

A RETÓRICA COMO PARADIGMA FILOSÓFICO

RHETORIC AS A PHILOSOPHICAL PARADIGM

HENRIQUE JALES RIBEIRO¹

Abstract: The author aims to show how and why rhetoric, rather than philosophy itself, can and should constitute, with regard to the subjects it deals with, an interdisciplinary paradigm of investigations to be undertaken by philosophy and science in general. From this perspective, he carefully analyses the “state of the art” thinking on the subject, reviewing the respective bibliography, and puts forward a set of fundamental proposals for achieving this objective.

Keywords: interdisciplinarity, paradigm, philosophy, rhetoric, science.

Resumo: O autor visa mostrar como e porque é que a retórica, em vez da filosofia propriamente dita, pode e deve constituir, sobre as matérias de que se ocupa, um paradigma interdisciplinar das investigações a desenvolver pela filosofia e pelas ciências de maneira geral. Analisa atentamente, nesta perspetiva, o “estado da arte” sobre o assunto, revendo a respetiva bibliografia, e faz um conjunto de propostas fundamentais para se alcançar um tal objetivo.

Palavras-chave: ciência, filosofia, interdisciplinaridade, paradigma, retórica.

Résumé: L’auteur vise à montrer comment et pourquoi la rhétorique, plutôt que la philosophie elle-même, peut et devrait constituer, sur les sujets qu’elle traite, un paradigme interdisciplinaire des investigations à développer par la philosophie et par les sciences en général. Il analyse attentivement, dans cette perspective, l’ “état de l’art” sur le sujet, en passant en revue la bibliographie respective, et fait un ensemble de propositions fondamentales pour atteindre cet objectif.

Mots-clés: interdisciplinarité, paradigme, philosophie, rhétorique, science.

¹ Universidade de Coimbra – Faculdade de Letras. Professor associado, com agregação, do Departamento de Filosofia, Comunicação e Informação. da Faculdade de Letras Universidade de Coimbra. Email: jalesribeiro@gmail.com ORCID: 0000-0002-9272-940X CIÊNCIAVITAE ID: 5B17-228B-8260

1. Introdução

A retórica é um dos mais amplos domínios ou áreas do pensamento ocidental, desde a Grécia antiga. O vocábulo/conceito “retórica” provém precisamente dessa época, identificando-se com tudo aquilo que é ensinado ou suscetível de o ser. Nesta medida, que se mantém pertinente ainda hoje em dia, embora seja geralmente ignorada, *quando se procede ao ensino do que quer que seja, esse ensino passa essencialmente pela retórica*, isto é, por uma área onde estão em questão, independentemente dos domínios da respetiva aplicação, não só a forma mas também a matéria do que se ensina. Ambas passam essencialmente pela retórica. Mas também desde a Grécia antiga provém alguns importantes mal-entendidos sobre o estatuto da retórica, que igualmente se mantêm nos nossos dias. Um deles tem a ver com o estatuto da retórica e, em particular, com a sua multidisciplinaridade face ao próprio estatuto da filosofia: sendo, por excelência e como já se disse, uma área comum aos diferentes domínios do que é ensinável (e tudo pode, senão deve, ser “ensinável”), essa multi- ou interdisciplinaridade da retórica entrou, desde o começo, em conflito com a pretensão da filosofia em constituir ela mesma o enquadramento das matérias de que a retórica se ocupa.² Sumariamente, as opções, a este respeito e desde a época referida, pareciam ser as seguintes: ou a retórica não é relevante, confundindo-se com um discurso essencialmente falacioso e filosoficamente perverso, como defende Platão no diálogo *Górgias*,³ ou ela, finalmente, a fazer sentido, se identifica com a própria filosofia, como defende contraditoriamente esse filósofo no diálogo *Fedro*,⁴ ou ela (e a argumentação no seu conjunto), a desempenhar qualquer papel relevante, será apenas um domínio, entre outros, da investigação filosófica de maneira geral – um instrumento desta, como parece defender Aristóteles em vários tratados: *Retórica*, *Tópicos* e *Refutações Sofísticas*.⁵ No primeiro

² Veja-se G. Hauser (ed.), *Philosophy and Rhetoric in Dialogue: Redrawing their Intellectual Landscape* (University Park-Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2007); E. Grassi, *Rhetoric as Philosophy: The Humanist Tradition* (Carbondale and Edwardsville: Southern Illinois University Press, 2001); e os artigos publicados em H. J. Ribeiro (ed.), *Rhetoric and Argumentation in the Beginning of the XXIst Century* (Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2009).

³ Veja-se *Gorgias, de Platon*, trad. E. Chambry (Paris: Garnier-Flammarion, 1967).

⁴ Veja-se *Fedro*, trad. M. C. Gomes dos Reis (São Paulo: Penguin Classics/Companhia das Letras, 2016).

⁵ Veja-se Aristóteles, *Retórica*, trad. M. A. Junior, P. F. Alberto & A. N. Pena (Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa/Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2007); Aristóteles, *Tópicos*, trad. L. Condinho (Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa/Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2007); e Aristotle, *On Sophistical Refutations*, transl. E. S. Foster & D. J. Furley (Cambridge [MA]: Harvard University Press).

caso (o de Platão), só aparentemente existirá contradição entre os diálogos mencionados, porque as concepções desse filósofo, de maneira geral, apontam para uma clara desvalorização da retórica e do seu papel, a pretexto de que ela (a retórica) se identificará com a sofística, como ocorre no diálogo *A República*.⁶ Apontam para a sua clara negação e rejeição, como começaram por defender alguns proeminentes autores no século XX, entre os quais Perelman, estendendo as mesmas até à época contemporânea.⁷ No segundo (o de Aristóteles), e estando dada a subordinação da retórica à filosofia, fica por explicar a dispersão da mesma por três campos distintos, que são aqueles que correspondem respetivamente a cada um dos referidos tratados.⁸ Em particular, fica por explicar, no tratado *Retórica*, em que sentido podem existir ou não auditórios filosóficos ou metafísicos. Seja como for, em Aristóteles a retórica e a argumentação no seu conjunto, como defende ainda Perelman, não são campos do demonstrável ou do conhecimento propriamente dito (*episteme*), mas do “razoável”, isto é, daquilo que, por definição, é mais ou menos provável e não é suscetível de demonstração apodítica, universal e necessária – em contraste com a ciência propriamente dita. De onde, segundo o mesmo Perelman, secundarização ou irrelevância da retórica desde a Grécia antiga. Seja como for, a subordinação da retórica à metafísica ou à filosofia (em vez do inverso), não implica apenas torná-la num campo específico e parcial das mesmas, mas, de facto, rejeitar a respetiva multi- e/ou interdisciplinaridade. Esta só é autêntica matéria de reflexão a partir do momento em que a própria metafísica, como qualquer outra área, se transforma em estaleiro da retórica, em matéria por excelência da mesma – como Platão, episodicamente, tinha defendido no *Fedro*. E em lado algum Aristóteles pocede a este passo fundamental. Para ele a metafísica é imune em relação ao papel e influências decisivas da retórica, como mostra, pela negativa, o tratado *Retórica*. Mas isto (pôr a metafísica no estaleiro da retórica), como já se percebeu, equivaleria a identificar a metafísica com a retórica e, paradoxalmente, em transformar a filosofia ou a metafísica num campo específico ou particular da retórica. Esta, a retórica, seria precisamente, contra todas as expetativas do estagirita, a “filosofia primeira”.

⁶ Veja-se Platão, *A República*, trad. M. H. da R. Pereira (Lisboa: F. Caluste Gulbenkian, 2017).

⁷ Veja-se Ch. Perelman & L. Olbrechts-Tyteca, *The New Rhetoric: A Treatise on Argumentation*, trad. J. Wilkinson & P. Weaver (Notre Dame/London: University of Notre Dame Press, 2008); Ch. Perelman, *The New Rhetoric and the Humanities. Essays on Rhetoric and its Applications* (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers); e Ch. Perelman, *Rhétoriques* (Bruxelles: Editions de l'Université de Bruxelles, 1989).

⁸ Veja-se H. J. Ribeiro (ed.), *Aristotle and Argumentation Theory*. Publicado em: *Argumentation: An International Journal on Reasoning*, 27 (2013), special number.

Depois do que fica dito, os dados estão lançados para o estudo e aprofundamento da problemática em apreço neste artigo. Considerações suplementares serão introduzidas, ao longo do mesmo, sobre a história da retórica depois da época clássica grega, particularmente da moderna em diante. O nosso problema principal e fundamental é: em que medida é que a retórica, em vez da filosofia propriamente dita, pode constituir o paradigma ou a matriz da racionalidade filosófica e discursiva de maneira geral, e que consequências é que isso tem quanto ao estatuto tradicional da própria filosofia (da época moderna em diante sobretudo)? Em que medida é que a retórica pode ela mesma constituir, em novos termos, depois de Aristóteles, a “filosofia primeira”? Por outras palavras: em que medida é que a retórica não só se identifica com a filosofia mas pode constituir, hoje em dia (numa época caracterizada pela fragmentação generalizada dos saberes, por um relativismo avassalador e pela ausência de paradigmas sistemáticos para o desenvolvimento da filosofia), o paradigma ou a matriz da interdisciplinaridade no seu conjunto, como aconselharia a sua vocação original desde a Grécia antiga? Os grandes e incontornáveis desafios, como já se disse ou se sugeriu, passam por vir a: a) identificar a retórica não só com a forma mas, fundamentalmente, com a matéria da nossa racionalidade discursiva; b) confiar à retórica, em novos moldes, o papel que foi tradicionalmente atribuído, à filosofia, desde Aristóteles; c) não termos qualquer receio de que as nossas concepções filosóficas atuais, sejam elas quais forem, sejam enviadas para o estaleiro da retórica e submetidas ao tribunal da mesma (este é, talvez, o mais importante desafio ou desiderato para os filósofos profissionais). No conjunto, e depois de tudo o que foi dito, compreende-se que a retórica seja, ou pretenda vir a sê-lo, transparente: não há nela, ao contrário do que acontece na alegoria da caverna de *A República* de Platão, espelhos, imagens, sombras ou reflexos.

2. A retórica como “arte de falar”: forma e matéria no discurso filosófico

A associação ou identificação da retórica apenas com a forma da racionalidade discursiva, não com a respetiva matéria, é a principal razão para a sua desvalorização e descrédito ainda hoje em dia. Muito provavelmente essa associação deve-se à preponderância de uma concepção da retórica que tem como matriz – desde Aristóteles e particularmente desde o tratado *Retórica* – os estudos literários. A minha tese é: se se faz essa identificação, ela (a retórica) fica, finalmente, por se compreender, porque, mais uma vez, os mecanismos retóricos da referida racionalidade só podem ser finalmente compreendidos uma vez aceite o pressuposto de que *forma e matéria são*,

*para a retórica, indissociáveis.*⁹ A forma tem a ver com mecanismos muito amplos e profundos, como, por exemplo: a metáfora, a analogia, o papel que é conferido à argumentação e contra-argumentação e às respetivas estratégias. É por eles que passa a própria matéria da nossa discursividade de maneira geral e, muito em particular, da filosófica. O pressuposto, desde o *Górgias* de Platão aos nossos dias, é que o filósofo se encontra, especulativamente falando, perante um assunto ou problema qualquer a resolver, mais ou menos intemporal mas, em todo o caso, sistemático, e que a forma como enfrenta esse assunto ou os mecanismos retóricos de que se serve, são filosoficamente irrelevantes ou secundários. (De onde, por exemplo, a distinção que encontramos no século XX, em autores tão diversos e distantes como Pierre Duhem ou Ludwig Wittgentein, entre “descrição” e “explicação”). O filósofo poderia servir-se, em vez destes ou daqueles mecanismos, de outros quaisquer. Por outras palavras, o essencial passa por essa relação mais ou menos incontornável entre o filósofo e o assunto em causa e não pelos meios ou pelas vias discursivas que ele utiliza para o efeito. É suposto que ele possa ter um acesso mais ou menos privilegiado ao assunto em causa; *que o possa ver, contemplar e investigar independentemente dos meios discursivos (retóricos) que utiliza para o efeito.* Um recurso retórico que serve como expediente, para o efeito, é o papel da intuição, que pode – quando levado até ao extremo – desembocar na negação e rejeição da própria racionalidade de maneira geral. Tudo isto explica, no caso de Platão, a famosa “alegoria da caverna”, em *A República*, mas explica igualmente a metodologia filosófica, de maneira geral, desse filósofo até às épocas moderna e contemporânea de maneira geral. Em qualquer dos casos, a forma ela mesma do próprio discurso filosófico acaba por ser completamente secundarizada ou desprezada, quando, precisamente, ela parece ser aquilo que é essencial ou fundamental. De onde, paradoxalmente, para um amante da retórica que queira levar a discussão desta matéria ou problemática até às suas últimas consequências, acaba por não vir a existir qualquer autêntica matéria filosófica por definição: em vez da problemática eleita pelo filósofo, e considerando os meios discursivos que o filósofo utiliza para a sustentar, poderão ser esses meios que constituem a agenda em discussão, não uma tal problemática ela mesma. As perguntas inevitáveis serão: porque é se utiliza este ou aquele tipo de metáfora ou analogia? Que interpretações potencialmente divergentes é que ele suscita ou desperta? Porque é que esta ou aquela tese não é argumentada ou

⁹ Desenvolvi esta tese em dois dos meus mais importantes últimos livros: H. J. Ribeiro, *Retórica, argumentação e filosofia: Estudos sistemáticos e histórico-filosóficos* (Coimbra: MinervaCoimbra, 2016); e H. J. Ribeiro, *Argumentação, pensamento crítico e filosofia (e outros ensaios)*. 2ª edição (1ª edição revista e atualizada) [Lisboa: Edições Esgotadas, 2021].

contra-argumentada? É claro, em qualquer destes casos, que qualquer discurso filosófico é matéria da retórica mesmo que a intenção do respetivo autor não seja argumentar – o que acontece e aconteceu frequentemente na história da filosofia, por razões sociais, culturais e políticas, que não posso neste artigo analisar (uma ou a principal das quais é que o papel da argumentação só pode ser eficazmente assumido e desenvolvido em sociedades democráticas, onde haja, designadamente, liberdade de expressão, de reunião e de exercício de pensamento crítico).¹⁰ É sempre possível e pertinente investigar a retórica desse discurso, independentemente da intenção do respetivo autor. Mesmo que essa intenção seja a de não argumentar, o dito autor já está a argumentar ao defender uma tal alegação – a de que não está a argumentar. De onde, a distinção fundamental entre *retórica*, por um lado, e *argumentação*, por outro, independentemente das conexões óbvias entre os dois campos. Em todo o caso, podemos e devemos sempre – nós, como investigadores e estudiosos da retórica – reconstruir o discurso desse filósofo na perspetiva da argumentação. É só deste ponto de vista que ele é propriamente intersubjetivo, isto é, matéria de discussão e argumentação.

2.1 Mecanismos retóricos

Depois do que foi dito, é fácil de compreender que a distinção entre forma e matéria, no que à retórica e argumentação diz respeito, é completamente inadequada. A forma envolve necessariamente a respetiva matéria; pelas mesmas razões em que se segue o inverso. A única razão que se vê para a distinção entre ambas e para o confinamento da retórica com a forma, é que, no caso dos filósofos, eles não pretendem que as suas próprias concepções sejam levadas e questionadas ao/no estaleiro da própria retórica, quer dizer, que não sejam ou não possam ser contra-argumentadas. Um tal desiderato é inaceitável mas é frequente. Deste ponto de vista e como já se disse, a retórica pode ser extraordinariamente perversa e incómoda, porque a filosofia, finalmente e como já se disse e se verá melhor adiante, não é um assunto contemplativo e especulativo com o qual o filósofo se confronte como se estivesse perante uma qualquer problemática (supostamente) intemporal e necessária, que estaria aí, diante dele e especularmente, para efeito de investigação – uma problemática que poderia, designadamente, ser apenas “descrita” em vez de ser “explicada”. É, em vez disso, como mostraram Kuhn e Rorty indiretamente e

¹⁰ Veja-se, neste sentido, *The Open Society and Its Enemies. Vol. I: The Spell of Plato. Vol. II: The High Tide of Prophecy: Hegel, Marx, and the Aftermath* (London: George Routledge & Sons, Ltd., 1945). Para um aprofundamento da atualidade de Popper sobre o assunto, veja-se H. J. Ribeiro, “Karl Popper and Contemporary Argumentation Theory: The Case of Pragma-dialectics”, *Revista Filosófica de Coimbra*, 59 (2021), 71-98.

veremos melhor mais adiante, um assunto problemático à partida, quer dizer, tem a ver com os compromissos sociológicos e outros que um dado filósofo assume (sem necessariamente estar consciente disso) perante a comunidade e/ou comunidades a que é suposto pertencer; os quais não interessam às histórias da filosofia conhecidas nem às respetivas historiografias. A opção, nesta matéria e recuando à Grécia antiga, passa por se eleger o diálogo o *Fedro*, não o *Górgias*, como paradigma das nossas investigações, pondo de parte toda uma metafísica muito questionável que caracteriza qualquer um desses diálogos. Uma vez dito isto, importa sucintamente descrever e analisar alguns mecanismos retóricos fundamentais do discurso filosófico e, por esta via, da racionalidade discursiva de maneira geral.

2.1.1 O papel perverso da intuição

A intuição tem sido descrita, desde a Grécia antiga, como uma forma privilegiada de acesso a um conhecimento universal e necessário, quer dizer ao conhecimento propriamente dito (*episteme*). A geometria euclidiana é/foi o principal exemplo desse tipo de conhecimento, porque justamente os seus axiomas fundamentais passarão pela intuição, isto é, por uma visão supostamente intersubjetiva dos mesmos, que terá os mesmos predicados do conhecimento a que se aludiu. Esta conceção matemática do papel da intuição passou para a filosofia, desde a época referida. A ideia é que, por esta ou aquela via, todos disporemos do mecanismo da intuição para acedermos à forma e matéria em questão na racionalidade filosófica de maneira geral. Todos disporemos da capacidade para vermos as mesmas coisas que é suposto um filósofo qualquer querer nos levar a ver ou a inspecionar. Obviamente, isso está longe de acontecer ou de ter acontecido, de Platão a Descartes e a Husserl ou Bergson. O que ocorre, por contraste, é que, sempre seguindo os percursos filosóficos recomendados por este ou por aquele autor, começando com Euclides, acabamos por ver coisas diferentes e, eventualmente, contraditórias ente si. O problema não está apenas, rigorosamente falando e como foi argumentado contra Euclides depois do surgimento das chamadas geometrias não euclidianas, por exemplo, por Bertrand Russell no início do século XX, em que aquilo que se vê através da intuição seja simplesmente psicológico e subjetivo, mas, mais precisamente falando, em que, aquilo que é suposto “ver-se”, não é intersubjetivo ou intersubjetivamente partilhável e verificável.¹¹ Significativamente, nem todos vemos as mesmas coisas que é suposto, filosoficamente falando, vermos intersubjetivamente. Para o efeito, seria necessário que víssemos tudo aquilo que é suposto todos verem – e

¹¹ Veja-se a crítica de Russell a Kant, deste ponto de vista, em B. Russell, *The Principles of Mathematics* (London: Routledge, 1992), 501ss. 1ª edição publicada em 1903.

uma tal perspectiva (a do “olho de Eistein”) é utópica. Husserl e Bergson, no início do século XX, foram os campeões da conceção de intuição que acabei de exemplificar.¹² Mas esta conceção perversa do papel da intuição invadiu, de maneira geral, a filosofia no seu conjunto desde a Grécia antiga. O pressuposto é que tem de existir algum meio de prova e/ou demonstração da “verdade filosófica”, seja ela qual for, e, neste contexto, a intuição aparece como o instrumento principal da mesma, mesmo quando (o que acontece frequentemente) não é expressamente referida. Mas a questão ou o problema fundamental é que o apelo para a intuição (que é, como regra, falacioso) está estreitamente relacionado com uma perspectiva autocrática e, por fim ditatorial, da sociedade em que nos inserimos. *O que, por princípio, se intui, não é suscetível de ser argumentado ou de ser argumentável.* No limite, cada um de nós poderá não “intuir bem”, mas haverá sempre pessoas que, por esta ou por aquela razão, “intuem” melhor do que as outras.

2.1.2 O papel falso-positivo do vocabulário filosófico

O vocabulário é uma ferramenta fundamental, *essencialmente retórica*, da comunicação filosófica, embora o facto seja geralmente desconhecido ou ignorado. A ideia comum ou generalizada é que, se os problemas com que se debate um dado filósofo são especulativamente intemporais, então o próprio vocabulário de que ele se serve terá o mesmo predicado. Agora, se queremos aceder à melhor compreensão do que um filósofo quer dizer, temos que começar por compreender o respetivo vocabulário. E o mesmo pode variar (e geralmente varia) de filósofo para filósofo. Na “ordem das coisas” – mas não necessariamente na “ordem das razões” – não é o vocabulário que vem em primeiro lugar, mas justamente e em teoria o problema ou os problemas com os quais qualquer filósofo se confronta (ou é suposto confrontar-se mais ou menos intemporalmente) no início das suas investigações e especulativamente falando. O filósofo “escolhe”, à partida, este ou aquele vocabulário, que lhe parece mais adequado mas, em princípio ou em abstrato, poderia ter escolhido outro qualquer e igualmente conveniente para os efeitos da sua especulação. É justamente o que acontece quando a intenção do filósofo é efetivamente argumentar – o que, tanto quanto sabemos, é raro acontecer, muito embora seja inevitável (como mais à frente se verá). Precisamente porque ele (o filósofo) se encontra face a face perante uma problemática mais ou menos intemporal e, em princípio, muito complexa, esse vocabulário poderia

¹² Veja-se E. Husserl, *Logical Investigations*, vol. 1, transl. N. Findlay (London and New York: Routledge, 2001). E H. Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience* (Paris: Félix Alcan, 1926). Cf. B. Russell, *Mysticism and Logic, and Other Essays* (London: George Allen & Unwin, 1963). 1ª edição, 1917.

ser diferente. Mas mesmo quando o filósofo apela expressamente para fontes “irracionais” de conhecimento privilegiado, como é o caso da intuição, ele poderá admitir eventualmente o que acaba de ser dito – outro vocabulário poderia ser apresentado. Em todo o caso, questionar o vocabulário de um filósofo qualquer significa ou implica questionar as suas próprias concepções. Mudando de vocabulário poderemos acabar por vir a mudar de concepções. *E esse é o grande problema levantado pela retórica aos filósofos de maneira geral.* Tudo isto explica porque é que só muito excepcionalmente um filósofo (especialmente um filósofo profissional), admitirá que o seu vocabulário fundamental possa ser transformado e alterado – o que, mais uma vez, nos conduz à conhecida adversidade dos filósofos profissionais para com a retórica.¹³

2.1.3 O papel da metáfora e da analogia em filosofia

Qualquer discurso (aí incluindo o filosófico) apela necessariamente para a metáfora e a analogia por forma a justificar as respetivas teses ou alegações.¹⁴ Platão, que começou por criticar a sofística deste ponto de vista, quer dizer, a pretexto de que recorrer a esses meios seria confinar-se à opinião (*doxa*) ignorando e desprezando o intemporal e necessário (*episteme*), foi mestre na utilização da retórica. A minha tese é que os mesmos não são simplesmente um recurso ou um expediente retórico, mas *estruturam substantivamente qualquer discurso de maneira geral.* O uso metafórico do discurso tem a ver, desde logo, com o vocabulário que é escolhido. Pode acontecer que esse vocabulário seja reconhecido, à partida, como essencialmente retórico, quer dizer, que o autor do mesmo reconheça que, perante a problemática de que se ocupa, o respetivo vocabulário seja deficiente ou inadequado, podendo, eventualmente, ser substituído por outro ou outros mais convenientes, mas, em todo o caso, constitucionalmente defetivos. Isto pode ocorrer por duas razões, no caso da filosofia e outros aparentados: a fonte última de legitimação do discurso em causa não é argumentativa mas, para todos os efeitos, irracional (como acontece quando a intuição entra em cena). Nestas circunstâncias, pode argumentar-se que aquilo que se “vê” originalmente através de uma tal fonte é tão extraordinariamente singular e complexo, que não há expressão que lhe convenha do modo mais apropriado. As diferentes versões do misticismo em filosofia inserem-se neste contexto, aí incluindo a

¹³ Veja-se Ribeiro, *Argumentação*, 125ss.

¹⁴ Veja-se H. J. Ribeiro, “The Role of Analogy in Philosophical Discourse”, in: H. J. Ribeiro (ed.), *Systematic Approaches to Argument by Analogy* (Springer: Dordrecht, 2014), 275-290.

de Wittgenstein no *Tractatus*.¹⁵ De forma mais geral, entram aí também os casos em que os filósofos apelam ultimamente para a poesia, *como se* um poeta tivesse originalmente acesso à referida fonte – tema que não estará aqui em discussão, mas que é, retoricamente falando, do maior alcance, precisamente porque, à partida, está por legitimar. Mais uma vez e como se disse acima a propósito da intuição: há sempre alguém que começa por ver “irracionalmente” e essa visão, para todos os efeitos, não é intersubjetivamente partilhável ou corroborável, porque, entre outras razões, nem todos “vemos” precisamente a mesma coisa que há para ver. Por outro lado, este apelo para o uso metafórico do vocabulário, em filosofia sobretudo, pode acontecer – e, de facto, aconteceu na chamada “pós-modernidade” – quando se desconfia do próprio vocabulário filosófico no seu conjunto.¹⁶ Richard Rorty, pela positiva, é um exemplo brilhante do que acaba de ser dito. Neste último caso, a teoria é que, não existindo, desde o começo, nenhuma autêntica ontologia para a qual nos remeta um dado vocabulário, todos eles serão descartáveis; mas que, por outro lado, procurar vocabulários alternativos e não conhecidos, pode constituir um desafio muito interessante para o desenvolvimento da própria reflexão filosófica. Deste último ponto de vista, qualquer vocabulário filosófico é, por excelência e definição, metafórico. Eis como, por vias transversas e incontornáveis, a retórica é promovida ao primeiro plano da referida reflexão.¹⁷

Agora, o facto é que, ao longo da história da filosofia ocidental, só excepcionalmente os filósofos admitiram que os respetivos vocabulários fossem/ sejam metafóricos e matéria de estudo pela retórica, ou que a analogia – que é um procedimento retórico por excelência – constituísse um instrumento, mais ou menos fundamental, da suas investigações. Mais uma vez: isso significaria chamar a atenção para o próprio discurso filosófico, *não para a matéria do mesmo, que é suposto ser, de uma forma ou de outra, mais ou menos intemporal*; significaria levar esse esse discurso ao estaleiro da retórica ele mesmo; eventualmente, e como já se sugeriu, significaria desafiar as competências profissionais e pessoais de um dado filósofo profissional (o que poderia ser desastroso, conduzindo à questão de saber se ele deve ou não pertencer à comunidade de que faz parte). A analogia acontece quando

¹⁵ Veja-se L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus with an Introduction by Bertrand Russell* (London: Kegan Paul, 1933).

¹⁶ Veja-se J.-F. Lyotard, *La condition postmoderne: Rapport sur le savoir* (Paris: Editions de Minuit, 1979).

¹⁷ Veja-se R. Rorty, *Contingência, ironia e solidariedade*, trad. Nuno Fonseca (Lisboa: Editorial Presença, 1994), cap. 1. Veja-se também, nesta perspetiva, os ensaios reunidos em R. Rorty, *Essays on Heidegger and Others: Philosophical Papers: Vol. 2* (Cambridge: The Cambridge University Press, 1991).

se estabelece uma comparação entre duas ou mais matérias diferentes mas em relação às quais deverão existir, em princípio, pontos comuns. Como mostraram inauravelmente Copi & Cohen, se esses pontos não existirem, ou forem fracos argumentativamente, a analogia – e, com ela, os objetivos do próprio filósofo – passam a ser incongruentes.¹⁸ Tome-se, como exemplo, a chamada “revolução copernicana” instaurada por Kant em filosofia, segundo ele mesmo, com a sua *Crítica da razão pura*. Pressupõe-se que, tal como analogicamente aconteceu com a teoria de Copérnico, seja a Terra que ande à volta do Sol, quer dizer, que seja o objeto (a matéria: a Terra) que ande à volta do sujeito (o homem/a razão pura: o Sol), e não o inverso.¹⁹ Este, precisamente, será o ponto comum principal entre os termos da comparação/analogia. É controverso e discutível que existam muitos mais que possam ser matéria de discussão filosófica não falaciosa (hoje em dia). Por exemplo, fica por explicar, em Kant, em que termos devem ser concebidas as formas *a priori* da sensibilidade no que à astronomia diz respeito. Em todo o caso, o poder argumentativo da analogia é enorme: assim como Copérnico inaugurou a *astronomia* moderna, contra toda a tradição clássica, desde (pelo menos) Ptolomeu, Kant inaugurará a *filosofia* moderna, contra toda a tradição filosófica desde a Grécia antiga. Este paralelo é suposto medir, metafilosoficamente falando, o alcance das teorias de Kant da Grécia antiga em diante. Concede a Kant, como ele próprio pretendeu, um lugar único e original na história da filosofia e do pensamento ocidental de maneira geral. O paralelo não é divorciável das conceções do próprio Kant: visa enquadrar as mesmas – retórica e filosoficamente falando. De resto, no que a Kant e à *Crítica da razão pura* concerne, parece não existir – em contraste com a generalidade dos filósofos desde Platão – nenhuma repugnância em conceber o vocabulário e o próprio discurso filosófico como sendo, à partida, essencialmente retóricos. O uso retórico quer do vocabulário quer do discurso de maneira geral passará por aquilo que esse filósofo designa, episodicamente, por “uso regulativo dos princípios do entendimento” (não, note-se, “uso regulativo das ideias transcendentais”), e tem uma expressão exemplar no que ele designa, na “Analítica dos Princípios”, por “analogias da experiência”.²⁰ A teoria é a seguinte: na impossibilidade de reproduzir a própria experiência científica, particularmente no caso da matemática e da física, o filósofo tem de apelar para uma “experiência possível”, em causa no seu discurso, em que se configurará, analogicamente, a própria experiência científica em

¹⁸ I. Copi, & C. Cohen, *Introduction to Logic*, 9th edition (New York: Macmillan Publishing Co., 1994).

¹⁹ Veja-se I. Kant, *Crítica da razão pura*, trad. A. Morujão & M. P. dos Santos (Lisboa: Ed. C. Gulbenkian, 1989), 19-20.

²⁰ Kant, *Crítica*, 208ss.

curso, “como se” esta correspondesse à primeira. Uma tal experiência, em princípio, pode ser estendida à filosofia de maneira geral. (Todo o vocabulário filosófico de Kant, na *Crítica*, é, deste ponto de vista, “regulativo”: enquadra-se no aludido “como se” e, teoricamente pelo menos, poderia ser substituído por outro eventualmente mais apropriado.) Nagel e outros, já no século XX, certificarão a legitimidade desta perspectiva e a extensão do papel fundamental da analogia quer à ciência quer à filosofia.²¹ O ponto é: não há aqui, no que a esse papel concerne, nenhum divórcio entre forma e matéria quanto ao estatuto da retórica. *A forma do nosso discurso incorporará, à partida, a respetiva matéria ou objeto*. É precisamente o que a retórica reclama, hoje em dia, face à sua desvalorização no passado e, em especial, ao seu confinamento concetual a uma simples “arte de falar”, que chega até nós através, principalmente, dos estudos literários.

2.1.4 A retórica e a árvore cartesiana do conhecimento

Tudo o que tenho vindo a dizer se perceberá melhor se eu recorrer a uma analogia essencialmente filosófica, que já utilizei noutros textos meus: vejo a retórica, como Descartes, em *Princípios da filosofia*, via a “filosofia primeira”, como o tronco de uma árvore de que os respetivos membros serão as diferentes ciências.²² Perdido ou esgotado que foi o paradigma da filosofia como investigação sistemática, na segunda metade do século XX; tendo chegado, como chegámos, depois de Quine, de Feyerabend, de Rorty e de outros, ao fim de um tal paradigma, vejo a retórica como ocupando precisamente o papel dessa filosofia mas em novos termos: otimistas e sistemáticos.²³ É inteiramente possível o desempenho de um tal papel, desde que *não se confine a retórica a uma simples “arte de falar” e se reabilite a mesma de acordo com a conceção segundo a qual ela envolve quer a forma quer a matéria da racionalidade discursiva de maneira geral, aí incluindo a científica*. Não há nada de verdadeiramente revolucionário nesta conceção,

²¹ Veja-se E. Nagel, *The Structure of Science: Problems in the Logic of Scientific Explanation* (New York: Harcourt, 1961). Sobre o impacto de Kant na filosofia contemporânea, veja-se H. J. Ribeiro, “Kant e a filosofia analítica contemporânea”, *Revista Filosófica de Coimbra*, 57 (2020), 59-88.

²² Cf. R. Descartes, *Les principes de la philosophie* (Paris: Vrin, 1993). Veja-se, sobre a minha tese, H. J. Ribeiro, “What Argumentation (Theory) Can do for Philosophy in the 21st Century”, University of Windsor (Canadá): OSSA Conference Archive (OSSA 10), 2013. Consulte-se: <https://scholar.uwindsor.ca/ossaarchive> Para mais desenvolvimentos, veja-se H. J. Ribeiro (ed.), *Inside Arguments: Logic and the Study of Argumentation* (Newcastle upon Tyne [UK]: Cambridge Scholars Publishing, 2012), 1-20; Ribeiro, *Argumentação*, 17ss.

²³ Releia-se, deste ponto de vista, Ribeiro, *Retórica*, 127ss.

que remonta a Platão: temos de desprezar o *Górgias* e voltar a ler o *Fedro*. Noutros trabalhos analisei atentamente os desafios perante os quais a referida conceção nos coloca: são amplos, mas o primeiro dos quais, para os filósofos profissionais sobretudo, passa por se admitir, à partida, que as respetivas teorias, a exemplo do que acontece nas ciências físico-naturais, possam ser sujeitas ao escrutínio da retórica e da argumentação (o que não é fácil de se conseguir, porque envolve questões profissionais que podem ser simultaneamente pessoais).

3. Retórica e ciência

A principal objeção, que pode levantar-se contra tudo o que foi dito, é que na matemática e nas ciências físico-naturais, designadamente, a retórica não desempenhará qualquer papel relevante. Forma e matéria serão uma única e mesma coisa, considerando que a) a ciência tem, no mundo ou na natureza de maneira geral, uma base ontológica intemporal e necessária; e que b) o discurso a seu respeito, se é aprovado ou consensual nas comunidades científicas, de maneira geral, terá precisamente os mesmos predicados. Eventualmente, pode admitir-se que esse discurso seja inapropriado neste ou naquele caso, mas que, se apelarmos para a referida base, o mesmo é suscetível de correções mais ou menos definitivas. Quando muito, a retórica dirá respeito a campos afins aos das próprias ciências físico-naturais, como aqueles em que se procede à respetiva divulgação, e que, por contraste com as conceções oficiais, são cada vez mais crescentes ou importantes desde a segunda metade do século XX, quer contra o que foi dito em b) quer, sobretudo, contra o que foi dito em a), como atestará, por exemplo, a problemática da COVID-19, sobre a qual direi alguma coisa mais adiante. Ou então e fundamentalmente, ainda de acordo com a mesma perspetiva, no âmbito da física, por exemplo, poderemos sempre traduzir a linguagem de uma dada teoria científica, com méritos reconhecidos, nos termos de outra, mais recente e atual. Isso – uma tal tradução e como tenho vindo a defender – passa pela retórica e pelo uso da analogia em particular. Mas, de acordo com as conceções oficiais, poderemos sempre, legitimamente, mudar de vocabulário: essas teorias não serão incomensuráveis entre si, *precisamente porque a respetiva base ontológica será a mesma*. De onde se segue, de acordo com a perspetiva que estou a criticar, que o referido vocabulário é secundário e inofensivo – o essencial passa pela apresentação físico-matemática do mesmo. Portanto, se – contra as pretensões da retórica – haverá algo que nos remeta para a universalidade, intemporalidade e necessidade, em contraste com o que acontece no discurso filosófico, é precisamente a ciência (a física e a matemática, por excelência).

3.1 *Forma e matéria em retórica da ciência*

Numa perspetiva clássica ou tradicional, que vingou até à segunda metade do século XX, a teoria é esta: não haverá “retórica da/na ciência”, a não ser para efeitos de divulgação científica, porque, como já se disse, a) as ciências físico-naturais têm uma base ontológica no mundo, universal e necessária, em contraste com o discurso retórico de maneira geral; de onde decorre que b) independentemente de desacordos ou conflitos circunstanciais entre cientistas, é sempre possível vir a investigar sistematicamente uma tal base e resolver os ditos conflitos; e c) o vocabulário dessas ciências pode ser mais ou menos adequado, contexto a contexto, mas é sempre suscetível, ultimamente, de correções. Os pressupostos a), b) e c) chegaram até nós, entre outras vias, através de filósofos tão prestigiados como Kant e a sua famosa *Crítica da razão pura*, que foi escrita para fundamentar concepções paradigmáticas como as de Newton no seu não menos famoso tratado *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica*.²⁴ Com o surgimento das geometrias não euclidianas, a aperceção das contradições internas no âmbito da própria teoria ou filosofia da ciência, que se lhe seguiu, e o aparecimento quer da teoria da relatividade quer da física quântica, do último quartel do século XIX ao primeiro do XX, as concepções de Kant e as de Newton, no seu conjunto, deixaram de ser pertinentes e relevantes no que a a) concerne e numa perspetiva filosófica propriamente dita. Como se verá, na sequência de Quine e de Kuhn, não se rejeita que as ciências físico-naturais tenham uma base ontológica no mundo, qualquer que ela seja; mas contesta-se que a existência de uma tal base nos permita demarcar e opor entre si ciência e não ciência.²⁵ Deste modo, é o próprio papel da matemática e da física como matrizes do conhecimento humano de maneira geral, e muito especialmente em confronto ou em contraste como o das ciências sociais e humanas de maneira geral, que acaba por ser contestado. Por outro lado, uma grande ênfase foi posta, quanto à aludida base, nos meios sociológicos e outros sobre *como se fala sobre a mesma*, em particular, sobre a questão de saber como é que a objetividade científica pode ser reequacionada à luz ou nos termos de uma reflexão sobre como é que as comunidades científicas concluíram que ela existe e porque é que deverá existir. O livro de Kuhn, *A estrutura das revoluções científicas*, é um texto paradigmático a respeito do que acaba de ser dito, como se verá melhor a seguir. Agora, é precisamente a viragem a que

²⁴ Veja-se I. Newton, *The Mathematical Principles of Natural Philosophy*, 2 vols., transl. A. Motte (London: Middle-Temple-Gates, 1729).

²⁵ Veja-se, neste sentido, o conjunto de trabalhos reunidos em R. Rorty, *Objectivity, Relativism, and Truth: Philosophical Papers: Vol. 1* (Cambridge: The Cambridge University Press, 1991).

acabei de aludir que me leva a falar de “retórica da ciência”; a defender a tese de que, não menos do que na própria filosofia e na racionalidade discursiva de maneira geral, há retórica na ciência e, para além disso, há uma retórica da ciência – ambas as retóricas estão indissociavelmente relacionadas.²⁶

3.1.1 O papel do holismo em matéria de retórica da ciência

Quem saiba de história da ciência e alguma coisa de teoria ou filosofia da ciência – *o que, lamentavelmente, é raro ou episódico acontecer entre cientistas* – há de saber que a teoria de acordo com a qual as ciências físico-naturais têm uma base ontológica no mundo indefetível ou irrevogável, que os cientistas desvelariam, está longe de corresponder à verdade, particularmente da segunda metade do século XIX em diante. Caem no erro de Kant, em meados do século XVIII, quando proclamou a intemporalidade da geometria de Euclides e da física de Newton; ignoram, no primeiro caso, as grandes dificuldades que os cientistas tiveram, a dada altura, para perceber e explicar o facto de que Euclides tinha passado à história; no segundo, ignoram grosseiramente a enorme complexidade do problema levantado pelas contradições internas da mecânica de Newton, sobre as quais Hertz escreveu um longo tratado;²⁷ ignoram ainda toda a problemática levantada pelas contradições internas no âmbito da matemática e, especial, na teoria dos conjuntos, que conduziu às refundações da lógica matemática através de filósofos como Russell; mais ainda, ignoram os grandes problemas e aparentes contradições levantadas pela questão do acordo e conciliação entre a teoria da relatividade, de Einstein, e a mecânica quântica, de Bohr. *O fundamental, nas ciências físico-naturais, nunca foi a teoria de que a base ontológica, acima referida, existe, mas que ela, a existir, é essencialmente problemática e discutível.*²⁸ Mas tudo isto é, finalmente, secundário, perante alguns factos maiores e inultrapassáveis, a que já aludi: o de que a física e a matemática deixaram de ser matrizes do conhecimento humano de maneira geral com o advento da chamada “pós-modernidade”; que esse papel passou a ser atribuído, em grande parte, às ciências sociais e humanas e à sociologia em

²⁶ Sobre tudo aquilo que acabei de dizer, veja-se R. A. Harris (ed.), *Rhetoric and Incommensurability* (West Lafayette-Indiana: Parlor Press, 2005).

²⁷ H. Hertz, *The Principles of Mechanics presented in a new form* (London: Macmillan of London, 1890).

²⁸ Releia-se, deste ponto de vista e tendo em vista a matemática propriamente dita na primeira metade do século XX, o magnífico livro de I. Grattan-Guinness, *The Search for Mathematical Roots, 1870-1940: Logics, Set Theories and the Foundations of Mathematics from Cantor through Russell to Gödel* (Princeton and London: Princeton University Press, 2000).

particular, como mostra mais recentemente a problemática da COVID-19; e, finalmente e na minha própria interpretação, que é à retórica que compete o papel principal, depois do que ficou dito na primeira secção deste artigo sobre a retórica como paradigma filosófico. É à retórica – não à metafísica – que compete desempenhar, em novos termos, o papel de tronco de uma árvore cujos ramos serão precisamente as diferentes ciências.

Uma boa parte do problema levantado pelas contradições internas no âmbito das próprias ciências físico-naturais, desde Duhem no início do século XX, tem a ver com o holismo. Isto é: com a ideia de que qualquer conjunto de fenómenos científicos (na mecânica, em particular, no que a Duhem concerne) é passível de explicações científicas conflituosas e contraditórias entre si, justamente porque os “factos” em questão são, à partida, permeados por interpretações conflituosas e contraditórias entre si. Variando as interpretações (ou teorias), variam diretamente os factos respetivos.²⁹ Duas décadas mais tarde, Reichenbach – um colaborador, desde meados dos anos vinte do século passado, em Berlim, do “Círculo de Viena” – dirá, lamentando: “não há factos, mas só teorias”.³⁰ O que conduziu Duhem à conceção segundo a qual, em matéria de teoria ou filosofia da ciência, nós, finalmente não podemos “explicar” o que quer que seja mas apenas “descrever”. Cinco ou seis décadas depois de Duhem, Quine revisitará o mesmo problema, que intitulará como “relativismo ontológico” e, mais precisamente falando, por “indeterminação da tradução” e “inescrutabilidade da referência”, tendo em vista não só a filosofia da ciência mas a lógica matemática em especial.³¹ O ponto – o essencial – é o mesmo: só à luz desta ou daquela teoria podemos falar de “factos”, e como as teorias podem ser conflituosas entre si, não só a tradução entre o vocabulário das mesmas (ou de uma para cada uma das outras) pode ser indeterminada (porque não haverá vocabulário para o efeito), mas as respetivas referências no mundo serem, elas mesmas, inescrutáveis, quer dizer, não serem suscetíveis de explicações científicas ou filosóficas definitivas perante o espetro e ameaças incontornáveis do relativismo. De onde resulta, segundo Quine: *não que não haja uma base ontológica para a ciência*, mas que o problema de saber qual é essa base não pode ser, à partida, resolvido – especulativamente falando. Quine, com a sua proposta de uma “epistemologia naturalizada”, acaba por aceitar a solução de Duhem cinquenta ou sessenta anos antes: não podemos “explicar” definitivamente

²⁹ Veja-se P. Duhem, *La théorie physique, son objet et sa structure* (Paris: Chevalier et Rivière, 1908).

³⁰ Veja-se Hans Reichenbach: *Selected Writings: 1909-1953*, ed. M. Reichenbach & R. Cohen (Dordrecht: Reidel Publishing Co., 1978).

³¹ W. van O. Quine, *Ontological Relativity and Other Essays* (New York: Columbia University Press, 1969), cap. 3.

em matéria de teoria e/ou filosofia da ciência, mas apenas “descrever” – o que ele faz, com a dita “proposta”, em termos naturalistas e behavioristas.³²

3.1.2 A viragem retórica de Kuhn em matéria de filosofia da ciência

Tudo o que acaba de se dizer foi previsto, de algum modo, por Kuhn, no livro, *A estrutura das revoluções científicas*, que foi originalmente publicado em 1962 e teve uma reedição decisiva, uns anos mais tarde, logo que esse autor teve conhecimento do livro *Relatividade ontológica e outros ensaios*, de Quine.³³ Mas, em lado algum, nos fala Kuhn de “retórica”. O que é que Kuhn tem a dizer, indiretamente, sobre a matéria? Eis algumas das suas teses fundamentais. Desde logo, a) a questão de saber qual é a base ontológica das ciências físico-naturais deve ser relativizada: uma tal base depende essencialmente da teoria ou constelação de teorias paradigmáticas, numa dada altura, para a comunidade científica, quer dizer, do enquadramento mais geral, sistemático, para as investigações a fazer ou realizar por essa comunidade. As concepções de Kuhn são, portanto e logo à partida “holistas”, e é por intermédio desse holismo, como se sugeriu na secção anterior, que a retórica intervém. A física de Newton desempenhou o papel de um tal enquadramento, mas foi destronada logo que apareceu e se impôs a teoria da relatividade de Einstein. Mais: b) o que é suposto constituir a aludida base ontológica depende essencialmente do referido paradigma ou enquadramento, mas c) é matéria de acordo entre os membros da comunidade científica em causa, conduzindo ao que Kuhn intitula como “ciência normal”; não existindo acordo e excetuando os casos em que está em questão o aparecimento de um novo paradigma ou enquadramento (como aconteceu com a teoria da relatividade), também não existirá, em rigor, uma objetividade ou ontologia científica propriamente dita – é o caso, como se disse, daqueles períodos em que se muda de “paradigma”, como ocorreu precisamente quando passámos de Newton para Einstein (passámos de uma “ciência normal” para uma outra “revolucionária”). Em todo o caso, Kuhn não exclui que a conflituosidade entre paradigmas diferentes e, aparentemente, irreconciliáveis, ocorra no âmbito da própria “ciência normal”, como parecem mostrar, ainda hoje em dia e desde o século passado, as divergências entre a teoria da relatividade e a mecânica quântica.³⁴ De onde se segue que o fundamental quanto à identificação e reconhecimento de uma tal base passa por esse mesmo acordo, que

³² Quine, *Ontological*, cap. 4.

³³ Veja-se T. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, 3rd edition (Chicago: Chicago University Press, 1996).

³⁴ Veja-se, neste sentido, *The Essential Tension: Selected Studies in Scientific Tradition and Change* (Chicago [IL]: Chicago University Press, 1977).

d) envolve a comunidade científica no seu conjunto e os meios institucionais que ela tutela: como acontece no ensino universitário, respetivos manuais e orientação de provas académicas; e que e) quem quer que seja que não esteja de acordo, pode ser excluído da referida comunidade, mesmo tendo, à partida e em abstrato, “toda a razão”. *Falando de ‘acordo’ estamos a falar obviamente de ‘retórica’*, isto é, dos meios institucionais, e outros, abrangidos pelos últimos argumentos que apresentámos. Em síntese: *numa perspetiva como a de Kuhn, a ontologia da ciência ou das ciências físico-naturais depende fundamentalmente da retórica.*³⁵

Agora, depois do que foi dito, a questão crucial é: será certo e admissível que tenhamos abandonado completamente o terreno da ontologia? A resposta de Kuhn é uma resposta “falsa-positiva”. Posto perante o problema de saber se os paradigmas serão incomensuráveis entre si, como, aparentemente, tinha sugerido Quine em *Relatividade ontológica*, Kuhn – numa reedição de *A estrutura das revoluções científicas* – responde que não: que é sempre possível traduzir a linguagem de um dado paradigma na linguagem de um outro qualquer; o que pode sugerir, em princípio e à primeira vista, a conclusão de que, finalmente, haverá uma base ontológica no mundo, universal e necessária, à qual os diferentes paradigmas correspondem. Na minha interpretação, uma tal conclusão é precipitada e errónea: que essa base exista, é algo que não é posto em causa pelo holismo de Kuhn; ele apenas procede, de forma coerente e consistente, de acordo com os pressupostos e implicações do seu holismo, mudando radicalmente de perspetiva ou de enquadramento: o fundamental não passa pela “ontologia” ou pelo “mundo”, como se ambos estivessem divorciados da linguagem ou sem associação entre si por intermédio desta; só existem à luz dos respetivos enquadramentos discursivos e dos meios institucionais que lhes dizem respeito. É precisamente isso que eu tenho vindo a defender, na perspetiva da retórica, desde o início deste artigo.

3.1.3 O vocabulário científico

Agora, a minha própria interpretação sobre o assunto e o argumento de Quine em particular, é que devemos entender a conflituosidade entre diferentes teorias científicas contrastantes e/ou contraditórias entre si como uma matéria da retórica por excelência. Não menos do que o próprio discurso filosófico, o científico é essencialmente retórico: debate-se com aquilo que, em última análise, é matéria de acordo entre os membros de uma dada comunidade científica sobre o que será a objetividade das teorias ou con-

³⁵ É a tese de Harris (ed.), *Rhetoric*, 3ss. (a que aludi mais acima). Veja-se H. J. Ribeiro, “Filosofia, ciência e retórica: A viragem retórica do século XX aos nossos dias”, *Revista Filosófica de Coimbra*, 48 (2015), 335-354.

ções desenvolvidas pela mesma. Kuhn, como já se disse, mostrou isso abundantemente. Mas Neurath (um dos fundadores do chamado “Círculo de Viena”, a que já aludi), no início dos anos trinta do século passado, foi o primeiro a sugerir esta interpretação a propósito do estatuto dos chamados (na altura) “enunciados protocolares”.³⁶ Só há objetividade científica, em interpretações tão dispares como as de Kuhn e as de Perelman, a partir do momento em que se chega a acordo, no âmbito da comunidade científica, sobre a questão de saber em que é que uma tal objetividade (e o respetivo vocabulário) consistirá. E isso pode ser muito complexo e controverso, como – mais uma vez – mostram, do século passado aos nossos dias, os desacordos entre a teoria da relatividade e a mecânica quântica. A tese é: a suposta “objetividade científica”, não menos do que qualquer outra, é matéria de acordo intersubjetivo entre os membros da comunidade científica que sustentam a sua existência – como argumentará Perelman em *A nova retórica*, logo em 1958 –, sob pena de não ser reconhecida como tal. *Não é uma matéria qualquer subsistente ‘per se’ e independentemente das respetivas interpretações, que esteja aí, diante de nós e que deveríamos investigar.* Aquilo que é suposto ser uma tal objetividade, visa persuadir e, em última análise, convencer os membros dessa comunidade. Como Kuhn mostrou, se não atinge estes desideratos, é desprezível e não entra na história da ciência. Mais: quem não está de acordo sobre este assunto, corre o risco de ser excluído da respetiva comunidade científica. Em todo o caso, a ciência (a física) procede, como se faz no discurso filosófico, a meios essencialmente retóricos, como é o caso, logo à partida, da analogia – e Nagel mostrou isso mesmo, como mais acima sugeri a propósito de Kant e da sua leitura de Newton, na perspetiva da filosofia da ciência, logo na segunda metade do século XX. A grande diferença é que, no caso do discurso científico e das ciências fisico-naturais em particular, ele tem de se basear em cálculos fisico-matemáticos e ser matéria de uma investigação coletiva e sistemática – o que, obviamente, não acontece com a filosofia. (Feyerabend, mais recentemente, desenvolvendo o argumento de Kuhn, de forma provocadora, dirá que o que distingue a comunidade astrológica da científica é que, precisamente, no caso da primeira, não é expectável que se alcance qualquer acordo. O que, falaciosamente, nos pode convidar a pertencermos a um mundo governado pelos astrólogos.)³⁷ Mas, seja como for, a partir do momento em que se recorre à linguagem corrente e a um qualquer vocabulário associado à mesma (o que é inevitável, particularmente nos tempos presentes, dado o papel incontornável da divulgação pública da investigação científica), o vocabulário científico é um instrumento

³⁶ O. Neurath, “Protocol Sentences” (1932-1933), in: A. J. Ayer (ed.), *Logical Positivism* (London: The Free Press), 199-208.

³⁷ Veja-se P. Feyerabend, *Farewell to Reason* (London: Verso/New Left Books, 1987).

essencial mas, à partida, discutível e criticável como qualquer outro vocabulário. É uma matéria da retórica, por excelência, que, como mostrou Kuhn, faz parte dos manuais e dos currícula das diferentes disciplinas científicas, na perspectiva dos quais se aprende ciência e se pode vir a ser membro de uma dada comunidade científica. Quem não está de acordo com esses manuais não pode vir a integrar a comunidade científica a que pretende pertencer.³⁸ Mas, em princípio, outro vocabulário da linguagem corrente poderia ter sido utilizado nas mesmas circunstâncias ou de acordo com a teoria ou teorias prevalentes. Mais uma vez: o nosso problema, na perspectiva da retórica, consiste em que esse tipo de vocabulário se baseia fundamentalmente em procedimentos retóricos, como é o caso, à partida, da analogia. Não se consegue compreender o vocabulário da teoria da relatividade de Einstein, se não se começou por compreender o de Newton; não se consegue compreender o de Newton se não se compreendeu o de Copérnico e o de Galileu Galilei; e não se consegue perceber o de Newton se, por exemplo, colocarmos de lado grelhas de leitura como a de Hertz e outras nos finais do século XIX. Por outras palavras e para ir diretamente ao ponto em questão: *não há nada de pacífico, na própria comunidade científica, sobre a questão de saber qual é a ‘objetividade científica’ em causa ou em questão neste ou naquele domínio das ciências físico-naturais*. Contra aqueles filósofos que confinam, de modo negligente, a retórica a uma simples “arte de falar”, isso – infelizmente – não constitui qualquer problema. Mas, pelas razões que avançámos ao longo deste artigo, ficam incapazes, à partida, de perceber a associação incontornável entre forma (discurso) e matéria (qualquer que ela seja no âmbito científico).

3.1.4 Vocabulário científico vs vocabulário filosófico

Nada de melhor ilustra o carácter retórico do vocabulário científico do que as circunstâncias em que o mesmo é retomado e discutido em filosofia. O ponto é este: a generalidade dos conceitos filosóficos sobre a ciência e respetivas teorias não é utilizada pelos próprios cientistas. Mais uma vez: conceitos como “causalidade”, “relação”, “substância”, “finalidade”, e outros, não são geralmente utilizados pelos cientistas (na física, sobretudo), mas correspondem, de maneira geral, às interpretações que os filósofos fazem dos mesmos (ou às que os cientistas fazem destes, mas numa perspectiva filosófica), neste ou naquele contexto, por um dado cientista ou cientistas

³⁸ O mesmo, como tenho vindo a sugerir, é válido para outras comunidades, que não a científica. Veja-se, quanto à filosófica, H. J. Ribeiro, “Who Is and Who Is Not an Analytic Philosopher: A Kuhnian Approach to Analytic Philosophy”, in: J. Justo, E. de Sousa & F. M. Silva (eds.), *Philosophy as Experimentation, Dissidence, and Heterogeneity* (Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2021), 290-305.

(ou por um dado filósofo ou filósofos). Russell, que começou por contestar erradamente, na sua tese de doutoramento, o papel das geometrias não euclidianas face à euclidiana;³⁹ que, depois disso mas sempre admitindo os erros passados, esteve na origem ou nas fundações da lógica matemática contemporânea, perante as contradições internas que corrompiam a matemática ela mesma (como acontece, em 1903, em *Os princípios da matemática*),⁴⁰ chamou a atenção para este assunto em vários livros, como é o caso de *A análise da matéria*.⁴¹ O vocabulário filosófico não é o mesmo que o vocabulário científico, sendo certo que, como mostrou Kuhn e mais acima analisámos atentamente, este último vocabulário – em contraste com o primeiro – é objeto, paradigma a paradigma, ou enquadramento a enquadramento, de uma longa e intensa aprendizagem no âmbito da própria comunidade ou comunidades científicas relevantes. Desde os tempos do idealismo absoluto alemão (Hegel e Schelling principalmente), foi grande a tentação, da parte dos filósofos, em fazer ciência, assim como o inverso, isto é, de os cientistas fazerem filosofia, sem estarem devidamente preparados para o efeito.⁴² Um bom/mau exemplo – um falso-positivo – é o chamado “princípio da incerteza de Heisenberg”.⁴³ Mais recentemente, isto é, a partir da segunda metade do século XX, com a chamada “pós-modernidade”, a pretensão, por parte dos filósofos, em serem cientistas ou fazerem ciência no âmbito das suas próprias investigações, tornou-se obsoleta. Regressou-se, como noutros lados mostrei atentamente, ao conceito kantiano de “filosofia da ciência”, quer dizer, à ideia de que a “filosofia primeira”, de que nos fala Descartes em *Os princípios da filosofia*, pode continuar a constituir – em vez da retórica – o tronco da árvore de que os diferentes ramos serão as respetivas ciências.⁴⁴ Mas como é que um filósofo – que, na generalidade dos casos, não possui formação científica, porque provém das chamadas “ciências sociais e humanas” e não possui as necessárias competências profissionais – pode legitimamente “traduzir” o vocabulário científico neste ou naquele vocabulário filosófico, que decorre, à partida, das suas próprias conceções em matéria

³⁹ B. Russell, *An Essay on the Foundations of Geometry* (Cambridge: Cambridge University Press, 1897).

⁴⁰ Veja-se Russell, *The Principles*.

⁴¹ Veja-se B. Russell, *The Analysis of Matter* (London: Routledge, 1992). 1ª edição em 1927.

⁴² Veja-se H. J. Ribeiro, *Estudos sobre a filosofia na Europa e em Portugal. Vol. II: Leonardo Coimbra e a filosofia na Europa do seu tempo* (Coimbra: MinervaCoimbra, 2015).

⁴³ Por entre a vastíssima literatura sobre o assunto e numa perspetiva preponderantemente científica, veja-se W. C. Price & S. S. Chissick (eds.), *The Uncertainty Principle and the Foundations of Quantum Mechanics* (New York: Wiley, 1977).

⁴⁴ Veja-se Ribeiro, “Kant e a filosofia analítica”.

de “filosofia da ciência”? E, por outro lado, como é que um dado cientista – que, na generalidade dos casos, não possui formação filosófica, porque provém, designadamente, das ciências físico-naturais – pode traduzir o vocabulário científico neste ou naquele vocabulário filosófico? Como é que ele pode, a partir da física por exemplo, tirar consequências filosóficas das suas próprias conceções em matéria de ciência, como aconteceu com o dito “princípio da incerteza”? O meu ponto é que não é que não as possa ou não deva tirar, mas que, quando o faz, está a investigar, por excelência, no âmbito da retórica – não, em rigor, no da “filosofia da ciência”. Não há, tanto quanto sei, dicionários oficiais e autorizados para o efeito, isto é, dicionários em que se traduzam, filosoficamente falando, os vocábulos/conceitos das conceções/teorias científicas. Para o efeito e até ao presente, temos de recorrer à retórica e aos seus recursos – não à suposta “filosofia da ciência”, que foi essencialmente um expediente, por parte dos filósofos, para se continuar a falar sistematicamente sobre ciência mesmo quando não se sabe nada, ou rigorosamente “nada”, sobre a ciência de que um dado filósofo é suposto ocupar-se. Por outras palavras, o nosso território, o terreno em que pisamos, é o da retórica.

3.1.5 A retórica e os sistemas axiomático-dedutivos em filosofia da ciência

A conceção que nos chega de Euclides, da Grécia antiga até praticamente à segunda metade do século XIX, é que a geometria (ou a matemática, se se preferir) pode ser exposta como um sistema axiomático-dedutivo (no caso, o único sistema possível, que, portanto, será universal, intemporal e necessário). Desse sistema constarão, em termos gerais e grosseiramente falando: a) “axiomas” intuitivamente óbvios à partida; b) “teoremas” que desenvolverão as conexões entre esses axiomas ou definições; e c) “corolários”, em que nos ocuparemos da aplicação ao mundo (física) desses mesmos teoremas. Esta conceção axiomático-dedutiva da geometria foi paradigma da evolução do pensamento filosófico, de maneira geral, até à altura acima referida. Inúmeros tratados científicos e filosóficos, a partir da época moderna sobretudo, podem ser incluídos (com alguns desvios, que não posso analisar aqui) no âmbito do impacto dessa conceção de Descartes e Espinoza, a Newton e Hertz. Mas o referido impacto é muito mais profundo, histórico-filosoficamente falando: a partir do momento em que, depois de Euclides, se fala em “princípios” do que quer que seja e se utilize o vocábulo “tratado” em particular, continuamos no território desse matemático e filósofo. Portanto, nesse mesmo território temos que incluir, a despeito de todas as reclamações possíveis em sentido contrário, Bertrand Russell e os seus famosos *Principia Mathematica*, ou Ludwig Wittgenstein, e o seu não

menos reputado *Tractatus Logico-Philosophicus*.⁴⁵ A revolução introduzida pelo aparecimento e desenvolvimento das chamadas “geometrias não euclidianas”, na segunda metade do século XIX, como já acima se disse, levou ao colapso da conceção euclidiana, com duas consequências fundamentais: 1) a de que os axiomas da representação axiomático-dedutiva não são intuitivos e carecem de justificação racional; e 2) que esta é feita convencionalmente e por acordo entre os membros da comunidade científica envolvida. Por outras palavras: quem aceita este ou aquele tipo de “princípios” do que quer que seja (matemática, física ou filosofia), há-de aceitar este ou aquilo tipo de consequências que se seguem dos mesmos. Eu já disse alguma coisa sobre 1) quando me referi, mais acima a Russell e a *Um ensaio sobre as fundações da geometria*. Deixem-me agora, brevemente, dizer alguma coisa sobre 2).

O convencionalismo, em matéria de ciência e/ou de filosofia da ciência, não pode ser compreendido independentemente do que mais acima observei quanto ao papel do holismo em filosofia. O ponto é este: se não existem “factos” mas apenas “teorias”, então a questão de saber quais são esses factos/teorias tem de passar por um acordo entre os membros da comunidade científica. Poincaré foi um dos primeiros cientistas e filósofos a propor o que acabei de dizer.⁴⁶ Obviamente, não se requer que esse acordo seja presencial; muito menos se requer que qualquer cientista, para fazer ciência, subscreva um qualquer acordo “oficial” ou “paradigmático”, quer dizer, que aceite este ou aquele tipo de representação axiomático-dedutiva. Estas, na física, à partida, partem do pressuposto inalienável do relativismo, isto é, da ideia de que várias teorias conflituosas e contraditórias entre si são possíveis sobre o mesmo grupo de fenómenos em investigação. Foi o grande problema de Duhem,⁴⁷ a que o convencionalismo de Poincaré, de forma pioneira no seu tempo, respondeu adequadamente, como reconheceu posteriormente Popper.⁴⁸ Na perspetiva da filosofia da ciência, é esta situação que conduz à emergência e desenvolvimento das teorias sobre a probabilidade no primeiro quartel do século XX, como mostra o exemplo de Reichenbach. Tendo sido destronado o paradigma de uma verdade absoluta, universal e necessária, que guiou o desenvolvimento da filosofia da ciência de Descartes, Newton, Kant e outros até à época referida, essas teorias eram inevitáveis. *É por esta via, essencialmente retórica, que nos aparece a ideia de convenção*. A ideia

⁴⁵ Veja-se B. Russell & A. Whitehead, *Principia Mathematica*. 3 vols. (Cambridge: Cambridge University Press, 1910-1913). E Wittgenstein, *Tractatus*.

⁴⁶ Veja-se H. Poincaré, *Ciência e hipótese*, trad. L. Penha (Porto: Galeria Panorama, 1970); e H. Poincaré, *La valeur de la science* (Paris: Flammarion, 1920).

⁴⁷ Reveja-se Duhem, *La théorie*.

⁴⁸ Veja-se K. Popper, *The Logic of Scientific Discovery* (London: Hutchinson & Co., 1959).

é: só há “objetividade” quando há acordo, intersubjetivamente falando. O que significa, em última análise, que um qualquer cientista, teoricamente e em abstrato, possa escolher entre diferentes representações axiomático-dedutivas da sua própria investigação. Um dado cientista e/ou filósofo pode escolher estes ou aqueles “axiomas” fundamentais em contraste com o que acontecerá com outros cientistas e /ou filósofos. Isso, em princípio, não é irrelevante porque, justamente, o ponto de partida do referido tipo de representações é o relativismo (como já se enfatizou). Mas, para além disso, escolher uma dada representação axiomático-dedutiva em prejuízo de outras é uma estratégia retórica da maior importância. Não é um assunto que possa ser decidido em termos pura e estritamente científicos – como recordará Perelman a Quine logo nos anos cinquenta do século passado.⁴⁹ Na perspectiva da retórica, essa escolha implica optar por uma dada forma de falar sobre a matéria da investigação em curso em prejuízo de outras; e, como se disse e mais uma vez, esta opção é caracteristicamente retórica. Forma e matéria do que quer que seja são indissociáveis nessa perspectiva, como se ilustrou abundantemente ao longo deste artigo. O que aí está “para ver, no mundo”, segundo uma qualquer representação axiomático-dedutiva, é apenas isso: uma dada forma de representar o mundo, em disputa e conflito com outras, igualmente permissíveis mas não necessariamente equivalentes. Variando de representação, como começou por sugerir o próprio Perelman (e, mais recentemente, Friedman corroborará a propósito do positivismo lógico),⁵⁰ variamos de mundo ou de representação sobre o mundo. De modo que o convencionalismo, em matéria de filosofia da ciência, só aparentemente supera o relativismo, que está diretamente nas suas origens. *Tudo isto não constitui nenhum problema para a retórica, porque esta lida precisamente com toda a multiplicidade possível de representações sobre o mundo.* Mas, eventualmente, pode constituir uma grave dificuldade para a metafísica e ontologia por parte dos filósofos, como, na minha perspectiva, parece ter acontecido não só com os filósofos relativistas na segunda metade do século XX (Feyerabend e Rorty, designadamente), mas também com outros, que argumentaram contra eles (como é o caso de Quine).⁵¹

⁴⁹ Veja-se Ch. Perelman, “Logique, langage et communication”, in: Ch. Perelman, *Rhétoriques* (Bruxelles: Editions de l’Université de Bruxelles, 1989), 109-121.

⁵⁰ Veja-se M. Friedman, “Philosophy and the Exact Sciences: Logical Positivism as a Case Study”, in: *Inference, Explanation, and Other Frustrations: Essays in the Philosophy of Science*, ed. J. Earman (Berkeley: University of California Press, 1992), 84-98.

⁵¹ Veja-se a minha crítica às concepções de Quine, em Ribeiro, *Retórica*, 142ss.

3.1.6 O papel da divulgação da ciência através dos *media*

Num passado muito recente, a divulgação da ciência (designadamente das ciências físico-naturais), passou para o primeiro plano dos *media*. O objetivo é explicar no espaço público em geral em termos relativamente simples, para o senso comum e/ou a opinião pública, conceitos e/ou problemáticas mais ou menos complexas de um ponto de vista estritamente científico e/ou académico. Crescentemente, desde que este tipo de abordagem começou, nos anos setenta do século passado, inúmeros cientistas se envolveram no mesmo, quer isoladamente quer em grupo.⁵² A ideia é esta: vamos pôr a ciência ao serviço das sociedades em que nos integramos, vulgarizando e/ou tornando acessível o respetivo vocabulário; uma tal vulgarização serve os interesses da própria comunidade científica, porque, entre outras razões e como já se sugeriu acima a propósito de Popper, a própria ciência é um fenómeno social, cultural e político, visando promover a melhor informação para se adotar e cultivar o melhor pensamento crítico e esclarecido sobre os assuntos de que se ocupa.⁵³ De onde, a necessidade de se multiplicarem as traduções dos vocabulários científicos em outros que, por analogia com os vocabulários correntes, estão longe de serem científicos. *É de retórica da ciência, pois, de que se trata.* Agora, o meu ponto é que esse tipo de traduções está longe de ser um simples meio auxiliar ou um expediente da comunicação científica, embora ele seja assim frequentemente concebido, isto é, como se constituísse um “favor”, mais ou menos gratuito, da comunidade científica às sociedades civis no seu conjunto. A verdade é que, como se disse e se enfatiza, a própria ciência começa por ser um fenómeno social, cultural e político. Mais do que essas sociedades necessitarem da ciência, à partida e por razões óbvias, é a própria ciência que necessita das mesmas, para efeitos de promoção e, designadamente, de financiamento público. Por outro lado, não é desprezível o argumento de acordo com o qual o “feedback” do investimento da comunidade científica nos *media* e na opinião pública de maneira geral não tenha retorno: todo um conjunto de investigações meritórias pode deixar de ser feito se não existir financiamento; outros investimentos/investigações secundários/as serão privilegiados/as em prejuízo do interesse comum. Agora, o meu ponto fundamental é este: a partir do momento em que qualquer cientista acreditado traduz o vocabulário da respetiva ciência neste ou naquele outro vocabulário corrente, por intermédio deste ou daquele

⁵² Um dos pioneiros nesta matéria, com uma vastíssima bibliografia, é/foi seguramente Carl Sagan. Veja-se: https://pt.wikipedia.org/wiki/Carl_Sagan

⁵³ Releia-se nota 10. Para um desenvolvimento das mesmas perspetivas, veja-se K. R. Popper, *Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge* (London: Routledge and Kegan Paul, 1989).

mecanismo discursivo, ele está, quer o queira quer não, a proceder retoricamente. Se é professor, isto é, se ensina, já começou por fazer isso mesmo, à partida, aos seus alunos. Por tudo isto, parece-me completamente inaceitável a objeção daqueles que criticam a “vulgarização” da ciência, a pretexto de que a mesma não há de passar por essa vulgarização, que é/seria um assunto da estrita competência dos cientistas ou académicos no interior das respectivas comunidades. Essa objeção, infelizmente, acontece frequentemente. Acresce que, por razões que não posso desenvolver neste artigo, mas que já foram adiantadas por Kuhn logo em meados dos anos sessenta do século XX, a comunidade e/ou comunidades científicas ignoram ostensivamente não só a sua própria história coletiva ao longo do tempo mas a extraordinária complexidade da filosofia envolvida na mesma. Designadamente, acrescentarei eu, não sabem nada de filosofia e da respetiva história. No caso e tendo em vista a física, por exemplo, ignoram as pressuposições filosóficas envolvidas numa teoria da mecânica como a de Newton e as consequências a que conduziram até à teoria da relatividade de Einstein. De onde e pela positiva, compreensivelmente, a necessidade de “vulgarizar” a ciência, abrindo debates possíveis, interdisciplinarmente falando. A lição, mais uma vez, é: não há ciência sem retórica. Mas a cruz do problema começa por aquilo a que, numa secção posterior deste artigo e antes de concluir, chamarei a “fragmentação dos saberes”.

3.1.7 A problemática retórica da COVID-19

Um exemplo, por excelência, de como a problemática da ciência, de maneira geral, pode e deve ser a problemática da retórica, é a COVID-19. Esta doença pandémica, muito recente, mostrou que Kuhn tinha razão quando inaugurou a viragem retórica em filosofia/história da ciência, com o livro *A estrutura das revoluções científicas*. Mostrou exemplarmente que a base ontológica do que é suposto ser qualquer ciência (como é o caso da medicina), diz respeito a um processo em curso e sempre por concluir, dada a contingência dos resultados, passo a passo, alcançados pela e/ou pela(s) comunidade(s) científica(s) envolvidas, à luz deste ou daquele “paradigma” e/ou deste ou daquele enquadramento concetual geral e sistemático.⁵⁴ Mais uma vez, contra aqueles que confinam a retórica a uma simples “arte de falar”: continua a fazer sentido falar da existência da referida “base”; mas, como sugeri anteriormente e acabei de dizer, como um ideal paradigmático da investigação científica. Deste ponto de vista, mostrou que a chamada “objetividade científica” é um desiderato que – existindo disputa ou controvérsia – passa fundamentalmente pelo acordo interno nas próprias comuni-

⁵⁴ Veja-se Ribeiro, *Argumentação*, 151ss.

dades científicas em causa quanto à matéria em apreço; ocorrendo desacordo, como ilustra a circunstância dos chamados “negacionistas” da COVID-19, pode-se ser excluído das comunidades científicas de maneira geral. Mais mostrou, retoricamente, que a chamada “ciência” não é um discurso universal e necessário, mas pode pretender ser “razoável”, acomodando e conciliando entre si problemáticas e decisões que desafiam essa universalidade e necessidade. Nesta ordem de ideias, mostrou que a ciência é um fenómeno essencialmente social, cultural e político, quer dizer, que não existe “ciência” à parte ou independentemente da sociedade em que se insere (como, do meu ponto de vista, terá mostrado Popper em *A sociedade aberta e os seus inimigos*); que a medicina, para ter sucesso, tem de ter uma supervisão interdisciplinar, que passa pelas ciências de modo geral (não apenas, no caso da COVID-19, pelos especialistas em virologia, epidemiologia ou pneumologia, mas também pelos matemáticos, sociólogos e, fundamentalmente, pelos decisores políticos). Finalmente e sob pena de me repetir, mostrou e exemplificou como a ciência, que é suposto ser, desde a modernidade, um assunto abstrato e especulativo confinado aos especialistas e respetivos laboratórios e gabinetes, pode ser *vivida e sentida*, minuto a minuto, por qualquer cidadão que faça parte do espaço público, que é, hoje em dia, por definição, transnacional e global.⁵⁵

3.1.8 A fragmentação dos saberes e o papel da retórica

O advento da chamada “pós-modernidade”, na segunda metade do século passado, legou-nos a fragmentação dos saberes, isto é, a conceção de acordo com a qual não existirá nenhuma visão integradora, sistemática, desses saberes – visão essa que era suposto, anteriormente, constituir o principal objetivo da filosofia. Toulmin escreveu muito sobre este assunto.⁵⁶ A analogia cartesiana da “árvore do conhecimento”, que fazia da filosofia o tronco (da árvore) dos referidos saberes, a que mais acima me referi, deixou de fazer sentido e o resultado de tudo isto foi o relativismo: a ideia de que todos os saberes (como as sociedades e culturas a que dizem respeito) estão no mesmo plano ou ao mesmo nível, sem que haja, como se disse, qualquer visão integradora, multidisciplinar e sistemática dos mesmos (ou mesmas). Numa perspetiva social, cultural e política, conduziu a um resultado similar, atestado por organizações da ONU como a da UNESCO: todas

⁵⁵ Veja-se H. J. Ribeiro, “The End of Philosophy of Science and the Idea of Open Epistemologies”, *Philosophy International Journal*, 4 (2021).

⁵⁶ Veja-se S. Toulmin, *Cosmopolis: The Hidden Agenda of Modernity* (Chicago: The Chicago University Press, 1992); e S. Toulmin, *Return to Reason* (Cambridge [MA]/London: Harvard University Press, 2001).

as sociedades (e respetivos Estados-nação) se encontram no mesmo plano ou ao mesmo nível, justamente porque a cultura própria de cada uma delas é ideologicamente específica e incomensurável com outras; não haverá, portanto, sociedades e culturas que constituam paradigmas ou exemplos para as demais, como é o caso das ocidentais e das europeias em particular. Nessa mesma perspetiva, ditaduras execráveis podem ser comparadas, sem qualquer defeito, com as melhores democracias. No âmbito científico, a matemática e a física, que Kant tinha eleito, na sequência de Descartes, como matrizes do conhecimento humano, deixaram de desempenhar um tal papel; aparentemente, não haverá qualquer matriz e o legado não é só o da fragmentação, mas, sobretudo, o da dispersão e confusão. As chamadas “ciências sociais e humanas” (não se trata apenas da filosofia mas, principalmente, da sociologia) passaram a desempenhar, em parte, o papel que, anteriormente, era atribuído à matemática e à física. Em todo o caso, não se sabe qual é/será o paradigma filosófico da racionalidade discursiva contemporânea, por forma a podermos escrutinar o exercício da mesma nos seus diferentes domínios e aplicações. O que conduz a consequências perversas e sem resolução aparente, hoje em dia, pelo menos: é possível estar a favor e contra o aborto ou a eutanásia, sem contradição, como será possível estar contra e a favor deste ou daquele tipo de regime ditatorial. Todas estas conceções contraditórias serão igualmente válidas (consoante a perspetiva adotada). Na minha interpretação e como defendi noutros lados, uma das consequências fundamentais, a que aludi, tem a ver com a própria falta de sentido da retórica e da argumentação: para que é que esta servirá finalmente? Para que é que vale a pena argumentar se se podem defender e sustentar teses contraditórias entre si? Mas o relativismo tem outras consequências, mais dramáticas e desastrosas, que, genericamente falando, dizem respeito à forma como cada um de nós, hoje em dia, concebe a sua própria identidade pessoal em termos sociais, culturais e políticos. É um assunto tabu e fundamental, mas é por ele que passam problemáticas tão diversas como as que dizem respeito ao aborto, à eutanásia e à identidade de género, a que já aludi. A minha própria conceção, mais uma vez, é que a retórica pode desempenhar o papel de tronco da “árvore” de Descartes.⁵⁷

⁵⁷ Veja-se H. J. Ribeiro, *Filosofias nacionais, transnacionais e tradições filosóficas no século XXI* (Lisboa: Ed. Esgotadas, 2018), 151ss.

4. Conclusão: o presente e futuro da retórica

O destino (ou o futuro) da retórica no âmbito multi- e interdisciplinar dos saberes de maneira geral passa por se admitir que, qualquer que seja o domínio em causa, as nossas conceções podem e devem ser sujeitas ao escrutínio da própria retórica; no caso e logo à partida, ao da argumentação e/ou contra-argumentação. E isso é perverso por várias razões; a principal das quais é que ninguém, ou praticamente ninguém, admitirá à partida, de bom grado, que as suas conceções sejam finalmente escrutinadas e levadas ao estaleiro da retórica. Inúmeros interesses profissionais e pessoais, com significação ideológica e/ou política, como sugeri em diversos trabalhos, estão envolvidos quando se defende uma dada tese filosófica. Esta é uma matéria, por excelência, da filosofia e da retórica em particular. A comunidade filosófica pode e deve ser reinterpretada, em grande parte, nos mesmos termos que Kuhn utilizou para compreender a(s) comunidade(s) científica(s) do seu tempo, e que mais acima descrevi.⁵⁸ Este é o presente “estado da arte” em matéria de retórica. Contra a “alegoria da caverna”, de *A República* de Platão, a retórica é a luz e deve significar transparência, por oposição às sombras e reflexos da “opinião”; não há nela, à partida, nada que não possamos discutir e contra-argumentar – aí incluindo o que acaba de ser dito. Mas, como defendi num dos meus últimos livros, *Argumentação, pensamento crítico e filosofia*, a questão do destino da retórica pressupõe uma discussão prévia sobre o estatuto do ensino universitário de maneira geral; muito em especial, pressupõe uma discussão sobre aquilo de que estamos a falar quando falamos da “Universidade do século XXI”.⁵⁹ É fundamental transformar os “jardins zoológicos”, em que se transformaram as diferentes Faculdades universitárias desde os inícios do século XX, num espaço por excelência intercomunitário – científica e ideologicamente falando; é fundamental, como também já defendi noutros lados, vencermos e superarmos a fragmentação dos saberes que vem da pós-modernidade e procurarmos, coletivamente, um enquadramento interdisciplinar comum, que só, na minha interpretação, a retórica pode oferecer. É, portanto, fundamental, reformular completamente os currícula universitários na perspetiva do papel fundamental da retórica. Até isso acontecer, as Faculdades das Universidades ocidentais, de maneira geral, só episodicamente consentirão que os animais da(s) sua(s) própria(s) jaula(s) zoológica(s) frequentem as outras jaulas, quaisquer que elas sejam.

⁵⁸ Veja-se Ribeiro, “Who Is and Who Is Not”.

⁵⁹ Ribeiro, *Argumentação*, 147ss.

Bibliografia

- Aristóteles. *Retórica*, trad. M. A. Junior, P. F. Alberto & A. N. Pena. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa/Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2007.
- _____. *Tópicos*, trad. L. Condinho. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa/Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2007.
- Aristotle. *On Sophistical Refutations*, transl. E. S. Foster & D. J. Furley. Cambridge (MA): Harvard University Press.
- Bergson, H. *Essai sur les données immédiates de la conscience*. Paris: Félix Alcan, 1926. 1ª edição 1889.
- Copi, I., & Cohen, C. *Introduction to Logic*. 9th edition. Macmillan Publishing Co., 1994. 1ª edição em 1953.
- Descartes, R. *Les principes de la philosophie*. Paris: Vrin, 1993. 1ª edição em latim, 1644.
- Duhem, P. *La théorie physique, son objet et sa structure*. Paris: Chevalier et Rivière, 1908.
- Feyerabend, P. *Farewell to Reason*. London: Verso/New Left Books, 1987.
- Friedman, M. “Philosophy and the Exact Sciences: Logical Positivism as a Case Study”, in: *Inference, Explanation, and Other Frustrations: Essays in the Philosophy of Science*, ed. J. Earman (Berkeley: University of California Press, 1992), 84-98.
- Grassi, E. *Rhetoric as Philosophy: The Humanist Tradition*. Carbondale and Edwardsville: Southern Illinois University Press, 2001. 1ª edição em 1980.
- Grattan-Guinness, I. *The Search for Mathematical Roots, 1870-1940: Logics, Set Theories and the Foundations of Mathematics from Cantor through Russell to Gödel*. Princeton and London: Princeton University Press, 2000.
- Harris, R. A. (ed.). *Rhetoric and Incommensurability*. West Lafayette-Indiana: Parlor Press, 2005.
- Hauser, G. (ed.), *Philosophy and Rhetoric in Dialogue: Redrawing their Intellectual Landscape*. University Park-Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2007.
- Hertz, H. *The Principles of Mechanics presented in a new form*. London: Macmillan of London, 1890.
- Husserl, E. *Logical Investigations*. Vol. 1. Transl. N. Findlay. Ed. D. Moran. London and New York: Routledge, 2001. 1ª edição em alemão, 1900/1901.
- Kant, I. *Crítica da razão pura*, trad. A. Morujão & M. P. dos Santos. Lisboa: Ed. C. Gulbenkian, 1989. 2ª edição em alemão, 1787.
- Kuhn, T. *The Structure of Scientific Revolutions*. 3rd edition. Chicago (IL): Chicago University Press, 1996. 1ª edição em 1962.
- _____. *The Essential Tension: Selected Studies in Scientific Tradition and Change*. Chicago (IL): Chicago University Press, 1977.
- Liotard, J.-F. *La condition postmoderne: Rapport sur le savoir*. Paris: Editions de Minuit, 1979.
- Nagel, E. *The Structure of Science: Problems in the Logic of Scientific Explanation*. New York: Harcourt, 1961.

- Neurath, O. “Protocol Sentences” (1932-1933), in: *Logical Positivism*, ed. A. J. Ayer (London: The Free Press), 199-208.
- Newton, I. *The Mathematical Principles of Natural Philosophy*. 2 vols. Transl. A. Motte. London: Middle-Temple-Gates, 1729. 1ª ed. em latim, 1687.
- Perelman, Ch. *The New Rhetoric and the Humanities. Essays on Rhetoric and its Applications*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1979.
- _____. *Rhétoriques*. Bruxelles: Editions de l’Université de Bruxelles, 1989.
- _____. “Logique, langage et communication”, in: Ch. Perelman, *Rhétoriques* (Bruxelles: Editions de l’Université de Bruxelles, 1989), 109-121.
- Perelman, Ch., & Olbrechts-Tyteca, L. *The New Rhetoric: A Treatise on Argumentation*, transl. J. Wilkinson & P. Weaver. Notre Dame/London: University of Notre Dame Press, 2008. 1ª ed. em francês, 1958.
- Platão. *Gorgias, de Platon*, trad. E. Chambry. Paris: Garnier-Flammarion, 1967.
- _____. *Fedro*, trad. M. C. Gomes dos Reis. São Paulo (Brasil): Penguin Classics/Companhia das Letras, 2016.
- _____. *A República*, trad. M. H. da R. Pereira. Lisboa: F. Calouste Gulbenkian, 2017.
- Poincaré, H. *Ciência e hipótese*, trad. L. Penha. Porto: Galeria Panorama, 1970. 1ª edição em francês, 1902.
- Poincaré, H. *La valeur de la science*. Paris: Flammarion, 1920.
- Popper, K. R. *The Open Society and Its Enemies. Vol. I: The Spell of Plato. Vol. II: The High Tide of Prophecy: Hegel, Marx, and the Aftermath*. London: George Routledge & Sons, Ltd., 1945.
- _____. *Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge*. London: Routledge and Kegan Paul, 1989. 1ª edição em 1963.
- Price, W. C., & Chissick, S. S. (eds.), *The Uncertainty Principle and the Foundations of Quantum Mechanics*. New York: Wiley, 1977.
- Quine, W. van O. *Ontological Relativity and Other Essays*. New York (NY): Columbia University Press, 1969.
- Reichenbach, H. *Hans Reichenbach: Selected Writings: 1909-1953*, ed. M. Reichenbach & R. Cohen. Dordrecht: Reidel Publishing Co., 1978.
- Ribeiro, H. J. “What Argumentation (Theory) Can do for Philosophy in the 21st Century”, University of Windsor (Canadá): OSSA Conference Archive (OSSA 10), 2013. Consulte-se: <https://scholar.uwindsor.ca/ossaarchive>
- _____. “The Role of Analogy in Philosophical Discourse”, in: H. J. Ribeiro (ed.), *Systematic Approaches to Argument by Analogy* (Springer: Dordrecht, 2014), 275-290.
- _____. *Estudos sobre a filosofia na Europa e em Portugal. Vol. II: Leonardo Coimbra e a filosofia na Europa do seu tempo*. Coimbra: MinervaCoimbra, 2015.
- _____. “Filosofia, ciência e retórica: A viragem retórica do século XX aos nossos dias”, *Revista Filosófica de Coimbra*, 48 (2015), 335-354.
- _____. *Retórica, argumentação e filosofia: Estudos sistemáticos e histórico-filosóficos*. Coimbra: MinervaCoimbra, 2016.
- _____. *Filosofias nacionais, transnacionais e tradições filosóficas no século XXI*. Lisboa: Ed. Esgotadas, 2018.

- _____. “Kant e a filosofia analítica contemporânea”, *Revista Filosófica de Coimbra*, 57 (2020), 59-88.
- _____. “The End of Philosophy of Science and the Idea of Open Epistemologies”, *Philosophy International Journal*, 4 (2021). DOI: 10.23880/pjh-16000190.
- _____. *Argumentação, pensamento crítico e filosofia (e outros ensaios)*. 2ª ed. (1ª edição revista e atualizada). Lisboa: Ed. Esgotadas, 2021.
- _____. “The End of Philosophy of Science and the Idea of Open Epistemologies”, *Philosophy International Journal*, 4 (2021). DOI: 10.23880/pjh-16000190
- _____. “Who Is and Who Is Not an Analytic Philosopher: A Kuhnian Approach to Analytic Philosophy”, in: J. Justo, E. de Sousa & F. M. Silva (eds.), *Philosophy as Experimentation, Dissidence, and Heterogeneity* (Newcastle upon Tyne [UK]: Cambridge Scholars Publishing, 2021), 290-305.
- _____. “Karl Popper and Contemporary Argumentation Theory: The Case of Pragma-dialectics”, *Revista Filosófica de Coimbra*, 59 (2021), 71-98.
- _____. *Rhetoric and Argumentation in the Beginning of the XXIst Century*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2009.
- _____. *Inside Arguments: Logic and the Study of Argumentation*. Newcastle upon Tyne (UK): Cambridge Scholars Publishing, 2012.
- _____. *Aristotle and Argumentation Theory*. Publicado em: *Argumentation: An International Journal on Reasoning*, 27 (2013), special number.
- Rorty, R. *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton University Press, 1979.
- _____. *Contingência, ironia e solidariedade*, trad. Nuno Fonseca. Lisboa: Editorial Presença, 1994. 1ª edição em inglês, 1989.
- _____. *Objectivity, Relativism, and Truth: Philosophical Papers: Vol. 1*. Cambridge: The Cambridge University Press, 1991.
- _____. *Essays on Heidegger and Others: Philosophical Papers: Vol. 2*. Cambridge: The Cambridge University Press, 1991.
- Russell, B. *An Essay on the Foundations of Geometry*. Cambridge: Cambridge University Press, 1897.
- _____. *The Principles of Mathematics*. London: Routledge, 1992. 1ª edição em 1903.
- _____. *Mysticism and Logic, and Other Essays*. London: George Allen & Unwin, 1963. 1ª edição em 1917.
- _____. *The Analysis of Matter*. London: Routledge, 1992. 1ª edição em 1927.
- Russell, B. & Whitehead, A. *Principia Mathematica*. 3 vols. Cambridge: Cambridge University Press, 1910-1913.
- Sagan, C. https://pt.wikipedia.org/wiki/Carl_Sagan (consultado em janeiro de 2022).
- Toulmin, S. *Knowing and Acting: An Invitation to Philosophy*. New York: Macmillan Publishing Co.; London: Collier Macmillan Publishers, 1976.
- _____. *Cosmopolis: The Hidden Agenda of Modernity*. Chicago (IL): The Chicago University Press, 1992.
- _____. *Return to Reason*. Cambridge (MA)/London: Harvard University Press, 2001.
- Wittgenstein, L. *Tractatus Logico-Philosophicus with an Introduction by Bertrand Russell*. London: Kegan Paul, 1933. 1ª edição em inglês, 1922.