modo como as conclusões devem ser estabelecidas, mas no início do século XX, esta visão foi posta em causa, tendo aparecido quem entendesse que “demonstração lógica” é uma coisa e outra, completamente diferente, é o processo pelo qual se chega a conclusões na vida quotidiana. Segundo Toulmin, a ciência da lógica, ao longo da sua história, tendeu a desenvolver-se numa direção que a afastava de questões que ele considerava “relevantes”, como a da sua aplicação prática no quotidiano ou modo como ela é aplicada no tratamento e crítica de argumentos, rumo a uma condição de completa autonomia, na qual ela se torna um estudo teórico autónomo e livre de preocupações práticas imediatas, dos quais são exemplo os problemas da matemática pura⁴⁴.

⁴¹ CORCORAN, John. “Aristotle's Demonstrative Logic”, in *History and Philosophy of Logic*. Nº 30. (2009), pp. 1-2

⁴² *Ibid*, p. 3

⁴³ *Ibid*, p. 4.

⁴⁴ TOULMIN, Stephen, *op cit.* pp. 2-3.

Segundo Toulmin, as coisas desenvolveram-se assim em parte devido a uma ambição implícita de Aristóteles de que a lógica se deveria tornar uma ciência formal (uma *episteme*), e, como tal, uma questão que ele considera central é a de saber até que ponto a lógica pode esperar ser uma tal ciência e ainda assim conservar a possibilidade de ser aplicada na avaliação crítica de argumentos⁴⁵. Para tentar responder a essa questão, Toulmin começa por investigar se consegue caracterizar os principais conceitos empregues naquilo a que ele chama “*prática lógica*” (ou “argumentação do quotidiano”), estabelecendo uma analogia entre esta e a jurisprudência, uma vez que em ambos os casos se procura “defender” alegações, sendo os processos judiciais um tipo de disputa racional em que são utilizados procedimentos e regras de argumentação⁴⁶. Ao ter em mente o modelo da jurisprudência, Toulmin investiga a variedade de alegações que se podem fazer e argumentos que se podem apresentar para as defender, assim como o modo como as componentes estruturais e formais dos argumentos podem variar consoante se muda aquilo a que ele chama o “campo” do argumento. Uma das questões suscitadas pela analogia jurisprudencial é a que diz respeito à “forma” lógica dos argumentos, ou o modo como argumentos são apresentados sob a forma de uma declaração ou enunciado, isto é, segundo Toulmin, a analogia entre a “avaliação racional” e a “prática jurídica” oferece-nos um novo modelo para pensar a ideia de “forma lógica”, uma vez que os argumentos não só têm uma configuração particular como devem também ser definidos e apresentados numa sequência de passos que se conformam a regras básicas de procedimento. Por outras palavras, *a avaliação racional é uma atividade que envolve necessariamente formalizações*⁴⁷.

Chegado a este ponto, Toulmin coloca então a questão de até que ponto podem os argumentos justificatórios assumir uma *única* forma e apelar a um conjunto *único* de padrões para *todos* os casos dignos de consideração. São produzidos argumentos para toda uma variedade de propósitos e fins, mas, para um indivíduo que faça uma afirmação e que seja questionado sobre as bases em que ele apoia a sua afirmação, como se dispõe ele a produzir um argumento em defesa da sua afirmação? Segundo Toulmin, um mesmo argumento pode ser apresentado de maneiras muito diferentes, e alguns dos padrões de análise e avaliação de argumentos que são usados vão ser mais imparciais que outros. Por outras palavras, alguns desses padrões vão mostrar a validade ou invalidade de um argumento de uma forma mais clara do que outros, o que levanta algumas questões importantes, nomeadamente em que medida a aceitação ou a refutação de argumentos dependem simplesmente dos seus méritos ou defeitos

⁴⁵ *Ibid*, p. 3.

⁴⁶ *Ibid*, pp. 7-8.

⁴⁷ *Ibid*, p. 40.

formais. Toulmin conclui que um argumento pode ter até quatro elementos centrais: uma *conclusão* que se pretende estabelecer, os *dados* aos quais se apela para fundamentar essa conclusão, uma *garantia* que fornece os princípios de inferência que nos permitem chegar à conclusão a partir dos dados, e o *apoio* que nos permite usar a garantia⁴⁸. Tendo isto em conta, Toulmin introduz uma nova expressão técnica: o *campo de argumentos*. Segundo ele, dois argumentos pertencem ao mesmo campo quando os *dados* e a *conclusão* de cada um deles forem do mesmo “tipo lógico”, e serão de campos diferentes quando o *apoio* e a conclusão de cada um de dois argumentos não forem do mesmo “tipo lógico”. Os enunciados que constituem as nossas afirmações e aqueles que constituem os factos a que aludimos para apoiar essas afirmações são, como se diz tradicionalmente, de diferentes “tipos lógicos”, e, dependendo dos “tipos lógicos” dos factos aludidos e das conclusões que tiramos destes factos, os passos que damos para chegar às conclusões serão necessariamente diferentes⁴⁹. Esta noção não está presente na silogística aristotélica, pois nesta a conclusão, os dados e a garantia são sempre do mesmo tipo lógico.

Apesar da variedade de “formas lógicas” que podemos encontrar em argumentos, no que diz respeito à argumentação, existem certas semelhanças básicas de padrão e procedimento que podemos reconhecer seja num processo judicial seja num outro “processo racional de discussão” qualquer. A primeira destas semelhanças é a existência de um *problema* (que é apresentado muitas vezes sob a forma de uma pergunta), que, por sua vez é seguida de uma *opinião* sobre esse problema e um desejo de mostrar a *justeza* dessa opinião. Quando se admite a existência do problema, surgem várias sugestões “candidatas” ao título de “solução” do problema, sendo atribuído a cada uma dessas sugestões o termo “*possivelmente*”, o que nos leva a referir-nos a cada uma dessas sugestões como uma “possibilidade”, das quais uma em particular se apresenta como aquela que temos de aceitar inequivocamente, ou seja, dizemos que a conclusão é “*necessariamente*” aquela. Encontramos, portanto, duas características de argumentos justificatórios que são comuns a diferentes campos: o estabelecimento de “soluções candidatas” que requerem consideração e a procura de uma solução particular que é inequivocamente indicada pela evidência que afasta as restantes (ou algumas das) possibilidades. Estas características são encontradas seja o nosso argumento sobre uma questão de física, seja sobre uma questão de ética, matemática ou direito. Isto significa que existem semelhanças básicas de procedimento que são recorrentes num variado número de campos, o que implica que se a forma do argumento que apresentamos refletir estas semelhanças de

⁴⁸ *Ibid*, pp. 87-100.

⁴⁹ *Ibid*, pp. 13-14

procedimento, também ela será semelhante em campos diferentes⁵⁰. Mas como se distinguem as características dos argumentos que são independentes de campo das que são dependentes de campo? Segundo Toulmin, podemos chegar a uma resposta pegando em termos modais, como “*possivelmente*” ou “*necessariamente*”, e ver se o seu sentido permanece o mesmo ou se muda consoante ele seja empregue primeiro num campo e depois noutro. Um termo modal tem, segundo Toulmin, dois aspetos centrais: a sua *força* e o *critério do seu uso*⁵¹. Por “força”, Toulmin entende as implicações práticas do uso do termo, que se distinguem dos critérios, padrões, bases ou motivos ao abrigo dos quais decidimos, em qualquer contexto, que o uso de um termo modal é apropriado. A força do termo modal “*não pode*” inclui a determinação geral implícita de que qualquer coisa no argumento tem de ser descartada desta ou daquela maneira por este ou por aquele motivo: por exemplo, a força da conclusão “*não pode ser o caso que...*” é a mesma independentemente dos campos⁵². Já o *critério*, ou base, necessários para justificar a conclusão podem variar de campo para campo, mas em qualquer campo, as conclusões precedidas pela expressão “*não pode*” são conclusões que somos obrigados a descartar. Do mesmo modo, o significado do termo “*possível*” é também ele independente de campo. Pode-se dizer que tratamos certa noção como uma “*possibilidade*” se existir uma ausência de uma contradição demonstrável, como é no caso da matemática. No entanto, na maior parte dos casos, chamar a algo uma possibilidade é afirmar mais do que isto. Por exemplo, a frase “*Marcelo Rebelo de Sousa será convocado para representar a seleção nacional de futebol*” faz sentido e não contém em si contradições demonstráveis, mas ninguém diria que Marcelo Rebelo de Sousa seria um possível candidato a um lugar na seleção nacional de futebol, uma vez que nunca ninguém poria o nome dele em consideração na discussão dos convocados para a seleção. Para que uma seleção, em qualquer contexto, tenha lugar, ela deve ter um direito genuíno de consideração *nesse* contexto. O *critério* de possibilidade, portanto, é *dependente* de campo⁵³.

A conclusão de Toulmin é a de que todos os cânones historicamente estabelecidos para a crítica e avaliação de argumentos são na prática *dependentes de campo*, enquanto que os critérios de avaliação são, na sua força, *independentes de campo*. As implicações disto levantam questões importantes de um ponto de vista filosófico, nomeadamente questões que dizem respeito aos alcances da lógica formal. Qual o papel da lógica formal se aparentemente não é possível apelar a um mecanismo universal de critérios para a avaliação de argumentos? Ao que

⁵⁰ *Ibid*, pp. 16-21.

⁵¹ *Ibid*, pp. 28-29.

⁵² *Ibid*, pp. 33-37.

⁵³ *Ibid*, pp. 33-36.

parece, as diferenças de critérios que são empregues em diferentes campos tornam impossível um mecanismo universal de critérios, sendo esta uma de muitas divergências metodológicas que Toulmin reconhece entre os lógicos profissionais e os “argumentadores do quotidiano”⁵⁴. A ambição dos lógicos de produzir um sistema que seja independente de campo, quer nas formas que emprega quer nos critérios que define para a crítica de argumentos, é à primeira vista uma ambição razoável, mas uma questão importante a colocar é a de até que ponto esta “lógica geral” é possível. Ao longo da história, diz Toulmin, os filósofos sempre defenderam que argumentos em alguns campos de investigação são intrinsecamente mais apropriados à avaliação racional que outros (questões matemáticas, por exemplo, em comparação com questões éticas ou jurídicas), o que demonstra a deficiência desse sistema em funcionar como um mecanismo universal de critérios para a argumentação.

1.3.2. Chaïm Perelman e *A Nova Retórica*: O conceito do *auditório* e a distinção entre “persuasão” e “demonstração”

Na “Introdução” ao seu livro *A Nova Retórica: Tratado de Argumentação*, que escreveu juntamente com Lucie Olbrechts-Tyteca⁵⁵ e que foi publicado em 1958 (o mesmo ano em que Toulmin publicou *Os Usos do Argumento*), Chaïm Perelman afirma desde logo que o seu trabalho neste livro constitui uma rutura com a conceção de razão e de raciocínio oriunda de Descartes que marcou a filosofia ocidental até então⁵⁶. Perelman o que vem defender é que, apesar de o poder de deliberar e argumentar ser um sinal distintivo e característico da capacidade do ser racional, os teóricos da argumentação, ao longo da história, não deram a devida atenção ao facto de a própria natureza do “argumentar” e do “deliberar” se opor frequentemente àquilo que é “necessário” e “evidente” (por outras palavras, ao que é lógico). Quer isto dizer, considera Perelman, que o campo da argumentação é o campo do *verosímil*, do

⁵⁴ *Ibid*, pp. 36-37.

⁵⁵ Doravante apenas o nome de Perelman será referido no corpo do texto quando nos referirmos ao *Tratado* ou à “nova retórica”. O motivo para tal deve-se ao facto de a autoria quer do livro em questão quer das principais ideias e teorias nele presentes serem identificadas sobretudo a Perelman, enquanto que a Olbrechts-Tyteca é atribuído apenas um papel assistencial. Sobre esta questão, ver: WARNICK, B., “Lucie Olbrechts-Tyteca's contribution to *The New Rhetoric*”, in WERTHEIMER, M. M. (ed.), *Listening to Their Voices*, Columbia: University of South Carolina Press, 1997, pp. 69-85. Para além disso, é sobretudo textos da exclusiva autoria de Perelman em que se tratam os problemas de que nos ocupamos nesta dissertação.

⁵⁶ PERELMAN, Chaïm; OLBRECHTS-TYTECA, L. *Tratado da Argumentação: A Nova Retórica*. Tradução de Maria de Almeida Prago Galvão (revisão da tradução por Eduardo Brandão). São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 1

plausível e do *provável*, e escapa por isso àquilo que são as “certezas do cálculo” que Descartes priorizou na sua concepção de racionalidade, chegando mesmo a considerar *falso* aquilo que é do campo do verosímil, ao fazer da *evidência* a marca da razão. Graças a Descartes, o chamado “raciocínio geométrico” tornou-se o modelo proposto aos filósofos desejosos de construir um sistema de pensamento que pudesse alcançar a dignidade da ciência, isto é, do conhecimento físico-matemático, sendo racional, segundo esta perspectiva, aquilo que é conforme aos métodos científicos e às obras de lógica consagradas (essencialmente) à dedução, sendo a razão completamente incompetente nos campos que escapam ao “cálculo”⁵⁷. A perspectiva de Perelman, por sua vez, é a de que a concepção de razão de inspiração cartesiana é uma limitação indevida e injustificada do campo onde intervêm as nossas capacidades de raciocinar e provar. A ideia de *evidência* como característica da razão é uma ideia que Perelman, portanto, pretende criticar, uma vez que, segundo ele, tal é necessário se queremos dar espaço a uma teoria da argumentação que admite o uso da razão como algo que dirige a nossa ação e influencia a ação dos outros. Por outras palavras, se entendermos o objeto da teoria da argumentação como o estudo das técnicas discursivas que permitem provocar ou aumentar a *adesão* dos espíritos às teses que lhes são apresentadas, então ela não se pode desenvolver se concebermos toda a prova como redução à evidência, uma vez que a adesão dos espíritos tem uma intensidade variável, e isso significa que o *grau* de adesão desses espíritos também é variável⁵⁸.

Segundo Perelman, de modo a desenvolver uma teoria da argumentação genuína há que ter em mente a noção de que os aspetos do raciocínio que dizem respeito à *verdade* (como a *demonstração*) se distinguem dos que dizem respeito à *adesão*. Isto significa que a argumentação, na medida em que o seu objetivo consiste na “*adesão dos espíritos*”, tem mais em comum com a retórica clássica do que propriamente com a lógica (a qual se dedica essencialmente à demonstração)⁵⁹. Tendo isto em conta, Perelman vai buscar à retórica tradicional a ideia de *auditório*, uma vez que, para ele, é sempre em função de um auditório que uma argumentação se desenvolve. O auditório é uma ideia que se evoca imediatamente assim que se pensa num discurso, uma vez que *todo* o discurso se dirige a um auditório, inclusivamente um discurso escrito (o que significa que a teoria da argumentação não deve distinguir um discurso escrito de um discurso expresso oralmente), querendo isto significar que o orador/argumentador deve sempre *adaptar-se* ao seu auditório de modo a que ele possa

⁵⁷ *Ibid*, pp. 1-2.

⁵⁸ *Ibid*, pp. 2-4.

⁵⁹ *Ibid*, pp. 4-7.

efetuar a sua argumentação⁶⁰. Os “*recursos discursivos*” que são usados na argumentação de modo a obter a adesão dos espíritos são o tema de investigação central de Perelman, pois são eles que estão na base da adesão. O lógico formal, por sua vez, ao se preocupar apenas com questões como a demonstração de proposições, as quais só podem ser obtidas através da expressão última de uma sequência dedutiva cujos elementos iniciais são fornecidos por quem construiu o sistema axiomático-dedutivo dentro do qual se efetua a demonstração, não se preocupa com a questão de *onde* é que vêm esses elementos iniciais. No entanto, quando se trata de argumentar, ou seja, de aumentar a intensidade da adesão de um auditório, esses elementos, e respetiva origem, não são de menosprezar, o que mostra como os sistemas axiomático-dedutivos da lógica formal dificilmente são eficazes no que toca à argumentação persuasiva⁶¹. Para que haja argumentação é imperativo que se realize um contacto intelectual através do qual se dá a formação de uma “*comunidade efetiva de espíritos*”, comunidade essa que se caracteriza por aquilo que são elementos imprescindíveis à prática da argumentação, sendo o primeiro deles o estabelecimento de uma *linguagem comum*, a qual é fator de possibilidade da argumentação entre o orador e o auditório⁶². Outro elemento importante a ter em conta é o apreço pela adesão do interlocutor, isto é, pela participação mental deste, uma vez que não basta ele falar ou escrever, mas também tem de *ser ouvido*, pois para que uma argumentação se desenvolva é preciso que aqueles a quem ela se destina lhe prestem atenção, algo que, segundo Perelman, requer alguma habilidade. O contacto entre o orador e o auditório, isto é, a maneira como aquele se apresenta ou o modo como se dirige a este são tudo elementos relevantes para que se dê argumentação. Tanto como os elementos e termos do próprio discurso⁶³. Mas em que consiste o auditório? Perelman define o auditório como o conjunto (imaginado ou não) de indivíduos que o orador quer influenciar com a sua argumentação, o que significa que o auditório presumido é sempre uma construção mais ou menos sistematizada da parte de quem argumenta. De modo a ser eficaz, a argumentação efetiva tem de conceber o auditório presumido tão próximo quanto possível da realidade, já que uma argumentação considerada persuasiva em abstrato, por exemplo, pode vir a ter um efeito revulsivo sobre um auditório para o qual razões a favor da adoção de uma posição podem na verdade ser contra, o que significa, como tal, que um auditório pode ser condicionado e influenciado de diferentes modos e através de diversos meios: música, ação, paisagem, direção teatral, etc. Só é possível

⁶⁰ *Ibid*, pp. 7-9.

⁶¹ *Ibid*, pp. 15-17.

⁶² *Ibid*, p. 17.

⁶³ *Ibid*, pp. 17-19.

assegurar o condicionamento do auditório, portanto, conhecendo-o bem, e este condicionamento está para além do condicionamento efetuado *exclusivamente* através do discurso. Quer isto dizer que o orador tem a obrigação de se *adaptar* ao seu auditório⁶⁴. Se ele está limitado a uma multidão incompetente e incapaz de compreender um raciocínio ordenado, mesmo que ele argumente bem e que todos os seus raciocínios sejam válidos, pode ainda assim acabar por cair em descrédito, e segundo Perelman, foi precisamente o receio deste descrédito o que levou à introdução, nas teorias do discurso, de regras gerais de procedimento que conferem validade, como é o caso das regras da lógica formal. No entanto, essa validade não deixa de ser limitada a casos muito específicos, dada a variedade quase infinita de auditórios, o que significa que qualquer orador que se queira adaptar a todos os tipos de auditórios e as suas respetivas particularidades, ver-se-á confrontado com inúmeros problemas. Mas, como Perelman sugere, é precisamente essa uma das razões pelas quais se procurou por uma técnica argumentativa que se imponha a todos os auditórios compostos de homens competentes e racionais, independentemente das particularidades que cada auditório individual possa ter. A busca de uma objetividade corresponde a esse ideal, ou desejo, de transcender as particularidades históricas ou locais de modo a que todas as teses defendidas possam ser universalmente aceites, ou rejeitadas, por todos os seres humanos em qualquer tempo⁶⁵.

Os critérios pelos quais se julga poder separar convicção e persuasão são sempre fundamentados numa decisão que pretende isolar de um conjunto de procedimentos ou faculdades certos elementos considerados “racionais”, mas o que Perelman vem propor é antes chamar “*persuasiva*” a uma argumentação que pretende valer apenas para um só auditório particular, e chamar “*convincente*” à argumentação que, em teoria, deveria obter a adesão de todo o ser racional. Esta distinção fundamenta-se essencialmente nas características do auditório a que o orador se dirige, sendo a natureza do auditório ao qual alguns argumentos podem ser submetidos com sucesso que determina em ampla medida quer o aspeto que as argumentações assumirão quer o carácter e o alcance que lhes serão atribuídos⁶⁶. Por outras palavras, o ideal excessivamente exigente e ambicioso da filosofia cartesiano-kantiana do que é “racional” (isto é, universal, necessário e convincente) deve ser substituído por outro, que Perelman chama o “razoável” (isto é, contingente, provável e persuasivo).

⁶⁴ *Ibid*, pp. 20-29.

⁶⁵ *Ibid*, pp. 29-31.

⁶⁶ *Ibid*, pp. 31-39.

1.4. Perelman, Toulmin e a distinção entre o “racional” e o “razoável”

O paralelismo mais evidente que podemos estabelecer entre *Os Usos do Argumento* e *A Nova Retórica* é a crítica à lógica formal, nos moldes em que esta foi elaborada por Aristóteles e subsequentemente desenvolvida por filósofos modernos como Gottlob Frege e Bertrand Russell.

Apesar do sistema lógico de Aristóteles ter sido o grande modelo da lógica durante séculos, na época moderna apareceram, da parte de matemáticos, grandes contribuições para esta disciplina, tendo aparecido, no final do século XIX, duas principais correntes de pensamento no que a ela diz respeito: a *escola algébrica*, cujas origens remontam a George Boole, e, principalmente, a *escola logicista*, cujos principais adeptos foram Frege e Russell, e que teve uma influência enorme na epistemologia, na filosofia da ciência e na filosofia da linguagem do século XX. Boole e a escola algébrica olhavam para a lógica como um cálculo semelhante ao da álgebra numérica, ou seja, as suas preocupações focavam-se sobretudo na relação entre as regularidades do raciocínio correto e operações aritméticas como a adição e a multiplicação, sendo um dos seus objetivos o de desenvolver cálculos comuns a todo o raciocínio, transformando a lógica, portanto numa nova forma, ou um ramo, da matemática, e não uma forma de filosofia⁶⁷. Apesar de Boole, com base nesta ideia, ter sido o primeiro a fazer um tratamento matemático da lógica (o qual, tal como o sistema de Aristóteles, assentava um domínio limitado de proposições expressas numa linguagem formalizada), a escola logicista foi ainda mais longe, sendo o principal objetivo dos seus adeptos o de codificar a lógica subjacente a todo o discurso racional num *único* sistema. Segundo eles, a lógica não é o resultado de abstrações de raciocínio a partir de contextos particulares, mas algo que diz respeito às características mais gerais de todo o discurso preciso, independentemente do assunto em questão⁶⁸.

O desenvolvimento da lógica formal nas primeiras décadas do século XX é um dos eventos mais marcantes da história do pensamento, tendo essa lógica se tornado uma ferramenta central da filosofia analítica e formando a base do trabalho de importantes figuras da filosofia desse século, como é o caso de Kripke, Quine e do Círculo de Viena, tornando-se ela, fundamentalmente, um paradigma para toda a racionalidade no seu conjunto, sendo necessário,

⁶⁷ CORCORAN, John. “Aristotle's *Prior Analytics* and Boole's *Laws of Thought*”, in *History and Philosophy of Logic*. Nº 24. (2003), pp. 263-264.

⁶⁸ KING, Peter; SHAPIRO, Stewart. “The History of Logic”, in HONDERICH, Ted. *The Oxford Companion to Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 1995, p. 498.

como tal, aplicá-la a todos os domínios e campos do saber. No entanto, como argumentam Toulmin e Perelman, a lógica formal é limitada, já que o seu campo de aplicação é impossível de ser estendido a todos os tipos de discurso, devido à natureza contingente e contextual destes, que muitas vezes são impossíveis de “traduzir” para o molde universal e não-contextual que caracteriza os sistemas da lógica formal. Quer isto dizer que mesmo dentro da lógica pode existir *argumentação*, e também que certas aplicações lógicas, como aquelas que dizem respeito a formalizações de sistemas axiomático-dedutivos podem ser retoricamente interpretadas⁶⁹. É preciso, portanto, falar de uma “outra” lógica, uma lógica “*informal*”⁷⁰, que funcione como uma matriz alargada e mais abrangente que a lógica tradicional (sem excluir esta) e que nos permita estabelecer uma investigação sistemática acerca da prática da argumentação⁷¹. Não existe, portanto, nenhuma oposição ou conflito inultrapassável entre retórica/argumentação por um lado, e lógica formal, por outro⁷²: o que há que ter em conta é a distinção entre o domínio do “racional” e o domínio do “razoável”⁷³, distinção essa que é fundamental para compreender a “viragem retórica”. Como já foi referido neste trabalho, a chamada “viragem retórica” só pode ser verdadeiramente entendida à luz do reconhecido fracasso da filosofia moderna, e da lógica formal em particular, em fornecer as fundações para o conhecimento. Apesar de tanto os filósofos da pós-modernidade (Wittgenstein, Quine, Rorty) como Toulmin e Perelman elegerem a linguagem como a matriz fundamental da investigação filosófica, aqueles põem a teoria da significação como o fio condutor desta em vez, como fazem os últimos, da própria argumentação. O resultado disto é que os autores da pós-modernidade são obrigados a concluir que a significação, e conseqüentemente a própria investigação filosófica, não são possíveis, enquanto que, por sua vez, os autores da viragem retórica reformulam *otimisticamente* as tarefas e objetivos da filosofia à luz da retórica e da argumentação, ao defenderem que a significação

⁶⁹ PEREIRA, João Rui Martins. "Argumentação e Lógica em Chaïm Perelman". Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2015, pp. 65-66.

⁷⁰ “Lógica informal” é o nome dado a uma abordagem de estudo da argumentação e análise de argumentos que surgiu na América do Norte nos anos 70 do século XX, e que, essencialmente, pode ser caracterizada por uma insatisfação no que diz respeito ao estatuto privilegiado da lógica formal enquanto ferramenta principal para avaliação de argumentos. Ela não é tanto uma escola de pensamento ou uma doutrina, mas antes um “pavilhão de conveniência” que reúne muitos autores como Douglas Walton, Irving Copi e Carl Cohen. A influência de Toulmin e Perelman no desenvolvimento da lógica informal é explorada em pormenor em BLAIR, John Anthony. “The pertinence of Toulmin and Perelman/Olbrechts-Tyteca for informal logic”, in RIBEIRO, H. J.. *Rhetoric and Argumentation in the Beginning of the XXIst Century*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2009, pp. 17-32.

⁷¹ Em *Introdução à Lógica*, de Copi e Cohen, por exemplo, a lógica aparece não só como uma teoria dos usos de linguagem e da argumentação em particular, mas também como uma teoria das falácias, da definição, da dedução e indução, dos silogismos, da hipótese em ciência, etc. Ou seja, ela é muito mais abrangente que a lógica tradicional (RIBEIRO, Henrique Jales, *op. cit.* p. 346).

⁷² RIBEIRO, Henrique Jales, *op. cit.* pp. 345-347.

⁷³ PERELMAN, Chaïm. “The Rational and the Reasonable”, in *Philosophic Exchange*. Vol. 10, nº 1 (1979), pp. 29-30.

só se dá através da argumentação⁷⁴.

Tal como os filósofos da pós-modernidade, Perelman considera que todo o uso da linguagem é feito essencialmente em contexto, de tal modo que as partes intervenientes (orador/argumentador e o auditório) não podem ser consideradas independentemente uma da outra dado que o auditório é uma “construção” do orador, o que significa, portanto, que não existem dados “puros” ou “virgens”, isto é, dados imunes à interpretação que deles se fazem ao abrigo de uma qualquer teoria⁷⁵, uma perspetiva que Toulmin subscreve ao desenvolve, através da noção de “argumento dependente de campo”⁷⁶. Tendo isto em conta, estamos perante aquilo que parece ser a impossibilidade de fundar um discurso sobre o mundo, não diferente do que defendem os pós-modernistas, mas, no entanto, tanto Perelman como Toulmin defendem que é possível um discurso sobre *a forma como nós falamos e argumentamos sobre o mundo*, e é sobre este discurso que reside a possibilidade da edificação futura da filosofia. É nisto que consiste a chamada “viragem retórica”, numa nova maneira de olhar para o conhecimento, a filosofia e a própria racionalidade tendo como base a argumentação. Esta conceção não deixa de ser uma conceção pós-moderna, mas não compartilha com a pós-modernidade o ceticismo e relativismo a respeito da ideia de fundações universais para o conhecimento e a ação humana, pois ela mesmo os fornece, reconfigurando em novos termos a “árvore do conhecimento” de Descartes⁷⁷.

Mas como se pode dar essa redução à argumentação? Uma das vias fundamentais para este efeito consiste na *interdisciplinaridade* da própria argumentação, o caminho para a qual consiste, como é sugerido tanto por Perelman como por Toulmin, na criação de um modelo apropriado à argumentação, nomeadamente no que diz respeito à procura de conceitos sistemáticos comuns a todos os campos de argumentação. Este modelo deverá ter como base a “divisão” da racionalidade humana em dois campos essenciais: o campo do “*racional*”, de inspiração cartesiano-kantiana, ao qual pertencem a lógica, as ciências formais, e o conhecimento caracterizado pela necessidade, intemporalidade e universalidade; e, por outro lado, o campo do “*razoável*”, ao qual pertencem a retórica e a argumentação, assim como o

⁷⁴ RIBEIRO, Henrique Jales. *Retórica, Argumentação e Filosofia: Estudos Sistemáticos e Histórico-Filosóficos*. Coimbra: Edições Minerva Coimbra, 2016, pp. 50-51; pp. 103-114.

⁷⁵ Esta é uma ideia subscrita por Quine, e que forma a base das críticas deste ao positivismo lógico.

⁷⁶ Sobre esta questão ver: RIBEIRO, Henrique Jales. “On the divorce between philosophy and argumentation theory”, in *Revista Filosófica de Coimbra*. Nº 42 (2015), pp. 479-498.

⁷⁷ RIBEIRO, Henrique Jales. “Filosofia, ciência e retórica: a viragem retórica do século XX aos nossos dias”, in *Revista Filosófica de Coimbra*. Nº48 (2015), pp. 343-344.

argumentável, o informal e o contingente⁷⁸.

No seu livro *Retorno à Razão*, Toulmin, ao refletir sobre as consequências céticas e nihilísticas da pós-modernidade, defende que os conceitos tradicionais de “racional” e “irracional” devem ser reformulados, pois tradicionalmente sempre foi relegado para o campo do “irracional” tudo o que não tenha bases ou fundamentos considerados “racionais”:

Se a ideia de racionalidade é problemática, a de 'irracionalidade' ainda é mais difícil. Se a lógica formal fosse verdadeiramente a ciência da racionalidade, esperaríamos que a irracionalidade se mostrasse através de erros de raciocínio formal. Na medida em que falamos inconsistentemente sem nos apercebermos, a nossa falta de atenção pode merecer essa descrição; mas, num sentido mais geral, o termo “irracional” aplica-se a situações que não envolvem pensamento formal ou sequer o uso da linguagem de forma alguma. Em fobias, tiques, fugas e outras reações incontroladas passa-se o mesmo: uma mulher que “congele” perante o mero vislumbre de uma serpente reage 'irracionalmente', e esta reação impede-a de dar uma 'razão' para ela assim reagir. (Se ela pudesse falar coerentemente acerca da sua resposta, isso seria outra questão. A questão é se a sua descrição é 'razoável' ou 'irrazoável': estamos de volta ao terreno de opiniões empíricas, e não das teorias formais.⁷⁹

Esta é uma ideia que também está mais ou menos presente em *Os Usos do Argumento*, livro no qual Toulmin defende que a argumentação existe apenas onde há, de certa forma, o irracional, isto é, aquilo que não pode ser verdadeiramente provado ou demonstrado, ao contrário do que supostamente acontece nas disciplinas abordadas pela lógica e pelas ciências formais. No entanto, em *Retorno à Razão*, Toulmin defende que os conceitos de “racional” e “irracional” não dizem respeito a matérias puramente teóricas ou filosóficas, pois eles estão incorporados em diversos termos sociais, políticos e culturais, de tal modo que o que seria considerado “racional” de um certo ponto de vista teórico pode ser visto por outro lado como

⁷⁸ *Ibid*, pp. 345-346.

⁷⁹ “If the idea of rationality is problematic, that of 'irrationality' is even more difficult. If formal logic were truly the science of rationality, we would expect rationality to show itself in errors of formal reasoning. To the extent that we unwittingly speak inconsistently, our lack of attention may deserve that description; but in a broader sense, the term 'irrational' applies to situations that do not involve formal reasoning or even language at all. (...) In phobias, tics, fugues, and other uncontrolled reactions, it is the same: a woman who freezes at the mere glimpse of a snake reacts 'irrationally', and this reaction prevents her from giving a 'reason' why she acted that way. (If she could speak coherently about her response, that would be another matter. The question is then whether her account is 'reasonable' or 'unreasonable': we are back in the land of empirical opinions, not formal theories” (TOULMIN, Stephen. *Return to Reason*. Cambridge, MA/Londres: Harvard University Press., 2001, p. 12).

sendo “irracional”, o que implica que o “irracional” não está completamente desprovido de razões ou bases, ou seja, ele é um conceito debatível e argumentável, que, de modo a ser relevante para a retórica e a argumentação, deve ser transformado (através de discussão e argumentação), no “razoável”, que é o campo dessas matérias⁸⁰. Esta visão é subscrita por Perelman, que propõe uma “lógica dos juízos de valor” que contraste com a lógica do “racional”, ou da concepção tradicional da racionalidade configurada pela lógica formal e pela tradição cartesiana⁸¹. No entanto, esta abordagem teórica que “divide” a racionalidade humana em dois campos não deixa de ser problemática, pois leva-nos a levantar questões acerca do modo como podemos relacionar o campo do “racional” com o do “razoável”, ou como pode a teoria da argumentação conciliar estes dois campos. Para responder a estas questões, uma noção importante que há que ter em conta é que esta distinção não é nem pode ser uma distinção dogmática e ortodoxa, isto é, o campo do “racional” e o do “razoável” não são campos desconetados, uma vez que o razoável implica sempre o racional, e vice-versa. Sem a aspiração fundamental de ser, de certa forma, universal, a teoria da argumentação não seria um empreendimento que valesse a pena, pois não seria capaz de cumprir o seu objetivo último, o de fornecer as bases para o conhecimento e a ação humana. Como tal, ela tem de conciliar esses dois campos e procurar ativamente um compromisso entre eles, senão seria limitada pela sofística e pelo cinismo, que não é de todo o que ela pretende⁸².

Tendo tudo isto em conta, a teoria da argumentação, ou retórica, é essencialmente um paradigma de racionalidade inédito, que pretende servir de base a todo o conhecimento e a toda a ação humana, ao devolver à filosofia as ambições que Descartes e Kant tinham para ela, se bem que segundo vias diferentes. Esta “nova” racionalidade é uma racionalidade que é argumentativa, conjectural e autocrítica, sem, no entanto, ser cética ou relativista.

⁸⁰ RIBEIRO, Henrique Jales. “Perelman and Toulmin as philosophers: On the inalienable connection between philosophy, rhetoric and argumentation”, in RIBEIRO, H. J. (ed.). *Rhetoric and Argumentation in the Beginning of the XXIst Century*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2009, pp. 47-48.

⁸¹ Ver: PERELMAN, Chaïm. “Philosophy, Rhetoric, Commonplaces”, in PERELMAN, Chaïm. *The New Rethoric: Essays on Rhetoric and its Applications*. Dordrecht/Londres/Boston: D. Reidel Publishing Company, 1979, pp. 52-60.

⁸² RIBEIRO, Henrique Jales. “In the face of relativism: Stephen Toulmin's latest views on rhetoric and argumentation”, in *Revista Filosófica de Coimbra*, N° 47, (2015), pp. 97-100.

PARTE 2

TEORIA DA ARGUMENTAÇÃO EM KARL POPPER

Karl Popper é considerado um dos grandes filósofos da ciência do século XX, e a sua influência na filosofia em geral e na filosofia da ciência em particular é bastante conhecida. No entanto, como foi referido na Introdução a este trabalho, a sua influência nas áreas da retórica e da argumentação não é amplamente estudada e analisada, sobretudo quando comparada com as de Toulmin e Perelman. Esta ausência de estudos deve-se, presumivelmente, ao facto de Popper nunca ter desenvolvido uma teoria da argumentação enquanto um campo de estudo especializado e (mais ou menos) independente, e muito menos uma teoria do argumento, isto é, uma teoria acerca da aquilo que constitui um argumento e a forma como os seus elementos se relacionam uns com os outros⁸³. No entanto, a argumentação é uma das facetas mais importantes daquilo que Popper designou nos seus escritos por “racionalismo crítico”, que de um modo geral pode ser descrito como sendo um modelo de racionalidade baseado na crítica que ele desenvolveu ao longo das suas obras e cuja origem pode ser traçada ao seu livro *A Lógica da Descoberta Científica*, publicado pela primeira vez em alemão em 1934 (e posteriormente traduzido para a língua inglesa em 1959), no qual Popper apresenta um modelo inédito para a investigação e prática científicas, que, essencialmente, tem como base a adoção de um critério de demarcação entre ciência e não-ciência. Segundo este modelo, as teorias são não-científicas se *não* puderem ser conclusivamente *refutadas* ou *falsificadas* empiricamente, e científicas se puderem.

Popper opôs-se às concepções dominantes sobre a ciência no início do século XX, as quais são inspiradas por uma corrente teórica designada por positivismo lógico, que usava a *verificação* como critério de demarcação entre a ciência e não-ciência. Este critério, no entanto, é bastante problemático e atraiu por isso vários críticos, como Quine e Kuhn, que reconheceram nas abordagens positivistas um modelo que admite um *fundamento último* que funciona como uma base segura para um conhecimento genuíno, ou seja, é um modelo que supõe a aceitação de uma base *objetiva* que impõe regras ao uso adequado da razão e segundo o qual os resultados de um problema devem ser universais, (isto é, todo o agente racional deve conseguir chegar ao

⁸³ RIBEIRO, Henrique Jales. “Karl Popper's influence on contemporary argumentation theory”, in HENKEMANS, F. S.; GARSSSEN, B. (eds.). *Proceedings of the 8th ISSA Conference on Argumentation* (2014). p.1

mesmo resultado), necessários (o ponto de partida implica logicamente a conclusão) e determinados por regras (pois são as regras que legitimam a universalidade e a necessidade), sendo esses os seus três principais elementos caracterizadores⁸⁴. Popper, por sua vez, também foi um grande crítico do positivismo lógico, e procurou nos seus trabalhos oferecer um modelo alternativo para a ciência e a prática científica, o qual assentava num critério de demarcação baseado não na verificabilidade, mas, como veremos, na *falsificabilidade*.

No que diz respeito à argumentação, Popper, como já referimos, não fala explicitamente sobre esta nos seus trabalhos. No entanto, é possível estabelecermos uma relação entre o seu modelo para a ciência (que ele apresenta em *A Lógica da Descoberta Científica* e aprofunda em livros posteriores) e a prática da argumentação. Como? Na medida em que o modelo que Popper apresenta sobre a ciência consiste essencialmente em *falsificar* e *negar* as implicações ou consequências de uma teoria⁸⁵, podemos estabelecer uma analogia entre este modelo e a prática da argumentação, a qual também pode ser concebida como sendo uma *falsificação* ou *negação* de uma afirmação que foi submetida à discussão⁸⁶. Tendo em conta este ponto de vista, este segundo capítulo procurará mostrar que o modelo falsificacionista de Popper pode ser visto não apenas como um modelo para a ciência, mas também como um *modelo de racionalidade baseado na argumentação*, que pode (e deve) ser aplicado a todas as áreas do saber, desde a política, até à cultura e à moral⁸⁷.

2.1. O problema das fundações da filosofia da ciência no início do século XX: o positivismo do Círculo de Viena e as críticas de Quine e Kuhn

O início do século XX foi marcado pelo aparecimento da filosofia da ciência, o qual se deveu ao facto de muitos e diferentes pensadores se terem dedicado à reflexão profunda sobre as crises e transformações sofridas pelas disciplinas científicas nos finais do século XIX e inícios do século XX, das quais são exemplo o aparecimento das geometrias não-euclidianas, a teoria da relatividade einsteiniana ou a descoberta da física quântica, assim como os impactos que estas

⁸⁴ OLIVÉ, Léon. "Racionalidad, Objectividad y Verdade", in OLIVÉ, Léon (ed.). *Racionalidad Epistémica*. Madrid: Editorial Trotta, 1995. pp. 91-99.

⁸⁵ RIBEIRO, Henrique Jales, *op. cit.* p.2.

⁸⁶ Como Toulmin caracteriza em *Os Usos do Argumento*, a argumentação, ou o "processo racional de discussão" parte da existência de um *problema* ao qual se segue uma *alegação*, ou "solução candidata", que procura explicar esse problema, a qual é defendida de modo a provar a sua justeza (TOULMIN, Stephen. *The Uses of Argument*. Cambridge University Press, 2003, pp. 17-21). Isto não é muito diferente do que acontece em Popper.

⁸⁷ RIBEIRO, Henrique Jales, *op. cit.* pp. 3-4.

transformações causaram na cultura, nos indivíduos e na natureza⁸⁸. O conceito de filosofia da ciência é um conceito que tem uma matriz essencialmente cartesiano-kantiana, uma vez que ela distingue claramente a atividade científica da atividade filosófica, possibilitando desta forma a autonomia que é inerentemente necessária àquela (embora teoreticamente a justificação de qualquer investigação científica passasse em última análise pela filosofia). A ciência, portanto, é um objeto exterior à própria filosofia, o que significa que o filósofo não faz necessariamente ciência no âmbito da sua própria filosofia da ciência. Quanto à filosofia, a esta compete, como defende Kant na *Crítica da Razão Pura*, oferecer razões mais ou menos últimas para a explicação científica propriamente dita, sendo ela obrigada, de modo a cumprir o seu papel, a reconstruir a experiência científica no seu próprio âmbito⁸⁹.

A primeira instituição que se dedicou especificamente ao estudo da filosofia da ciência foi a cátedra das ciências indutivas da Universidade de Viena, em torno da qual se constituiu o Círculo de Viena⁹⁰. Segundo o Círculo de Viena, as obras metafísicas clássicas são estéreis de um ponto de vista epistemológico, uma vez que elas têm como base “pseudo-proposições”, isto é, proposições que não têm correspondência empírica, sendo precisamente essa ausência de referentes empíricos o que levou os adeptos do Círculo de Viena a pôr de lado boa parte da filosofia ocidental, advogando antes uma nova forma de fazer filosofia, a *filosofia científica*, que considerava a matemática, a lógica e sobretudo a física como os grande modelos a imitar (ilustrando deste modo a sua inspiração kantiana), dando-se a esta corrente filosófica que privilegiava o conteúdo *empírico* dos enunciados científicos (assim como os enunciados puramente lógicos) o nome de *positivismo lógico*⁹¹. O positivismo lógico não considerava as ciências formais, como a lógica e a matemática, empíricas por si, mas antes que os seus enunciados seriam, quanto muito, tautologias cuja verdade é exclusivamente dependente das regras sintáticas que governam o sistema formal (axiomático-dedutivo) a que eles pertencem. Ao pressupor que as ciências são redutíveis a cálculos lógicos axiomáticos, o critério da significação empírica passa a ser o fundamento principal da teoria da ciência⁹², e dado que são analíticas, as expressões e fórmulas da lógica formal e das matemáticas não têm de ser verificadas mas os restantes enunciados científicos devem ser comprováveis através da *observação empírica*. Quer isto dizer que quaisquer ciências que pretendam possuir um

⁸⁸ RIBEIRO, Henrique Jales. “Filosofia, ciência e retórica: a viragem retórica do século XX aos nossos dias”, in *Revista Filosófica de Coimbra*. Nº 48 (2015), pp. 336-337.

⁸⁹ *Ibid*, pp. 337-339.

⁹⁰ ECHEVERRÍA, Javier. *Introdução à Metodologia da Ciência: A Filosofia da Ciência do Século XX*. Tradução de Miguel Serras Pereira. Coimbra: Livraria Almedina, 2003, pp. 23-24.

⁹¹ *Ibid*, pp. 25-27.

⁹² *Ibid*, pp. 30-34.

conteúdo empírico devem ver todos e cada um dos seus enunciados confirmados pela experiência, o que significa que a *verificabilidade* é o verdadeiro critério da distinção entre as ciências empíricas e aquilo que são outros tipos de saber. Um enunciado, portanto, é científico se for *verificável*, o que significa que os termos que constituem esse enunciado devem ter uma *referência empírica*⁹³. Resumidamente, as características centrais em que assenta o modelo científico do positivismo lógico são as seguintes: em primeiro lugar, um ceticismo em relação a enunciados metafísicos (ou enunciados cujos termos não têm uma correspondência empírica); em segundo lugar, uma análise lógica dos (sistemas de) enunciados científicos; e, por fim, a procura de bases empíricas para o conhecimento científico, pois só isso fornece significado a um enunciado.

A metodologia positivista assenta em dois pontos essenciais: por um lado, o construtivismo lógico (inspirado por Russell e Carnap), que consiste em “substituir” o “mundo intuído” de Kant por meras construções lógicas, ou seja, o “mundo” fornecido pelos dados da experiência deve ser reduzido a meros sistemas de enunciados lógicos (o chamado “atomismo lógico”); e por outro, o princípio da verificabilidade do sentido, que defende que um enunciado tem sentido se, e apenas se, ele puder ser empiricamente verificado. O que as filosofias positivistas acabam por fazer é substituir as condições metafisológicas que Kant estipula para a possibilidade do conhecimento e da ciência por outras, a maior parte das quais consiste na interpretação da ciência como um sistema axiomático-dedutivo. O essencial, no entanto, não se altera: tanto para Kant como para o positivismo lógico é a filosofia que constitui um empreendimento último sobre a ciência⁹⁴.

Apesar de tudo, o critério de significação empírica que serve de base à filosofia positivista apresenta alguns problemas, como chamarão à atenção pensadores como Quine, Kuhn e, claro, Popper. O primeiro destes problemas consiste no facto de sistemas fundacionais como os de Descartes e de Kant (os quais serviram de inspiração ao positivismo lógico) serem bastante vulneráveis a ataques às suas premissas fundamentais. Quer isto dizer que, assim que as especulações metafísicas basilares nas quais esses sistemas assentam são postas em causa, também eles o são. Os positivistas lógicos tinham consciência disto, e viam-no como uma fraqueza e uma componente desnecessária para a edificação de sistemas epistemológicos,

⁹³ *Ibid*, pp. 32-34

⁹⁴ RIBEIRO, Henrique Jales. *op. cit.* pp. 336-337. Sobre a influência de Kant sobre o positivismo lógico e sobre as divergências entre eles ver: RIBEIRO, Henrique Jales. “Rejeição *versus* aceitação de Kant na filosofia analítica contemporânea”, in *Revista Filosófica de Coimbra*. Nº 26, 2004, pp. 393-409, e RIBEIRO, Henrique Jales. “Kant e o positivismo lógico vienense: o manifesto do “Círculo de Viena” como caso de estudo”, in dos Santos, L.R. *et al.* (eds.). *KANT: Posteridade e Actualidade (Colóquio Internacional)*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2007, pp. 589-599.

tendo-se eles, como tal, dedicado a articular uma epistemologia que *não* assentasse em nenhuma metafísica. Isto significa que é necessário para eles edificar um tipo de conhecimento *a priori* que fosse *não-metafísico*, de modo a que este pudesse formar uma base sólida para todos os subsequentes sistemas epistemológicos. Esta tentativa de permanecer dentro da metodologia moderna da epistemologia fundacional *sem* contar com “certezas” metafísicas, revela a principal diferença entre o positivismo lógico e a modernidade filosófica: ao não rejeitar uma epistemologia fundacional, o positivismo lógico revela a sua inspiração moderna (ou cartesiano-kantiana) apesar da sua rejeição da metafísica⁹⁵.

No entanto, o positivismo lógico contrasta com a pós-modernidade na medida em que esta rejeita não só a metafísica como qualquer outro empreendimento fundacional. Filósofos pós-modernos como Quine e Kuhn o que vêm atacar no positivismo lógico é um fundacionalismo epistemológico baseado na primazia do *autopsicológico*, ou seja, na noção de que o conhecimento se justifica através de uma experiência empírica e observacional imediata que se presume idêntica para todos os observadores e que é dada ao sujeito observador de forma direta e inquestionavelmente transparente, ou seja, uma epistemologia que toma os objetos dessa experiência como simples e a partir deles constrói afirmações de conhecimento justificadas pela verificação empírica⁹⁶. Essencialmente, os ataques de Quine e de Kuhn focam-se na insuficiência das explicações positivistas acerca do modo como experiências empíricas imediatas *conferem sentido* às declarações que se fazem sobre o mundo. Tanto um como o outro põem em causa o princípio da verificabilidade positivista, princípio esse que afirma que para que uma frase tenha significado deve haver uma maneira através da qual o seu conteúdo possa ser classificado de verdadeiro ou falso através de uma comparação entre o que essa frase afirma (ou nega) e o que se verifica empiricamente no mundo “exterior”, ou seja, o mundo que nos é dado através dos dados dos sentidos⁹⁷.

Segundo Quine, o problema central do princípio da verificabilidade é que o empirismo que lhe serve de base é marcado por dois dogmas⁹⁸, que são a distinção entre os juízos sintéticos e os juízos analíticos (distinção essa que vem de Kant) e o reducionismo, ou a redução do conhecimento a dados dos sentidos. De acordo com ele, existem dois tipos de enunciados analíticos verdadeiros: aqueles a que ele chama “logicamente verdadeiros”, cuja verdade se

⁹⁵ CHAPMAN, Owen. “The end of metaphysics: logical positivism and postmodernism” Ontario: Queen's University, 1997, pp. 3-4.

⁹⁶ *Ibid*, pp. 4-7.

⁹⁷ *Ibid*, pp. 7-10.

⁹⁸ QUINE, Willard Van. “Two dogmas of empiricism”, in QUINE, W.V.. *From a Logical Point of View: 9 Logical-Philosophical Essays*. Cambridge, MA/Londres: Harvard University Press, 2003, p. 20.

mantém sob todas as possíveis reinterpretações das componentes que os constituem, e as que se podem transformar em verdades lógicas através da substituição dos seus termos constituintes por outros termos sinónimos. Por exemplo, segundo Quine, uma frase como “*Nenhum homem não casado é casado*” é verdadeira independentemente das interpretações que se podem fazer dos termos “homem” e “casado”, mas a frase “*Nenhum homem solteiro é casado*” já não é uma frase logicamente verdadeira porque a sua verdade só é evidente se tivermos em conta o significado do termo “solteiro” (que é sinónimo de “homem não casado”)⁹⁹. A redução de frases do segundo tipo a frases do primeiro tipo (logicamente verdadeiras) implicam, portanto, *sinonimização*, e a noção de sinonimidade é uma noção que, para Quine, merece tanta atenção como a noção de analiticidade, uma vez que esta *depende* daquela. O problema é que a sinonimização implica *definição*, ou seja, para sabermos que podemos substituir um termo por outro, temos de ser capazes de definir ambos os termos. A questão central portanto, é a de como encontrar as definições, acabando Quine por sugerir que se explique a sinonimidade através da *permutabilidade*, ou seja, duas formas linguísticas serão sinónimas se elas formem intermutáveis numa frase sem que tal altere a veracidade da frase em questão¹⁰⁰. No entanto, tal condição, por si, não basta, uma vez que temos de saber que termos são necessariamente intermutáveis¹⁰¹. Se a teoria positivista da verificação funcionar como uma descrição adequada da sinonimidade, então a noção de analiticidade salva-se, mas, para que tal aconteça, é necessário assumir a crença de que cada frase com significado equivale a um constructo lógico cujos termos constituintes se referem a uma experiência imediata. O problema, diz Quine, é que se tivermos em consideração a relação entre uma frase e o seu mecanismo de confirmação ou refutação (a experiência empírica), apercebemo-nos de que esse tipo de mecanismo é insustentável, uma vez que está implícita nele noção de que apenas se ocupará com a associação de uma série de possíveis eventos sensoriais a enunciados sintéticos, e não a enunciados analíticos, o que significa que não poderíamos admitir um valor de verdade ou de falsidade para os enunciados da matemática ou da lógica¹⁰². O reducionismo, portanto, é insustentável. Tendo isto em conta, Quine questiona de que forma podemos estabelecer a verdade ou falsidade dos juízos, uma vez que não existem critérios de verdade válidos para todo o sujeito epistémico,

⁹⁹ *Ibid*, pp. 20-22.

¹⁰⁰ *Ibid*, pp. 22-28.

¹⁰¹ A frase “*Solteiro*’ tem menos de dez letras”, por exemplo, não pode substituir o termo “solteiro” por “homem não casado”. Com o advérbio modal “necessariamente” poderíamos resolver este problema, como mostra a frase “Necessariamente, todas os homens solteiros são homens não casados”, mas no entanto, isso já não serviria na frase “Necessariamente, todas as criaturas com coração são criaturas com rins”, uma vez que a permutabilidade entre “criaturas com rins” e “criaturas com coração” assenta em características empíricas da própria linguagem, o que significa que o princípio da sinonimidade não funciona aqui. (*Ibid*, pp. 28-32).

¹⁰² *Ibid*, pp. 37-42.

dada a natureza contingente da linguagem e, conseqüentemente, da descrição de enunciados sobre o mundo¹⁰³.

Já Thomas Kuhn, em *A Estrutura das Revoluções Científicas*, defende a existência de dois períodos fundamentais no desenvolvimento da ciência: o da *ciência normal*, no qual os cientistas trabalham no contexto de um modelo que é aceite pela comunidade científica, modelo esse que estabelece os problemas, métodos e objetivos a serem perseguidos; e um período de *ciência revolucionária*, no qual o modelo dominante é contestado e, mais cedo ou mais tarde, é substituído por outro¹⁰⁴. Kuhn designa esse modelo como “*paradigma*”, e com ele refere-se a um conjunto de crenças, princípios e metodologias que são partilhadas por uma comunidade científica. Um paradigma, portanto, fornece o enquadramento teórico e metodológico no qual um conjunto de fenómenos é estudado, e quando, ao longo do tempo, começam a surgir anomalias, isto é, situações problemáticas que a teoria dominante não consegue explicar, elas acabam por conduzir a uma *crise*, que, ao instalar-se, motiva a mudança do paradigma. Entre os exemplos de mudanças de paradigmas podemos encontrar o abandono do paradigma geocêntrico, que foi substituído pelo paradigma heliocêntrico, ou a substituição da física de Newton pela de Einstein¹⁰⁵. Segundo Kuhn, a evolução do conhecimento científico só decorre numa linha de continuidade no chamado período de ciência normal, pois quando ocorre numa revolução científica, há uma autêntica *ruptura* com o passado. Mas apesar disso, nunca podemos dizer que um paradigma é superior a outro, uma vez que os paradigmas são *incomensuráveis e incomparáveis*, pois não se podem aplicar os critérios de avaliação de um aos do outro, porque pensar no interior de um paradigma implica seguir coordenadas muito diferentes das que se encontram naquele que pensa no interior de *outro* paradigma¹⁰⁶. Só na fase de ciência normal é que o progresso científico é cumulativo, mas o verdadeiro desenvolvimento só é operado através da *ruptura*, ou seja, da mudança do paradigma. Kuhn opôs-se ao modelo positivista da racionalidade científica, o qual implica a admissão de um *fundamento último* que funcione como uma base segura para um conhecimento genuíno, ou seja, que supõe a aceitação de uma base *objetiva* que impõe regras ao uso adequado da razão e segundo o qual os resultados de um problema devem ser universalmente válidos. Ora, Kuhn, com as suas teses sobre “incomensurabilidade” dos paradigmas, põe em causa o modelo positivista da ciência, ao

¹⁰³ LINDEMANN, John Lennon. “Os argumentos de Quine em “Dois Dogmas do Empirismo”, in *Revista Urutágua: Revista Académica Multidisciplinar*. Nº35 (2016), pp. 45-47.

¹⁰⁴ ECHEVERRÍA, Javier. *Introdução à Metodologia da Ciência: A Filosofia da Ciência do Século XX*. Tradução de Miguel Serras Pereira. 2003, pp. 119-125.

¹⁰⁵ *Ibid*, p. 117

¹⁰⁶ KUHN, Thomas S. *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago/Londres: The Chicago University Press, Lda., 1970, pp. 125-131; pp.145-146.

levantar questões importantes acerca do que é que postula a existência de uma realidade objetiva, e do que é que está envolvido numa “escolha racional” de crenças. Esta forma de colocar a questão da racionalidade articula-se com a questão da objetividade, pois quer a racionalidade quer a objetividade implicam a referência à *justificação*. No entanto, já está implícita na justificação uma relação com os contextos específicos em que ela se opera, ou seja, nos próprios contextos onde a escolha racional de crenças e/ou teorias se efetua. Deste modo, Kuhn o que vem defender é um ponto de vista que rejeita a noção de que a observação pode ser considerada de tal forma justificadamente objetiva que pode estabelecer a verdade ou falsidade dos juízos de um sujeito epistémico e, como tal, a possibilidade da justificação do conhecimento científico¹⁰⁷.

As conclusões que se seguem quer das teorias de Quine quer das de Kuhn são, portanto, as de que o conhecimento científico com uma base objetiva, universal e necessária, não é possível, estando nós portanto condenados a um relativismo epistemológico e ontológico.

2.2. Karl Popper, o “mito do contexto” e a ameaça do relativismo

Tal como Quine e Kuhn, Karl Popper foi um grande crítico do positivismo lógico, mas ao contrário destes, Popper rejeitou abordagens pessimistas em relação à prática da ciência e à busca da verdade, nomeadamente, abordagens que conduzem ao ceticismo e ao relativismo. Na verdade, o relativismo era precisamente uma das preocupações centrais de Popper, que chegou mesmo a chamar-lhe um dos aspetos mais perturbadores da vida intelectual do seu tempo¹⁰⁸, e algo que ele sempre tentou combater. Segundo ele, os proponentes de concepções relativistas do conhecimento e da ciência, como Kuhn, ao olharem para a transição de um paradigma velho para um paradigma novo, fazem-no como se tal fosse um processo *psicológico*, e não, como deveriam, como um processo *lógico*. Quer isto dizer que, segundo eles, o “progresso” inerente à transição de um paradigma para outro não é nem pode ser uma orientação para a verdade, uma vez que, numa tal perspetiva, é impossível uma comparação racional sem um contexto comum estabelecido. Um “contexto”, neste sentido, não é, portanto, apenas e somente uma “teoria dominante” mas também uma *entidade psicológica e sociológica*: é simultaneamente uma teoria dominante e uma forma de ver as coisas em consonância com essa teoria dominante,

¹⁰⁷ CHAPMAN, Owen. *Op. cit.*, pp. 10-12.

¹⁰⁸ POPPER, Karl. “O mito do contexto”, in POPPER, Karl. *O Mito do Contexto: Em Defesa da Ciência e da Racionalidade*. Tradução de Paula Taipas, Lisboa: Edições 70, Lda. 2016. p. 16

o que significa que sem um contexto definido não é possível que haja concordância em relação ao que é que é o “*mérito*” de uma teoria, ou seja, a verdade é relativa ao contexto e é sempre dependente deste¹⁰⁹.

Popper faz corresponder abordagens teóricas deste tipo com aquilo que ele chama o “mito do contexto” que ele define como a crença de que “*a existência de uma discussão racional e produtiva é impossível, a menos que os participantes partilhem um contexto comum de pressupostos básicos ou, pelo menos, tenham acordado em semelhante contexto em vista da discussão*”¹¹⁰. Segundo Popper, este “mito do contexto” resulta de um otimismo excessivo no que diz respeito aos poderes da razão humana, ou seja, é a consequência de uma expectativa excessivamente otimista quanto ao resultado dos esforços da razão e de que estes conduzem necessariamente a uma merecida e decisiva vitória intelectual da verdade sobre a falsidade. Esta expectativa, aliada à verificação de que muitas vezes essas “vitórias intelectuais” não ocorrem, acaba por gerar uma desilusão que transforma essa expectativa excessivamente otimista num pessimismo generalizado respeitante à fecundidade dos esforços da razão, e é este pessimismo que leva muitas pessoas a adotar o relativismo¹¹¹, o qual, segundo Popper, é extremamente apelativo, uma vez que ele se confunde com a concepção verdadeira e importante de que todos os homens são falíveis e propensos à parcialidade¹¹². No entanto, a doutrina da falibilidade humana, apesar de poder ser usada para argumentar contra o absolutismo filosófico que se afirma detentor da verdade absoluta, *não* pode ser usada em defesa do relativismo. Isto porque, segundo Popper, existe uma atitude intelectual que é diferente tanto da atitude relativista como da absolutista, atitude essa que consiste em reconhecer que os erros que cometemos podem ser absolutos no sentido de *absolutamente falsos*, ou seja, eles podem servir-nos como uma “bússola” que nos orienta para a verdade mediante o reconhecimento da falsidade¹¹³. Popper designa essa atitude intelectual como a atitude *crítica*, e defende que os seus métodos são idênticos aos que Anaximandro usou para criticar as doutrinas de Tales de Mileto, os quais nos podem permitir escapar ao relativismo.

Segundo Popper, uma das principais tarefas da razão humana é a de tornar o universo em que vivemos algo compreensível para nós, e nesse empreendimento existem duas componentes diferentes, mas importantes: a invenção de histórias e mitos explicativos, por um lado, e a invenção da *crítica*, ou *discussão crítica*, desses mitos, por outro. A primeira destas

¹⁰⁹ *Ibid*, pp. 102-104

¹¹⁰ *Ibid*, p. 69

¹¹¹ *Ibid*, p. 85

¹¹² *Ibid*, p. 91

¹¹³ *Ibid*, p. 91

componentes é tão antiga como a linguagem, mas a segunda é relativamente recente, tendo sido inaugurada na Grécia Antiga por Anaximandro, discípulo de Tales e primeiro crítico da cosmologia deste. As críticas de Anaximandro tinham o objetivo consciente de *desenvolver* os mitos explicativos do seu mestre e, em última análise, de os substituir por outros *melhores*¹¹⁴. Poderíamos dizer que Tales e Anaximandro operavam em “contextos” (ou paradigmas) diferentes, mas foi precisamente essa diferença que possibilitou a discussão e a crítica das suas ideias, e apesar de ser verdade que uma discussão entre participantes que não partilhem um “contexto” de pressupostos teóricos comuns ser sem dúvida *difícil* (o que significa que o “mito do contexto” tem alguma verdade), ela não é *impossível*, e tanto maior os horizontes intelectuais dos participantes serão alargados quanto maior for o fosso entre os seus respetivos “contextos”. Tales e Anaximandro fundaram, portanto, a *tradição crítica*, a qual é a base na qual se edificou a história da civilização ocidental, e que mostra que o aumento do conhecimento depende inteiramente da existência de discordância¹¹⁵.

A verdade é difícil de alcançar pois requer engenho criticar teorias antigas e inventar teorias novas, o que significa que discussões sérias e genuinamente críticas são sempre difíceis, até porque entram nelas elementos que não têm a ver com a vontade de atingir a verdade, como a vontade de *vencer*. Mas apesar de rara, a discussão racional é um ideal importante a que se deve dar valor, uma vez que o avanço do conhecimento consiste predominantemente na modificação do conhecimento anterior. Isto significa que o conhecimento não pode partir do nada, dado que fora de uma discussão racional não dispomos de nenhum critério em que o fundamentar. Quer isto dizer que, enquanto seres humanos, somos limitados na nossa abordagem do mundo, ou seja, operamos sempre com recurso a *teorias* pré-estabelecidas, mesmo que na maior parte das vezes não tenhamos consciência delas. Essas teorias (que podem ser mitos, ideologias ou preconceitos de qualquer tipo) são importantes e indispensáveis porque sem elas não nos conseguiríamos orientar no mundo. Não existe, portanto, nenhuma observação sem qualquer componente teórica, pois até as nossas observações são interpretadas com ajuda de teorias¹¹⁶. Quer isto dizer que para vivermos, a nossa necessidade de teorias é enorme, e também é enorme o poder destas. É por isso extremamente importante não nos apegarmos a uma teoria específica e nos fecharmos numa “prisão mental”, uma vez que, de acordo com Popper, podemos sempre tornar mais ampla a nossa “prisão”, mesmo que nunca possamos ser totalmente livres. Apesar de a nossa visão do mundo ser necessariamente uma visão impregnada de teoria e de

¹¹⁴ *Ibid*, p. 79.

¹¹⁵ *Ibid*, pp.80-84

¹¹⁶ *Ibid*, pp. 99-100.

pressupostos teóricos, isso não nos impede de evoluir e de obter ideias melhores. O facto de as nossas observações estarem impregnadas de teoria *não* conduz à incomensurabilidade entre observações ou entre teorias contraditórias, já que elas podem ser conscientemente *reinterpretadas*, sendo precisamente essa reinterpretação que consiste naquilo que ele denomina de “atitude racionalista”. Mas como se dá essa “reinterpretação”? Segundo Popper, a primeira coisa a fazer é renunciar à ideia de fontes últimas do conhecimento e admitir que todo o conhecimento humano se encontra misturado com erros, preconceitos e outros tipos de teorias, e em seguida, há que converter as nossas convicções em formulações linguísticas, objetivando-as e possibilitando que elas se tornem alvo de críticas. Deste modo, as nossas convicções são substituídas por teorias e conjecturas concorrentes, sendo a discussão crítica destas o que nos permite progredir¹¹⁷.

Popper contrasta a atitude racionalista com aquilo que ele chama as “tendências irracionais e místicas” do seu tempo, das quais ele considera como exemplo a doutrina marxista de que todas as nossas opiniões, incluindo opiniões morais e científicas, são determinadas pelo interesse de classe e pela situação histórica e social do nosso tempo¹¹⁸. Popper chama “sociologia do conhecimento” àquilo que ele descreve como uma visão que alega que, tanto o pensamento científico como o pensamento sobre matérias políticas e sociais, não procedem num vácuo mas sim numa atmosfera socialmente condicionada, e que, portanto, são influenciados em grande parte por elementos inconscientes e escondidos da consciência, os quais formam o “*habitat social*” desta. É esse “*habitat social*” que determina todos os sistemas de teorias e opiniões que parecem ser inquestionavelmente verdadeiras e evidentes perante a consciência humana. Ou seja, um pensador que viva num *habitat social* diferente irá proceder de um sistema de pressupostos também eles diferentes, mas de igual modo aparentemente inquestionáveis. Esses pressupostos teóricos podem de tal forma ser diferentes uns dos outros que poderá ser impossível qualquer ponto ou compromisso intelectual entre esses dois pensadores, o que significa que não adianta procurar uma verdade universal¹¹⁹. Popper descreve a “sociologia do conhecimento” como sendo uma versão hegeliana da teoria do conhecimento kantiana. Kant, ao contrário do que defendiam empiristas como Hume, argumentou que o conhecimento não é um conjunto de “ofertas” recebidas pelos nossos sentidos, mas sim, em grande parte, o resultado da nossa atividade mental, o que significa que se queremos obter

¹¹⁷ POPPER, Karl. “O mito do contexto”, in POPPER, Karl. *O Mito do Contexto: Em Defesa da Ciência e da Racionalidade*. Tradução de Paula Taipas, Lisboa: Edições 70, Lda. 2016. p. 100.

¹¹⁸ POPPER, “A sociologia do conhecimento”, in POPPER, Karl. *A Sociedade Aberta e os Seus Inimigos, Segundo Volume: Hegel e Marx*. Tradução de Miguel Freitas da Costa, Lisboa: Edições 70, Lda. 2018. p. 256.

¹¹⁹Ibid, pp. 256-257.

conhecimento devemos indagar, comparar, unificar e generalizar. A aquisição de conhecimento consiste, portanto, num empenhamento *ativo*, ao contrário daquilo a que Popper chama a teoria “*passivista*” dos empiristas. A teoria do conhecimento “*ativista*” de Kant abandonou o ideal insustentável de uma ciência completamente livre de pressupostos, ao reconhecer que, em matéria de conhecimento, não podemos partir do nada e que adquirimos conhecimento porque estamos equipados com um sistema teórico de pressupostos que mantemos mesmo sem que tenham sido testados pelos métodos empíricos da ciência. Esse sistema é designado por “aparelho categorial” e representa aquilo que é o quadro necessariamente imutável do nosso “equipamento intelectual”, e que nos permite falar de uma coisa como a “razão” humana, ou seja, uma faculdade e capacidade universal que nos permite conhecer o mundo”¹²⁰. No entanto, esta parte da teoria de Kant foi abandonada por Hegel¹²¹, que, ao contrário dele, não acreditava numa “unidade” do género humano, defendendo antes que o “equipamento intelectual” do homem não só estava em constante mudança como era parte da sua herança social, o que implicava que o desenvolvimento da razão do homem tem necessariamente de coincidir com a evolução histórica da sociedade a que este pertence, o que significa que tudo aquilo que designamos por “conhecimento” e “verdade” é algo relativo, contingente e temporal¹²².

Popper, por sua vez, o que vem defender é que a noção de uma verdade “absoluta”, apesar de ser inalcançável, desempenha um papel fundamental, pois ela constitui a principal ideia reguladora que nos deve guiar na aquisição do conhecimento. Quer isto dizer que, embora só possamos julgar as teorias “relativamente”, isto é, comparando-as umas com as outras e não com a verdade (que não conhecemos), isso não significa que sejamos relativistas, antes pelo contrário: ao comparar teorias o que fazemos é tentar encontrar aquela que julgamos estar mais próxima da (desconhecida) verdade¹²³.

As conclusões epistemológicas a que Popper chega, e que formam a base para o seu modelo para a ciência, são, portanto, as seguintes: o conhecimento surge sempre a partir de conhecimento anterior pré-estabelecido, o que significa que não existem fontes últimas do conhecimento (isto é, todas as fontes são bem-vindas e igualmente abertas a exame crítico), e como tal, devemos perguntar-nos sobre a veracidade das afirmações em si (isto é, se estas concordam com os factos) e não sobre as supostas fontes. A maneira de levar a cabo esse

¹²⁰ *Ibid*, p. 257.

¹²¹ Para mais detalhes sobre as diferenças entre Kant e Hegel em relação à razão humana ver: SEDWICK, Sally. “Reason and History: Kant vs. Hegel”, in *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, Vol. 84., nº 2 (Nov. 2010), pp. 45-59.

¹²² POPPER, Karl, *op. cit.* pp. 257-259.

¹²³ POPPER, “Modelos, instrumentos e verdade”, in POPPER, Karl. *O Mito do Contexto: Em Defesa da Ciência e da Racionalidade*. Tradução de Paula Taipas, Lisboa: Edições 70, Lda. 2016. p. 258.

questionamento é mediante um exame crítico das próprias afirmações, exame esse para o qual quaisquer espécies de argumentos podem ser relevantes. É esse exame crítico que está na base do funcionamento da ciência¹²⁴.

2.3. O modelo de Popper para a ciência

Segundo Popper, o nascimento da ciência e da tecnologia modernas foi inspirado por aquilo que ele chama uma “epistemologia otimista”, que partiu de Descartes e de Francis Bacon, e que ensinou que nenhum homem necessita de recorrer a uma autoridade para saber o que é verdadeiro, pois cada indivíduo transporta em si fontes do conhecimento legítimas¹²⁵. No entanto, ao examinar o otimismo inerente a estes sistemas epistemológicos, Popper diz que se deparou com um feixe de doutrinas que são muitas vezes aceites sem serem discutidas por filósofos e historiadores, a mais importante das quais é a *doutrina da verdade manifesta*, que Popper descreve como a perspectiva excessivamente otimista de que a verdade, se posta perante os nossos olhos, será sempre reconhecível como verdade. Esta é uma doutrina que está implicitamente no cerne das filosofias quer de Descartes quer de Bacon, e segundo Popper, é uma doutrina errada, pois a verdade nem sempre é assim tão fácil de encontrar¹²⁶. Apesar de procurarem responder afirmativa ou negativamente a perguntas acerca das fontes do conhecimento, os sistemas tradicionais de epistemologia *nunca põem em causa essas perguntas nem contestam a legitimidade dessas fontes*, e como tal, Popper propõe em vez disto que se assuma que essas supostas fontes ideais do conhecimento não existem, e que *todas* as fontes nos podem induzir em erro. Por conseguinte, há que substituir a questão das fontes do nosso conhecimento por outra completamente diferente, a de *como podemos conseguir detetar e eliminar o erro*, e para a qual a resposta é *criticando* as teorias ou suposições dos outros e *criticando* as *nossas* próprias teorias ou suposições¹²⁷. Esta resposta sintetiza uma proposta a que Popper propõe chamar “*racionalismo crítico*”¹²⁸, que ele descreve como perspectiva, atitude e tradição assente na crítica, que devemos aos Gregos e que ele distingue dos sistemas epistemológicos “otimistas” (como o racionalismo cartesiano e a epistemologia kantiana) que

¹²⁴ POPPER, Karl. “Acerca das fontes do conhecimento e da ignorância”, in POPPER, Karl, *Conjeturas e Refutações*. Tradução de Benedita Bettencourt. Lisboa: Edições 70 Lda., 2018, pp. 75-76.

¹²⁵ *Ibid*, p. 43.

¹²⁶ *Ibid*, pp. 45-48.

¹²⁷ *Ibid*, pp. 71-73.

¹²⁸ *Ibid*, p. 73.

estão na base das principais correntes filosóficas sobre a ciência no início do século XX, nomeadamente, o positivismo lógico, do qual Popper foi um feroz crítico.

Um dos pontos essenciais da crítica de Popper às concepções positivistas sobre a ciência é o da sua oposição ao critério de significação que serve de base ao positivismo lógico, e que Ludwig Wittgenstein apresenta no seu *Tractatus Logico-Philosophicus*. Neste livro, Wittgenstein tentou demonstrar que todas as proposições “filosóficas”, ou “metafísicas”, são pseudoproposições, isto é, proposições desprovidas de qualquer sentido ou significado. Em contraste com estas, as proposições “genuínas”, ou “significantes”, são proposições que podem ser redutíveis a “proposições atômicas”, ou seja, a proposições que descrevem factos que podem ser verificados pela observação (os chamados “factos atômicos”), proposições essas que são simples enunciados que descrevem possíveis estados de coisas e que, em princípio, podem ser comprovados ou refutados pela experiência empírica, o que significa que todas os outros tipos de proposições são proposições que não têm sentido¹²⁹. Esta ideia foi usada por Wittgenstein para caracterizar a ciência em oposição à filosofia: segundo ele, as proposições que pertencem à ciência são sempre dedutíveis a partir de enunciados verificáveis verdadeiros, o que significa, portanto, que “*verificabilidade*”, “*significação*” e “*carácter científico*” são conceitos coincidentes, e como tal, o critério da verificabilidade (da significação) de Wittgenstein está simultaneamente a desempenhar o papel de *critério de demarcação*¹³⁰. No entanto, defende Popper, esse critério enquanto tal é totalmente errado, uma vez que ele é demasiado restrito e exclui da ciência praticamente tudo o que é característico desta. Como tal, há que olhar para o problema da demarcação como um problema sério que há que ter em conta, e não como um problema de sentido, significado¹³¹ ou de verdade ou aceitabilidade. O problema da demarcação consiste, nas palavras de Popper, em traçar uma linha, tão clara quanto possível, que nos permite sem sombra de dúvida separar enunciados, ou sistemas de enunciados, científicos de não-científicos (dos quais são exemplo enunciados religiosos, metafísicos ou pseudocientíficos)¹³².

De modo a procurar uma resposta para este problema, Popper decide abordá-lo procurando dar resposta a um outro problema que ele considera importante: o *problema da indução*. A

¹²⁹ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Tradução de D. F. Pears e B.F. McGuinness. Londres/Nova Iorque: Routledge, 2002, pp. 12-70.

¹³⁰ POPPER, Karl. “Ciência: conjeturas e refutações”, in POPPER, Karl, *Conjeturas e Refutações*. Tradução de Benedita Bettencourt. Lisboa: Edições 70 Lda., 2018, pp. 94-95.

¹³¹ De acordo com Popper, o seu contributo nesta matéria foi visto pelos membros do Círculo de Viena como uma proposta de substituir o critério da *verificabilidade* da significação pelo critério da *falsificabilidade* da significação, o que, diz ele, tornou as suas ideias incompreensíveis. Na verdade, nem a falsificabilidade nem a estabilidade foram propostas por Popper para critérios de significação, embora ele se dê por culpado de ter introduzido ambos os termos na discussão (POPPER, Karl, *op. cit.* pp. 95-96).

¹³² *Ibid*, pp. 95-96.

indução é o raciocínio por excelência dos modelos tradicionais positivistas, e o problema da indução é um problema clássico que tem as suas origens em David Hume, o qual, segundo Popper, estava completamente certo em fazer notar que não é possível justificar logicamente a indução, pois não pode haver quaisquer argumentos que nos permitam demonstrar, segundo as palavras do próprio, que os “casos dos quais não tivemos experiência se assemelham àqueles de que tivemos”, e conseqüentemente, que “mesmo após a observação de uma frequente ou constante conjunção de objetos, não temos nenhuma razão para fazer qualquer inferência a respeito de qualquer objeto para além daqueles de que tenhamos experiência”, uma vez que é impossível justificar esta posição sem recorrer a uma regressão infinita¹³³. Até aqui tudo bem, mas Popper, no entanto, sentiu-se insatisfeito com a explicação Humeana da indução em termos do “costume”, ou “hábito”, uma vez que segundo ele, Hume tinha mais em vista uma teoria *psicológica* do que propriamente uma teoria *filosófica*, já que ele tentou dar uma explicação causal de um facto psicológico. Segundo Popper, a ideia de Hume de “repetição baseada na similaridade” é usada por ele de modo muito acrítico, pois existem argumentos de carácter lógico que vão *contra* esta teoria, como o argumento de que a “repetição” considerada não pode nunca ser perfeita porque os casos que o filósofo britânico tem em mente não podem nunca ser casos de perfeita identidade, mas apenas de mera *similaridade*, o que significa que as supostas repetições só o são a partir *de um certo ponto de vista*. Por outras palavras, os acontecimentos só são “similares” se os *interpretarmos* como tal, o que significa que temos de rejeitar a teoria da indução de Hume pois também ela conduz a uma regressão infinita, já que precisamos de recorrer sempre a uma situação anterior para poder explicar uma actual, e *interpretarmos* esta como uma repetição daquela¹³⁴. Como tal, Popper propõe substituir a teoria psicológica da indução de Hume pela seguinte perspectiva: em vez de esperar passivamente que as repetições nos imponham padrões de regularidade, devemos *ser nós* quem ativamente tenta impor essa regularidade ao mundo, isto é, tentamos descobrir similaridades no mundo e interpretá-lo em termos de leis por nós inventadas. Isso leva-nos a saltar para as conclusões sem esperar por premissas, mas essas conclusões podem mais tarde ser abandonadas caso se demonstre que elas estavam erradas. Este modelo teórico, portanto, é um sistema de ensaio e erro, ou de *conjeturas e refutações*: as teorias científicas não são sínteses de observações mas *invenções*, isto é, conjeturas ousadamente avançadas para serem postas à prova e eliminadas no caso de colidirem

¹³³ Sobre o problema da indução em Hume ver: HENDERSON, Leah. “The problem of induction”, in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. 21 Mar. 2018 [Cons. 29 Mar. 2019].

¹³⁴ POPPER, Karl, *op. cit.*, pp. 99-103.

com as observações¹³⁵. A ciência, portanto, começa por *mitos* e pela *crítica de mitos* e não pela coleção de observações ou pela invenção de experiências. A atitude crítica popperiana tem por finalidade descobrir, através da livre discussão de teorias, os pontos fracos destas no sentido de as aperfeiçoar. O problema da indução e o problema da demarcação são na verdade um *único* problema, e o motivo pelo qual tantos cientistas acreditam na indução é porque acreditam (erradamente) que o método que caracteriza a ciência natural é o método indutivo, ou seja, um método que que parte e depende de longas sequências de observações e experiências¹³⁶. Tais cientistas acreditam que só esse método pode fornecer um critério de demarcação satisfatório, sendo para eles o estabelecimento de um princípio de indução algo, portanto, de uma importância fundamental. O problema, diz Popper, é que se tal princípio realmente existisse então não haveria qualquer “problema da indução”, uma vez que todas as inferências indutivas seriam vistas como transformações puramente lógicas ou tautológicas idênticas às da lógica dedutiva, algo que os próprios adeptos da metodologia indutiva reconhecem não ser o caso, referindo-se aos enunciados indutivos em termos de graus variantes de “probabilidade” ou “fiabilidade”, e não em termos de “validade estrita”¹³⁷. Tendo isto em conta, Popper opõe-se a toda e qualquer tentativa de operar com aquilo que ele chama as “ideias da lógica indutiva”, optando antes pela sua teoria, que ele descreve como uma “teoria do método *dedutivo* de teste”, a qual afirma que na origem da investigação científica encontra-se sempre uma situação problemática que suscita dúvidas e motiva a reflexão¹³⁸. O cientista, portanto, não parte da observação de factos mas sim de um *problema*, o qual tenta ser explicado através de *hipóteses* que são propostas ou sistemas teóricos (ainda) não justificados, dos quais se extrapolam dedutivamente *conclusões*, que são consequências empíricas que se devem verificar se assumimos a verdade da teoria que serve de hipótese. Estas “previsões” empíricas são, portanto, logicamente derivadas das hipóteses: uma vez estabelecida a hipótese, ou teoria, procurar-se-á comparar as conclusões empíricas que esta implica com os resultados de experiências e aplicações práticas da mesma¹³⁹. Esta efetivação faz-se a partir de inferências puramente dedutivas, seguindo a regra do *modus tollens* da lógica formal, que se ilustra da seguinte maneira:

$$-1. t \rightarrow c$$

$$-2. \neg c$$

¹³⁵ *Ibid*, p. 105.

¹³⁶ *Ibid*, pp. 115-120.

¹³⁷ POPPER, Karl. *The Logic of Scientific Discovery*. Londres/Nova Iorque: Routledge Classics, 2005, pp. 5-6

¹³⁸ *Ibid*, pp. 6-7

¹³⁹ *Ibid*, pp. 9-10

$\therefore \neg t (M.T. 1,2)$

Se ao admitirmos que uma teoria (t) implica consequências empíricas (c) e se essas consequências não se verificam ($\neg c$), então somos forçados a admitir que a teoria proposta é falsa ($\neg t$), e deve ser eliminada ou pelo menos reformulada¹⁴⁰. Quer isto dizer que os cientistas que pretendam apoiar as suas teorias o que têm de fazer é estar dispostos a fazer a si próprios a pergunta “serei capaz de descrever quaisquer resultados possíveis da observação ou experiência que, se forem alcançados, refutem a minha teoria?”. Se tal não acontecer, então tal teoria *não* é uma teoria empírica, e não pode, por isso, ser falsificada. A este critério de demarcação entre ciências empíricas e não-empíricas, Popper dá o nome de *critério de falsificabilidade*, ou *refutabilidade*, critério esse que, apesar de tudo, não implica que as teorias irrefutáveis sejam falsas ou que não tenham significado, mas apenas que temos de as considerar estranhas ao campo da ciência empírica. As observações ou experiências apenas se podem aceitar através de uma teoria (ou hipótese, ou afirmação) científica se, e só se, tais observações ou experiências funcionarem como testes *rigorosos* à teoria que é apresentada, ou por outras palavras, apenas se resultarem de tentativas sérias de refutar a teoria e, sobretudo, de descobrir falhas onde se pode esperar que elas se encontrem à luz do nosso conhecimento atual, incluindo o nosso conhecimento de teorias concorrentes.¹⁴¹ O modelo falsificacionista leva-nos a ver que todas as leis e teorias científicas são apenas conjeturas ou hipóteses experimentais. Podemos na verdade até rejeitar uma lei ou teoria com base em provas novas sem abandonar as provas antigas que nos levaram originalmente a aceitá-la. Apenas a *falsidade* da teoria pode ser inferida das provas empíricas, e essa inferência é puramente dedutiva¹⁴².

Das muitas objeções que podem ser feitas contra este modelo da ciência, Popper reconhece que a mais forte é aquela que defende que, ao rejeitar a indução, se está a retirar à ciência empírica aquilo que parece ser a sua característica mais importante, e que, como tal, as barreiras que separam esta da não-ciência são removidas¹⁴³. A resposta de Popper a esta objeção é a de que o principal motivo pelo qual ele rejeita a indução é, como vimos, porque esta não fornece um critério de distinção adequado ao carácter empírico, ou não-metafísico, de um sistema teórico. O problema associado a esse critério é, segundo Popper, o problema que está na base

¹⁴⁰ *Ibid*, pp. 17-20.

¹⁴¹ POPPER, “Ciência: problemas, objetivos, responsabilidades”, in POPPER, Karl. *O Mito do Contexto: Em Defesa da Ciência e da Racionalidade*. Tradução de Paula Taipas, Edições 70, Lda. 2016. pp. 150-152.

¹⁴² POPPER, Karl. “Ciência: conjeturas e refutações”, in POPPER, Karl. *Conjeturas e Refutações*. Tradução de Benedita Bettencourt. Lisboa: Edições 70, Lda. 2018, p. 118.

¹⁴³ POPPER, Karl. *The Logic of Scientific Discovery*. Londres/Nova Iorque: Routledge Classics, 2005, pp. 10-12

de todos os problemas da epistemologia, e o motivo pelo qual muitos teóricos do conhecimento e da ciência, nomeadamente os positivistas, adotaram o método da indução é porque o consideravam um critério adequado de demarcação, uma vez que eles desejavam admitir como legítimos ou científicos apenas os conceitos que eram, nas suas palavras “derivados da experiência”, ou seja, conceitos que eles acreditavam poder ser logicamente reduzidos a elementos da experiência empírica. No entanto, se admitirmos que a ciência consiste em sistemas de enunciados que são redutíveis a descrições elementares (ou “atómicas”) da experiência, então estamos a admitir implicitamente um critério de demarcação idêntico ao que é exigido pela lógica indutiva, mas se rejeitamos a indução, também temos de rejeitar a verificabilidade enquanto critério de demarcação¹⁴⁴.

Aquilo a que chamamos *objetividade científica* não é mais que reconhecer o facto de que todas as teorias são provisórias e sempre passíveis de críticas severas. Estas críticas severas dão-se mediante uma discussão crítica racional que visa eliminar erros, e como tal, elas estão estritamente ligadas ao *aspecto social* do método científico. Por outras palavras, a ciência e a objetividade científica resultam não dos esforços de um determinado cientista para ser objetivo, mas sim da *cooperação amisto-hostil de uma comunidade de cientistas*¹⁴⁵. Dizer que a ciência é objetiva não significa, portanto, que não haja juízos parciais ou estapafúrdios da parte dos cientistas (uma vez que isso não só é inevitável como é fundamental para a promoção da crítica e, conseqüentemente, para a objetividade), significa sim que a ciência deve ser caracterizada pelos seus métodos e não pelos seus resultados¹⁴⁶. Estes são “relativos”, mas apenas na medida em que são o resultado de um determinado estágio do desenvolvimento científico e estão destinados a ser suplantados no curso deste. Isto não significa que a *verdade* seja relativa, apenas significa que os resultados científicos têm o carácter de hipótese, isto é, afirmações cujo fundamento é inconcludente e que estão por isso sujeitas a revisão em qualquer momento¹⁴⁷.

2.4. O racionalismo crítico e o pseudo-racionalismo como modelos de racionalidade

“Racionalismo crítico” é, como vimos, o nome que Popper deu a um modelo de

¹⁴⁴ *Ibid*, p. 11; pp. 17-21.

¹⁴⁵ *Ibid*, pp. 22-26.

¹⁴⁶ POPPER, Karl. “Razão ou revolução?”, in POPPER, Karl. *O Mito do Contexto: Em Defesa da Ciência e da Racionalidade*. Tradução de Paula Taipas, Lisboa: Edições 70, Lda. 2016. pp. 121-122.

¹⁴⁷ POPPER, Karl. “A sociologia do conhecimento”, in POPPER, Karl. *A Sociedade Aberta e os Seus Inimigos, Segundo Volume: Hegel e Marx*. Tradução de Miguel Freitas da Costa. Lisboa: Edições 70, Lda., 2017, pp. 265

racionalidade autocrítico que o próprio define, essencialmente, como sendo uma atitude, ou abordagem racional, que usa a crítica e a refutação como bases para edificar o que podemos chamar de “objetividade” e, como tal, fundar o conhecimento e a ciência. Popper contrastou esse modelo com aquilo que ele chama o “racionalismo acrítico ou compreensivo”, o qual ele define como a visão, ou abordagem intelectual, justificacionista segundo a qual só pode ser aceite como “racional” aquilo que é provado pela razão e/ou pela experiência¹⁴⁸.

Ao usar o termo “racionalismo”, Popper pretende indicar uma atitude que, de uma maneira geral, visa resolver tantos problemas quanto possível pelo recurso à razão, ou seja, a um pensamento claro e à experimentação empírica e não pelo recurso às emoções e paixões. Neste sentido, o termo “racionalismo” não se limita a cobrir apenas a atividade intelectual “em si”, mas também toda a observação e toda a experimentação. Por outras palavras, “racionalismo”, no sentido popperiano, abrange quer aquilo que tradicionalmente se designa por “empirismo” como o que se designa por “intelectualismo”¹⁴⁹. Dada a natureza vaga destes termos, Popper procura explicá-los em termos de atitudes ou comportamentos práticos: o racionalismo é a atitude de quem está disposto a ouvir argumentos críticos e a aprender com a experiência, ou por outras palavras, é a atitude de admitir que “*eu posso estar errado e tu certo e, com um esforço, podemos aproximar-nos da verdade*”¹⁵⁰. Deste modo, o racionalista crítico não renuncia de ânimo leve à esperança de que por meios como a argumentação e a observação cuidadosa ele possa chegar a algum tipo de acordo a respeito de muitos problemas importantes.

De acordo com Popper, a razão, tal como a linguagem, é um produto da vida social (pois mesmo quando discutimos connosco, fazemo-lo porque aprendemos a discutir connosco), o que significa que devemos a nossa razão à nossa relação com outros homens e que temos de reconhecer em todos os indivíduos com quem comunicamos uma fonte potencial de argumentos e de informação razoável. Isto permite-nos estabelecer o que pode ser descrito como uma “unidade racional da humanidade”, a qual nos permite rejeitar qualquer tipo de relativismo e autoritarismo e edificar aquilo que podemos designar por “conhecimento objetivo”. Esta conceção da razão humana é muito diferente da visão tradicional segundo a qual a razão é vista como uma espécie de “faculdade” que pode ser “possuída” e desenvolvida por diferentes homens em graus amplamente diferentes, e ao defender não só que devemos a nossa razão aos

¹⁴⁸ WETTERSTEN, John R. “Karl Popper: critical rationalism”, in *Internet Encyclopedia of Philosophy*. Disponível na Internet: <<https://www.iep.utm.edu/cr-ratio/>> [Cons. 16 Mar. 2019]

¹⁴⁹ POPPER, “A filosofia oracular e a revolta contra a razão”, in POPPER, Karl. *A Sociedade Aberta e os Seus Inimigos, Segundo Volume: Hegel e Marx*. Tradução de Miguel Freitas da Costa. Lisboa: Edições 70, Lda., 2017, pp. 269-270.

¹⁵⁰ *Ibid*, p. 270.

outros como também que nunca poderemos exceder em razoabilidade os outros de um modo que possa fundamentar qualquer pretensão de autoridade, ela torna-se incompatível com concepções “autoritárias” da razão humana, uma vez que para ela a crítica, e a arte de ouvir críticas, são a base da razoabilidade¹⁵¹.

O racionalismo popperiano, portanto, é diametralmente oposto a tudo o que são abordagens e sistemas segundo os quais o crescimento do conhecimento é “controlado” por uma razão “superior” e autoritária, que se deve, segundo Popper, à influência de Platão na história da filosofia ocidental. O que Popper propõe é que se adote um racionalismo como o de Sócrates, isto é, um racionalismo que tem consciência das suas limitações e que é detentor de uma “modéstia intelectual” própria dos indivíduos que sabem que erram e que sabem que dependem dos outros. Por outras palavras, a atitude do racionalista popperiano é uma atitude que consiste em ter noção de que não devemos esperar demais da razão e de que o debate com outros indivíduos é o único meio de aprender, enquanto que o “pseudo-racionalismo” é um “intuicionismo intelectual” como o de Platão, ou seja, assenta na crença imodesta nos superiores dotes do intelecto e na pretensão de que podemos saber com certeza e autoridade. Este racionalismo autoritário, que se crê na posse de um instrumento infalível de descoberta e que é incapaz de distinguir entre os poderes intelectuais de um homem e a dívida deste aos outros por tudo o que ele pode saber e compreender, é muitas vezes chamado “racionalismo”, mas é diametralmente oposto àquilo que Popper designa por esse nome. Ele define a atitude irracionalista como uma atitude que, apesar de reconhecer que a razão e o debate científico podem talvez ser úteis como um meio de servir um fim qualquer, em última análise, insiste que a “natureza humana” é, em termos gerais, algo “não racional”. O homem, defende o irracionalista, é simultaneamente mais e menos que um animal racional, e usa o facto de apenas um pequeno número de homens ser capaz de debater como exemplo de como a maioria dos homens terá sempre de ser abordada apelando-lhes às suas emoções e paixões, e não à razão¹⁵². Segundo Popper, a querela entre o racionalismo e o irracionalismo tem uma longa história. Nos séculos XVII, XVIII e XIX, quando ia subindo a maré do racionalismo cartesiano e do intelectualismo de Kant, os irracionalistas não tiveram outro remédio que não o de prestar atenção a estas filosofias, e até argumentar contra elas. Alguns destes críticos, ao exibirem e denunciarem as limitações e as pretensões imodestas destes sistemas filosóficos, o que fizeram foi merecer a gratidão de todos os *autênticos* racionalistas, ao chamarem a atenção para os perigos do pseudo-racionalismo. Mas, diz ele, a maré mudou, e um irracionalismo “oracular”

¹⁵¹ *Ibid*, pp. 270-271.

¹⁵² *Ibid*, pp. 272-273.

tornou-se a voga da modernidade e estabeleceu um hábito de ignorar, ou quanto muito deplorar, a existência do racionalista. Para o irracionalista, o racionalista é um pobre de espírito que prossegue atividades sem “alma” e mecânicas, e que está completamente inconsciente dos problemas mais profundos do destino humano e da filosofia. Os racionalistas, por sua vez, pagam-lhes da mesma moeda ao desprezarem o irracionalismo, olhando para ele como um puro disparate. Nunca antes a rutura fora tão completa, mas nesta querela, Popper faz questão de dizer que está do lado do racionalismo, uma vez que acredita que racionalismo a mais (não entendido aqui como o pseudo-racionalismo imodesto de Platão) é muito menos nocivo que irracionalismo a mais, sendo aliás inofensivo¹⁵³.

Para além da distinção entre “racionalismo verdadeiro”, “irracionalismo” e “pseudo-racionalismo”, Popper distingue também duas posições dentro do racionalismo, que ele rotula de “racionalismo crítico” e “racionalismo acrítico”¹⁵⁴. O racionalismo acrítico, ou abrangente, é descrito por Popper como a atitude da pessoa que diz que “*não está preparada para aceitar seja o que for que não possa ser defendido por meio de argumentos ou explicação*”, ou seja, a atitude de quem acha que quaisquer pressupostos que não são, ou não podem ser, apoiados por argumentos ou experiências devem ser descartados¹⁵⁵. Para Popper, não é difícil ver que tal forma de racionalismo é inconsistente, uma vez que, na medida em que ela própria não pode ser apoiada por argumentos ou experiências, temos de concluir que ela deve ser descartada. Por conseguinte, o racionalismo acrítico é *logicamente insustentável*, visto que basta um argumento puramente lógico para mostrar que este pode ser derrotado pela própria arma que escolheu - a argumentação. Se caracterizamos a atitude racionalista pela importância que ela dá ao debate e à experimentação, então nem o debate nem a experimentação podem estabelecê-la a ela. Daqui podemos concluir que um racionalismo absoluto é insustentável, mas tal significa que, de modo a adotarmos uma atitude racionalista, temos de adotar, consciente ou inconscientemente, alguma proposta, decisão, crença ou comportamento prévios, adoção essa que se pode chamar “irracional” e que pode ser descrita como uma fé *irracional* na razão. Quer isto dizer que, no fim de contas, a razão e o racionalismo estão necessariamente longe de ser absolutos ou autónomos, já que assentam numa fé prévia (e infundada) nas capacidades da própria razão. Isto leva-nos a ver que o racionalismo acrítico, que contesta que o racionalismo seja autónomo e pode ser estabelecido por argumentos, *tem* de estar errado, e que ele, na verdade, é

¹⁵³ *Ibid*, pp. 274-275.

¹⁵⁴ Apesar desta distinção, Popper também defende que um racionalismo genuíno dificilmente pode não ser crítico (*Ibid*, p. 275).

¹⁵⁵ *Ibid*, p. 276.

logicamente inferior ao irracionalismo¹⁵⁶. Mas se um racionalismo absoluto é autodestrutivo, porque não adotar o irracionalismo? No final de contas, este ao menos é logicamente sustentável. A resposta de Popper a esta questão é a de que existe uma alternativa sustentável quer ao irracionalismo quer ao racionalismo absoluto (acrítico), a do *racionalismo crítico*, o qual reconhece o facto de que a atitude racionalista resulta de um ato de fé (pelo menos provisoriamente) na razão¹⁵⁷. Assim, temos uma escolha: ou escolhemos uma forma crítica de racionalismo que admite francamente a sua origem numa decisão irracional, ou escolhemos um racionalismo que é logicamente incoerente, ou escolhemos um irracionalismo que não está sujeito a qualquer tipo de regras de coerência e que pode, portanto, ser combinado com qualquer tipo de crenças arbitrárias. Segundo Popper, esta escolha é essencialmente uma decisão *moral*, pois a questão de adotarmos uma forma mais ou menos radical de irracionalismo ou adotarmos uma concessão mínima ao irracionalismo (racionalismo crítico) é uma escolha que afetará profundamente toda a nossa atitude para com os outros homens e para com os problemas da vida social. Por outras palavras, a análise racional e imaginativa das consequências de, por exemplo, uma teoria moral tem alguma analogia com o método científico: tal como na ciência, aceitamos ou rejeitamos uma teoria moral depois de termos investigado as consequências concretas e práticas que mais diretamente podem ser postas à prova pela experimentação. A diferença fundamental reside no facto de numa teoria científica a nossa decisão depender dos resultados das experiências, mas no caso de uma teoria moral só podemos confrontar as consequências destas com a nossa consciência¹⁵⁸.

É essencial não confundir as questões da procura ou apuramento da verdade (isto é, questões epistemológicas e metodológicas) com a questão do que queremos dizer quando falamos da “verdade” (a questão lógica ou ontológica da verdade). É importante perceber que saber as condições segundo as quais podemos classificar uma afirmação como “verdadeira” não é o mesmo que ter *uma forma de decidir* se uma dada afirmação é verdadeira ou falsa, isto é, ter um *critério* de decisão¹⁵⁹. Como tal, é compreensível que algumas pessoas desejosas de precisão (como é o caso dos racionalistas “acríticos”), exijam critérios de verdade, não sendo essa exigência de todo irrazoável, mas no entanto, segundo Popper, seria um erro acreditar que antes de termos um critério de “verdade” não podemos saber o que queremos dizer quando dizemos

¹⁵⁶ *Ibid*, pp. 276-277.

¹⁵⁷ *Ibid*, pp. 277-278.

¹⁵⁸ *Ibid*, pp. 278-279.

¹⁵⁹ POPPER Karl. “Factos, critérios e verdade: mais críticas ao relativismo”, in POPPER, Karl. *A Sociedade Aberta e os Seus Inimigos, Segundo Volume: Hegel e Marx*. Tradução de Miguel Freitas da Costa. Lisboa: Edições 70, Lda., 2017, pp. 337-338.

que uma afirmação é ou não “verdadeira”, do mesmo modo que antes de termos um critério para decidir se um homem sofre ou não de tuberculose, a frase “X sofre de tuberculose” não tem sentido. Como tal, aqueles que insistirem que sem um critério (um teste fiável) seja do que é a tuberculose, seja do que é a falsidade ou a verdade, não podemos dizer o que quer que seja pelas palavras “tuberculose”, “verdade” ou “falsidade” estão errados¹⁶⁰: só porque não temos critérios para definir uma coisa, isso não significa necessariamente que essa coisa não exista. Esta “filosofia do critério”, como Popper chama à visão segundo a qual de modo a determinar o que uma palavra quer dizer temos de estabelecer um critério para a sua aplicação correta, é a base (declarada ou implícita) de muitos sistemas filosóficos. O problema é que a adoção de uma tal filosofia leva em muitos casos ao relativismo ou ao ceticismo, uma vez que foi precisamente a exigência de um critério de verdade o que levou muita gente a pensar que a pergunta “o que é a verdade?” não tem resposta. No entanto, como defende Popper, a ausência de um critério de verdade não torna a noção de verdade mais não-significante do que a ausência de um critério de saúde torna não-significante a noção de saúde: um homem doente pode procurar a saúde muito embora não tenha um critério para ela, e o mesmo funciona em relação à verdade¹⁶¹. Muitas formas daquilo a que Popper chama “ceticismo em voga” baseiam-se na confusão lógica entre o *significado* de um termo e o *critério* apropriado da sua aplicação. Popper reconhece que existe realmente um grau de verdade no ceticismo e no relativismo, que é o de que não existe um critério geral para o conhecimento, mas isto não autoriza a conclusão de que a escolha entre teorias concorrentes é uma escolha arbitrária¹⁶². A inexistência de um critério significa apenas, muito simplesmente, que somos falíveis e que a certeza não é atingível para nós, ou seja, estamos sempre aquém da verdade, mas isso não nos impede de nos aproximarmos progressivamente dela através da *crítica* (isto é, da procura da falsificação) daquilo que atualmente consideramos “verdadeiro”¹⁶³. É nisto, essencialmente, que consiste o “método crítico”.

2.5. O racionalismo crítico como um modelo argumentativo

Mas se não temos um critério de verdade, quais são os pressupostos em que o método crítico

¹⁶⁰ *Ibid*, pp. 338-339.

¹⁶¹ *Ibid*, pp. 339-340.

¹⁶² *Ibid*, pp. 341-342.

¹⁶³ *Ibid*, pp. 342-344.

assenta? E como podemos estabelecer ou justificar esses pressupostos? Podemos realmente dizer que o “método crítico”, logicamente falando, está num patamar diferente dos métodos “acríticos” ou “irracionalistas”?

Estas são algumas das objeções que Popper antecipa que possam ser colocadas ao seu modelo teórico. Estas objeções, diz ele, apesar de tudo o que fazem é realçar a importância de que nada está livre de crítica, nem sequer o próprio método crítico¹⁶⁴. O cerne do modelo popperiano é a ideia de que *não* poderemos estabelecer ou justificar seja o que for como “verdadeiro”, ou mesmo como “provável”, o que significa, como tal, que temos apenas de nos contentar com teorias que resistem à crítica. O modelo de Popper clarifica, em parte, o grande problema de todas as teorias do conhecimento: o de *como* podemos saber e *como* podemos ser capazes de nos libertar gradualmente do “pântano da ignorância”. A resposta de Popper é simples: alcançamos o conhecimento trabalhando com conjeturas e melhorando essas conjeturas através da crítica¹⁶⁵.

Esta teoria do conhecimento tem consequências importantes para a avaliação da situação social em que Popper vive e que descreve como estando marcada por um relativismo e niilismo generalizados, apesar de não haver quaisquer motivos para tirar conclusões tão desesperadas. Isto significa, de acordo com ele, que os argumentos relativistas e niilistas são todos baseados num raciocínio deficiente, uma vez que, enquanto indivíduos, temos sempre a capacidade de *aprender e crescer* em matérias de conhecimento¹⁶⁶. Popper usa o termo “fiabilismo” para se referir à visão segundo a qual a procura da certeza (ou mesmo da alta probabilidade) é uma procura equivocada, mas sem que tal implique que a busca da verdade seja uma coisa errada. Antes pelo contrário: a noção de erro implica a noção de verdade como padrão em relação ao qual podemos falhar, dado que já é alguma coisa sabermos onde *não* está a verdade. O modelo fiabilista consiste, portanto, na *procura* dos nossos erros, ou por outras palavras, na *crítica* às nossas próprias teorias, já que a crítica é a única maneira que temos de detetar os nossos enganos e de aprender com eles de forma sistemática. A noção de *aumento* do conhecimento, ou a noção de que nos aproximamos mais da verdade, é decisiva em tudo isto, embora a legitimidade desta noção tenha sido posta em causa por filósofos como Quine ou Kuhn. No entanto, segundo Popper, não há qualquer razão para ser cético quanto à noção de aproximação à verdade ou à do progresso do conhecimento, já que para o fiabilista, a noção de verdade, e a de não atingir a verdade, podem representar padrões absolutos sem que as suas conclusões sejam absolutas,

¹⁶⁴ *Ibid*, pp. 346-248.

¹⁶⁵ *Ibid*, pp. 348-349.

¹⁶⁶ *Ibid*, p. 349.

dado que ele segue o princípio de que *tudo é suscetível de crítica* (incluindo este próprio princípio). Isto leva a uma solução simples do problema das fontes de conhecimento: qualquer “fonte” (razão, tradição, imaginação, observação, etc.) é admissível e pode ser usada, mas *nenhuma tem qualquer autoridade*¹⁶⁷. Esta negação de autoridade das fontes do conhecimento atribui-lhes um papel muito diferente daquele que lhes é atribuído em muitos dos sistemas epistemológicos predominantes. É na perspectiva da *falsificação* que se pode dar a eventual confirmação ou corroboração de uma hipótese. Por outras palavras, o critério falsificacionista não estabelece uma demarcação epistemologicamente absoluta entre corroboração e falsificação, ou entre ciência e não-ciência, porque não assenta numa oposição irreduzível entre o “verdadeiro” e o “falso”, assim como os seus respetivos corolários semânticos. Podemos dizer, portanto, que o critério popperiano é um critério que tem em vista o “razoável” e não o “racional”¹⁶⁸, já que, na medida em que só devemos confiar *provisoriamente* em seja o que for que aceitemos como “verdadeiro”, estamos sempre apenas na posse de uma verdade *parcial*, cuja validade não é absoluta. O mais provável, como defende Popper, é que tenhamos cometido algum erro ou alguma má avaliação no que diz respeito à aquisição dessa verdade, não só a respeito dos factos que afirmamos, mas também aos critérios que adotámos para afirmarmos esses factos. Popper o que propõe é que o princípio da falsificabilidade e as respetivas regras metodológicas de aplicação sejam as bases na qual se edifique todo o conhecimento. Essas regras metodológicas devem-se tornar as normas e convenções básicas de toda a atividade racional¹⁶⁹.

Tendo tudo isto em conta, se considerarmos o modelo de Popper na perspectiva da argumentação, podemos encontrar algumas noções que nos permitem classificá-lo como um modelo argumentativo: a primeira noção é a de que, em Popper, a ciência é um fenómeno *social*, o que significa que ela não é uma “entidade natural” qualquer estabelecida independentemente da vontade humana, não existindo, portanto, nenhuma base objetiva do mundo (ontologicamente falando) que funde o exercício da racionalidade humana; a segunda noção é a de que a racionalidade, embora seja largamente convencional, não é arbitrária, uma vez que ela é regida por regras que devem, de algum modo, estar implícitas na teoria e na prática da ciência; e por fim, a terceira noção é a de que é mais pertinente *negar* e *refutar* do que propriamente *corroborar*, pois, como vimos, nunca conseguimos corroborar completamente

¹⁶⁷ *Ibid*, pp. 345-346.

¹⁶⁸ *Ibid*, pp. 82-83

¹⁶⁹ RIBEIRO, Henrique Jales. *Retórica, Argumentação e Filosofia: Estudos Sistemáticos e Histórico-Filosóficos* pp, 87-89

uma teoria ou hipótese qualquer.

A crítica e a refutação são, deste modo, o que nos permite distinguir uma prática que podemos considerar “*correta*” de uma prática “*falaciosa*”. Aquilo a que chamamos “razão”, ou “racionalidade”, portanto, não é uma simples atividade discursiva ou intelectual mas algo que está essencialmente incorporado em toda a nossa vida social: nos nossos costumes, nas nossas tradições e em todo o tipo de organizações sociais, culturais e políticas. O que chamamos racionalidade é uma atitude que consiste em procurar desafiar e, em última instância, refutar, em qualquer um dos campos da sua aplicação, uma dada teoria ou hipóteses que nos são apresentadas¹⁷⁰. Essencialmente, para Popper, a razão humana é argumentativa e conjectural, e na medida em que a sua epistemologia passa fundamentalmente pela argumentação, podemos dizer que Popper apresenta, a seu modo, as *mesmas* perspectivas de Toulmin e de Perelman quanto à redução da epistemologia aos limites da argumentação. Ao falarmos de “teoria da argumentação” na filosofia de Popper do que estamos realmente a falar é de uma teoria da racionalidade, ou do exercício generalizado da razão humana, e não de um campo mais ou menos especializado de investigação que poderia ser estudado por si mesmo e dedicado à prática da argumentação. Depois do colapso da filosofia ocidental anunciado e celebrado pelos principais trabalhos de Wittgenstein, Kuhn, Quine e Rorty, Popper não deixou de acreditar que, ao contrário do que estes filósofos defendiam, é possível continuar a trabalhar filosoficamente dentro dos modelos clássicos daquilo que era a filosofia e particularmente a filosofia da ciência”. O grande contributo do racionalismo crítico popperiano para a teoria da argumentação contemporânea consistiu em ter enfaticamente mostrado que a razão humana é essencialmente dialógica e argumentativa, e que ela é algo sempre em construção, ao invés de uma essência acabada e definitiva¹⁷¹.

¹⁷⁰ *Ibid*, pp. 97-98

¹⁷¹ *Ibid*, pp. 99-101.

CONCLUSÃO

Uma vez chegados ao fim da dissertação, retomemos a pergunta a que ela pretende dar resposta. Podemos falar de teoria da argumentação em Karl Popper? Ou, por outras palavras, podemos encontrar na filosofia de Karl Popper um modelo argumentativo baseado numa abordagem teórica segundo a qual é a argumentação que fornece as bases e fundações para todo o conhecimento?

Nos seus escritos, Popper fornece-nos um modelo de racionalidade que ele chama “racionalismo crítico”, ao qual ele opõe a um modelo alternativo de racionalidade que designa por “pseudo-racionalismo”, modelo esse que é de inspiração moderna (isto é, cartesiano-kantiana) e que se tornou o modelo teórico dominante da filosofia, da epistemologia e da ciência até aos inícios do século XX, estando na base de muitas correntes filosóficas desse período como o positivismo lógico do Círculo de Viena, assim como de disciplinas como a lógica formal (a qual é uma componente indispensável ao positivismo lógico). Este modelo de racionalidade foi atacado pelos chamados filósofos da pós-modernidade, como o Wittgenstein das *Investigações Filosóficas*, Quine, Rorty e Kuhn, que, de uma forma ou de outra chegaram à conclusão de que a tradicional conceção de racionalidade e os sistemas epistemológicos que a têm por base não servem para fundar nem o conhecimento nem a ciência nem a filosofia. Essencialmente, esta visão acerca da natureza do conhecimento deve-se a uma visão da linguagem segundo a qual a significação depende do uso prático desta em contextos específicos, e dada a natureza contingente dos enunciados linguísticos que são utilizados na filosofia e na ciência, a procura de uma qualquer tese “boa” ou de uma proposição “verdadeira” não tem qualquer sentido, não tendo por isso a filosofia enquanto atividade fundacional qualquer horizonte sistemático de aplicação, sendo ela portanto uma atividade inútil e estéril.

Perante este ceticismo generalizado, Toulmin e Perleman, graças à teoria da argumentação, conseguem encontrar uma base sólida para fundar o conhecimento e a filosofia: a própria argumentação. As teses tanto de um como de outro passavam essencialmente pela crítica à inaplicabilidade prática da lógica formal, uma vez que esta, na medida em que assenta em relações estritas entre enunciados numa cadeia fechada de raciocínio, dificilmente poderá servir como um mecanismo universal de avaliação de argumentos considerando que a argumentação se dá numa variedade quase infinita de contextos, ao contrário do que acontece com os procedimentos estritamente formais da lógica. A lógica formal, portanto, não faz justiça àquilo que são as complexidades da linguagem, nomeadamente da linguagem argumentativa, o que significa que os sistemas epistemológicos que têm por base os ideais desta, como os da

necessidade, universalidade e intemporalidade, são limitados ao não conseguirem reconhecer isso, e são ingênuos ao confiar excessivamente nas capacidades da razão humana de produzir conhecimento. Este foi precisamente um dos pontos principais em que assentam muitas das críticas dos filósofos da pós-modernidade, nomeadamente a de que não faz sentido produzir enunciados cuja validade se pretende universal para todos os seres racionais, dado que todos os enunciados serão temporais, contextuais e contingentes. No entanto, estes filósofos, ao contrário de Toulmin e Perelman, não tiveram em conta o uso da linguagem num contexto argumentativo, isto é, a ideia de que, mesmo que não possamos fazer afirmações com sentido sobre o mundo, podemos fazer afirmações sobre o modo como falamos e argumentamos sobre o mundo, sendo precisamente aí que reside a possibilidade do sentido e da significação ou seja, podem ser estabelecidos significados através de *argumentação*, ou do uso argumentativo da linguagem. Ao defenderem que a razão humana é essencialmente argumentativa e de que, portanto, a argumentação, nas suas várias e diversas ocorrências e dimensões, é o que está na base da possibilidade do conhecimento e da racionalidade, Perelman e Toulmin conseguem oferecer uma perspetiva *otimista* para a possibilidade do conhecimento. Tanto em *Os Usos do Argumento* como em *A Nova Retórica* está presente a tese de que o domínio filosófico do racionalismo cartesiano, cujo paradigma era essencialmente o da redução da racionalidade à dedução e à demonstração (ou seja, a aspetos puramente formais como os da lógica), deteriorou a ideia de que a razão é também *prática*, e que a ação do homem, tal como o seu conhecimento teórico do mundo, também é “racional”, ou antes, “não-irracional”¹⁷². Daí a importância da distinção entre o “racional” e o “razoável”, distinção essa que Popper tem em mente quando propõe aquilo que ele chama a “atitude da razoabilidade”, que consiste basicamente na convicção de que na busca da verdade é necessária cooperação e que, com a ajuda de uma discussão crítica e argumentativa, podemos alcançar algo que podemos chamar de “objetivo”. Popper, tal como Toulmin e Perelman, rejeita o padrão demasiado alto da *prova* para o estabelecimento da atividade “racional”, optando antes pela *crítica*, (e não a *refutação*, pois este também é um critério demasiado elevado, pelo menos fora das ciências). Desta forma, Popper cria uma nova perspetiva filosófica da racionalidade, que ele desenvolve pela primeira vez em *A Lógica da Descoberta Científica*, mas que pretende que seja alargada não só a toda a ciência, mas a todos os domínios do saber e do conhecimento, uma vez que considera que o método das ciências é o método por excelência de todo o verdadeiro raciocínio. Este método, que ele chama

¹⁷² Ver: RIBEIRO, Henrique Jales. “Perelman and Toulmin as philosophers: On the inalienable connection between philosophy, rhetoric and argumentation”, in RIBEIRO, H. J. (ed.). *Rhetoric and Argumentation in the Beginning of the XXIst Century*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2009, pp. 33-52.

“o método de tentativa e erro”, consiste em inventar hipóteses que podem ser testadas na prática e de as submeter a testes práticos rigorosos, ou seja, é um método que faz amplo uso da discussão verbal e de uma observação feita no interesse da discussão. A esperança de comprovar e justificar as teorias é um resquício do modo de pensamento racionalista, uma vez que, na verdade, nada fora do domínio da matemática e da lógica pode ser justificado ou provado, e que ao contrário da exigência de provas racionais, a *crítica* consiste numa tentativa de encontrar os pontos fracos de uma teoria, e esses pontos só podem, regra geral, ser encontrados nas consequências lógicas mais remotas que dela possam derivar, sendo neste aspeto que o raciocínio puramente lógico desempenha um papel na ciência. O modelo popperiano não é, como tal, um modelo lógico, isto é, um modelo da lógica formal que se caracteriza essencialmente pela noção de validade e que defende que esta só tem a ver com características sintáticas e internas do próprio argumento, as quais não dependem do contexto em que esse argumento é utilizado. Mas isso não significa que a lógica formal enquanto tal deva ser completamente descartada. Ora, segundo o modelo popperiano, a significação de um argumento qualquer formulado de acordo com o princípio falsificacionista depende essencialmente do contexto ou da experiência, porque é só no âmbito desta que ele pode ser falsificado ou corroborado (algo que é idêntico ao que Toulmin e Perelman defendem). O progresso da ciência, ou do conhecimento racional, dá-se através da tentativa e eliminação do erro pela crítica, ou por outras palavras, consiste em examinar completamente as possíveis fraquezas das teorias e depois tentar refutá-las, sendo aquilo a que chamamos “objetividade” algo que se baseia na discussão e análise críticas de experiências empíricas. Todo o conhecimento científico, portanto, é hipotético e conjectural, dado que o aumento do conhecimento só se dá com erros, e o método da ciência consiste na aprendizagem sistemática dos nossos erros. O que se denomina “objetividade científica” consiste, tão só, nesta abordagem crítica¹⁷³.

Podemos então descrever o modelo epistemológico de Popper como um modelo argumentativo? Tal como em Toulmin e Perelman, não existe em Popper nenhuma base objetiva do mundo que funde o exercício da racionalidade humana em contraste com outras formas de racionalidade, o que significa que esta é essencialmente argumentativa e conjectural, dado que a única maneira que ela tem de obter conhecimento é através da crítica e, em última instância, da refutação de declarações pré-existentes, como teorias, hipóteses ou simples afirmações, em qualquer campo em que ela pode ser aplicada. Na medida em que a filosofia de Popper subscreve as concepções essenciais das teorias de Toulmin e Perelman em relação à componente

¹⁷³ POPPER, “Ciência: problemas, objetivos, responsabilidades, in POPPER, Karl. *O Mito do Contexto: Em Defesa da Ciência e da Racionalidade*. Tradução de Paula Taipas, Lisboa: Edições 70, Lda., 2016. pp. 158-160.

argumentativa da racionalidade humana, podemos dizer que ela consiste numa teoria da argumentação nos moldes em que estes filósofos começaram por a apresentar.

BIBLIOGRAFIA

ARRIAGA, Manuel. “Richard Rorty's anti-foundationalism and traditional philosophy's claim of social relevance”, in *International Philosophy Quarterly*. Vol. 45, nº 4 (2005), pp. 467-482.

BLAIR, John Anthony. “The pertinence of Toulmin and Perelman/Olbrechts-Tyteca for informal logic”, in RIBEIRO, H. J. *Rhetoric and Argumentation in the Beginning of the XXIst Century*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2009, pp. 17-32.

BOBZIEN, Susan. “Ancient Logic”, in *Stanford Encyclopedia of Philosophy* [em linha]. 13 Dez. 2006 (rev. 29 Dez. 2015) [Cons. 19 Jan. 2019]. Disponível na Internet: [«https://plato.stanford.edu/entries/logic-ancient/»](https://plato.stanford.edu/entries/logic-ancient/)

CARRILHO, Manuel Maria. *A Filosofia das Ciências (De Bacon a Feyerabend)*. Queluz de Vaixo: Editorial Presença, 1994.

CARVALHO, Marcelo. “Empirismo e Objetividade: Considerações sobre o conceito de experiência e a crítica de Popper ao positivismo”, in *Revista Páginas de Filosofia*. Vol. 1, nº1, (Jan-Jul 2009), pp. 74-105.

CHALMERS, Alan F. *What is This Thing Called Science?* Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Inc., 2013.

CHAPMAN, Owen. “The end of metaphysics: logical positivism and postmodernism” Ontario: Queen's University, 1997. Dissertação de Mestrado [em linha] (Cons. 13 Mai. 2019). Disponível na Internet: [«https://www.academia.edu/1537322/The_end_of_metaphysics_logical_positivism_and_postmodernism»](https://www.academia.edu/1537322/The_end_of_metaphysics_logical_positivism_and_postmodernism)

COPI, Irving M., COHEN, Carl. *Introduction to Logic*. Maxwell Macmillan International, 1994.

CORCORAN John. “Aristotle's *Prior Analytics* and Boole's *Laws of Thought*”, in *History and Philosophy of Logic*. Vol. 24 (2003), pp. 261-28.

CORCORAN, John. “Aristotle's Demonstrative Logic”, in *History and Philosophy of Logic*. Vol. 30, nº1 (2009), pp. 1-20.

DESCARTES, René. *Meditações Sobre Filosofia Primeira*. Tradução, notas e revisão de Fausto Castilho. Campinas: Editora Unicamp, 2004.

DESCARTES, René. *Discurso do Método*. Tradução de João Gama. Oeiras: Edições 70 Lda., 2010.

ECHEVERRÍA, Javier. *Introdução à Metodologia da Ciência: A Filosofia da Ciência do Século XX*. Tradução de Miguel Serras Pereira. Coimbra: Livraria Almedina, 2003.

FOUREZ, Gérard. *A Construção das Ciências: as Lógicas das Invenções Científicas*. Tradução de João Duarte. Lisboa: Instituto Piaget, 2002.

GUTIERRE, Jézio Hernani Bomfim. “O Historicismo de Rorty: Um perigo para a civilização oriental?”, in *Cognitio: Revista de Filosofia*. Nº1 (2000), pp. 19-29.

HESSEN, Johannes. *Teoria do Conhecimento*. Tradução de António Correia. Coimbra: Arménio Amado Editoria, 1987.

HENDERSON, Leah. “The problem of induction”, in *Stanford Encyclopedia of Philosophy* [em linha]. 21 Mar. 2018 [Cons. 29 Mar. 2019]. Disponível na Internet: <<https://plato.stanford.edu/entries/induction-problem/>>

KANT, Immanuel. *Critique of Pure Reason*. Tradução e edição de Paul Guyer e Allen W. Wood. Cambridge, CB: Cambridge University Press, 1998.

KENNY, Anthony. *Nova História da Filosofia Ocidental, Volume 3: Introdução à Filosofia Moderna*. Tradução de Célia Teixeira. Lisboa: Gradiva Publicações S.A., 2011.

KING, Peter, SHAPIRO, Stewart. "The History of Logic", in HONDERICH, Ted (ed.). *The Oxford Companion to Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 1994, pp. 496-500.

KLUMP, James F. "Warranting Arguments, The Virtue of Verb", in HITCHCOCK, David, VERHEIJ, Bart (eds.). *Arguing the Toulmin Model: New Essays in Argument Analysis and Evaluation* Dordrecht: Springer Publishing, 2006, pp. 103-113.

KUHN, Thomas S. *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago/Londres: The Chicago University Press, Lda.,1970.

LINDEMANN, John Lennon. "Os argumentos de Quine em "Dois Dogmas do Empirismo", in *Revista Urutágua: Revista Académica Multidisciplinar*. Nº35. (2016), pp. 43-56.

LYOTARD, Jean-François. *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*. Tradução de Geoff Bennington e Brian Massumi. Manchester University Press, 1984.

MARQUES, Teresa, GARCÍA-CARPINTERO, Manuel. "Filosofia da Linguagem, in GALVÃO, Pedro (ed.). *Filosofia: Uma Introdução por Disciplinas*. Lisboa: Edições 70 Lda., 2013, pp. 383-337.

MARTINS, António Manuel. "Incomensurabilidade e holismo em T. S. Kuhn", in *Revista Filosófica de Coimbra*. Vol. 2, nº3. (1993), pp. 65-84.

MOULINES, Ulisses C.. *Popper e Kuhn: Dois gigantes da filosofia da ciência do século XX*. Tradução de Filipa Velosa. Lisboa: Atlântico Press, 2015.

OLIVÉ, Léon. "Racionalidad, Objectividad y Verdade", in OLIVÉ, Léon (ed.). *Racionalidad Epistémica*. Madrid: Editorial Trotta, 1995. pp. 91-121.

PEREIRA, João Rui Martins. "Argumentação e Lógica em Chaïm Perelman". Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2015. Dissertação de Mestrado.

PERELMAN, Chaïm. “Self-Evidence and Proof”, in *Philosophy*. Vol. 3, nº 127 (1958), pp. 289-302.

PERELMAN, Chaïm. “The Rational and the Reasonable”, in *Philosophic Exchange* Vol. 10, nº1 (1979), pp. 29-34.

PERELMAN, Chaïm. “Philosophy, Rhetoric, Commonplaces”, in PERELMAN, Chaïm. *The New Rethoric: Essays on Rhetoric and its Applications*. Dordrecht/Londres/Boston: D. Reidel Publishing Company, 1979, pp. 52-60.

PERELMAN, Chaïm; OLBRECHTS-TYECA, L. *Tratado da Argumentação: A Nova Retórica*. Tradução de Maria de Almeida Prago Galvão (revisão da tradução por Eduardo Brandão). São Paulo: Martins Fontes, 2005.

PLATÃO, *Górgias*. Introdução, tradução e notas de Manuel de Oliveira Pulquério. Lisboa: Edições 70, Lda.

POPPER, Karl. *The Logic of Scientific Discovery*. Londres/Nova Iorque: Routledge Classics, 2005.

POPPER, Karl. “A racionalidade das revoluções científicas”, in POPPER, Karl. *O Mito do Contexto: Em Defesa da Ciência e da Racionalidade*. Tradução de Paula Taipas. Lisboa: Edições 70, Lda., 2016, pp. 19-65.

POPPER, Karl. “O mito do contexto”, in POPPER, Karl. *O Mito do Contexto: Em Defesa da Ciência e da Racionalidade*. Tradução de Paula Taipas. Lisboa: Edições 70, Lda., 2016, pp. 67-113.

POPPER, Karl. “Razão ou revolução?”, in POPPER, Karl. *O Mito do Contexto: Em Defesa da Ciência e da Racionalidade*. Tradução de Paula Taipas. Lisboa: Edições 70, Lda., 2016, pp. 115-133.

POPPER, Karl. “Ciência: problemas, objectivos, responsabilidades”, in POPPER, Karl. *O Mito do Contexto: Em Defesa da Ciência e da Racionalidade*. Tradução de Paula Taipas. Lisboa: Edições 70, Lda., 2016, pp. 141-183.

POPPER, Karl. “Modelos, instrumentos e verdade”, in POPPER, Karl. *O Mito do Contexto: Em Defesa da Ciência e da Racionalidade*. Tradução de Paula Taipas. Lisboa: Edições 70, Lda., 2016, pp. 247-291.

POPPER, Karl. “A sociologia do conhecimento”, in POPPER, Karl. *A Sociedade Aberta e os Seus Inimigos, Segundo Volume: Hegel e Marx*. Tradução de Miguel Freitas da Costa. Lisboa: Edições 70, Lda., 2017, pp. 255-267.

POPPER, Karl. “A filosofia oracular e a revolta contra a razão”, in POPPER, Karl. *A Sociedade Aberta e os Seus Inimigos, Segundo Volume: Hegel e Marx*. Tradução de Miguel Freitas da Costa. Lisboa: Edições 70, Lda., 2017, pp. 269-306.

POPPER, Karl. “Terá a história algum sentido?”, in POPPER, Karl. *A Sociedade Aberta e os Seus Inimigos, Segundo Volume: Hegel e Marx*. Tradução de Miguel Freitas da Costa. Lisboa: Edições 70, Lda., 2017, pp. 309-332.

POPPER, Karl. “Factos, critérios e verdade: mais críticas ao relativismo”, in POPPER, Karl. *A Sociedade Aberta e os Seus Inimigos, Segundo Volume: Hegel e Marx*. Tradução de Miguel Freitas da Costa. Lisboa: Edições 70, Lda., 2017, pp. 335-365.

POPPER, Karl. “Acerca das fontes do conhecimento e da ignorância”, in POPPER, Karl, *Conjeturas e Refutações*. Tradução de Benedita Bettencourt. Lisboa: Edições 70 Lda., 2018, pp. 39-79.

POPPER, Karl. “Ciência: conjeturas e refutações”, in POPPER, Karl, *Conjeturas e Refutações*. Tradução de Benedita Bettencourt. Lisboa: Edições 70 Lda., 2018, pp. 85-133.

POPPER, Karl. “Acerca do estatuto da ciência e da metafísica”, in POPPER, Karl, *Conjeturas e Refutações*. Tradução de Benedita Bettencourt. Lisboa: Edições 70 Lda., 2018, pp. 313-337

POPPER, Karl. “Que é a dialética?”, in POPPER Karl, *Conjeturas e Refutações*. Tradução de Benedita Bettencourt. Lisboa: Edições 70 Lda., 2018, pp. 507-541

QUINE, Willard Van. “Ontological Relativity”, in QUINE, W.V.. *Ontological Relativity and Other Essays*. Nova Iorque: Colombia University Press, 1969, pp. 26-68.

QUINE, Willard Van. “Epistemology Naturalized”, in QUINE, W.V.. *Ontological Relativity and Other Essays*. Nova Iorque: Colombia University Press, 1969, pp. 69-90.

QUINE, Willard Van. “Two dogmas of empiricism”, in QUINE, W.V.. *From a Logical Point of View: 9 Logical-Philosophical Essays*. Cambridge, MA/Londres: Harvard University Press, 2003, pp. 20-46.

RIBEIRO, Henrique Jales. “Karl Popper: A epistemologia como 'terra de ninguém', ou da tarefa de re-construção da ciência (a resolução experimental do trilema de Fries)”, in *Revista Portuguesa de Filosofia*. Nº 42 (1998), pp. 71-108.

RIBEIRO, Henrique Jales. “Rejeição *versus* aceitação de Kant na filosofia analítica contemporânea”, in *Revista Filosófica de Coimbra*. Nº 26 (2004), pp. 393-409.

RIBEIRO, Henrique Jales. “Kant e o positivismo lógico vienense: O manifesto do “Círculo de Viena” como caso de estudo”, in dos Santos, L.R. *et al.* (eds.). *KANT: Posteridade e Actualidade (Colóquio Internacional)*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2007, pp. 589-599.

RIBEIRO, Henrique Jales. “Perelman and Toulmin as philosophers: On the inalienable connection between philosophy, rhetoric and argumentation”, in RIBEIRO, H. J. (ed.). *Rhetoric and Argumentation in the Beginning of the XXIst Century*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2009, pp. 33-52.

RIBEIRO, Henrique Jales. “Editor's introduction: a quiet revolution: the birth of argumentation theory in the 20th century” in RIBEIRO, H. J. (ed.). *Inside Arguments: Logic and the Study of Argumentation*, Newcastle: Cambridge Scholars Publishing, 2012 pp. 1-19.

RIBEIRO, Henrique Jales. “What argumentation (theory) can do for philosophy in the 21st century”, in MOHAMMED, D., LEWINSKI, M. (eds.), *Virtues of Argumentation. Proceedings of the 10th International Conference of the Ontario Society for the Study of Argumentation (OSSA)*, (22-26 Mai. 2013), pp. 1-8.

RIBEIRO, Henrique Jales. “Karl Popper's influence on contemporary argumentation theory”, in HENKEMANS, F. S.; GARSSSEN, B. (eds.). *Proceedings of the 8th ISSA Conference on Argumentation*, (Julho 2014) [em linha] (Cons. 13 Mai. 2019). Disponível na Internet: «<http://rozenbergquarterly.com/issa-proceedings-2014-karl-poppers-influence-on-contemporary-argumentation-theory/>»

RIBEIRO, Henrique Jales. “On the divorce between philosophy and argumentation theory”, in *Revista Filosófica de Coimbra*. Nº 42 (2015), pp. 479-498.

RIBEIRO, Henrique Jales. “In the face of relativism: Stephen Toulmin's latest views on rhetoric and argumentation”, in *Revista Filosófica de Coimbra*. Nº 47 (2015), pp. 95-110.

RIBEIRO, Henrique Jales. “Filosofia, ciência e retórica: a viragem retórica do século XX aos nossos dias”, in *Revista Filosófica de Coimbra*. Nº 48 (2015), pp. 335-354.

RIBEIRO, Henrique Jales. *Retórica, Argumentação e Filosofia: Estudos Sistemáticos e Histórico-Filosóficos*. Coimbra: Edições Minerva Coimbra, 2016.

RORTY, Richard. *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton/Oxford: Princeton University Press, 2009.

RUSSELL, Bertrand. “How is *A Priori* Knowledge Possible?”, in RUSSELL, Bertrand. *The Problems of Philosophy*. London: Oxford University Press, 2001, pp. 46-51.

SANTOS, Ricardo. “Lógica”, in GALVÃO, Pedro (ed.). *Filosofia: Uma Introdução por Disciplinas*. Lisboa: Edições 70 Lda., 2013, pp. 7-42.

SEDWICK, Sally. “Reason and History: Kant vs. Hegel”, in *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*. Vol. 84, No. 2. American Philosophical Association, Nov. 2010, pp. 45-59.

SIM, Stuart. “Postmodernism and Philosophy”, in SIM Stuart (ed.). *The Routledge Companion to Postmodernism*. Londres/Nova Iorque: Routledge, 2011, pp. 3-14.

SMITH, Robin. “Aristotle's Logic”, in *Stanford Encyclopedia of Philosophy* [em linha]. 18 Mar. 2000 (rev. 17 Fev. 2017) [Cons. 19 Jan. 2019]. Disponível na Internet: «<https://plato.stanford.edu/entries/aristotle-logic/>»

TEIXEIRA, Célia. “Epistemologia”, in GALVÃO, Pedro (ed.). *Filosofia: Uma Introdução por Disciplinas*. Lisboa: Edições 70 Lda., 2013, pp. 99-140.

TOULMIN, Stephen. *Knowing and Acting: An Invitation to Philosophy*. Nova Iorque/Londres: Macmilliam Publishing Co., Inc., 1976.

TOULMIN, Stephen. *Human Understanding: The Collective Use and Evolution of Concepts*. Princeton, NJ: Princeton University Press., 1977.

TOULMIN, Stephen. *Cosmopolis: The Hidden Agenda of Modernity*. Chicago: University of Chicago Press, 1992.

TOULMIN, Stephen. *Return to Reason*. Cambridge, MA/Londres: Harvard University Press., 2001.

TOULMIN, Stephen. *The Uses of Argument*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2003.

WARNICK, B., “Lucie Olbrechts-Tyteca's contribution to *The New Rhetoric*”, in WERTHEIMER, M. M. (ed.), *Listening to Their Voices*, Columbia: University of South Carolina Press, 1997, pp. 69-85.

WETTERSTEN, John R.. “Karl Popper: Critical Rationalism”, in *Internet Encyclopedia of Philosophy* [em linha] [Cons. 16 Mar. 2019]. Disponível na Internet: «<https://www.iep.utm.edu/cr-ratio/>»

WILLIAMS, Garrath. “Kant's Account of Reason”, in *Stanford Encyclopedia of Philosophy* [em linha]. 12 Set. 2008 (rev. 1 Nov. 2017) [Cons. 1 Abr. 2019]. Disponível na Internet: «<https://plato.stanford.edu/entries/kant-reason/>».

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Philosophical Investigations*. Tradução de G.E.M. Anscombe. Basil Blackwell Ltd., 1986.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Tradução de D. F. Pears e B.F. McGuinness. Londres/Nova Iorque: Routledge, 2002.

XIE, Yun e XIONG, Minghui. “Whose Toulmin and Whose Logic? A response to van Benthem”, in *Cogency*. Vol. 4, Nº2 (2012), pp. 115-134.

ZAREBSKI, Tomasz. “Toulmin's Model of Argument and the 'Logic' of Scientific Discovery”, in *Studies in Logic, Grammar and Rhetoric 16*, University of Bialystok Press, 2009, pp. 267-283.

