

Espaço Público, Argumentação e Retórica

José Carlos Vasconcelos e Sá

Tomar a palavra constitui uma das fórmulas simbólicas mais eloquentes da civilização ocidental, pelo que significa de vontade individual e de capacidade política de assumir o discurso público livre e desassombrado. Criar as condições para expandir as condições de possibilidade desta prática do discurso, foi um dos grandes objectivos da experiência da modernidade.

A vontade de discutir publicamente as questões que interessam à comunidade está ligada a condições políticas precisas – a assumpção do regime democrático – e à criação de um espaço público plural onde interesses e necessidades diferentes compitam, fazendo uso público da palavra¹. Nesta junção, destaco três aspectos. Em primeiro lugar, a ideia segundo a qual compete à palavra e não à violência física² resolver os conflitos entre os indivíduos. Esta convicção cons-

¹ Como afirma P. Breton, a palavra desdobra-se em três registos essenciais: expressão, informação e convicção; mas é este último que distingue o ser humano do animal e das máquinas, na medida em que lhe permite manifestar '*com intensidades diferentes uma capacidade totalmente inovadora de ter opinião, projectos e intervenção no mundo que o rodeia. O humano é um ser de convicções, animado do desejo de convencer*' (Breton 2002: 33-34).

² Com a palavra afasta-se, como se disse, a violência física, mas aprimora-se, talvez, a violência psicológica. Esse é um dos aspectos para o qual P. Breton chama a atenção (Breton 2002: 18-26).

titui uma vitória civilizacional muito significativa, na medida em que consagra a primazia do raciocínio sobre a força bruta, instituindo o discurso como princípio do convencimento e persuasão. A utilização da linguagem implica, por um lado, o reconhecimento da sua função mediadora e, por outro, colocar em jogo o outro, instituí-lo como espaço de resposta, que é, simultaneamente, constituir o espaço do sujeito: ‘A palavra está, fundamentalmente, alienada ao outro como a imagem ao espelho, porque aquilo que procuro na palavra é a resposta do outro que me irá constituir como sujeito’ (Barthes e Marty 1987: 47).

Em segundo lugar, mas não necessariamente por esta ordem, a utilização da palavra como instrumento de persuasão exige a democracia, isto é, um regime político no qual os indivíduos se aceitam como interlocutores iguais. E, no mesmo sentido, ao recusar a violência, a democracia é capaz de mover e comover a mente do outro: ‘Sem democracia [...] não há lugar para a persuasão’ (Cunha 2002: 9). De facto, e seguindo o texto de Tito Cardoso e Cunha, nas sociedades primitivas a palavra dita por todos é a recitação do mito que não tem um poder político mas poético, isto é, de criação do mundo: ‘Não há, portanto, lugar para a persuasão, pela simples razão de que todos estão já persuadidos de uma estória que conhecem e que é a da sua própria existência’ (idem: 10). Também nos impérios da antiguidade ou nas sociedades do Antigo Regime, em contraste com o que Habermas designa de esfera pública representativa, não há lugar para a palavra persuasiva, porque aqui a palavra é rigidamente hierarquizada, circulando de cima para baixo, verticalmente. Nestas circunstâncias, não há lugar para discutir, mas sim para obedecer. ‘A retórica é Republicana!’ (idem: 5) exclama Nietzsche, e, com a retórica, não pretende criticar a República como o reino de uma retórica fútil, esvaziada de sentido, mas, pelo contrário, considerá-la como um dos elementos fundadores do regime republicano. Por outro lado, longe de ser ornamental, a retórica é, para Nietzsche, a própria essência da linguagem: ‘A linguagem ela mesmo é o resultado de artes puramente retóricas [...] o homem formador da linguagem recebe sensações que restitui sob a forma de cópias formando imagens sonoras que são já um tropo. A plena essência das coisas nunca é apreendida [...] Em lugar da coisa, a sensação só apreende uma marca [*Merkmal*]’ (idem: 20). A linguagem, ou, pelo menos, o seu processo de designação, é ele próprio resultado de um tropo – a sinédoque (a figura que toma a parte pelo todo) – e, conseqüentemente, pode concluir-se, como faz Cardoso e Cunha, que a linguagem é retórica, porque

apenas pode transmitir uma *doxa* (opinião) e não uma *epistêmê* (verdade).

O terceiro aspecto, na relação entre linguagem e espaço público, diz respeito, propriamente, à criação de um espaço público democrático. Sobre este tema, confronto as ideias de dois autores – Jürgen Habermas e Hannah Arendt – representantes de duas análises distintas da esfera pública, nomeadamente no que se refere à dimensão comunicacional que nela está implicada.

Habermas define o espaço público como ‘o conjunto de pessoas privadas fazendo uso público da razão’ (Habermas 1984), um espaço que funciona como mediação entre a sociedade civil e o estado. O modelo canónico desta esfera pública é, para o filósofo alemão, o espaço público burguês criado pelo Iluminismo, analisado no texto ‘L’Espace Public: Archéologie de la Publicité comme Dimension Constitutive de la Société Bourgeoise’, publicado em 1962. Habermas caracteriza a esfera pública como um espaço onde os membros da sociedade discutem as questões práticas e políticas, na base de uma argumentação racional. Consequentemente, a esfera pública, para Habermas, é um espaço de discussão marcadamente comunicacional, onde a verdade resultaria da discussão racional entre os intervenientes e onde, por outro lado, a capacidade dos membros da sociedade de convencerem outros depende da racionalidade e responsabilidade partilhada dos seus argumentos. Neste sentido, Habermas analisa, naquele texto, o projecto histórico-filosófico da modernidade, considerando que a função da opinião pública é a de legitimar as decisões políticas, através de um processo comunicacional apoiado nos pressupostos de um consenso racionalmente motivado. A partir da publicação, em 1981, do livro *Théorie de l’Agir Communicationnel* Habermas vai para além desta tipificação do espaço público burguês, considerando a sua dissolução com o advento da sociedade de massas. A análise de Habermas baseia-se, agora, numa teoria do agir da comunicação e da racionalização social. Esta obra, verdadeiramente de carácter enciclopédico, constitui uma visão sobretudo sociológica, da racionalidade ocidental. A ideia essencial é a de *pragmática universal*, conceito articulado com a regulação ética das condições da argumentação, fundada numa moral do orador, que é obrigado a colocar-se no lugar do outro e submeter-se a um conjunto de condições, como, por exemplo, a sinceridade, quando toma a palavra.

Se, para Habermas, o espaço público é caracterizado pela racionalidade, verdade, normatividade e pela argumentação, vigiada

de muito perto pela ética, o pensamento de Hannah Arendt distancia-se, largamente, destas noções e eleger como seu modelo canónico a esfera pública grega, domínio da confrontação política, marcado pela mediação da linguagem, cujo instrumento comunicacional é a retórica. É o espaço onde homens livres competiam entre si pela palavra, o território, por excelência, da vida política, caracterizado pela *praxis* (acção) e a *lexis* (discurso). Estruturada pelos valores agonísticos da retórica (coragem, glória, competição), a cidadania grega implicava a assumpção de um espírito de luta baseado em disputas verbais, visando persuadir a assistência. A polis grega era, também por isso, o espaço da afirmação e reconhecimento de uma individualidade discursiva.

Por oposição ao espaço público, o espaço privado grego é o lugar da família e do seu chefe que exerce sobre os outros (mulher, filhos, escravos), o seu domínio despótico, sem qualquer limitação, impondo sobre eles o poder de vida e de morte. É o lugar onde a arbitrariedade do poder do chefe é manifestada em grau superlativo. Neste contexto, o poder público só seria inteiramente humano se ultrapassasse o domínio instintivo e natural da vida privada, marcada, em diferentes graus, pela necessidade, desigualdade e violência. Daí que participar na esfera pública, caracterizada por valores totalmente opostos – igualdade, liberdade e o uso persuasivo da linguagem – constituísse uma espécie de libertação de uma outra condição humana mais de acordo com o espírito da *polis*.

No entanto, Arendt afirma que este modelo nada tem a ver com a realidade das sociedades contemporâneas. O modelo grego perdeu-se, segundo a autora, com a modernidade. A sociedade de massas destruiu a separação entre a esfera pública e privada, estendendo esta última ao território da acção política. O viver comum desaparece, dando lugar ao consumo, à uniformização da vida social e à burocratização da política. Perante esta situação, o que podemos partilhar em comum e como o podemos fazer?

Resumidamente, enquanto que Habermas insiste na ideia de racionalidade argumentativa como forma de obter a verdade, Arendt desconfia da racionalidade argumentativa, preferindo as noções de opinião e persuasão.

Vejamos, agora, como estas diferentes concepções do espaço público se articulam com as noções comunicacionais que a retórica e a teoria da argumentação acolhem. Para isso, farei um percurso pela origem, declínio e ressurgimento da retórica, que regressou, no sécu-

lo XX, sob a designação de teoria da argumentação, pela mão de Chaïm Perelman.

O MUNDO GREGO E O PODER DA PALAVRA

A retórica, como é definida na cultura ocidental, surgiu na Grécia antiga, no séc. V antes de Cristo, na cidade de Siracusa, na Magna Grécia, estando relacionada com reivindicações de propriedades, após um período de tirania. Este facto leva Roland Barthes (1987: 25) a articular o surgimento das técnicas da palavra persuasiva com o poder:

como se a linguagem, na sua qualidade de objecto de uma transformação e condição de uma prática, se tivesse determinado, não a partir de uma subtil mediação ideológica, mas a partir da socialidade mais nua, afirmada na sua brutalidade fundamental, a da possessão de terras: começámos a reflectir sobre a linguagem para defendermos os nossos bens.

Este primeiro período da história da retórica é dominado pelos sofistas³, personalidades controversas capazes da construção de discursos superlativamente demagógicos⁴, mas também, justiça lhes seja feita, do pensamento mais livre e criativo, como atesta António Fidalgo (2001: 7):

Os sofistas são livres-pensadores que não obedecem a padrões instituídos, mas que aceitam pôr tudo em causa. São eles que derrubam as vacas sagradas do mito e abrem espaço para o pensamento filosófico. O que conta agora não é a autoridade do que se encontra já estabelecido, uma tradição inquestionada, mas a adesão racional e livre dos indivíduos.

³ Antes dos sofistas, os pré-socráticos, como Empédocles, reflectiam sobre a persuasão, ligando a retórica à magia e sublinhando as suas componentes emotivas. Parménides, por seu turno, foi o responsável pela introdução da noção de *doxa* (opinião).

⁴ 'Mas a sua máxima talvez mais significativa [...] está patente no 'tornar superior o discurso (ou a razão) inferior', onde os detractores da retórica podem discernir o final da pior nequícia sofística, na acepção pejorativa do termo: ocultar a verdade, oferecer armas desleais e práticas à posição no plano lógico para que ela possa voltar a erguer-se e a impor-se apesar de tudo' (Barilli 1985: 14-15).

A questão da linguagem e do conhecimento é um dos temas centrais discutidos pelos sofistas, condensado no aforismo de Protágoras ‘O homem é a medida de todas as coisas’⁵. O pensamento sofista enfatiza a relativização da verdade, por obra da linguagem que conforma o mundo, isto é, que o constrói à medida das necessidades humanas, ou, segundo Manuel Maria Carrilho (Meyer, Carrilho e Timmermans 2002: 34):

Este poder (o poder da retórica) deve ser posto em paralelo com outras actividades de tipo técnico, na medida em que se vejam nos instrumentos técnicos os meios de um domínio sobre as coisas análogo ao que o retor exerce sobre a assembleia em virtude do seu domínio da linguagem⁶.

O que está em jogo aqui é o papel fundamental desempenhado pela linguagem enquanto princípio de acção, antecipando mesmo a filosofia pragmática de C. S. Peirce, para a qual a verdade ‘é uma proposição que funciona um princípio de acção; uma proposição só é verdadeira na medida em que funciona e enquanto funcionar’ (Rodrigues 1991: 62).

Assumindo-se como um dizer plurisignificativo e totalizante – uma doxa – a retórica rapidamente se confronta com um outro tipo de discurso de modelo oposto, que podemos designar como um dizer concentrado e especializado – uma epistêmê. Sobre a arte retórica, vale a pena seguir o pensamento de Barilli (1985), que sintetiza um conjunto de aspectos, na minha leitura decisivos, desta modalidade de discurso. Barilli começa por considerar a retórica como a forma mais conseguida e total de discurso, na medida em que o seu uso

⁵ Esta ideia tem uma fórmula mais explícita no *Crátilo* de Platão: ‘as coisas existem, para mim, da forma como me aparecem; para ti, da forma como te aparecem’ (Barilli 1985: 14)

⁶ Como afirma Górgias: ‘A palavra é um soberano poderoso... possui a virtude de tirar o medo, de remover a dor, de infundir alegria, de intensificar a compaixão’ (Barilli 1985: 16). Górgias define a palavra como um *farmakon*, quase uma droga. Esta mesma persuasão acerca dos poderes da palavra está presente na psicanálise de Freud, onde a palavra tem o poder de curar: ‘Na cura analítica é possível encontrar o que permite considerar a palavra de uma forma diversa: em cada momento ou em diversos momentos da cura analítica, exprime-se uma palavra plena que constitui um acto, no sentido em que um dos sujeitos se torna, depois, outro, em relação ao que era antes. Efectivamente, é só através da palavra que um sujeito se torna outro’ (Barthes e Marty 1987: 47).

coloca em evidência tanto as componentes físicas da fala⁷, como as componentes intelectuais. Quer isto dizer que, para conseguir o convencimento e a persuasão, finalidades do processo retórico, o trabalho tanto das ideias (conteúdos) como da sua expressão (forma), é da mesma importância.

Seguidamente, Barilli descreve o discurso retórico como uma comunicação, com implicação recíproca entre o orador e o público, ‘de modo a que este último possa avaliar, apreciar, deleitar-se com os actos físicos que o acompanham’⁸ (idem: 7). A retórica, é, desta forma, indissociável de um auditório a quem se dirige o discurso. Intrinsecamente, a prática retórica *dis-corre* sobre um campo vasto de assuntos, como ‘a gestão da coisa pública, a administração da justiça, o estabelecimento dos valores morais a seguir no comportamento público e privado’⁹ (idem: 8). Por outro lado, a retórica comporta um *pathos*, isto é, terá sempre primeiramente em conta o auditório, as suas disposições e as manifestações que expressa face ao discurso do orador. Finalmente, e referindo-se às polémicas geradas no decurso dos tempos entre apoiantes e detractores do discurso retórico, Barilli (idem: 7) interroga:

será justo utilizar os atractivos acústicos e gestuais da fala ou deveria esta contar só com os poderes noéticos da comunicação? ¹⁰
Enganar-nos-ão os sentidos, perverterão eles as melhores facetas da nossa humanidade, ou pelo contrário será esta uma combinação unitária de sentidos e de intelecto, em que este não se manifesta sem aqueles?

⁷ Por componentes físicas da fala, diz Barilli, devem entender-se os valores fónicos do material verbal empregue e, ainda, as modalidades da declamação, pronúncia, a mímica facial e os gestos.

⁸ O discurso retórico deve procurar juntar três finalidades: o *docere*, ou seja, a transmissão de noções intelectuais; o *movere*, isto é, atingir os sentimentos, o vivido, o emotivo; e o *delectare*, ou manter viva a atenção do auditório, estimulá-lo a seguir o fio do raciocínio, sem se deixar perturbar pela indiferença, pela distração.

⁹ Para Aristóteles, os discursos retóricos estão sujeitos aos tipos de ouvintes, já que estes são o fim de qualquer discurso. Aristóteles distingue três tipos de ouvintes que constituem outros tantos géneros de discurso: o espectador de um discurso (género epidíctico cujo protótipo é o elogio); o juiz (género judicial); e o juiz de um assembleia política (género deliberativo).

¹⁰ A utilização distorcida destes aspectos da comunicação, de forma a evidenciar a aparência e o ornamental, a valorização dos fins em detrimento dos meios, enfim, a ausência total da ética nos assuntos tratados, tudo isto levou Platão a qualificar a retórica como uma culinária, uma empeiria, uma prática mundana ao serviço da maioria.

A retórica aceita esta última hipótese, como veremos de seguida, com a teorização que Aristóteles faz da retórica, mas, na minha leitura, não parece que aconteça o mesmo com a teoria da argumentação de Perelman. Esta questão tem consequências evidentes em três aspectos ou modalidades fundamentais que proponho discutir. 1) O modo como equacionamos a ideia de racionalidade. 2) A forma como entendemos o conceito de verdade. 3) A maneira como consideramos as possibilidades de controlo da linguagem e da comunicação.

A RETÓRICA GREGA: DOXA VERSUS EPISTÊMÉ

A verdade, a racionalidade e o controlo do discurso são as questões que o conhecimento analítico, epistémico valoriza. Este tipo de conhecimento foi personificado, na Grécia, por Platão que desenvolveu a crítica da retórica e dos sofistas, opondo a retórica à filosofia. O discurso analítico tem um carácter solitário, silencioso, cuja investigação é feita longe da multidão, das massas. A analítica revela um espírito anti-comunitário, mesmo anti-democrático, cujo objectivo, segundo Barilli, 'é precisamente tirar à maioria o direito de arbitrar, de escolher, de decidir' (idem: 17). O carácter individual da filosofia platónica manifesta-se na recusa da comunicação e na desconfiança da linguagem. O mundo da linguagem é o mundo enganoso dos signos, que, projectados nas paredes da caverna platónica, escondem a verdade, enganando-nos com a sua imagem; dão-nos a ver a aparência das coisas, não os seus fundamentos.

O ideal seria, para Platão, a invenção de uma forma de comunicação directa¹¹, sem as dificuldades que a mediação traz: 'Os nomes são as imagens, as cópias das coisas, e é portanto conveniente que se revelem o mais transparentes possível, sendo reduzidos a um papel instrumental, de pró-memória, de sinais úteis, privados todavia de um relevo autónomo' (idem: 18). À falta de melhor, Platão aceita a dialéctica socrática, mas 'entendida como encontro de almas o mais

¹¹ O tema da procura de uma linguagem universal livre de ambiguidades e imprecisões será um tema recorrente na história da filosofia. O digital talvez tenha sido o primeiro passo concreto nessa direcção. O seguinte, talvez possa ser ilustrado pela sequência do filme *Matrix* em que o protagonista, numa situação desesperada de perseguição, pergunta à companheira se sabe tripular um helicóptero; ela responde que não, mas solicita esse conhecimento à base que lho envia em fracções de segundo directamente à mente.

possível imediato, e entregando-se, portanto, a intervenções breves, de proposições curtas constituídas por um sujeito e um predicado, sem digressões e intrusões de elementos estranhos (braquiologia)' (idem: 18).

Se a crítica aos sofistas foi sempre destrutiva, a reflexão sobre a retórica, que se confunde com a reflexão sobre a linguagem, como se viu acima, foi sendo matizada no texto platónico. Uma primeira fase, a mais decisiva para a qualificação da retórica, é desenvolvida no *Górgias*, recusando à retórica não só o estatuto de ciência, mas também de arte (*tékhne*), sendo considerada uma competência de ordem prática, dependente totalmente do mundo da experiência. Mais tarde, no *Fedro*, Platão desdobra em duas a sua crítica. Uma, verdadeira, incidindo sobre a retórica dos *fundamentos*, que faz ver as essências, as ideias para lá das aparências sensíveis e que está presente nas fórmulas contidas do discurso dialéctico, um discurso racional, controlado, adaptado à procura da verdade, ou, segundo M. M. Carrilho: 'a dialéctica é a via da verdade, ela permite aceder à autêntica ciência' (Meyer, Carrilho e Timmermans 2002: 37). E outra, falsa, associada à sofística, que é a retórica dos *efeitos*, do ornamento, aparência, demagogia. A analítica platónica, ao recusar a troca dialógica, a interrogação, o contacto psíquico com o outro 'envereda por um caminho inteiramente solitário, quase desumano, formalizável em alto grau, de tal modo que se poderia dispensar o discurso e remetê-lo a símbolos [...] [:] em suma é já uma prefiguração do «cálculo» a que chegará a lógica contemporânea' (Barilli 1984: 22).

O pensamento platónico manifesta-se, aqui, próximo do pensamento de Habermas, ambos coincidindo na insistência sobre os conceitos da razão, da verdade e, implicitamente, concordantes nas possibilidades de controlo da linguagem, reduzindo-a a um plano instrumental, neutro, inerte, assim como uma espécie de máquina tradutora do pensamento.

Com Platão, em qualquer caso, estamos nos antípodas do entendimento que a retórica faz da linguagem. O pensamento platónico desconfia da linguagem, mas, ao mesmo tempo, tenta servir-se da linguagem, colocando-a ao serviço da epistêmê, limitando-lhe os seus devaneios, por assim dizer. Vejamos, agora, como o seu discípulo Aristóteles se posiciona face a esta problemática.

ARISTÓTELES E A REFUNDAÇÃO DA RETÓRICA

O que é decisivo na teoria de Aristóteles sobre a retórica, de acordo com Manuel Maria Carrilho, é o abandono da teoria platónica das ideias (Meyer, Carrilho e Timmermans 2002). A assumpção de que o ser é múltiplo e que a essência é apenas uma das categorias de que o homem dispõe para se pensar e pensar o mundo, traz consigo a pluralidade de sentido, a contingência dos acontecimentos e a noção do verosímil, por oposição à verdade, abrindo, deste modo, as portas à retórica¹². Aristóteles é o responsável, neste contexto, por aquilo a que podemos designar como uma verdadeira refundação da retórica. Mas esta refundação é pensada filosoficamente, ao interrogar a noção de persuasão e o modo como a prática da retórica se distingue de outras formas de convencimento, como a sedução ou a demonstração. Com a sua reflexão, Aristóteles irá conferir à retórica um estatuto próprio na epistêmê. A retórica deixa de ser, como a qualificou Platão, uma *empeiria* para assumir o estatuto de técnica formalizada.

Os três livros da *Retórica* de Aristóteles, a que corresponde o tomo V do *Organon*, definem a retórica como uma metodologia para vencer, não produzindo conhecimento, ao contrário da dialéctica. No pensamento aristotélico a retórica insere-se nas chamadas *ciências poéticas*¹³, que tratam do conhecimento das regras de uma determinada arte, neste caso, da arte de argumentar.

Mas que regras são essas capazes da persuasão? Qual a sua origem? Como as podemos conhecer? A resposta a estas perguntas passa, na teoria aristotélica, pela identificação e caracterização das três fontes fundamentais do discurso que pertencem ao cânone da *invenção*, o primeiro dos cânones¹⁴ que estruturam a argumentação retóri-

¹² M.M. Carrilho (Meyer, Carrilho e Timmermans 2002: 45) , citando P. Aubenque, escrevem: 'A figura histórica que mais fascinou Aristóteles (...) foi a dos sofistas e dos retores, esses sábios que praticavam uma arte sem objecto específico, uma arte que opera como uma espécie de «mediador universal» e que mais do que um saber abstracto, pressupõe sobretudo a experiência das relações entre os homens' .

¹³ As ciências poéticas constituem um dos três territórios em que divide a sua epistemologia, sendo os outros dois, designadamente, o das ciências teoréticas, da qual fazem parte a matemática, a física e o teologia ,e o das ciências práticas, que agrupa a economia, a ética e a política.

¹⁴ Seguem-se-lhe a *Disposição*, que responde aos problemas relacionados com o lugar dos argumentos no discurso; a *Locução*, que se ocupa da lexis e dos tropos, portanto, da forma; a *Memorização*, que estuda tudo o que diz respeito às formas de mobilização da memória (não nos esqueçamos que a retórica era, na Grécia, uma arte da palavra

ca. A *invenção* trata, como o nome sugere, da opinião a defender e da procura dos melhores argumentos para a tornar convincente. O termo *invenção* indica, desde logo, a importância do carácter criativo e original do trabalho do orador. De facto, o trabalho *especulativo*¹⁵ do orador é uma capacidade que, só até certo ponto, pode ser explicada e ensinada, porque depende, em grande medida, da *performance* daquele que toma a palavra. Vejamos, mais em pormenor, cada uma dessas fontes:

1. *Logos*, isto é, o próprio discurso, que responde à pergunta *qual o argumento apresentado?*
2. *Pathos* a que corresponde a interrogação *a quem se dirige?*
3. *Ethos*, *quem fala*, referindo-se ao orador.

O *logos* faz parte da dimensão do *convencer*, definindo os argumentos mais racionais presentes no conteúdo do discurso, como o *exemplo* e o *entimema* ou *silogismo retórico*. Segundo Roland Barthes, e, em especial, o seu texto *A Retórica Antiga*, *convencer* requer uma aparelhagem pseudo-lógica. Justifica-se a designação pelo facto de os dois argumentos ou raciocínios tratados, o *exemplo* e o *entimema*, funcionarem no registo quase-lógico do verosímil. O *exemplo* aplica-se ao assunto em debate a partir de casos semelhantes. É um raciocínio indutivo: ‘vai-se do particular para um outro particular pelo elo implícito do geral [...] [;] é uma similitude persuasiva, um argumento por analogia’ (Barthes 1987: 57-58). O *entimema* é, por sua vez, um silogismo retórico que retira do silogismo lógico o seu modo de funcionamento – duas premissas certas, verdadeiras; uma maior e outra menor de cuja relação se retira uma conclusão necessária – mas operando com premissas verosímeis, isto é, adaptadas ao auditório a que se dirige o orador. O entimema é como uma agradável viagem, segundo Barthes (idem:61):

[O entimema] possui os encantos de um percurso de uma viagem: parte-se de um ponto que não precisa de se provar e daí se passa para um outro ponto que precisa de o ser; tem-se o agradável sentimento de descobrir (mesmo quando provém de uma força) de descobrir algo de novo por uma espécie de contágio natural.

¹⁵Destaco esta palavra, porque o seu significado parece assumir um peso concreto na definição de retórica de Aristóteles: ‘retórica é a faculdade de descobrir **especulativamente** o que, em cada caso seja susceptível de persuadir’ (Ricoeur s/ data: 17).

O *pathos* e *ethos* correspondem, por seu lado, à retórica do *comover*. Mais propriamente, o *ethos* diz respeito à *imagem* do orador (como fala, que credibilidade tem, qual a sua autoridade). O *ethos* são os traços de carácter que o orador deve mostrar ao auditório e, na opinião de Barthes (idem 74), pouco importando a sua sinceridade, mas a força das aparências:

devo significar o que quero ser para o outro [...]. É, por isso, que mais vale falar de tons que de caracteres [...]. [;]. o *ethos* é, no sentido próprio, uma conotação: o orador enuncia uma informação e ao mesmo tempo diz: eu sou isto, não sou aquilo.

Finalmente, o *pathos* considera a relação do orador com o seu público. O *pathos* aristotélico trata de manter vivas as paixões, isto é, como interessar o público pelo discurso: ‘Para Aristóteles a opinião do público é o dado primeiro e último. [...] [;] para ele, as paixões são trechos estereotipados da linguagem que o orador deve simplesmente conhecer bem’ (idem: 75). É nesse sentido quase exclusivamente utilitário que Aristóteles vê as paixões. E é por isso também que Barthes pode dizer que as paixões constituem pura intertextualidade, relativamente ao discurso do orador; as paixões funcionam, por outras palavras, como citações de discurso. A pista de Barthes leva a considerar que, com o *pathos*, estamos no modelo interactivo, quase dialógico da comunicação. Assim, por um lado, temos o orador com o seu texto explícito; por outro, o auditório que, reagindo ao discurso – expressões faciais manifestando apreço, atenção ou crítica, aplausos ou apupos – revela também um outro texto (daí o conceito de *intertextualidade*) que informa o modo como o discurso do orador está a ser recebido pelo auditório. Na dinâmica retórica, não há um, mas sim dois textos que jogam entre si. Desta forma, o bom orador é aquele que, observando esse texto quase subliminar, ajusta, em tempo real, o seu discurso ao público reestruturando-o, se for caso disso, em função da informação que interpretou do seu auditório¹⁶.

A retórica aristotélica é indissociável destas duas fontes da argumentação definidas como convencer e comover. Os argumentos retóricos

¹⁶ A descrição de tal comportamento comunicacional é exactamente a mesma que faz, curiosamente, Norbert Wiener, fundador da cibernética, quando identificou o dispositivo de feedback como a noção ‘que serve para descrever qualquer dispositivo de informação capaz de ajustar o seu comportamento em função da análise que faz dos efeitos da sua acção’ (Breton 1997: 103).

devem ser encontrados nestes dois campos da persuasão. Não há, para Aristóteles, discurso retórico sem argumentos racionais; mas também a retórica não existe sem a dimensão do *comover*, isto é, sem ter em conta o orador, a sua imagem e a sua relação com o público.

Para além do carácter sistemático e integrador da abordagem aristotélica da retórica, estamos em presença de uma verdadeira pragmática do discurso *avant la lettre*, ao considerar, para além dos argumentos específicos do texto linguístico, outros, com origem, respectivamente, no próprio orador e na dinâmica da própria situação comunicacional. Por outro lado, a retórica aristotélica é também integradora porque, como escreve Ricoeur (s/data: 13):

[a retórica] engloba três campos: uma teoria da argumentação que constitui o eixo principal e que fornece simultaneamente o nó da sua articulação com a lógica demonstrativa e com a filosofia [...] – uma teoria da elocução – e uma teoria da composição do discurso.

Precisamente, o que aconteceu a esta disciplina, no percurso da sua história, foi, por um lado, a perda desta capacidade para pensar o discurso argumentativo e, por outro, a valorização exclusiva da teoria da elocução e, no seu interior, a teoria dos tropos. As razões que levaram a esta situação é o que irei examinar de seguida.

DECLÍNIO DA RETÓRICA

O declínio da retórica grega deve-se a três razões principais.

1. O desaparecimento das instituições republicanas que, trazendo consigo o desequilíbrio entre os géneros deliberativo, judiciário e epidíctico, acabou por eliminar o primeiro e o último. Ora, sem democracia, não há eloquência e, sem eloquência, não há retórica. É na Roma imperial que se começa a compreender essa reacção contra a retórica. Tácito expressa bem a crítica contra a deliberação democrática, defendendo os valores tecnocráticos dos iluminados:

Por que motivo se há de defender uma opinião no Senado, se sabemos que a elite dos cidadãos concorda imediatamente com ela? Para quê reproduzir discursos diante do povo, se os interesses públicos não são deliberados por incompetentes, nem pela multidão, mas unicamente pelo mais sábio dos homens?

E, mais concretamente, sobre a eloquência: ‘Essa grande e gloriosa eloquência de outrora é filha do desregramento a que os tolos chamam liberdade’ (Fidalgo 2001: 3).

2. O segundo aspecto que considero decisivo para a restrição da retórica é a reforma do *trivium* desencadeada no séc. XVI pelo matemático Petrus Ramus, racionalista e adversário do aristotelismo. Esta reforma implicou a redefinição dos objectos da dialéctica, considerada como a arte de bem discutir e de bem pensar; da gramática, que deve ocupar-se da correcção da linguagem e da retórica do seu ornamento. O que ocorre aqui de radical e negativo para a retórica¹⁷ é o facto de, a partir de agora, ficar despojada de três das cinco áreas que administrava, passando a ficar subordinadas à dialéctica, a saber, a *invenção*, a *disposição* e a *memorização*. A *invenção*, como referi atrás, é o cânone mais criativo da retórica aristotélica, assegurando a sua ligação, através de uma teoria da argumentação, com a filosofia. A *disposição* trata da organização interna do discursos. A *memorização* constitui um aspecto fundamental da arte retórica, uma vez que – não nos devemos esquecer – esta disciplina desenvolveu-se, durante muito tempo, num mundo oral. A retórica fica, deste modo, confinada à *elocução* (o estudo do estilo) e à *acção* ou *pronúnciação* (o estudo da declamação e dos gestos). Daí que Genette fale de uma retórica restrita, de uma retórica que, com o passar do tempo, encolhe ‘como uma pele de chagré’ (Perelman 1993: 18).

3. Finalmente, o declínio da retórica relaciona-se com o que Breton designou pelo conflito entre a cultura da argumentação e a cultura da evidência, englobando o tópico da linguagem do livro e da memorização. O êxito da evidência contra a argumentação levou a ‘uma autêntica ruptura das representações que o homem do séc. XVII tinha tanto do saber como da comunicação’ (Breton 1997: 71). O centro da discussão é, de novo,¹⁸ a crítica às capacidades da linguagem natural, considerada defeituosa, ambígua e incerta, construída pelo racionalismo e o empirismo. Descartes é o protagonista neste afã da procura de uma evidência racional, científica, provada, acreditando na concepção de uma ‘linguagem universal’, baseada no cálculo, que, de acordo com Breton (idem: 72),

¹⁷ A consideração negativa, a que faço referência, se é considerada como tal por autores como Perelman, Genette e outros, a verdade é que é interpretada de diferente maneira por Benoit Timmermans. Este autor prefere ver, nesta recomposição das artes do *trivium*, uma expansão da retórica (Timmermans 2002: 126 e segs.).

¹⁸ Como referi mais acima, Platão é o grande iniciador desta desconfiança.

permitiria, finalmente, falar verdade, uma língua, segundo a expressão de Leibnitz, graças à qual já não se «discutiria», em proveito de um modo de resolução racional dos problemas que, conseqüentemente, se imporia a todos [...] A língua funcionaria como uma máquina, análoga nesse aspecto, às máquinas de calcular, por exemplo como a de Pascal, que permitiam efectivamente, mesmo a quem não soubesse contar, obter o resultado de operações aritméticas.

A utopia desta nova língua implicava, igualmente, uma mudança relativa às capacidades de memorização, mudança que tem implicações cognitivas claras. O trabalho desenvolvido pela retórica tem em vista uma memorização eficaz a longo prazo, feito com base na imaginação pessoal e em técnicas de associação de ideias, combinadas com procedimentos espaciais de arrumação mental. O sentido deste processo é a optimização da memorização. Esse trabalho de carácter marcadamente humano, na medida em que mobilizava a imaginação e a criatividade, foi substituído, no quadro do racionalismo cartesiano, nomeadamente, pela noção de causalidade que exige, segundo Breton, ‘que as imagens conservadas na memória devam ser formadas segundo relações de dependência recíprocas’ (idem: 71). Por outro lado, o desenvolvimento crescente da imprensa e da utilização do livro impresso veio possibilitar a utilização de suportes externos de memória, o que relegou para segundo plano a memória humana, elemento essencial da comunicação durante milénios¹⁹.

Todos estes aspectos tiveram, como consequência, o declínio da retórica e a seu desaparecimento, no século XIX, dos currículos das escolas. Somente em meados do século XX, por razões que examinarei de seguida, a retórica volta, novamente, à companhia das outras ciências, companhia da qual, porventura, nunca devia ter saído.

O SÉCULO XX E O RENOVADO INTERESSE PELA RETÓRICA

O interesse, durante o século XX, pela retórica tem duas motivações principais. A primeira é relacionada com a situação histórica vivida

¹⁹ Sobre a importância da memória humana nas sociedades orais e o alcance cognitivo da imprensa e do livro, ver o texto de Pierre Lévy, *As Tecnologias da Inteligência*. Lisboa: Piaget, 1994.

no Ocidente, na viragem do século XIX, caracterizada pela intensificação da modernidade, provocando mudanças contraditórias. Por um lado, a palavra circula livremente no quadro de uma sociedade crescentemente democratizada e, neste sentido, pública, incluindo o desenvolvimento destacado dos meios de comunicação. Por outro, nos regimes políticos totalitários do século XX, a palavra foi sujeita à censura e destruição mais disciplinadora e à manipulação mais cínica. Em qualquer caso, o século XX é a era do convencimento, tenha o carácter da discussão livre ou o da manipulação rasteira. É o século em que se confrontam as teorias marxistas e as teorias liberais, a moral laica e a moral religiosa, o nacionalismo e o internacionalismo, democracia e totalitarismo. Finalmente, é também a época que assiste ao desenvolvimento acelerado dos meios de comunicação de massa, de modo que aos media impressos se juntam a rádio e o cinema e, mais tarde, a televisão.

A segunda motivação para o ressurgimento da retórica é dada pelo contexto universitário. A filósofa francesa Angèle Kremer-Marietti (2000) enfatiza o papel de Nietzsche neste *rethorical turn* no campo da filosofia. Para além de Nietzsche, outros autores e pensadores interessaram-se pela retórica, como referi, mas a sua reabilitação fica indissociavelmente ligada ao nome de Chaïm Perelman, jurista e filósofo belga, que, em 1958, publica, em colaboração com Lucie Olbrechts-Tyteca, o livro seminal *Traité de l'Argumentation: La Nouvelle Rhétorique*. Vejamos, então, de que modo Perelman apresenta a sua nova retórica.

CHAÏM PERELMAN E A RESTAURAÇÃO DA RETÓRICA

Para Perelman, a reabilitação da retórica impõe a reavaliação do tema da racionalidade e a crítica ao racionalismo de Descartes, cujo projecto filosófico

era o de construir um sistema que procedendo de evidência em evidência, não deixaria espaço a qualquer opinião controversa [...] A ambição (de Descartes) de elaborar uma filosofia na qual todas as teses seriam quer evidentes, quer demonstráveis, de uma forma constringente, tem por consequência a eliminação de toda a forma de argumentação, de rejeitar a retórica como instrumento da filosofia (Perelman 1993: 167).

A relação entre argumentação e racionalidade implica compreender a extensão do significado daquilo a que se chama competência racional. Ora, o que Perelman assinala, desde logo, é a ideia de que a actividade racional deve ser entendida, também, fora dos parâmetros da evidência, demonstração ou necessidade, recusando identificar o lógico à lógica formal. Neste sentido, existe uma dimensão prática da vida pessoal e social que lida com valores, sendo responsável pela escolha das nossas preferências e orientando as nossas decisões. Este aspecto da existência humana é marcado por opções racionais, mas recusa os critérios subjacentes da lógica formal. Perelman designa esta via do razoável como lógica do preferível, que cobre todo o tipo de raciocínio, em que forma e conteúdo são inseparáveis e cuja compreensão é indissociável dos seus efeitos práticos, isto é, da adesão que conseguem promover num auditório:

nos domínios em que se trata de estabelecer aquilo que é preferível, o que é aceitável e razoável, os raciocínios não são nem deduções formalmente correctas nem induções do particular para o geral, mas argumentações de toda a espécie, visando ganhar a adesão dos espíritos às teses que se apresentam ao seu assentimento (idem: 15).

Desta forma, Chaïm Perelman propõe reformar o quadro da lógica, acrescentando à lógica formal e ao seu núcleo duro – a teoria da demonstração – a lógica argumentativa, com a sua teoria da argumentação²⁰.

Neste sentido, aparentemente, tudo passa pela crítica ao racionalismo e pela defesa da retórica. No entanto, uma leitura mais atenta fará ver uma marcada distância entre a teoria perelmaniana e as propostas de Aristóteles. O que caracteriza o trabalho de Perelman é, essencialmente, a oposição lógica-retórica, para melhor reforçar a sua teoria da argumentação. Esta estratégia é aparentemente ocultada pela insistência que o autor faz da importância da noção de *adesão*, que implica também a valorização da ideia de *auditório*. Não obstante, a verdade é que Perelman reduz o auditório concreto, consi-

²⁰ O desenvolvimento da retórica perelmaniana, nos seus aspectos mais técnicos e como descrição das técnicas argumentativas – técnicas subdivididas nas categorias dos argumentos quase lógicos, argumentos baseados na estrutura do real e argumentos baseados no próprio real – não assume, na minha opinião, relevância especial nesta situação.

derado como situação comunicacional interactiva, à ideia de *auditório universal* que, tratando-se de um auditório ideal, segundo Michel Meyer, ‘já nada tem de retórico, porque coincide com aquilo a que Descartes chamava a razão’ (Meyer, Carrilho e Timmermans 2002: 245). Para Perelman, orador e auditório estão subordinados aos argumentos, que constituem praticamente a exclusividade das preocupações. Tudo é, em última instância, subordinado ao *logos*, constituindo o ponto de partida e de chegada da retórica perelmaniana, enquanto que o *ethos* e o *pathos* ficam definitivamente fora da sua teoria.

Por outro lado, a linguagem é também objecto de distinção normativa. Nem todas as figuras são aceitáveis para a teoria da argumentação, em Perelman, porque somente se considera

uma figura como argumentativa se o seu emprego, implicando uma mudança de perspectiva, parece normal em relação à nova situação sugerida: se pelo contrário o discurso não implica a adesão do auditor a esta forma argumentativa, a figura será entendida como ornamento, como figura de estilo (idem: 19).

A linguagem é inteiramente subordinada, desta forma, à razão argumentativa. As figuras pertencem à retórica do estilo, são ornamentais, não interessam à argumentação. Na retórica perelmaniana – repare-se como estamos longe da retórica de Aristóteles – tudo depende da argumentação, aqui entendida como forma alargada da razão e da racionalidade. Na forma de uma súmula crítica deste argumento, Michel Meyer (Meyer, Carrilho e Timmermans 2002: 248) escreve que:

Para Perelman, a retórica confunde-se com a argumentação racional [...] [;] a este propósito o modelo é o direito, campo no qual os sujeitos se opõem explicitamente a uma determinada questão [...]. Cada qual apresenta os seus argumentos e o juiz, encarnação perelmaniana da razão justa, da razão prática, decidirá em função da lei. A preocupação com *ethos* deriva da ética positiva – daquilo a que chamamos direito – assim como o *pathos* é uma Razão sem paixão. O juiz e os jurados podem estar emocionados, mas, no fim de contas, o direito só conhece a lei.

ESPAÇO PÚBLICO, ARGUMENTAÇÃO E RETÓRICA

Afinidades entre as Teorias de Perelman e Habermas

Não é difícil reconhecer a identidade de pontos de vista entre Perelman e Habermas, a respeito do estatuto da argumentação no funcionamento da esfera pública. Acima de tudo, ambos os autores valorizam uma espécie de comunicação concebida sob a forma de argumentação racionalizada que, afastando o que é próprio da condição comunicacional humana, funcione como instância de legitimação da decisão política ou judicial. A teorização que Habermas faz do espaço público é fundada, sob este ponto de vista, numa ética comunicacional dos locutores, caracterizados como livres e iguais entre si, devendo cooperar na procura da verdade regulada, pela imposição do melhor argumento. Na prática, porém, poucas discussões funcionarão desta maneira e, como bem observa Michel Meyer (Meyer, Carrilho e Timmermans 2002: 257):

Com Habermas, temos a impressão de dar de caras novamente com o auditório universal ao contrário, mas aqui estamos perante um orador universal submetido ao imperativo kantiano de nunca falar de si próprio sem se dirigir automaticamente aos outros. Ora, assim como o auditório universal de Perelman não é composto por pessoas reais, já que se trata de uma construção puramente intelectual, o orador universal mais não é do que um «ser de razão» que não é ninguém em particular, encarnando «toda a gente» numa espécie de renúncia viva à individualidade e às suas paixões.

Espaço Público e Probematologia

No que diz respeito às teorias de Hannah Arendt, como referi no início deste artigo, o modelo do espaço público grego de inspiração aristotélica não é adequável à situação das sociedades de massas. Neste sentido, de entre os factores de transformação que a modernidade impôs, destaco a influência dos media (sobretudo a televisão) nas formas de organização social²¹, situação que, para além dos efeitos positivos que devem ser reconhecidos e realçados, assume também outros, mais desestruturantes, na vida social. Em qualquer caso, a verdade é que os media são, em grande medida, respon-

²¹ Hoje, as sociedades contemporâneas estão a sofrer o embate de uma nova revolução mediática com o surgimento das tecnologias digitais.

sáveis pelo nascimento de uma cultura de massas, frequentemente pouco exigente, no que diz respeito à qualidade dos seus produtos, mas fortemente invasiva, desafiando tanto a cultura popular como a cultura de elite ²². Esta situação, criada em particular, pela pujança do audiovisual no mercado profissional, transita para o domínio do ensino, nomeadamente, na vulgarização dos cursos de comunicação dedicados a formar os ‘bons comunicadores’ ou a ensinar como se deve atingir o ‘público alvo’. Parece ser esta a opinião de Roland Barthes (1987: 90), quando escreve que

há uma espécie de acordo obstinado entre Aristóteles (de onde saiu a retórica) e a cultura dita de massa, como se o aristotelismo morto desde o início do Renascimento [...] sobrevivesse no estado degradado, difuso, inarticulado na prática cultural das sociedades ocidentais [...] [T]udo indica que uma espécie de vulgata aristotélica continua a definir um tipo de Ocidente trans-histórico, uma civilização (a nossa) que é a da endoxa.

O acordo de que fala Barthes deve-se ao facto de a retórica de Aristóteles ser uma retórica completa, total, no sentido em que teoriza toda a situação comunicacional: o emissor (o orador) na figura do *ethos*, a mensagem (a opinião) coberta pelo *logos*; finalmente, o receptor (o auditório), com a análise do *pathos*. Desta forma, *ethos*, *pathos* e *logos* corresponde a uma matriz de análise de tal modo completa que é aplicável a qualquer tipo de situação retórica.

No entanto, se, para Hannah Arendt, o espaço público grego morreu, a verdade é que as suas teses inspiram outras conjecturas sobre a esfera pública contemporânea, como acontece, por exemplo, com o argumento apresentado por Louis Quéré, citada por Breton (1997: 234-235). Na opinião de Quéré, o espaço público contemporâneo poderia ser analisado como uma ‘cena pública de aparecimento’ onde

os actores, mas também as acções, os acontecimentos ou os problemas sociais ‘accedem à visibilidade pública’ [...] O espaço público definido como «cena de aparecimento» supõe a presença de um público de espectadores capazes de emitir um juízo sobre os elementos do poder submetido ao olhar de todos. Mais uma vez, não

²² Sobre a polémica acerca destes três modelos culturais, ver a análise de Humberto Eco em *Apocalípticos e Integrados*.

se trata de um juízo necessariamente racional; é um juízo de apreciação, um «juízo de gosto» mais próximo da estética que da racionalidade.

Desta perspectiva, quero salientar que a lógica do *aparecimento* valoriza a necessidade da visibilidade, traduzindo a importância dos media neste processo de *fazer aparecer*. Os media ocupam, neste contexto, o lugar da *ágora* grega, só que, no mundo de hoje, desempenham um papel estratégico no discurso, embora mais ou menos dissimulado, devido ao poder de mediação de que são portadores. Um outro aspecto que importa evidenciar ainda, no que diz respeito à ideia de ‘cena pública de aparecimento’, é, precisamente, esse carácter fenomenal, problemático, interrogador que o *aparecer* possui enquanto fenómeno. Tal entendimento da natureza do espaço público articula-se com a concepção que Meyer (Carrilho 1994: 17) propõe da retórica como *problematologia* ou *racionalidade interrogativa*, que

faz da argumentação um aspecto da actividade retórica do homem, concebida como a negociação da distância entre os homens, que tem sempre na sua raiz um problema e se processa sempre na linguagem. A retórica é o encontro entre os homens e a linguagem na exposição das suas diferenças e das suas identidades.

A retorização do real proposta por Meyer, na ideia de problematologia, abre caminho para uma nova realidade argumentativa, ao conceber a retórica como uma forma de negociação que tem lugar através da livre expressão da linguagem, isto é, uma linguagem não censurada, pelo facto de ser racional ou emotiva. A sua atenção, voltada para a actividade questionadora, articula, através da linguagem, as razões e paixões humanas, procurando contribuir para a recuperação de um espaço perdido – o da *ágora* grega – agora num contexto de novas realidades comunicacionais, culturais e políticas.

REFERÊNCIAS

- Arendt, H.
2001 *A Condição Humana*. Lisboa. Relógio D’Água.
- Barilli, R.
1985 *Retórica*. Lisboa. Presença.

- Barthes, R.
1987 *A Aventura Semiológica*. Lisboa: Ed. 70.
- Barthes, R.; Marthy, E.
1987 'O Oral e o Escrito'. In *Enciclopédia EUNAUDI*. Lisboa. Imprensa Nacional.
- Breton, P.
2002 *A Palavra Manipulada*. Lisboa: Caminho.
- Breton, P.; Proulx, S.
1997 *A Explosão da Comunicação*. Lisboa: Bizâncio.
- Carrilho, M.M. (ed.)
1994 *Retórica e Comunicação*. Lisboa: Edição Asa.
- Cunha, T. Cardoso e
2002 'Prefácio'. In *Da Retórica*, Friedrich Nietzsche. Lisboa: Vega.
- Fidalgo, A.
'Definição de Retórica e Cultura Grega'. Online em <www.bocc.ubi.pt>.
- Habermas, J.
1984 *Mudança Estrutural da Esfera Pública*. São Paulo: Tempo Brasileiro.
- Kremer-Marietti, A.
1984 'Nietzsche la Métaphore et les Sciences Cognitives'. Online em <www.dogma.free.fr>.
- Meyer, M.; Carrilho, M. M.; Timmermans, B.
2002 *História da Retórica*. Lisboa: Temas e Debates.
- Perelman, C.
1993 *O Império Retórico*. Porto: Asa.
- Ricoeur, P.
s/d *A Metáfora Viva*. Porto: Rés.
- Rodrigues. A.D.
1991 *Introdução à Semiótica*. Lisboa. Presença.

Sumário

Este artigo parte da noção de espaço público, com o propósito de discutir o estatuto que a linguagem e outras formas de mediação assumem na construção de um espaço público na democracia. A atenção crítica é orientada para as noções comunicacionais cobertas pela retórica e teoria da argumentação, demonstrando a articulação destes conceitos e práticas da linguagem com as teorias sobre o espaço público desenvolvidas por Hannah Arendt e Jürgen Habermas.

Summary

This article starts from the notion of public space, with the purpose of discussing the status that language and other ways of mediation take in the construction of a public space in democracy. Critical attention is oriented towards the communicational notions covered by the theory and rhetoric of argumentation, showing the articulation of those concepts and practices of language with the theories on public space developed by Hannah Arendt and Jürgen Habermas.