

UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE CIÊNCIAS JURÍDICAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS JURÍDICAS

ÁLVARO JÁDER LIMA DANTAS

**A RETÓRICA COMO BASE DE UM CONHECIMENTO COMUM PARA AS ARTES
E DIREITOS HUMANOS**

JOÃO PESSOA/PB

2021

ÁLVARO JÁDER LIMA DANTAS

**A RETÓRICA COMO BASE DE UM CONHECIMENTO COMUM PARA AS ARTES
E DIREITOS HUMANOS**

Dissertação apresentada no Programa de Pós-Graduação em Ciências Jurídicas da Universidade Federal da Paraíba (PPGCJ/UFPB), na Área de Concentração: Direitos Humanos, como exigência parcial da obtenção do título de Mestre em Ciências Jurídicas.

Orientador: Prof. Dr. Marcílio Toscano Franca Filho

JOÃO PESSOA/PB

2021

Catálogo na publicação
Seção de Catalogação e Classificação

D192r Dantas, Álvaro Jáder Lima.

A retórica como base de um conhecimento comum para as artes e direitos humanos / Álvaro Jáder Lima Dantas. - João Pessoa, 2021.

219 f. : il.

Orientação: Marcílio Toscano Franca Filho.
Dissertação (Mestrado) - UFPB/CCJ.

1. Direitos humanos. 2. Direito e arte. 3. Retórica. 4. Transjuridicidade. I. Franca Filho, Marcílio Toscano. II. Título.

UFPB/BC

CDU 341.231.14

ÁLVARO JÁDER LIMA DANTAS

**A RETÓRICA COMO BASE DE UM CONHECIMENTO COMUM PARA AS ARTES
E DIREITOS HUMANOS**

Dissertação apresentada no Programa de Pós-Graduação em Ciências Jurídicas da Universidade Federal da Paraíba (PPGCJ/UFPB), na Área de Concentração: Direitos Humanos, como exigência parcial da obtenção do título de Mestre em Ciências Jurídicas.

Data de aprovação: ____ / ____ / ____.

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Marcílio Toscano Franca Filho (Orientador)
Universidade Federal da Paraíba (UFPB)

Prof. Dr. Alexandre Ronaldo da Maia de Farias (Avaliador Externo)
Universidade Federal de Pernambuco (UFPE)

Prof. Dr. Newton de Oliveira Lima (Avaliador Interno)
Universidade Federal da Paraíba (UFPB)

A Janice, Douglas, Lúcia e Waldemar

AGRADECIMENTOS

Se há uma motivação em meu existir, ela se dá por meio de gratidão. É em agradecimento a Deus que vivo e entrego cada respirar, cada obra, cada dor, cada alegria, cada oração. A Ele, meu Senhor e meu tudo, agradeço o preço pago por mim na Cruz. À Virgem Maria, de quem sou escravo e filho, rendo louvor e gratidão por nunca ter me abandonado. A São Francisco, São João Paulo II e todos os santos e santas do Céus, meu agradecimento pela firme e constante intercessão. À Santa Igreja Católica, agradeço por não me deixar vagando nesse mundo a procura de um lar, de uma guia, de uma mestra.

Meu amor e minha gratidão também aos meus pais, os meus maiores amores humanos, de quem com uma incrível devoção à vida, dom de Deus, nunca escutei um murmúrio sequer pelas abdicações feitas em meu favor e em favor de minha irmã. A Laís, minha irmã, anjo e presente de Deus em minha vida, minha amiga, meu apoio, meu silêncio reconfortante, devo a gratidão de toda a vida. Meus avós Janice, Douglas, Waldemar e Lúcia são aqueles a quem dedico a conclusão deste mestrado e por quem desejo gastar o resto de minha vida em amor e agradecimento. A toda a minha família, especialmente minha tia Katarine e minha prima Rafaela, minhas madrinhas, por tudo o que fazem por mim e por quanto me amam. A Deus, pelo meu cachorro Henrique, pela amizade e pelo companheirismo que deixa tantas saudades.

Agradeço aos meus amigos; aqueles que não esperava encontrar no PPGCJ, Matheus, Jaqueline, Aurora, Renan, Bruna, Edhyla, Ana e Bruna; também aos de toda minha vida, meus irmãos Stanley, Diniz, Andrey, Thales, Matheus, Hermano, Pedro Paulo, Vitor, Emmanuel, Aderaldo, Giovanni, Netinho, Matheus, e minhas irmãs Letícia, Amanda, Nathalia, Maria Eduarda, Ana, Sabrina, Camilla, Ana, Mariana e Alana por todo o socorro e companhia que sempre me oferecem. A meus amigos padres, onde encontro alento, correção e exemplo, Pe. Luiz Jr., Pe. Carlos, Pe. Manoel Viana, Pe. Antônio Jr. e Pe. Cláudio. Também aos amigos Mateus, Erick, Daniel, Bruno e Álvaro, que encontrei na graduação e desde então os tenho mantido como amigos valiosos.

À Universidade Federal da Paraíba, a quem devo sinceros agradecimentos por fazer parte da minha vida há 10 anos. Ao PPGCJ, aos professores, aos servidores a quem gostaria de agradecer na pessoa de Rosandro, por tanta competência e zelo. A meu orientador, que carece de um agradecimento especial pela importância que detém em minha trajetória. Marcílio sempre me encantou e me estimulou, desde os primeiros períodos, quando ainda nem era seu aluno. Com esse mestrado, tive a oportunidade de ser acompanhado por essa presença firme, acolhedora e brilhante que ele é e por isso merece mais até do que minha gratidão pode oferecer.

A Narbal pelas horas dispensadas em aulas em leituras, correções e sobretudo pela bondade viva e fortificante com que sempre me tratou.

Por fim, agradeço aos amigos que não estão mais aqui na terra, mas que continuam a nossa amizade ao lado de Deus. Em Patrícia, minha eterna professora de história do colégio, dirijo minha gratidão a todos os professores que tive na vida. Em Giovanni Bruno, meus agradecimentos tomam forma de saudade e saudosismo da boa infância que partilhamos. Em tio Gilbrant, que, sendo pai de um amigo e irmão, tornou-se amigo e tio, agradeço novamente a Deus, dessa vez, por nos prometer um Céu, lugar que anseio todos os dias. Lugar onde reencontrarei a Sabedoria Eterna que tanto me amou, minha Mãe e Senhora a quem tanto amo e todos os amigos que lá habitam.

“Ora, isso que se chama modernamente de literatura é, apenas, uma variante ou modalidade daquilo que, na Antiguidade greco-romana, se chamava retórica. Há profunda contradição entre poesia e retórica. Contradição expressa, concretamente, na Antiguidade greco-latina, pela condição mendiga e esfarrapada dos poetas contra a prosperidade dos retores, mestres dos juristas, políticos e homens públicos de Grécia e de Roma” (LEMINSKI, 2013, p. 64).

RESUMO

Esta pesquisa tem por objetivo principal investigar em que sentido, a retórica pode servir de base ou justificativa gnosiológica que torne legítima a construção de um conhecimento em comum dos direitos humanos e da(s) arte(s). A necessidade de se empreender uma pesquisa nesses moldes não é só para que se abra um espaço para novas pesquisas; antes disso ela deve servir muito mais à consolidação de um campo que já existe e já possui uma intensa produção acadêmica, que é o do “direito e arte”. Ou seja, ao buscar o objetivo principal, a pesquisa, que se insere no âmbito da Transjuridicidade, e que propõe uma colaboração com ela, estabelece a retórica como uma das bases possíveis do conhecimento transjurídico. O método, somente aplicável em um sentido não moderno do termo, que será utilizado é genericamente o de uma retórica com marcas explícitas do emprego dos tropos de Agripa, que significam uma preocupação de feições céticas desta pesquisa. Ainda, para que se conjugue esses três fenômenos, retórica, direitos humanos e arte, torna-se necessário recolher e investigar alguns outros, como hermenêutica, reabilitação da filosofia prática, estética, mito e mitologia. Para discuti-los, os pontos de partida serão os propostos por Hans-Georg Gadamer em sua produção filosófica, tendo a consciência do retorno à filosofia grega que ele reiteradamente propicia. Sendo assim, a marca da tradição sofística da retórica é posta ao lado da hermenêutica gadameriana para que se argumente a favor de uma tomada de consciência de que a compreensão humana funciona de um modo marcadamente hermenêutico-retórico. Aproveitando a base teórica que a transjuridicidade já possui, será investigado o que significou a reabilitação da filosofia prática por Gadamer, de forma a argumentar que esta e aquela possuem propósitos em comum, especificamente o de trazer o conhecimento científico de volta para o mundo da vida. Obtida uma fundamentação, por meio da retórica, hermenêutica e razão teórico-prática, busca-se elaborar uma investigação acerca das possibilidades de uma análise retórica da arte e dos direitos humanos isoladamente. Uma vez que considerados de forma separada, os fenômenos podem ser compreendidos pela retórica; a última fase será a de buscar compreendê-los conjuntamente, investigando como a estética se manifesta no direito, de que modo ela possibilita uma maior, ou menor, eficácia das normas e regularidades jurídicas, e como os estudos sobre as retóricas e estéticas fazem transparecer um caráter de mito e mitologia da dogmática e da filosofia do direito.

Palavras-chave: Direito e arte. Direitos humanos. Retórica. Transjuridicidade.

ABSTRACT

This research has as main objective to investigate in which sense, the rhetoric can serve as a gnosiological basis or justification that makes the construction of a common knowledge of human rights and art(s) legitimate. The need to undertake a research in this way is not just to open up a space for new researches; instead it should serve much more as a consolidation of a field that already exists and already has an intense academic production, which is that of “law and art”. In other words, when searching for the main objective, this research, which falls within the scope of Transjuridicity, and which proposes a collaboration with it, establishes rhetoric as one of the possible bases of transjuridic knowledge. The method, only applicable in a non-modern sense of the term, that will be used is that of a rhetoric in a generic way with explicit marks of the use of Agripa's tropes, which signify a concern of skeptical features of this research. Still, in order to combine these three phenomena, rhetoric, human rights and art, it is necessary to collect and investigate some others, such as hermeneutics, rehabilitation of practical philosophy, aesthetics, myth and mythology. To discuss them, the starting points will be those proposed by Hans-Georg Gadamer in his philosophical production, being aware of the return to Greek philosophy that he repeatedly provides. Thus, the mark of the Sophistic tradition of rhetoric is placed alongside Gadamerian hermeneutics to argue in favor of an awareness that human understanding works in a markedly hermeneutical-rhetorical way. Taking advantage of the theoretical basis that transjuridicity already has, it will be investigated what Gadamer's rehabilitation of practical philosophy meant, in order to argue that this and that have common purposes, specifically to bring scientific knowledge back to the world of life. Once obtained a basis, through rhetoric, hermeneutics and theoretical-practical reason, we seek to elaborate an investigation about the possibilities of a rhetorical analysis of art and human rights as isolated phenomena. Once considered separately, the phenomena can be understood by rhetoric, so the last phase will be to seek to understand them together, investigating how aesthetics is manifested in law, how it enables greater or lesser effectiveness of legal norms and regularities, and how studies on rhetoric and aesthetics make it clear a character of myth and mythology of dogmatics and philosophy of law.

Keywords: Law and arts. Human rights. Rhetoric. Transjuridicity.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 – <i>Room for one colour</i> , 1997, Moderna Museet, Estocolmo, 2015	41
Figura 2 – <i>Ice Watch</i> , 2014, Place du Pantheon, Paris, 2015	96
Figura 3 – A Redenção de Cã, 1895, Museu Nacional de Belas Artes, Rio de Janeiro	97
Figura 4 – Aria	137
Figura 5 – Santíssima Trindade, 1411 ou 1425-1427, Galeria Tretyakov, Moscow.....	148
Figura 6 – Detalhe da capa de <i>Leviatã ou Matéria, Palavra e Poder de um Governo</i> Eclesiástico e Civil de Thomas Hobbes	170
Figura 7 – Notação musical de 4'33" da primeira execução da obra de John Cage	178

SUMÁRIO

<u>1 INTRODUÇÃO</u>	<u>11</u>
<u>2 A ASSIMILAÇÃO DAS TAREFAS HERMENÊUTICA E RETÓRICA PELA FILOSOFIA</u>	<u>23</u>
2.1 O ÂMBITO CONJUNTO DO ENTENDIMENTO INTER-HUMANO ENQUANTO HERMENÊUTICA EM GADAMER.....	23
2.2 A RETÓRICA COMO <i>DÝNAMIS</i> PRÓPRIA DO PENSAMENTO HUMANO	45
<u>3 A REABILITAÇÃO GADAMERIANA DA FILOSOFIA PRÁTICA E DA PHRÓNESIS PAUTANDO AS DISCUSSÕES DA TRANSJURIDICIDADE</u>	<u>66</u>
3.1 AS BASES DA FILOSOFIA PRÁTICA E DA <i>PHRÓNESIS</i>	66
3.2 A REABILITAÇÃO DA FILOSOFIA PRÁTICA E DA <i>PHRÓNESIS</i> POR GADAMER EM COMUNHÃO COM OS OBJETIVOS DA TRANSJURIDICIDADE.....	83
<u>4 UMA RETÓRICA DOS DIREITOS HUMANOS E DA ARTE</u>	<u>106</u>
4.1 UMA ANÁLISE RETÓRICA DO FENÔMENO DOS DIREITOS HUMANOS	107
4.2 POR UMA RETÓRICA DA ARTE	126
<u>5 MODOS ESTÉTICOS DOS DIREITOS HUMANOS.....</u>	<u>151</u>
5.1 O PARADIGMA DA VERDADE NA ARTE E SUAS POSSIBILIDADES NOS DIREITOS HUMANOS	157
5.2 A FUNDAÇÃO ESTÉTICA DO ESTADO, DO DIREITO E DOS DIREITOS HUMANOS	164
5.3 ENTRE O SILÊNCIO E O GRITO DOS DIREITOS HUMANOS	173
5.4 SÍMBOLO, MITO E MITOLOGIA DOS DIREITOS HUMANOS	183
<u>6 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</u>	<u>193</u>
<u>REFERÊNCIAS</u>	<u>202</u>

1 INTRODUÇÃO

A noção de transjuridicidade surgiu em 2013 nos debates que ensejaram a criação do Laboratório Internacional de Investigação em Transjuridicidade (LABIRINT)¹, como maneira transdisciplinar de construir compreensões do direito, fugindo-se de uma ascética jurídica, e tem sido cada vez mais presente na construção contemporânea do fenômeno do direito. Essa noção é construída em um contexto de transformação acelerada das relações que envolvem o fenômeno jurídico. Seu objetivo é o de ressaltar a permeabilidade das membranas conceituais e classificatórias, abrindo o estudo do direito às trocas com outros ramos tanto do saber jurídico como de outros ramos do conhecimento humano².

Uma vez que um de seus fundamentos é a transdisciplinaridade, deve-se, já no início, fazer uma dissociação de noções, de modo que essa não seja confundida com uma multi ou uma interdisciplinaridade. Isso, porque aquela primeira, quando comparada à multi, à inter ou a simples disciplinaridades, implica um grau maior de integração não só entre as informações e dados pesquisados, mas em uma própria comunhão das maneiras de conhecer seus “objetos”. A adição do “trans” às formas de estudo disciplinares garante um “entre”, um “através” e um “além” das e de quaisquer disciplinas³, justamente diante da incapacidade de uma simples disciplinaridade gerar um conhecimento completo e promover o diálogo entre as perspectivas.

É assim que, dentro dessa perspectiva de um grau maior de interação entre os fenômenos jurídicos e artísticos, é estabelecido o objeto desta pesquisa: um modelo, dentre os vários possíveis, que ofereça a retórica como base para a construção de uma transjuridicidade. Especificamente, apresenta-se uma via em que as relações entre os direitos humanos e as artes sejam compreendidas sem que se abra mão de conhecimentos disciplinares – mesmo que conscientes de sua inscrição em complicados conceitos, como é o do método –, por um lado, e de uma atenção às experiências artísticas, estéticas e emotivo-sentimentais⁴ que podem ser tomadas na seara dos direitos humanos, por outro lado.

¹ Cf. FRANCA, Alessandra Macedo. Transjuridicidade. In: **Enciclopédia Luso-Brasileira de Direito Internacional**. No prelo.

² Cf. FRANCA FILHO, Marcílio Toscano; FRANCA, Alessandra Macedo. Um Passeio pelos Jardins do Direito: hipertextos, transciência e transjuridicidade. In: FRANCA FILHO, Marcílio (org.). **Novas Arquiteturas das Formas Jurídicas**. No prelo.

³ Cf. NICOLESCU, Basarab. **O Manifesto da Transdisciplinaridade**. Triom: São Paulo, 1999.

⁴ LUNA, Nevita Maria Pessoa de Aquino Franca; FARIAS, Alexandre Ronaldo da Maia de; ESTEVES, Juliana Teixeira. Uma Erótica Jurídica: o lugar do sentimento na juridicidade e o nascimento do poeta-juiz. **Revista Brasileira de Sociologia do Direito**, Recife, v. 3, n. 3, p. 241-257, set.-dez. 2016. Disponível em: <http://revista.abrasd.com.br/index.php/rbsd/article/view/113/95>. Acesso em: 15 mar. 2021.

Para que isso ocorra, fala-se, então, na recuperação de uma tradição. Isso, porque a arte, em diversos períodos – do qual o medieval é um exemplo –, permeou e atuou junto ao estudo do direito. Não são escassos, na historiografia, os casos de textos de direito canônico, como os *Smithfield Decretals*⁵ que tiveram suas páginas ilustradas por figuras, que, por sua vez, compunham o modo de comunicação daquelas normas. Há, por intermédio dessa forma de entendimento, uma retomada de consciência de que as imagens, textos literários e as emoções por eles geradas integram o fenômeno do conhecimento jurídico; logo, não há por que promover uma purificação, uma ascética, ou uma ‘ciência pura’, para estudá-lo. É exatamente aí que resta a questão do conhecimento teórico atrelado a sua base prudencial.

Em verdade, é próprio dizer que uma visão científica não é inerente ao direito. O marco ocidental de consolidação do estudo do direito é talvez a experiência romana. Já no século I, no Império Romano, tem-se notícia da publicação do *ius publice respondendi ex auctoritate Principis*, que era voltado aos *iures prudentes*, homens que detinham uma forma específica de conhecimento jurídico. Esse conhecimento – de natureza prática e não teórica – consistia em saber qual direito era adequado para cada situação analisada em concreto. Posteriormente, é que a ideia de jurisprudência foi desvirtuada, para uma ideia de “ciência do Direito”, o que se torna perceptível nas traduções contemporâneas de *giurisprudenza* e *jurisprudence*.

Todavia, a ciência – em seu sentido grego e latino – e a prudência são dimensões distintas e complementares da forma de compreensão humana. A ciência designa um saber muito mais, para não dizer estritamente, teórico e contemplativo. As suas ambições são pretensamente verdadeiras, especulativas e buscam a construção de conhecimentos universais. Por sua vez, a prudência, derivada da noção grega da *phrónesis*, tem como foco, o agir humano no mundo. Ela não é somente uma cognição dotada de racionalidade, mas tem por elementos nucleares os atos decisórios, volitivos e valorativos.

O que ocorreu e que ocorre, todavia, é que o direito enquanto fenômeno geral – e os direitos humanos como parte dele – passou a ser compreendido por teorias que lhe concederam um caráter cientificista, ou analítico, universal e, conseqüentemente, ascético, puro, em detrimento de uma visão em que tal fenômeno era circunscrito à cultura, já apresentada acima. Melhor explicando, como forma de pensamento comum de uma época, a partir do século XVII, as correntes teóricas que conduziram o pensar – não só do direito – buscaram paradigmas analíticos com o escopo de construir uma *mathêsis universalis*, um conhecimento universalmente válido de feições algébricas e matemáticas. A mudança de paradigmas foi tão

⁵ Cf. GONZALEZ, José Calvo. *Marginalias Jurídicas en el “Smithfield Decretals”*. Valencia: Tirant Lo Branch, 2016.

influyente e produziu tantos frutos que seria irreal dizer na contemporaneidade que esses padrões positivistas não são mais adotados, ou que não são mais capazes de reger o pensamento dos “operadores” do direito.

Isso é relevante até mesmo na compreensão que as pessoas popularmente fazem dos direitos humanos. Nas faculdades de direito, nos âmbitos de debates, há uma grande massa de juristas que acredita na possibilidade de – e defende – uma teoria analítica e universal dos direitos humanos. Aliás, mesmo que já se tenha algum tempo que diferentes concepções têm criticado toda essa universalidade e unicidade do direito – basilares ao positivismo e às metodologias antirretóricas da modernidade – essas características, atribuídas por correntes positivistas, parecem vencer na luta pela narrativa da verdade. O que se quer dizer é que, hodiernamente, perdura a crença de que uma manipulação técnica dos institutos jurídicos não somente é possível, como é a atitude mais adequada nos ambientes acadêmicos e judiciais.

Ao se retomar a transjuridicidade mencionada, marcadamente aquela com a qual se deseja contribuir para a formação – a visível entre os direitos humanos e a arte –, inúmeras perspectivas, ou arquiteturas de si, têm sido apresentadas em eventos, artigos científicos, e é aí que surge o interesse em pesquisar por quais formas, não estritamente jurídicas, o direito tem sido investigado pela academia. Todavia, é preciso que se tenha um cuidado com a gnosiologia – termo aqui utilizado apenas para se evitar a dificuldade eventualmente gerada com a palavra epistemologia, que daria uma noção de estudo de um conhecimento pelos métodos científicos de tendências modernas – proposta nessa forma de produção de conhecimento, caso contrário, suas análises, críticas e argumentações podem acabar não sendo levadas a sério, por realizarem conexões insuscetíveis de gerar algum impacto na forma de compreender o fenômeno em questão. Essa é justamente uma das possíveis inovações em se abordar esse tema em uma pesquisa acadêmica. Sem um constructo que efetivamente demonstre como a realidade trabalhada pelas obras de arte interage com o direito nos ambientes judiciais, qualquer estudo transdisciplinar pode acabar parecendo que possui aspectos meramente ornamentais. Por esse motivo é que se faz importante a construção de elementos teóricos, que tornem evidente a legitimidade da retórica para amalgamar as experiências artísticas ao estudo dos direitos humanos.

Para que assim se possa fazer, é essencial perceber essa passagem – de um paradigma da razão exclusivamente teórica, para o de uma reabilitação da filosofia prática – no estudo do direito. Aqui, a transjuridicidade reúne-se à retórica, ao se perceber a insuficiência de uma razão puramente teórica neste estudo. Constrói-se, assim, a pesquisa sobre as percepções de que, mesmo quando aparências de pureza e neutralidade são desejadas, o direito situa-se em um

espaço de dependência do seu auditório, orador e da própria circunstância, que inviabiliza essa neutralidade. Assim, enquanto saber teórico-prático, a jurisprudência localiza-se no campo da cultura, em que coabitam as artes, com suas emotividades e sua estética, a moral e suas escolhas práticas de conduta e uma pluralidade de outros conhecimentos, outrora apartados em suas disciplinaridades fechadas.

Para se iniciar a construção dos problemas enfrentados nesta pesquisa, poder-se-ia perguntar sobre qual caráter, ou qual finalidade, dar-se-ia a citação de algum texto literário em um julgamento de matéria de direitos humanos. Isso, porque são frequentes as decisões e opiniões dissidentes que citaram obras – de Shakespeare, por exemplo – em suas argumentações nas cortes internacionais de direitos humanos. A mero título de exemplo: no caso *Achour v. France*, o juiz Boštjan Zupančič citou a tragédia *Hamlet* para clarificar sua tese de que o único meio possível da parte se livrar da punição estabelecida pelo Estado francês seria comprovando sua insanidade mental; no *Lindon, Otchakovsky-Laurens & July v. France*, foi o juiz Loukis Loucaides que citou *Otelo*, para contrapor o direito da liberdade de expressão ao da defesa da honra individual; já nos casos *Ireland v. United Kingdom* e *Tyrer v. United Kingdom*, o juiz Fitzmaurice também citou teatros shakespearianos na sua argumentação em casos envolvendo tortura, tratamento degradante e punição física em instituições de ensino⁶.

Ora, na tentativa de responder sobre essa finalidade ou sobre em que caráter essa citação se dá, pode-se perceber, para os moldes positivistas – e para um sem-número de teorias que partilham de suas visões restritas de uma racionalidade –, que essas nuances seriam completamente atécnicas, ou insignificantes, para o fenômeno do direito, e especificamente dos direitos humanos. A rígida ciência do direito, pregada por esse paradigma de pensamento, que tem por objeto a norma, ou ordenamento jurídico, não concebe a citada situação e é incapaz de compreendê-la por meio de seus códigos binários. E ainda que seja improvável poder identificar essas obras artísticas como integrantes do rol das fontes dos direitos humanos, qualquer uma das teorias, aqui chamadas puras ou ascéticas, não seria capaz de exprimir a importância, ou o valor persuasivo gerado por essas manifestações culturais na argumentação construída. Daí, retira-se um dos problemas que se pretende discutir: não é que a arte não interfira no fenômeno jurídico; em vez disso, são as metodologias, as teorias jurídicas que não compreendem a maneira dessa interação.

⁶ Cf. GADBIN-GEORGE, Géraldine. *To quote or not to quote: "Literature in law" in European court decisions and legal English teaching*. **ASp**, v. 64, p. 75-93, 2014. Disponível em: <http://journals.openedition.org/asp/3842>. Acesso em: 26 dez. 2018.

Compreender direito e arte de modo conjunto seria uma tarefa mais simples se somente houvesse o impedimento por parte da tradição do pensamento jurídico a ser enfrentado nessa tentativa de compreender essas interações. No entanto, a tradição moderna do estudo da estética como ramo da filosofia também apresenta algumas grandes dificuldades em analisar essas situações transdisciplinares. E não é prudente que se faça um estudo que envolva a arte sem se observarem as construções da filosofia estética. Isso, porque a arte toma um lugar especial, talvez nuclear, na experiência estética.

As três críticas de Kant serão tomadas aqui como exemplo do pensamento estético da modernidade, a partir do qual são tecidos os comentários/críticas. Essa tríade das faculdades humanas promovem uma compreensão de que a estética – o “juízo estético” na linguagem kantiana – “em si” não produz conceitos ou elementos morais, que, por sua vez, são os produtos de outras faculdades [razão pura e razão prática]. Portanto, para o paradigma kantiano, é somente pela capacidade de gerar prazer ou desprazer que uma experiência estética diante de uma obra de arte pode ser objeto desse juízo estético. Essa feição é denominada como “princípio da unicidade” do objeto estético e, de certo modo, “governa” essa forma de experiência, para Kant.

Clarificando-se a ideia, segundo essa tradição, todas as vezes em que alguém visse um objeto marcado pelo advérbio “esteticamente”, veria tal objeto como uma ocorrência isolada e única, sem haver a subsunção a conceitos, nem possuir qualquer objetivo prático. Portanto, os critérios que têm sido utilizados para se compreender a arte têm sido esses de uma escola estética, que contrasta as atividades cognitivas ou científicas, éticas ou práticas, estéticas ou artísticas.

Por essa maneira de pensar, é pressuposta de um julgamento estético a contemplação desinteressada, e é consequência dele a impossibilidade de que a estética produza algum conhecimento. Essa “autonomia” da arte – quando se considera que ela não é meio para nenhum fim – conjunta à “unicidade” – que faz a distinção do objeto estético do moral e do científico – faz com que se pense que o campo artístico é fértil somente enquanto se revê e se recria, enquanto o esteriliza para a possibilidade de produzir construções teóricas, científicas e morais.

Delimitando-se a problemática, embora se perceba que seja de forma menor que no direito, tem-se que essa tradição ainda é uma forte influenciadora da maneira de pensar a estética. Em diversos aspectos, as artes contemporâneas são vistas como não artísticas pelo senso comum. Inúmeros têm sido os casos de tentativa de cerceamento da liberdade de expressão artística, visando o retorno a critérios de uma estética do “belo”. Todavia, em referência a uma teoria do conhecimento, no caso em que esse senso comum que advém do

pensamento exposto em Kant de que “a arte não é meio para nada” realmente vigorasse, pesquisas acadêmicas produzidas no sentido de se obterem explicações transdisciplinares do fenômeno dos direitos humanos, por meio de uma experiência da arte, poderiam contrair por empréstimo aqueles princípios da unicidade e autonomia. Isso resultaria em um preconceito de achar que, tais quais as obras de arte, essas pesquisas e teorias não passariam de meios para se obter um deleite, um divertimento, reflexão, medo ou outra sensação que se tenha diante de uma boa obra de arte.

Ora, percebendo que as duas tradições, a positivista do direito e a kantiana da estética, tratam de objetos de conhecimento distintos e isolados em suas disciplinaridades, como seria possível que, por meio delas, estudos transjurídicos entre direitos humanos e artes fossem construídos de maneira legítima sem que se caia em reflexões inférteis para o fenômeno jurídico? Retomando-se os exemplos das citações shakespearianas acima, poder-se-ia pensar que não serviriam para nada além de um deleite do leitor, o que deixaria de lado um poder persuasivo, um quê de pedagógico que as obras de arte teriam produzido naquelas argumentações.

Daí, então, insere-se o principal problema dentro do conjunto tratado aqui: Em que sentido, a retórica pode servir de base ou justificativa gnosiológica que torne legítima a construção de um conhecimento em comum dos direitos humanos e da(s) arte(s)? Todavia, para que essa questão seja respondida, faz-se necessário responder a algumas outras: É possível encontrar algo de estético no direito? Caso possível, onde ou em quais momentos, na produção argumentativa do direito, seriam perceptíveis feições estéticas?

De antemão, adianta-se que a (hipó)tese⁷ responsável por responder parte da pergunta principal acima já supõe uma resposta positiva, ou seja, de que a retórica seja sim essa base legítima para a construção de um estudo transdisciplinar entre as artes e os direitos humanos. É assim, porque se percebe a aplicabilidade, no estudo dos direitos humanos, do resgate da experiência da verdade a partir da arte, promovido por Gadamer, na sua tentativa de expor a hermenêutica enquanto filosofia. Nesse intuito é que a experiência da arte, enquanto se mostra como uma advertência clara e direta sobre a limitação do cientificismo cartesiano⁸, oferece meios para a cognição do fenômeno jurídico enquanto manifestação cultural. Ou seja, a experiência artística se torna um argumento, também para os juristas, de que aqueles postulados

⁷ Aqui se faz uma referência ao modo de disposição de discursos apresentado por Stephen Toulmin em seus “Usos do Argumento”. Cf. TOULMIN, Stephen. *The uses of argument*. Cambridge: Cambridge University Press, Reino Unido, 2003.

⁸ Cf. GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e Método I**. Tradução de Flávio Paulo Meurer. 15. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2015. p. 31.

cientificistas ascéticos da modernidade se mostram limitados em sua tarefa hercúlea de oferecer o conhecimento do mundo objetivo. Reiterando-se, só há, para Gadamer, a necessidade de se realizar esse resgate a partir da arte, porque o metodologismo anti-retórico da modernidade foi capaz de gerar um hiato entre as experiências artística e científica. Consequentemente, este é o espaço que se pretende preencher, aquele deixado pela ignorância da retórica nas metodologias modernas.

A retórica apresenta-se como boa resposta, porque não tem campo de aplicação específico. Essa constatação já feita por Aristóteles a identifica não com um saber disciplinar exato, mas com uma *techné* que pode ser tomada em diversos âmbitos, desde a medicina à política, ou à arte. Um dos indícios que confirmam a hipótese deste texto que, por sua vez, responderia a pergunta central deste estudo, é que a arte retórica – *techné retorikhé*, ou na versão latina a *ars rhetorica* – cumula ao mesmo tempo as habilidades de mover, ensinar e deleitar⁹; logo, ao portar essas três funções, ela se torna capaz de conjugar aquelas faculdades mentais distintas das críticas kantianas: possibilita julgamentos do tipo meio-fim; é instrumento cognitivo; e gera prazer ou desprazer, respectivamente. Também não foge da retórica clássica o conhecimento de que não existem apenas elementos lógicos na argumentação. A existência de caracteres correspondentes ao *ethos* e ao *pathos* no discurso revela sobremaneira a possibilidade de questões passionais, ou emotivas, conduzirem o auditório à persuasão.

Consequentemente, o movimento natural é o de aproximação da hermenêutica filosófica gadameriana, em que, afinal, tudo o que é compreendido o é enquanto linguagem¹⁰. Só tendo a hermenêutica e a retórica por guias é que seria possível promover a conjugação da arte e do fenômeno jurídico dos direitos humanos. Nesse sentido, é notório que Gadamer já tenha trabalhado: o caráter hermenêutico da obra de arte; o caráter hermenêutico da compreensão [*Verständnis*]; a aproximação intrínseca entre hermenêutica e retórica; e a constituição linguística do mundo, o que gerou uma viragem interpretativa no direito¹¹. Entretanto, faltou, em Gadamer, um melhor desenvolvimento da retórica. É verdade que o filósofo de Marburgo se encontra diretamente influenciado pelo retorno da retórica, que Heidegger inicia na tradição fenomenológica, mas, ainda que se importe em trazer uma contribuição à retórica, ela não era seu foco, não era o tema da sua vida, mas sim a hermenêutica. Ao apresentar ambos quase como

⁹ Cf. CÍCERO, Marcus Túlio. *Dialogos del orador*. Tradução de Marcelino Menendez e Pelayo. Buenos Aires: Los libros del Mirasol, 1967.

¹⁰ Cf.: GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e Método I*. Tradução de Flávio Paulo Meurer. 15. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2015. p. 612.

¹¹ Cf. JUST, Gustavo. Guinada interpretativa. In: BARRETO, Vicente (org.). *Dicionário de filosofia do direito*. Rio de Janeiro: Unisinos/Renovar, 2006. p. 394-399.

simbióticos, é possível encontrar um espaço – não tão debatido por Gadamer – para se investigar o olhar sobre uma tradição retórica da arte e dos direitos humanos.

O trabalho que então se propõe é ligado ao que se convencionou chamar retórica da invenção, voltada ao cânon da *inventio*, e a sua forma de seguimento é identificar os lugares argumentativos, os *tópoi* utilizados na construção de uma argumentação. Assim, no ensejo deste foco, enquanto objetivo principal, buscar-se-á não a análise de uma estética das sentenças ou demais textos decisórios, mas sim evidenciar a produção artística de *tópoi*, bem como a possibilidade de que tópicos das artes sejam tomados para a compreensão do fenômeno jurídico. Convém esclarecer que, ainda que se tenha citado algumas decisões com argumentos retirados de obras de arte acima, na presente pesquisa não se propõe a estudar especificamente a decisão jurídica, não se trata de uma teoria da decisão. Também não serão versados assuntos sobre o que obras de arte podem ensinar em específico sobre a sociedade ou sobre determinada fatia do fenômeno jurídico. A preocupação aqui é a de explicitar nuances de uma base gnosiológica; é uma “metametalinguagem” e, por isso, a argumentação conduzida por vezes toma forma de uma explicitação de premissas que geralmente são omissas em grande parte dos escritos sobre o tema. O que se quer dizer é que, hodiernamente, os trabalhos de direito e arte acabam tomando dois caminhos: ou são discutidos sobre bases teóricas incompatíveis com as perspectivas de um estudo transdisciplinar; ou são erigidos sobre as bases fixadas pela retórica e pela hermenêutica, mesmo que não se faça referência a elas, ou que, referenciando-as, terminam por não explicitar em que porção essas tradições fundamentam suas colocações.

Vem de uma generalidade das correntes positivistas a preocupação com o papel da norma jurídica, considerada objeto da ciência jurídica. Já em uma das análises retóricas do direito, há uma percepção de que, quando os juristas falam em “norma”, querem dizer “regularidade”, expressão que tem um caráter mais contextual – e assim, mais cultural – do que o universal que aquele outro termo parece pretender possuir¹². Esse exemplo é particularmente interessante à pesquisa que ora se empreende, porque essas regularidades jurídicas – inseridas no contexto da metáfora da norma – são somente uma das envolvidas no fenômeno judicial. Assim, há a presença de regularidades emocionais, morais e – por que não? – estéticas em diversos momentos de construção dos direitos humanos em seus diferentes níveis, a saber, da prática, dogmática e teoria.

Em suma, deseja-se responder, adotando uma concepção artístico-cultural dos direitos humanos, que a retórica é essa base de conhecimento comum capaz de revelar por quais modos

¹² Cf. SOBOTA, Katharina. **Não Mencione a Norma!** Tradução de João Maurício Adeodato. Recife: Universitária, 1995. (Anuário os Cursos de Pós-Graduação em Direito, n. 7.), p. 254.

o sucesso estilístico e a fachada de coerência das narrativas jurídicas contribuem para o funcionamento do fenômeno do direito, que sem estes o direito não passaria de pura violência, ilegítima, injusta e conseqüentemente intolerável¹³.

Uma vez que a pesquisa se dirige a compreender, utilizando-se a hermenêutica gadameriana e as tradições aristotélica e sofística da retórica, as linguagens e a conseqüente cognoscibilidade conjunta das artes e dos direitos humanos, o caminho condutor da pesquisa deve ser voltado à linguagem e aos discursos, pretendam-se eles literais ou não. Assim, utiliza-se a retórica não só como assunto, mas como próprio elemento metodológico a ser seguido. A retórica é um termo de carga significativa tão complexa, que é devido dizer que, no contexto contemporâneo, como afirma Gadamer, ela não desempenha apenas a tarefa de *ars bene dicendi*, ou arte da eloquência, mas, ligando-se à sua funcionalidade hermenêutica hodierna, torna-se também uma *ars bene leggendí*, arte do bem ler¹⁴.

Os tropos de Agripa serão associados a esse elemento retórico, para comporem a metodologia a ser seguida. Esses tropos serão particularmente o da *diaphonia* – a controvérsia possível a qualquer discurso –, a *isostenia* – um considerar igualmente válidos os discursos contrapostos, a *epokhé* – a suspensão cética dos juízos e a *ataraxia*, ou a imperturbabilidade diante da suspensão de juízos. Isso, porque não se pretende, nem se acredita ser possível, chegar a uma única resposta para o problema. Desse modo, diante de cada teoria, asserção ou aspecto revelado serão levantados os argumentos contrapostos igualmente válidos e igualmente plausíveis e, conseqüentemente, será estabelecida a suspensão dos juízos, com o escopo de que se evitem apriorismos ou truísmos, que poderiam enfraquecer a exposição e a arguição dos resultados.

Advém da compreensão da *techné retoriché* aristotélica a divisão, proposta por Ballweg, entre retórica material [aquela desempenhada em todo momento pelos comunicadores e que, por vezes, é até inconsciente], a prática [aquela cujo estudo é voltado à formação dos discursos de forma que sejam mais persuasivos – portanto um primeiro nível de abstração da retórica – ainda amplamente engajada] e, por fim, a retórica analítica [um segundo grau de abstração, supostamente desprovido de engajamento, que se torna útil nas análises dos diferentes discursos].

¹³ Cf. PARINI, Pedro. **A Metáfora do Direito e a Retórica da Ironia no Pensamento Jurídico**. 2013. 383 f; il. Tese (Doutorado em Direito) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2013. p. 72. Disponível em: <https://repositorio.ufpe.br/handle/123456789/11104>. Acesso em: 15 mar. 2020.

¹⁴ Cf. GADAMER, Hans-Georg. Retórica e Hermenêutica (1976). In: **Verdade e Método II**. Complementos e índice. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 2011. p. 326.

Adeodato trata esse posicionamento da retórica analítica não como método ou como metodologia, mas como metódica. Isso significa dizer que, pelo fato de ser formada a partir das retóricas material e prática, a analítica não pode ser confundida com uma ideia de método, que se estabelece enquanto padrões comunicativos. Também não pode ser associada à metodologia, já que esta é entendida como sendo uma “teoria do método”, ou seja, um conjunto de estratégias de controle desses métodos. A questão de trazer a retórica enquanto metódica vai além dessas duas; dirige-se à própria análise das condições em que a linguagem é produzida¹⁵. Essa divisão de método, metodologia e metódica – bem como a material, prática e analítica – não será propriamente adotada nesta pesquisa, e elas foram citadas acima apenas para que se faça essa distinção. Em vez disso, adota-se um método genericamente retórico que trata sim a realidade como produto da linguagem em que a(s) verdade(s) são estabelecidas por meio do consenso, ou melhor, da neutralização do dissenso. O que se rejeita das propostas de Adeodato e, principalmente, de Ballweg, é julgar que ainda existem âmbitos sintáticos e semânticos da linguagem, ignorando-se que a pragmática os tenha envolvido e dissolvido dentro de sua predominância.

Outro fator desse método que assume generalidades de uma retórica é a questão dos meios de prova, propostos por Aristóteles. O estagirita, ao descrever o gênero das provas artísticas – as *entechnói pistheis* –, destaca o *ethos*, *pathos* e *logos* como suas espécies. Ao se analisar, seguindo esse caminho metodológico, poder-se-á investigar: como foi erigido o caráter dos enunciadores dos discursos – que, nesse caso, podem ser ora os filósofos, ora as próprias teorias – e como as emoções produzidas surgiram – e isso tudo de forma conjunta às razões enunciadas por cada teoria –, prestigiando, assim, uma amplitude que se deseja conferir ao fenômeno jurídico, não observando somente as facetas “puramente racionais” como se desejou fazer em outros momentos.

Já que a pesquisa desenvolvida nas próximas páginas tem feições “metametalinguísticas”, prescindiu-se de uma análise de precedentes, que poderá ser desenvolvida em momento e ocasião posteriores. Desse modo, por ser núcleo do marco teórico aqui adotado, devem estar dentre as fontes primárias, as obras de Gadamer, Aristóteles, Perelman, ainda que sejam tradicionalmente descritas como fontes secundárias. Também, por fontes primárias, serão tomadas obras literárias, pictóricas, teatrais e esculpidas, fazendo parte do material levado em consideração para as reflexões erigidas na presente pesquisa. De maneira

¹⁵ Cf. ADEODATO, João Maurício. Retórica Analítica como Metódica para Estudo do Direito. **Seqüência**, Florianópolis, v. 29, n. 56, p. 55-82., jan.-jun. 2008. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/sequencia/article/view/2177-7055.2008v29n56p55>. Acesso em: 10 jun. 2020.

menos essencial, as doxografias e comentários às obras dos autores primários, bem como artigos, monografias e livros que montam outras arquiteturas do fenômeno jurídico e dos direitos humanos mais especificamente.

Uma vez que o objetivo central desta pesquisa é o de oferecer a retórica como uma resposta à necessidade de um instrumento legítimo que possibilite o conhecimento da(s) arte(s) e dos direitos humanos por um viés hermenêutico-argumentativo, optou-se por estruturá-la na escrita, dividindo-a em quatro capítulos principais, além deste primeiro introdutório e do capítulo voltado para a apresentação das considerações finais.

No segundo capítulo, portanto, apresenta-se a compreensão do que significam, hodiernamente e para fins dessa pesquisa, os fenômenos da retórica e da hermenêutica. O objetivo mais amplo nesse capítulo é o de argumentar que a tarefa filosófica e, portanto, o pensar humano possuem uma feição – para não se render ao vocábulo ontológico de “natureza” – retórico-hermenêutica. Buscando-se firmar o referencial teórico na hermenêutica filosófica de Gadamer, serão traçados os aspectos mais relevantes que parecem tê-lo influenciado. Uma vez traçado o caminho da hermenêutica situado na história e argumentado a sua feição de conjunto do entendimento inter-humano, far-se-á o mesmo com a retórica, quando, então, a *ars rhetorica* será explicada, assim como defendem Heidegger e Gadamer, como *dýnamis* [δύναμις] própria do intelecto humano.

Já no terceiro, será ensaiada a união de propósitos de dois elementos marcantes, o da *phronésis* de uma filosofia prática e o da transjuridicidade. Já se expôs acima o caráter fronético ou prudencial do direito, todavia a arte situada na técnica e a própria filosofia hermenêutica – que é uma tarefa teórico-prática – carecem de uma recondução ao campo prático da filosofia. É nesse momento em que se discutirão as relações entre os paradigmas da episteme e da gnosiologia, de maneira a exibir como um pensamento prático, relativo à *prudencia*, seria capaz de situar os campos das artes e dos direitos humanos. A finalidade será oferecer a análise de que tanto a transjuridicidade como a filosofia prática gadameriana possuem por mote a tomada de consciência de um campo mais abrangente do conhecimento humano, para além do cartesianismo e de suas disciplinaridades, de tal modo que ambas as perspectivas queiram se situar em uma filosofia da finitude, tal qual Gadamer propõe, realizada a inserção da “ciência jurídica” no mundo da vida.

No quarto capítulo, por sua vez, será apresentada a análise retórica de dois tipos de fenômenos, o dos direitos humanos e o da arte. Isso se fará com o escopo de se perceberem ambas as realidades como ambientes discursivos, mediados pela presença universal do *Sprachlichkeit*, ou caráter de linguagem da experiência humana. Perceber-se-á que, tanto na

arte como nos direitos humanos, estão presentes uma infinidade de discursos, alguns mais e outros menos persuasivos, possibilitando a conclusão da hipótese defendida aqui, a de que a retórica é base para esse conhecimento comum. Ao se discutirem os direitos humanos sob um viés retórico, o anseio será o de conhecer uma forma predominantemente jurídica – que não se pretende ascética – de comunicação, que é a norma jurídica. Por meio das três noções de norma trazidas por Adeodato, perceber-se-á como é falsa a ideia de que as normas sejam expressão exclusiva de uma racionalidade, voltando sua atenção a momentos emotivos e às estéticas da norma. Assim, haverá uma conclusão provisória ao se exporem os direitos humanos como arena de debates, em que os distintos discursos se enfrentam na tentativa de, obtendo-se uma neutralização dos dissensos, serem implementados e se tornarem eficazes. Uma retórica da arte será defendida a partir de uma aproximação entre a retórica literária e a retórica judicial e por meio da aproximação das outras formas de arte à literatura, em uma unidade literária do fenômeno artístico.

Por fim, no quinto capítulo, será propiciada a busca por uma compreensão estética, patológica e emotiva das descrições do fenômeno jurídico, buscando principalmente a forma estética dos direitos humanos, sendo estas construídas com aqueles tipos de apelo. Será apresentado, então, quatro ensaios menores, cada um deles com um assunto específico: a compreensão da verdade na experiência da arte segundo Gadamer e as suas possibilidades no fenômeno jurídico; a fundação estética dos elementos, ou conceitos, principais envolvidos na descrição do fenômeno dos direitos humanos, como sujeito, estado, justiça e o próprio direito; uma aproximação entre direito e música para que se dialogue sobre a existência e os significados dos silêncios e dos gritos presentes no fenômeno dos direitos humanos; e, por fim, a estruturação de três níveis de um estudo estético-mitológico do direito.

2 A ASSIMILAÇÃO DAS TAREFAS HERMENÊUTICA E RETÓRICA PELA FILOSOFIA

Como predito na introdução acima, a primeira parte do desenvolvimento desta pesquisa não se dirige a compreender a hermenêutica e a retórica somente como atividades de uma filosofia a partir do “mundo da vida”, utilizando um vocabulário da fenomenologia, mas sim o de realizar uma operação que anseia transformá-las em atividades filosóficas, ao mesmo tempo em que se trata a filosofia como proposta do conhecimento humano.

Melhor enunciando, partindo-se de uma generalidade retórica, percebe-se que os fatos ou o ser das coisas não são acessados em si mesmos. Eles até podem ser considerados, partindo-se dos fenômenos e evitando-se o paradigma do conceito, em um sentido de objetividade ou “coisidade” [*Sachlichkeit*] – com o perdão do neologismo – como será discutido no próximo capítulo. Todavia, passam obrigatoriamente por um controle público de linguagem, em que serão fixadas as teses vencedoras sobre o que constitui a realidade ou não. Desse modo, as tarefas humanas de descrição de mundo são retóricas, que podem se sagrar ganhadoras ou não do embate entre “verdades”.

Sendo assim, uma vez que a tarefa filosófica que se propõe aqui é mais a de se conhecerem os discursos e as interpretações produzidos pelo homem do que a de se conhecer a verdadeira essência das coisas – já que aquela talvez seja a sua única tarefa possível –, todo esse conjunto do conhecimento produzido pelo homem será do tipo hermenêutico-retórico, e também a atividade do pensar integra esse tipo. É por isso que, ao tratar a *ars bene legendi* e a *ars bene dicendi* como filosofia, a própria compreensão [*Verständnis*] se torna atrelada à construção/interpretação de discursos. Contudo, faz-se necessário compreender por qual modo se chega à conclusão de que o pensar é hermenêutico – no primeiro tópico deste capítulo – e retórico – no segundo tópico.

2.1 O ÂMBITO CONJUNTO DO ENTENDIMENTO INTER-HUMANO ENQUANTO HERMENÊUTICA EM GADAMER

“Pois é, está tudo errado! Bola é bola, porque é redonda. Mas bolo nem sempre é redondo. E por que será que a bola não é a mulher do bolo? E bule? E belo? E bala? Eu acho que as coisas deviam ter nome mais apropriado. Cadeira, por exemplo. Devia chamar sentador, não cadeira, que não quer

dizer nada. E travesseiro? Devia chamar cabeceiro, lógico! Também, agora, eu só vou falar assim”.¹⁶

Desde a virada linguística de Wittgenstein e a consequente virada hermenêutica de Heidegger¹⁷, a arte da interpretação deixou de ser mera técnica, ou mesmo tecnologia, e assumiu o papel central da filosofia. Da mesma maneira, essas novas delineações da hermenêutica por Gadamer, juntamente com as influências de Schleiermacher, Melancton, Dilthey e o próprio Heidegger, significaram também um resgate da tradição retórica. Se é assim, então, primeiramente, abordar-se-á o tema da construção da hermenêutica filosófica gadameriana para, posteriormente, assimilá-la ao resultado da busca pela tradição, marcadamente a sofística, da retórica.

Assim, o que se almeja arguir neste tópico é justamente que a hermenêutica descreve aquilo que é o âmbito conjunto do entendimento inter-humano¹⁸. Para começar, todavia, precisa-se dar certos passos para trás e observar por quais modos se tem relacionado as palavras com as coisas significadas por elas. De forma alguma, pode-se considerar que a ligação semântica entre signo e objeto tenha sido tratada de modo homogêneo e pacífico através das décadas e séculos. Essa investigação acerca da relação entre linguagem e mundo, representação e representado, palavra e coisa existe desde que o homem empreendeu ações para a compreensão de seu(s) mundo(s).

Foucault aponta, por exemplo, que, no modo de conhecer por semelhanças, característico do século XVI, um conhecimento de similitudes seria fundado no ato de desenterrar e decifrar assinaturas¹⁹, que foram deixadas pela divindade criadora e que se referem às virtudes próprias das coisas. Seria como dizer que na própria essência de uma coisa haveria a origem de seu nome; assim, o leão teria esse nome devido a uma “leonidade” de seu ser; o cordeiro, devido à sua “cordeiricidade”. Em outras palavras, “a íntima unidade de palavra e coisa era, nos tempos primitivos, algo tão natural que o nome verdadeiro era experimentado como parte do portador desse nome, quando não, como se o representasse por procuração”²⁰.

¹⁶ ROCHA, Ruth. **Marcelo, Marmelo, Martelo e Outras Histórias**. Rio de Janeiro: Salamandra, c1976. p. 13. Disponível em: http://www.unilago.com.br/download/arquivos/20996/%5BInfantil%5D_Ruth_Rocha_-_Marcelo_Marmelo_Martelo.pdf. Acesso em: 15 mar. 2021.

¹⁷ Cf. MARCONDES, Danilo. **Filosofia, Linguagem e Comunicação**. 2. ed. São Paulo: Cortês, 1992.

¹⁸ GADAMER, Hans-Georg. No Rastro da Hermenêutica. In: _____. **Hermenêutica em Retrospectiva**. Tradução de Marco Antônio Casanova. 2. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2012. v. único. p. 161.

¹⁹ FOUCAULT, Michel. **The Order of Things: an archaeology of the human sciences**. Nova Iorque: Vintage Books, 1994. p. 26.

²⁰ GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e Método I**. Tradução de Flávio Paulo Meurer. 15. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2015. p. 524.

E, embora essa ideia seja, conforme afirmado acima, marca do pensamento pré-científico do século XVI, é justamente este o cerne de um debate do Sócrates de Platão, posto no *Crátilo*.

No *Crátilo*, ou Sobre a justeza dos nomes, o Sócrates platônico debate com Hermógenes, que também fora professor de Platão, e com Crátilo, discípulo de Heráclito, sobre a origem e a natureza dos nomes. O diálogo parece ter sua relevância justamente pela influência da tese de Protágoras sobre Hermógenes²¹. Melhor explicando, Crátilo e Sócrates defendem que “cada coisa tem por natureza um nome apropriado e que não se trata da denominação que alguns homens convencionaram em dar-lhes, com designá-las por determinadas vozes de sua língua, mas que, por natureza, têm sentido certo [...] tanto entre Helenos como entre os bárbaros”²². Por sua vez, essa referência a uma convenção social, sobre qual palavra [*onoma*] era atributiva a determinada coisa, era justamente o pensado por Hermógenes. A marca dessa convencionalidade é atribuída ao sofista Protágoras, que não a utiliza somente restrita ao campo dos nomes, mas à própria questão da verdade, como se verá mais adiante na segunda parte deste capítulo.

Assim, Sócrates inicia um trabalho de analisar palavra por palavra, de modo a compreender em que consiste essa natureza das palavras ligadas às coisas por elas designadas. Por exemplo: o vocábulo herói viria de *eros*, porque todos os heróis nascem do amor de um(a) deus(a) e de um(a) mortal, ou designa sábios e hábeis retóricos, uma vez que o verbo falar é *eirein*²³; a palavra *anthropos*, por sua vez, deriva de *anathrôn há ópôpe* que significa “o que contempla aquilo que vê”²⁴. Toda a tentativa socrática parece se basear em mutações e derivações de supostas naturezas das coisas. Todavia, ao longo do diálogo, surge a indagação sobre as palavras originárias, as não derivadas, e o mestre de Platão parece buscar, no fenômeno da alfabetização helênica, a justificativa da fixação dos nomes. A arte de nomear é tratada como uma forma de imitação: seja de palavras derivadas, seja de letras e sílabas, sempre se trata de uma imitação.

Embora a discussão seja muito significativa, a passagem que será resgatada como a mais relevante é o momento em que o Sócrates platônico, e porque não afirmar que o próprio Platão, defenderá que o conhecimento deve ser construído sobre as próprias coisas, e não sobre

²¹ PLATÃO. *Crátilo ou sobre a Justeza dos Nomes*. In: PLATÃO. **Teeteto e Crátilo**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. 2. ed. Belém: Editora Universitária da UFPA, 1998. p. 105 [386a].

²² PLATÃO. *Crátilo ou sobre a Justeza dos Nomes*. In: PLATÃO. **Teeteto e Crátilo**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. 2. ed. Belém: Editora Universitária da UFPA, 1998. p. 102 [383b].

²³ PLATÃO. *Crátilo ou sobre a Justeza dos Nomes*. In: PLATÃO. **Teeteto e Crátilo**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. 2. ed. Belém: Editora Universitária da UFPA, 1998. p. 122 [398c-398d].

²⁴ PLATÃO. *Crátilo ou sobre a Justeza dos Nomes*. In: PLATÃO. **Teeteto e Crátilo**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. 2. ed. Belém: Editora Universitária da UFPA, 1998. p. 123 [399c].

palavras. Nesse momento do diálogo, Sócrates pergunta a Crátilo, e não mais a Hermógenes, se os autores dos nomes primitivos teriam conhecido as coisas por outras palavras ou pelas coisas mesmo, em si²⁵. Assumindo uma digressão pela qual se suporia a existência de um momento, um início da linguagem situado na história, os personagens envolvidos no diálogo concordam que, nesse momento, o criador dos nomes conhece de antemão as coisas e, assim, “será possível, ao que parece, conhecer as coisas sem o auxílio dos nomes”²⁶.

Pensar em coisas, e não em nomes, conhecê-las, estudá-las, tornou-se a tarefa do pensamento humano. Essa consideração é primordial para Platão, que pretende demonstrar que não se pode alcançar nenhuma verdade objetiva na atividade de correção das palavras e que, em vez disso, deve-se buscar o ente sem a ajuda delas, a partir de dele mesmo²⁷. Ora, então a filosofia dialética platônica é guiada neste sentido: o de conhecer as coisas e de pensar nas palavras não como um acesso à verdade das coisas, mas sim posteriormente ao conhecimento do ente, como em um julgamento de adequação da palavra à coisa.

A relevância dessa discussão é justamente porque essa pretenciosa superação da linguagem, e consequente busca pelas coisas mesmas, acabou por se tornar a principal feição dos mais diversos movimentos filosóficos pelos séculos que separam Platão do ano de 2020 d.C. Afinal, são a metafísica, a ontologia, a *physis* – e não a linguagem, a hermenêutica ou as palavras – os assuntos principais estudados por Santo Agostinho, São Tomás de Aquino, Leibniz, Spinoza, Descartes, Rousseau, Kant, Hegel e tantos outros. Assumida essa hegemonia da metafísica, filosofia primeira de Aristóteles, e da ontologia, torna-se interessante escrutinar o caminho da hermenêutica, para que se perceba, ao fim, como Gadamer evidencia, já na suposta superação da *onoma* por Platão, a abrangência e a presença universal do caráter de linguagem [*Sprachlichkeit*] da experiência humana.

Na história da hermenêutica, Richard Palmer aponta ao menos três de seus usos antigos e seis de seus usos contemporâneos²⁸. Traçando uma suposta origem do termo junto à divindade de Hermes – ainda que essa proveniência não seja pacificamente aceita²⁹ – atribuem-se à ideia

²⁵ PLATÃO. Crátilo ou sobre a Justeza dos Nomes. In: PLATÃO. **Teeteto e Crátilo**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. 2. ed. Belém: Editora Universitária da UFPA, 1998. p. 173 [438a-438b].

²⁶ PLATÃO. Crátilo ou sobre a Justeza dos Nomes. In: PLATÃO. **Teeteto e Crátilo**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. 2. ed. Belém: Editora Universitária da UFPA, 1998. p. 174 [438e].

²⁷ GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e Método I**. Tradução de Flávio Paulo Meurer. 15. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2015. p. 526.

²⁸ PALMER, Richard. **Hermenêutica**. Tradução de Maria Luísa Ribeiro Ferreira. Lisboa: Edições 70, 1999. p. 23 et seq.

²⁹ Gadamer aponta certa ambiguidade na utilização do termo, que seria oriunda de dúvidas na proveniência da palavra hermenêutica associada à divindade grega de Hermes. Essa dúvida havia sido suscitada nas pesquisas de Émile Benveniste, sem que aquele autor enunciasse à qual publicação estaria se referindo. Cf. GADAMER, Hans-

de *hermêneuein* e *hermeneia* as primeiras três orientações como: “dizer em voz alta” ou performar um discurso; explicar; e traduzir mensagens e textos de línguas estrangeiras³⁰.

Ao mesmo tempo, Grondin afirma existirem também três perspectivas da hermenêutica grega: uma alegórica, que ansiava conceder uma racionalidade à tradição poética de Homero; uma religiosa, que se voltava ao papel da interpretação e da divinação na religião grega; e uma lógica, que, ao modo do *Peri hermeneias* de Aristóteles, buscava compreender os elementos de base de uma frase, bem como a compreensão de textos e seus significados³¹. Das três, a que merece destaque é certamente a última. Isso, porque o caráter religioso da hermenêutica era mais invocado apenas em um sentido de mediação do oráculo, ao mesmo tempo em que, embora a noção de tradução pudesse ser empregada no sentido de uma mensagem que traduz um pensamento, a tradução não significou de forma alguma, para os gregos, uma preocupação maior³².

Contudo, é fato que todo o esforço aristotélico em conceber uma arte da interpretação [τέχνη] de feições lógicas acabou se cristalizando na história, de modo que pouco se falava sobre a atividade hermenêutica. Mesmo com o tratado de Demétrio de Falero – que na tradição latina recebeu o nome de *De elocutione*, entrando para a idade média somente como um trabalho de análise de estilo –, a hermenêutica permaneceu no lugar específico de apenas uma técnica durante longo tempo. Também é certo considerar que algumas obras como a *De Doctrina Christiana* de Santo Agostinho foram consideradas, no último século, como verdadeiras obras de hermenêutica bíblica³³, mas não se pode com isso afirmar que a técnica de interpretar tenha avançado, ou sofrido reinvenções, reformulações. É somente com a irrupção protestante de Lutero que a hermenêutica e seus métodos voltam a ser discutidos, já que durante séculos a interpretação da Bíblia – principal texto a ser interpretado pela difundida cristandade – foi

Georg. *Herméneutique classique et philosophique* (1968). In: _____. *La Philosophie Herméneutique*. Tradução de Jean Grondin. 2. ed. Paris: Presses Universitaires de France, 2001. p. 85.

³⁰ PALMER, Richard. *Hermenêutica*. Tradução de Maria Luísa Ribeiro Ferreira. Lisboa: Edições 70, 1999. p. 24.

³¹ GRONDIN, Jean. *La tache de l'hermeneutique dans la philosophie ancienne*. *Klêsis – Revue philosophique*, [S.l.], n. 1.2, p. 1-18, 2006. p. 2. Disponível em: <https://dial.uclouvain.be/pr/boreal/object/boreal:85849>. Acesso em: 15 mar. 2021.

³² GRONDIN, Jean. *La tache de l'hermeneutique dans la philosophie ancienne*. *Klêsis – Revue philosophique*, [S.l.], n. 1.2, p. 1-18, 2006. p. 6. Disponível em: <https://dial.uclouvain.be/pr/boreal/object/boreal:85849>. Acesso em: 15 mar. 2021.

³³ RIPANTI, G. *Agostino teorico dell'interpretazione*. Brescia: Paideia, 1980.

conduzida pela atuação da patrística e da sua interpretação medieval quadruplicada³⁴, todas dentro da dogmática católica³⁵.

Com a possibilidade de uma interpretação das sagradas escrituras supostamente livre de dogmas, pelos recém-criados protestantes, acaba que a já pacificada exegese bíblica cristalizada pela tradição católica passa a ser revista, criticada e desconsiderada. Essa é uma das seis definições que Palmer chama de modernas. De maneira a já enumerá-las, têm-se: um suporte teórico para a exegese bíblica; uma aplicação metodológica da filologia geral; uma tecnologia que englobe todo o fenômeno da compreensão linguística de Schleiermacher; uma base metodológica das ciências do espírito [*Geisteswissenschaften*] de Dilthey; a fenomenologia da existência correspondente à tradição criada por Heidegger, e seguida de certo modo por Gadamer; e, por último, o que o mencionado autor chama de “sistemas de interpretação, simultaneamente recoletivos e iconoclásticos, utilizados pelo homem para alcançar o significado subjacente aos mitos e símbolos”³⁶.

Para as duas primeiras definições, a arte, ou técnica [*τέχνη*] de interpretar, consiste em ações que remontam desde os supostos sentidos literais das palavras até a reconstrução histórica e alegórica, ou poética, dos contextos e emissores das mensagens. Assim, a atividade dos sacerdotes e do próprio Cristo ao proclamar e explicar passagens das escrituras; a tradução e compreensão, seja de textos bíblicos do hebraico, aramaico, grego, seja de textos clássicos, obras seminais da literatura; todas essas ações eram – e ainda são – compreendidas enquanto tarefas interpretativas. Essa parte do “ainda são” se deve justamente ao esclarecimento dado por Palmer de que essas definições significam mais que um momento ou corrente histórica situada no passado; todas elas se referem a abordagens³⁷ vivas da interpretação, cada uma em sua tradição própria.

Todo o desenvolvimento de técnicas de exegese bíblica, por meio de longos estudos de teologia que discutiam formas de solucionar as querelas interpretativas, serviu de formação a um acervo de regras que passariam a ser aplicadas à filologia. Portanto, ao se iniciar a recuperação dos textos clássicos helênicos, característica do racionalismo iluminista, os filólogos e filósofos já tinham à sua disposição normas e orientações metodológicas para a sua

³⁴ A referência que diversos autores fazem a quatro dimensões, ou quatro sentidos das escrituras, parece remeter às normas, ou métodos exegéticos aplicados pela Igreja Católica, de modo que os textos fixados pelo cânon detinham significação literal e espiritual, sendo esta última dividida em sentidos alegórico, moral e anagógico. De modo que comumente se reporta a quatro sentidos: literal, alegórico, moral e anagógico. Cf. CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA. São Paulo: Edição típica Vaticana, Loyola, 2010. p. 42-43. [Parágrafo 115 et seq.].

³⁵ PALMER, Richard. **Hermenêutica**. Tradução de Maria Luísa Ribeiro Ferreira. Lisboa: Edições 70, 1999. p. 46.

³⁶ PALMER, Richard. **Hermenêutica**. Tradução de Maria Luísa Ribeiro Ferreira. Lisboa: Edições 70, 1999. p. 43.

³⁷ PALMER, Richard. **Hermenêutica**. Tradução de Maria Luísa Ribeiro Ferreira. Lisboa: Edições 70, 1999. p. 43.

guia. Portanto, relativamente ao papel e modo de proceder, não há diferença entre a hermenêutica da exegese bíblica e da formação de uma metodologia para fundamentar as tarefas filológicas. Nesse sentido, a arte de interpretar não passa disso, de uma técnica, de normas ou orientações capazes de guiar a atividade do hermeneuta diante de textos bíblicos e greco-latinos. Nos dois primeiros sentidos modernos apontados acima, pode-se dizer que se encontrou uma hermenêutica regionalizada.

Verdadeiramente, a fim de que se chegue ao objetivo estipulado para esta seção, deve-se voltar os enfoques aos marcos de Schleiermacher, Dilthey, Heidegger e Gadamer, que serão analisados a partir de agora. Esse caminho traçado do interpretativismo geral até uma hermenêutica filosófica, passando por uma legitimação epistemológica das ciências do espírito, pode ser entendido de modo que se considerem dois movimentos em sentidos iguais, o de uma desregionalização e o de uma radicalização, “pelo qual a hermenêutica se torna, não somente geral, mas fundamental”³⁸.

Nesse sentido, Schleiermacher, sem dúvida, dá o primeiro passo. Apesar de ser meritoriamente inserido dentre os filólogos e teólogos, esse autor polaco de maneira alguma se limitou a debater e a traduzir obras clássicas. Schleiermacher foi o primeiro a liberar a hermenêutica, como doutrina universal da compreensão e da interpretação, de todos os seus elementos dogmáticos e ocasionais, uma vez que estes somente nela intervêm no papel de apêndices na sua aplicação especificamente bíblica³⁹.

Influenciado por seus debatedores, Ast – que trata a hermenêutica, a gramática e a crítica como apêndices da filologia – e Wolf – para quem aquelas disciplinas seriam estudos preparatórios que dão acesso às disciplinas filológicas –, Schleiermacher em suas aulas expõe claramente o seu ponto de vista: “Se esta arte é uma coisa para a teologia cristã e a mesma coisa para a ciência clássica da antiguidade, então, nem uma nem a outra constitui a sua essência, mas esta é qualquer coisa maior, da qual estas são apenas derivações”⁴⁰. E ainda apresenta a seguinte complementação:

[...] a hermenêutica é a arte de descobrir os pensamentos de um autor, de um ponto de vista necessário, a partir de sua exposição [...] a hermenêutica não se exerce apenas no domínio clássico e não é um mero [nesse domínio restrito] organon filológico, mas ela pratica o seu trabalho em toda parte onde existirem

³⁸ RICOEUR, Paul. *La tâche de l'herméneutique: en venant de Schleiermacher et de Dilthey*. In: _____. **Du texte à l'action: Essais d'herméneutique, II**. Paris: Édition du Seuil, 1986. p. 76.

³⁹ GADAMER, Hans-Georg. *Herméneutique classique et philosophique (1968)*. In: _____. **La Philosophie Herméneutique**. 2. ed. Paris: Presses Universitaires de France, 2001. p. 92.

⁴⁰ SCHLEIERMARCHER, Friedrich D. E. **Hermenêutica: Arte e técnica da interpretação**. Tradução de Celso Reni Braida. 6. ed. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2008. p. 29.

escritores e, assim, os seus princípios devem também satisfazer todo esse domínio, e não remontar apenas à natureza das obras clássicas.⁴¹

Ora, é justamente esse o primeiro passo de uma desregionalização da hermenêutica sobre a qual fala Paul Ricoeur. Na proposta de Schleiermacher, ela é elevada ao nível de uma tecnologia [*kunstlehre*], e não mais de uma lista de operações interpretativas desarticuladas⁴². Para que se fizesse possível essa conclusão, o interpretativismo geral deveria ser situado não só em textos, mas “em todo lugar onde houver qualquer coisa de estranho, na expressão do pensamento pelo discurso, para um ouvinte”⁴³. Ele chega até mesmo a conceituar a hermenêutica como uma arte de evitar o mal-entendido⁴⁴.

Como mencionado por Palmer acima, a tarefa schleiermarcheana passa pelo isolamento do “compreender”, de modo que possa torná-lo autônomo, torná-lo uma metodologia própria⁴⁵. Então, voltando à questão central do mal-entendido, a arte da interpretação teria sua aplicação a toda e qualquer comunicação. A própria “compreensão” – desde que ligada a questões discursivas – passou a ser ligada à hermenêutica.

Para dar corpo a essa elevação da sua tecnologia, Schleiermacher elabora duas atividades, a saber, a da interpretação gramatical e a da interpretação técnica. A primeira, por um método comparativo, busca a compreensão, baseando-se em elementos culturais daquela língua; por sua vez, a interpretação técnica, ou psicológica, busca pelo método divinatório compreender a singularidade do autor⁴⁶. Esses métodos têm uma atuação complementar. O referido autor polonês assim afirma:

[...] se a compreensão segura e completa não se realiza simultânea e imediatamente com a percepção, os dois tipos de métodos deverão ser utilizados em ambos os lados – naturalmente em graus diferentes, proporcionais às diferenças do objeto – até que surja uma satisfação tão semelhante quanto possível à da compreensão imediata⁴⁷.

⁴¹ SCHLEIERMARCHER, Friedrich D. E. **Hermenêutica**: Arte e técnica da interpretação. Tradução de Celso Reni Braidá. 6. ed. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2008. p. 31.

⁴² RICOEUR, Paul. *La tâche de l'herméneutique: en venant de Schleiermacher et de Dilthey*. In: _____. **Du texte à l'action: Essais d'herméneutique, II**. Paris: Édition du Seuil, 1986. p. 78.

⁴³ SCHLEIERMARCHER, Friedrich D. E. **Hermenêutica**: Arte e técnica da interpretação. Tradução de Celso Reni Braidá. 6. ed. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2008. p. 31.

⁴⁴ GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e Método I**. Tradução de Flávio Paulo Meurer. 15. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2015. p. 255.

⁴⁵ GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e Método I**. Tradução de Flávio Paulo Meurer. 15. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2015. p. 255.

⁴⁶ RICOEUR, Paul. *La tâche de l'herméneutique: en venant de Schleiermacher et de Dilthey*. In: _____. **Du texte à l'action: Essais d'herméneutique, II**. Paris: Édition du Seuil, 1986. p. 80.

⁴⁷ SCHLEIERMARCHER, Friedrich D. E. **Hermenêutica**: Arte e técnica da interpretação. Tradução de Celso Reni Braidá. 6. ed. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2008. p. 43.

Ora, então a hermenêutica nessa primeira desregionalização se encontra preocupada com o discurso, e não mais somente com textos clássicos, e ainda se pretende aplicável tanto na solução dos mal-entendidos como no ato de evitá-los. Sendo assim, pergunta-se qual é a tarefa e a necessidade desses métodos acima explanados. Schleiermacher entende que, uma vez que a tarefa de sua hermenêutica deixa de ser a compreensão de cada palavra – literalmente, em seu sentido objetivo – e passa a ser o discurso, não deve bastar o recurso à gramática, mas se faz necessário buscar a individualidade do falante ou do autor. Em outros termos, “Schleiermacher entende que os pensamentos só podem ser compreendidos adequadamente retrocedendo até sua gênese”⁴⁸.

Ao lado da ampliação do campo da hermenêutica, é essa interpretação psicológica, de certo, uma das marcas mais relevantes do pensamento schleiermarcheano. Essa busca pela individualidade do autor, ou orador, é explicada mais por um caminho divinatório do que demonstrativo. O próprio autor assim afirma: “trata-se de um tipo de certeza inteiramente diferente, também [...] mais divinatória, que surge quando o intérprete penetra tanto quanto possível na inteira disposição do escritor”⁴⁹. Essa interpretação só pode ser divinatória justamente pela influência da “estética do gênio” kantiana. Inclusive, talvez seja por isso que Gadamer busca justamente a experiência da obra de arte para expor os traços fundamentais de sua hermenêutica filosófica em sua obra-prima, *Verdade e Método*.

Continuando, “para Schleiermacher todo ato de compreensão é a inversão de um ato do discurso, a reconstrução de uma construção”⁵⁰, e, mesmo que o ato a ser reconstruído seja um ato artístico de um gênio, a hermenêutica é possível. Exatamente pelo fato de, para ele, o falar ser concebido como arte, já que é “expressão de uma produtividade plástica”⁵¹. Na verdade, é essa identidade da fala e da arte, em Schleiermacher e enxergada por Gadamer, que justifica a feição divinatória da interpretação, afinal “o que faríamos nós a cada vez que caíssemos em uma passagem onde um autor genial pela primeira vez trouxe à luz uma locução, uma composição na língua?”⁵².

⁴⁸ GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e Método I**. Tradução de Flávio Paulo Meurer. 15. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2015. p. 256.

⁴⁹ SCHLEIERMARCHER, Friedrich D. E. **Hermenêutica: Arte e técnica da interpretação**. Tradução de Celso Reni Baida. 6. ed. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2008. p. 36.

⁵⁰ GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e Método I**. Tradução de Flávio Paulo Meurer. 15. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2015. p. 259.

⁵¹ GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e Método I**. Tradução de Flávio Paulo Meurer. 15. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2015. p. 259.

⁵² SCHLEIERMARCHER, Friedrich D. E. **Hermenêutica: Arte e técnica da interpretação**. Tradução de Celso Reni Baida. 6. ed. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2008. p. 43.

Essa necessidade de reconstrução, que Schleiermacher chama de “equiparação com o leitor original” – porque supõe que um leitor mais aparentado ao autor o compreenda melhor⁵³ –, chega ao postulado de que, já que o texto é manifestação vital de seu autor, é preciso que o intérprete o compreenda – o autor, e não o texto – melhor do que ele próprio se compreendeu⁵⁴. Isso só seria possível porque na atividade de compreender, enquanto reconstruir, seria capaz de se tomar conscientemente uma série de elementos que só inconscientemente faziam parte do autor, como é o exemplo da própria língua falada e de sua formação cultural e histórica. Entretanto, deve-se perceber que existe uma consequência para essa equiparação com o autor, que de maneira alguma pode ser considerada involuntária para o polonês: o autor não possui precedência alguma na interpretação de sua obra. Nestes termos, Schleiermacher traz a seguinte afirmação:

A teoria da produção genial realiza, assim, um importante desempenho teórico ao extinguir a diferença entre o intérprete e o autor. Ela legitima a equiparação de ambos, na medida em que o que se deve compreender não é, obviamente, a autointerpretação reflexiva, mas a intenção inconsciente do autor. Foi exatamente o que Schleiermacher quis dizer com a sua fórmula paradoxal⁵⁵.

Fica evidente que essa proposta foge por completo da mecanicidade que era atribuída à hermenêutica, mas o caráter patético⁵⁶ da obra schleiermercheana acaba conduzindo a sua teoria a um ponto no qual não considera a história da maneira que o seu século requeria. “Para ele, a própria história não passa de um espetáculo de livre criação, ou seja, o espetáculo de uma produtividade divina”⁵⁷. Embora seu mundo pulsasse pelo historicismo, Schleiermacher não deixava de ser um teólogo; sua posição, portanto, não pretendia chegar a conclusões históricas, senão teológicas embasadas nas escrituras. E mesmo que tenha tratado, pela primeira vez, a hermenêutica de um modo não disciplinar⁵⁸, a teoria schleiermarcheana não prestigiava a historiografia. Antes disso, buscava compreender textos, atividade para qual a história possuía

⁵³ SCHLEIERMARCHER, Friedrich D. E. **Hermenêutica**: Arte e técnica da interpretação. Tradução de Celso Reni Braida. 6. ed. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2008. p. 36.

⁵⁴ GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e Método I**. Tradução de Flávio Paulo Meurer. 15. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2015. p. 263.

⁵⁵ GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e Método I**. Tradução de Flávio Paulo Meurer. 15. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2015. p. 265.

⁵⁶ A palavra patético aqui não tem sentido pejorativo; remete-se ao grego em que *pathos* (πάθος) refere-se à paixão, ou emoção. Uma vez que Schleiermacher propôs um caminho divinatório associado ao sentimento e à estética, faz sentido a classificação da sua teoria como uma “pesquisa (ou busca) patética das subjetividades”, feita por Paul Ricoeur. Cf. RICOEUR, Paul. *La tâche de l'herméneutique: en venant de Schleiermacher et de Dilthey*. In: _____. *Du texte à l'action: Essais d'herméneutique, II*. Paris: Édition du Seuil, 1986. p. 80.

⁵⁷ GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e Método I**. Tradução de Flávio Paulo Meurer. 15. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2015. p. 269.

⁵⁸ PALMER, Richard. **Hermenêutica**. Tradução de Maria Luísa Ribeiro Ferreira. Lisboa: Edições 70, 1999. p. 50.

um caráter apenas auxiliar e não era nem de perto a problemática em si. Até esse momento, vale destacar, dentro daquela relação entre palavras e coisas abordada no início deste capítulo, a hermenêutica possui uma função acessória à dialética, sendo “subordinada à investigação da coisa em questão”⁵⁹. Também é relevante perceber que a reconstrução subjetiva do autor, em Schleiermacher, era capaz de dar acesso a uma compreensão correta, necessária do texto.

Retomando o problema, o historicismo gera na hermenêutica uma nova necessidade de desregionalização, para a qual Wilhelm Dilthey prestará um papel paradigmático. Todavia, é preciso que antes se faça a conexão dos temas do historicismo e da hermenêutica, que sofreu a influência dos “grandes historiadores alemães do século XIX, L. Ranke, J. G. Droysen etc.”⁶⁰. Para compreender o vulto da tarefa a ser conduzida,

É preciso perguntar como os historiadores puderam compreender seu próprio trabalho partindo de sua teoria hermenêutica. Seu tema não é um texto individual, mas a história universal. O historiador é marcado pelo fato de querer compreender a totalidade dos nexos da história da humanidade. Para ele, todo texto individual não possui um valor próprio, servindo-lhe só como fonte, ou seja, como material mediador para o conhecimento do contexto histórico, o mesmo que todas as ruínas mudas do passado. Esta é a razão por que a escola histórica não pode, na realidade, continuar edificando sobre a hermenêutica de Schleiermacher⁶¹.

Embora não se pudesse continuar nessa esteira do pensamento schleiermarcheano, as marcas de seu psicologismo serão visíveis em diversos outros autores. É inegável afirmar que nem em Ranke, nem em Droysen, será possível observar esse deslocamento da hermenêutica para a historiografia. O responsável por essa missão é realmente Dilthey, mas é possível observar naqueles autores uma preparação do campo da historiografia.

O âmbito do historicismo, em que todos os três autores supramencionados se situam, é o de uma negação do pensamento histórico do *Aufklärung* [Iluminismo], marcadamente o de Hegel. Não se podia mais considerar uma construção *a priori* da história do mundo; também não se podia julgar existir um ponto não histórico, do qual se pensaria a história, como ocorreu no classicismo e na teologia histórica gnóstica dos tempos de Goethe. Nessas escolas, respectivamente, a história representava a perda dos caracteres marcantes da perfeição do modo de viver grego, ou o caminho para a restauração da perfeição arcaica perdida. Opostamente,

⁵⁹ GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e Método I**. Tradução de Flávio Paulo Meurer. 15. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2015. p. 254.

⁶⁰ RICOEUR, Paul. *La tâche de l'herméneutique: en venant de Schleiermacher et de Dilthey*. In: _____. **Du texte à l'action: Essais d'herméneutique, II**. Paris: Édition du Seuil, 1986. p. 81.

⁶¹ GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e Método I**. Tradução de Flávio Paulo Meurer. 15. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2015. p. 270.

para os três autores mencionados acima, “a ideia, a essência, a liberdade não encontram uma expressão completa e adequada na realidade histórica”⁶². O que, todavia, não consiste em uma deficiência, mas a própria natureza da história, que não pode significar uma pura representação da ideia, porque renunciaria a si mesma em favor de um prestígio à verdade.

Assim, o aporte hermenêutico na historiografia pressupõe que essa história universal não possua uma finalidade específica posta fora de si, como se o mundo caminhasse para algum estágio ou *telos* [finalidade]. No entanto, ainda que não tenha esse *telos*, a história enquanto estrutura ontológica é teleológica, porque a ação relevante historicamente tem efeito duradouro⁶³. E, ao colocarem a força como categoria fundamental de seu pensamento, Ranke e, posteriormente, Droysen trabalham a história como “soma em curso” de um jogo de forças livres. Afinal, é este o contexto de Ranke, Droysen e Dilthey, o de uma “completa recusa do hegelianismo e o da apologia do conhecimento experimental”⁶⁴. Para tanto, Ranke deseja liberar da mediação do conceito a atividade intelectual humana, afirmando que o compreender histórico não é um conceito de natureza formal, mas sim uma consciência de si mesmo. O que, todavia, confere-lhe um tom quase religioso, estético e panteísta.

Será de Droysen o papel de afastar do conceito de compreensão esse tom referido acima. E ele o cumpre, assemelhando o compreender da história à compreensão da linguagem, propondo a investigação histórica. “O conceito da investigação [...] deve marcar a infinitude da tarefa que separa tão profundamente o historiador das realizações da criação artística como da perfeita sintonia que instauram a simpatia e o amor entre o eu e o tu”⁶⁵. A investigação que se debruça sobre a tradição e que reinterpreta incessantemente os seus elementos é a atividade histórico-hermenêutica, que em Dilthey atingirá sua maturidade. Não é à toa que Gadamer afirma que “na autorreflexão metodológica de Droysen a hermenêutica se converte em senhora da historiografia”⁶⁶. Todavia, nessa metodologia das ciências históricas, Droysen visava a uma “plena correspondência com a tarefa kantiana”⁶⁷, marcadamente sob a influência do paradigma das ciências da natureza e de seu empirismo.

⁶² GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e Método I**. Tradução de Flávio Paulo Meurer. 15. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2015. p. 275.

⁶³ GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e Método I**. Tradução de Flávio Paulo Meurer. 15. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2015. p. 278.

⁶⁴ RICOEUR, Paul. *La tâche de l'herméneutique: en venant de Schleiermacher et de Dilthey*. In: _____. **Du texte à l'action: Essais d'herméneutique, II**. Paris: Édition du Seuil, 1986. p. 82.

⁶⁵ GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e Método I**. Tradução de Flávio Paulo Meurer. 15. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2015. p. 292.

⁶⁶ GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e Método I**. Tradução de Flávio Paulo Meurer. 15. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2015. p. 295.

⁶⁷ GADAMER, Hans-Georg. *Hermenêutica e Historicismo* (1965). In: _____. **Verdade e Método II**. Complementos e índice. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 2011. p. 449.

Passa-se, então, à tarefa de Dilthey com esta consciência, qual seja, a de que Ranke e Droysen, apesar de terem dado passos rumo a uma hermenêutica do historicismo, acabaram por construir uma atividade estético-panteísta ou empírico-cientificista, respectivamente. Sendo assim, a tarefa diltheana primordial é a de desenvolver a “verdadeira filosofia da escola histórica”⁶⁸. Isso, porque o historicismo deveria passar por uma estruturação epistemológica, para que pudesse ser legitimado enquanto ciência do espírito, em seu modo próprio.

Ora, para Dilthey, esse era o único caminho de se fazer justiça ao conhecimento histórico. Ele recusou tanto o hegelianismo como o empirismo – este sendo influência das *Naturwissenschaften* [Ciências da natureza] – para conferir a esse conhecimento um caráter científico. O conhecimento em questão tinha uma metodologia completamente distinta, mas de mesma respeitabilidade que a conferida às ciências naturais, de maneira que criou uma oposição qualificada ao positivismo da época⁶⁹. Afinal, o positivismo filosófico e o empirismo ou negaram completamente o valor de ciência da historiografia ou acreditaram transformar em conhecimento da realidade ciências fundamentadas nos imperativos⁷⁰.

Sendo assim, Dilthey possuía como meta principal edificar um novo constructo epistemológico sólido entre suas principais influências, a saber, a experiência histórica e o idealismo herdado da escola histórica. Gadamer afirma que “o sentido de seu propósito é completar a crítica da razão pura kantiana com uma crítica da razão histórica”⁷¹. Para que se possa melhor compreender como se dá a passagem dessa nova desregionalização da hermenêutica, Paul Ricoeur oferece três apostas, ou missões diltheanas: defender uma autonomia das *Geisteswissenschaften* [Ciências do espírito] em relação às *Naturwissenschaften*; estabelecer a diferença entre a compreensão, tratada como procedimento principal, e a explicação, atividade secundária e limitada pela compreensão; e encontrar essa diferenciação epistemológica em uma propriedade fundamental da vida espiritual⁷². Melhor explicando, partindo da divisão posta pela primeira tese, das três expostas acima, Dilthey faz uma cisão entre atividades, ou métodos, compreensiva e explicativa, de modo que esta última é voltada para o conhecimento da natureza, e aquela, ao conhecimento da ordem humana. Essa divisão

⁶⁸ GADAMER, Hans-Georg. *Hermenêutica e Historicismo* (1965). In: _____. **Verdade e Método II**. Complementos e índice. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 2011. p. 449.

⁶⁹ RICOEUR, Paul. *La tâche de l'herméneutique: en venant de Schleiermacher et de Dilthey*. In: _____. **Du texte à l'action: Essais d'herméneutique, II**. Paris: Édition du Seuil, 1986. p. 82.

⁷⁰ DILTHEY, Wilhelm. *Introduzione alle scienze dello spirito. Ricerca di un fondamento alle scienze della società e della storia*. Tradução de Omero Bianca. Turim: G. B. Paravia & C, 1949. p. 16.

⁷¹ GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e Método I**. Tradução de Flávio Paulo Meurer. 15. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2015. p. 297.

⁷² RICOEUR, Paul. «Logique Herméneutique»? In: _____. **Écrits et Conférences 2: Herméneutique**. Paris: Édition du Seuil, 2010. p. 125-126.

de mundo físico e mundo psíquico fez com que o historicismo diltheano buscasse na psicologia a base de ciência fundamental das *Geisteswissenschaften*. O âmbito conceitual que serve de fundamentação às *moral sciences* não era a hermenêutica, mas a psicologia. Somente dentro da psicologia é que havia lugar para os problemas hermenêuticos⁷³.

Ao reconhecer esse papel da psicologia e se apoiar na intencionalidade do psiquismo de Husserl a partir dos anos 1900⁷⁴, Dilthey encontrou em Schleiermacher a possibilidade de reconstrução do autor, logo, a possibilidade de transposição de uma pessoa para outra. A hermenêutica, marcadamente a schleiermarcheana, passa a fundamentar a feição psicológica do compreender de Dilthey. Nesse ponto, este autor terminou por sobrepujar aquele ponto de partida original, em que defendia uma epistemologia das ciências do espírito, e acabou fazendo surgir, de fato, o “momento filosófico da hermenêutica”⁷⁵.

Todavia, a própria hermenêutica e a construção psicológica do historicismo provocam em Dilthey um retorno a Hegel. Isso ocorre de maneira a reduzir as divergências entre esses dois autores a um só ponto, o do papel do conceito. A esse respeito, Gadamer esclarece que, “para Hegel o retorno do espírito se realiza no conceito filosófico, enquanto para Dilthey o conceito filosófico não tem significado cognitivo, mas meramente expressivo”⁷⁶. Justamente porque é a consciência histórica, e não a filosofia especulativa, que possibilitaria o conhecimento, livre de toda estranheza e diversidade⁷⁷. A filosofia em Dilthey é uma filosofia da vida, e não dos conceitos. Gadamer afirma ainda que, em suas últimas produções, “Dilthey esboça uma tal filosofia da filosofia na qual ele reconduz os diversos tipos de concepção de mundo à pluralidade de facetas da vida que se interpreta neles”⁷⁸.

Destarte, é possível resumir a empreitada com esta lição de Gadamer:

⁷³ GADAMER, Hans-Georg. A Hermenêutica e a Escola de Dilthey (1991). In: _____. **Hermenêutica em Retrospectiva**. Tradução de Marco Antônio Casanova. 2. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2012. v. único. p. 203.

⁷⁴ Tanto Ricoeur como Gadamer apontam um momento em que Husserl influencia a teoria de Dilthey; o autor de Marburgo fala que foi com o manifesto Filosofia enquanto ciência rigorosa, de 1910, que se provocou o conflito envolvendo o relativismo e o ceticismo. Cf. GADAMER, Hans-Georg. Os Limites da Razão Histórica (1949). In: _____. **Hermenêutica em Retrospectiva**. Tradução de Marco Antônio Casanova. 2. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2012. v. único. p. 195 e RICOEUR, Paul. *La tâche de l'herméneutique: en venant de Schleiermacher et de Dilthey*. In: _____. **Du texte à l'action: Essais d'herméneutique, II**. Paris: Édition du Seuil, 1986. p. 84.

⁷⁵ GADAMER, Hans-Georg. Hermenêutica e Historicismo (1965). In: _____. **Verdade e Método II**. Complementos e índice. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 2011. p. 449.

⁷⁶ GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e Método I**. Tradução de Flávio Paulo Meurer. 15. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2015. p. 309.

⁷⁷ GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e Método I**. Tradução de Flávio Paulo Meurer. 15. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2015. p. 309.

⁷⁸ GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e Método I**. Tradução de Flávio Paulo Meurer. 15. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2015. p. 310. Com relação a essa ideia, conferir também DILTHEY, Wilhelm. **Teoría de la Concepción del mundo**. Tradução de Eugenio Ímaz. Cidade do México: Fondo de Cultura Económica, 1978.

Com isso, Dilthey acredita ter realizado o que considerava sua tarefa, a saber, justificar epistemologicamente as ciências do espírito pensando o mundo histórico como um texto que se deve decifrar. Como vimos, com isso ele tirou uma consequência que a escola histórica nunca quis admitir por completo. É verdade que Ranke designa o deciframento dos hieróglifos da história como a tarefa sagrada do historiador. Mas que a realidade histórica deixe um rastro de sentido tão puro que basta decifrá-lo como se fosse um texto, isso não correspondia realmente às tendências mais profundas da escola histórica. Todavia, Dilthey, o intérprete dessa concepção histórica de mundo, viu-se obrigado a tirar essa consequência (como em algum momento, também Ranke e Droysen), na medida em que a hermenêutica lhe estava servindo de modelo. O resultado foi que a história acabou sendo reduzida à história do espírito, redução que Dilthey admite, de fato, na sua meia negação e meia afirmação da filosofia hegeliana do espírito⁷⁹.

Agora, toma-se o momento crucial, o da virada hermenêutica promovida por Heidegger e Gadamer. Ora, Dilthey havia vencido a concepção das mediações das unidades de sentido que estariam para além do fluxo histórico. Também percebeu na hermenêutica um meio de passar pela finitude humana sem qualquer proposta de saber absoluto, vencendo, assim, o historicismo por meio dele mesmo⁸⁰. E ainda sustentou um saber metodológico/epistemológico de modo distinto das metodologias das ciências da natureza da modernidade. Todavia, era necessário que se dessem passos atrás, e, para representar que agora a hermenêutica deveria buscar não somente o método, não somente a epistemologia, mas a própria ontologia, Ricoeur afirma que a pergunta a que se deveria responder era: “Qual é o modo de ser deste ser que não existe senão compreendendo?”⁸¹.

Agora, sim, encontrar-se-á uma filosofia comprometida com a hermenêutica, quando será exposta brevemente a passagem da virada provocada por Heidegger de modo a finalizar esta seção com uma explicação mais minuciosa da hermenêutica gadameriana. A influência e a precedência do trabalho de Husserl são fundamentais para a compreensão de Heidegger. Isso, porque seu *Dasein* [Ser-aí] é uma fenomenologia, e, tal qual a de Husserl, não busca mais a mediação dos conceitos para explicar os entes no mundo da vida, mas sim os fenômenos. O objetivo husserliano era o de apresentar uma crítica, bem como uma superação, “à psicologia objetivista e ao pseudoplatonismo da filosofia da consciência”⁸², o que se pode considerar um passo necessário da teoria diltheana à heideggeriana.

⁷⁹ GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e Método I**. Tradução de Flávio Paulo Meurer. 15. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2015. p. 324.

⁸⁰ RICOEUR, Paul. *La tâche de l'herméneutique: en venant de Schleiermacher et de Dilthey*. In: _____. **Du texte à l'action: Essais d'herméneutique, II**. Paris: Édition du Seuil, 1986. p. 87.

⁸¹ RICOEUR, Paul. *La tâche de l'herméneutique: en venant de Schleiermacher et de Dilthey*. In: _____. **Du texte à l'action: Essais d'herméneutique, II**. Paris: Édition du Seuil, 1986. p. 88.

⁸² GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e Método I**. Tradução de Flávio Paulo Meurer. 15. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2015. p. 327 et seq.

Quem melhor explica esse ponto é Gadamer quando afirma que Husserl, na sua obra seminal *Investigações lógicas*, evidenciou “que os estados de coisa da lógica – assim como os objetos da matemática, os números ou as figuras geométricas – não são os fatos da experiência e são privados de seu sentido de validade propriamente dito quando são mal compreendidos enquanto tais”⁸³. Isso quer dizer que o significado das palavras, ou dos números, não deve ser confundido com o conteúdo mental produzido pela consciência, mas que, como a intenção e o cumprimento do significado integram essa unidade de significado, todos os entes – dentre eles seus nomes – podem ser experimentados nesse mundo da vida⁸⁴. Com isso, e com sua redução eidética, Husserl exterminou as amarras que prendiam o conceito de experiência às ciências, fazendo com que esse conceito se estabelecesse, também, no “mundo da vida”. E, nesse mundo de vivências reais, a experiência seria o próprio tema central da meditação da filosofia⁸⁵.

Husserl é um apriorista da razão e, além disso, classificável como um intencionalista, já que justamente os fenômenos – que dão nome à sua corrente de pensamento – são tipos de “dados essenciais”, de modo que o ato de descrevê-los a partir da intencionalidade da consciência de cada um é sua única fundamentação possível⁸⁶. Ou seja, na ocorrência de eventos, é a intenção da consciência – pressupondo uma racionalidade absoluta – que torna possível a apreensão desses dados essenciais, desses fenômenos, tornando possível o conhecimento das coisas mesmas, e não de suas mediações conceituais. A subjetividade do ser humano passa a ter relevância na ontologia, já que até ela mesma passa a ser considerada como fenômeno. As experiências passam a compor uma continuidade de vivências, que compõem essa unidade do fluxo da vida⁸⁷.

Ora, esse fluxo implica uma temporalidade. Sendo assim, as unidades de sentido investigadas pela fenomenologia não são últimas, ou definitivas, mas antes – embora mantenham seu significado, seu dar-se, ou doar-se enquanto coisas mesmas – situam-se em uma vivência de momentos individuais, que podem se suceder no tempo. Isso pode parecer confuso se pensado nas categorias modernas de conhecimento subjetivo e conhecimento objetivo, mas “o que Husserl quer dizer é que não se deve pensar a subjetividade como oposta

⁸³ GADAMER, Hans-Georg. *Fenomenologia, Hermenêutica e Metafísica* (1983). In: _____. **Hermenêutica em Retrospectiva**. Tradução de Marco Antônio Casanova. 2. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2012. v. único. p. 112.

⁸⁴ GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e Método I**. Tradução de Flávio Paulo Meurer. 15. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2015. p. 328.

⁸⁵ GADAMER, Hans-Georg. *Fenomenologia, Hermenêutica e Metafísica* (1983). In: _____. **Hermenêutica em Retrospectiva**. Tradução de Marco Antônio Casanova. 2. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2012. v. único. p. 113.

⁸⁶ GADAMER, Hans-Georg. *Fenomenologia, Hermenêutica e Metafísica* (1983). In: _____. **Hermenêutica em Retrospectiva**. Tradução de Marco Antônio Casanova. 2. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2012. v. único. p. 114.

⁸⁷ GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e Método I**. Tradução de Flávio Paulo Meurer. 15. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2015. p. 329.

à objetividade, porque nesse caso esse conceito de subjetividade estaria sendo pensado de maneira objetivista. Sua fenomenologia transcendental pretende ser [...] uma ‘investigação de correlações’”⁸⁸.

Em Heidegger, a fenomenologia recebe o aporte da hermenêutica, e com ela é arruinada a tentativa idealista da fenomenologia husserliana. A esse respeito, Paul Ricoeur faz a seguinte afirmação:

Isso, que a hermenêutica arruinou, não foi a fenomenologia, mas uma de suas interpretações, a saber sua interpretação idealista, pelo próprio Husserl [...]. Para além da simples oposição, há, entre fenomenologia e hermenêutica, um pertencimento mútuo que importa explicitar. Esse pertencimento pode ser reconhecido a partir de um como a partir do outro. De uma parte, a hermenêutica é construída sobre a base da fenomenologia e assim preserva aquilo de que, no entanto, se afasta: a fenomenologia continua sendo o pressuposto insuperável da hermenêutica. Por outro lado, a fenomenologia não pode se constituir sem um pressuposto hermenêutico⁸⁹.

A fenomenologia idealista de Husserl dá lugar à fenomenologia do *Dasein* e ao caráter de linguagem das coisas. Diz-se que dá lugar, porque é da compreensão de Gadamer – centro dos posicionamentos desta pesquisa – que a tentativa husserliana de explicar o papel da experiência e de sua idealização encontrava obstáculos no fato de a “pura subjetividade transcendental do ego” não poder ser considerada como dada, mas de essa idealização da linguagem estar inserida em uma comunidade da linguagem marcada pela aquisição de experiências⁹⁰.

A tarefa de Heidegger é, portanto, a de trazer a hermenêutica para esse solo da ontologia, antes de considerar qualquer possibilidade de epistemologia. A hermenêutica deixa de ser uma reflexão sobre as *Geisteswissenschaften* e passa a uma explicitação do terreno ontológico sobre o qual se poderiam construir essas ciências⁹¹. Essa solução linguística dada por Heidegger “significava uma recusa à fundamentação da fenomenologia no ego transcendental e, de maneira principal, ao primado metodológico da autoconsciência ante a ‘consciência de algo’”⁹².

⁸⁸ GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e Método I**. Tradução de Flávio Paulo Meurer. 15. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2015. p. 334.

⁸⁹ RICOEUR, Paul. *Phénoménologie et herméneutique: en venant de Husserl*. In: _____. **Du texte à l'action: Essais d'herméneutique, II**. Paris: Édition du Seuil, 1986. p. 39 et seq.

⁹⁰ GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e Método I**. Tradução de Flávio Paulo Meurer. 15. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2015. p. 455.

⁹¹ RICOEUR, Paul. *La tâche de l'herméneutique: en venant de Schleiermacher et de Dilthey*. In: _____. **Du texte à l'action: Essais d'herméneutique, II**. Paris: Édition du Seuil, 1986. p. 90.

⁹² GADAMER, Hans-Georg. A Hermenêutica e a Escola de Dilthey (1991). In: _____. **Hermenêutica em Retrospectiva**. Tradução de Marco Antônio Casanova. 2. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2012. v. único. p. 218.

Apesar de Heidegger ter consciência “de que a filosofia nunca poderá se desprender totalmente de sua proveniência histórica na metafísica ocidental”⁹³, a sua tese de que “o ser é tempo” desfaz todo o clichê subjetivista da ciência moderna e até é capaz de desfazer os problemas metafísicos que compreendem o ser como em seu estado presente⁹⁴. Não obstante o fato de o referido autor ter tido essa consciência, em sua obra *Ser e Tempo* [*Sein und Zeit*] pretendia estabelecer um novo caminho em direção à metafísica, e não um novo humanismo. Ao afirmar que o “mundo munda” [*die Welt weltet*] e “a palavra faz-se palavra” [*es wortet*], Heidegger quer dizer ontologicamente que “é somente com a linguagem que o mundo desponta [...] para nós, na diferencialidade e diferenciação ilimitada de sua automostração”⁹⁵.

Após a virada de Heidegger, o assunto principal do debate não é mais o método, nem é possível promover a reconstrução, da qual falaria Schleiermacher, para se compreender a construção de sentido. O intérprete não desempenha mais o papel de investigador, como propôs Droysen, mas ele perfaz o papel de ouvinte, de leitor, que integra, desse modo, a relação como um elo, que participa no sentido⁹⁶. Na indistinção do sujeito e objeto, não há um momento inicial da história, ou mesmo uma ruptura que pudesse lhe dar início; é nessa indistinção que reside o papel desempenhado pelo *Dasein*. Essa teoria do conhecimento constituída pela hermenêutica de Heidegger é motivada por uma pergunta, que representa o inverso de qualquer outra epistemologia pensada anteriormente: a que demanda sobre a maneira pela qual um ser encontra outro ser, antes mesmo que se possa criar a oposição entre sujeito e objeto⁹⁷.

Talvez se torne mais fácil sobre o ponto da indistinção entre sujeito e objeto, enquanto sua configuração como seres-aí, explicar esse posicionamento heideggeriano por meio de uma experiência de obra de arte imersiva. O artista contemporâneo dinamarquês Olafur Eliasson é conhecido por suas obras – expostas no mundo inteiro, inclusive instalações permanentes em Inhotim, no estado de Minas Gerais – às quais os visitantes se integram em uma experiência artística singular. Na foto abaixo, vê-se uma de suas obras, *Room for one colour*, de 1997, exposta no *Moderna Museet*, em Estocolmo, no ano de 2015.

⁹³ GADAMER, Hans-Georg. No Rastro da Hermenêutica. In: _____. **Hermenêutica em Retrospectiva**. Tradução de Marco Antônio Casanova. 2. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2012. v. único. p. 163.

⁹⁴ GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e Método I**. Tradução de Flávio Paulo Meurer. 15. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2015. p. 345.

⁹⁵ GADAMER, Hans-Georg. Fenomenologia, Hermenêutica e Metafísica (1983). In: _____. **Hermenêutica em Retrospectiva**. Tradução de Marco Antônio Casanova. 2. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2012. v. único. p. 117 et seq.

⁹⁶ GADAMER, Hans-Georg. A hermenêutica e a escola de Dilthey (1991). In: _____. **Hermenêutica em Retrospectiva**. Tradução de Marco Antônio Casanova. 2. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2012. v. único. p. 219.

⁹⁷ RICOEUR, Paul. *La tâche de l'herméneutique: en venant de Schleiermacher et de Dilthey*. In: _____. **Du texte à l'action: Essais d'herméneutique, II**. Paris: Édition du Seuil, 1986. p. 89.

Figura 1 – *Room for one colour*, 1997, Moderna Museet, Estocolmo, 2015



Fonte: Olafur Eliasson, 1997.

Nota: Foto de Anders Sune Berg.

Ao expor salas vazias iluminadas por luzes monocromáticas, que fazem com que dentro delas quaisquer outras cores – que não o amarelo no caso acima – não sejam percebidas, ou sejam visíveis somente em tons de cinza e preto, Eliasson deseja fazer com que as próprias pessoas possam fazer parte da obra. A experiência artística será completamente diferente à medida do tempo, ou à medida que as coisas se oferecem no tempo. Isso fica evidente nesse tipo específico de obra de arte, mas, no caso de Heidegger, sua tarefa não se circunscreve à arte; para ele, “a determinação linguística é o elemento no qual vivemos, e, por isso, a linguagem não é tanto objeto – qualquer que seja a sua conjuntura natural ou científica –, mas muito antes a realização de nosso aí, do ‘aí’ que nós somos”⁹⁸.

Essa sua operação de mundanização da compreensão corresponde a uma despsicologização do compreender, que desde Schleiermacher possuía essa marca patente. A compreensão não mais é uma reconstrução do autor, ou somente a base psicológica das ciências do espírito. Em Heidegger, não se pode dizer nem mesmo que o compreender seja o conhecimento de alguma coisa ou algum fato acabado. A compreensão é a apreensão de uma

⁹⁸ GADAMER, Hans-Georg. *Fenomenologia, Hermenêutica e Metafísica* (1983). In: _____. **Hermenêutica em Retrospectiva**. Tradução de Marco Antônio Casanova. 2. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2012. v. único. p. 118.

possibilidade do ser. E nisso a interpretação é um desenvolver da compreensão que não transforma as coisas em outras, mas que as chama a serem elas mesmas⁹⁹.

Chega-se a Gadamer e à sua hermenêutica filosófica. De fato, a reflexão sobre a obra de arte acima poderia muito bem ser colocada no início do debate sobre a filosofia gadameriana. Afinal, ele mesmo faz isso no *Verdade e Método* [*Wahreit und Methode*]. É da experiência da arte que o discípulo de Heidegger extrai a conclusão de que o método científico moderno é incapaz de oferecer acesso à verdade. A obra mencionada divide-se em três partes, três passos para a compreensão do papel da hermenêutica: “a liberação da questão da verdade a partir da experiência da arte”; “a extensão da questão da verdade à compreensão nas ciências do espírito”; e “a virada ontológica da hermenêutica no fio condutor da linguagem”¹⁰⁰.

A sua discussão sobre a estética, principalmente acerca da superação da sua subjetivação pela crítica kantiana, será mais bem tratada no terceiro capítulo do presente trabalho, quando se discutirá o caráter retórico-hermenêutico da obra de arte. Por ora, valem as considerações sobre o conceito de “jogo”, essencial para a compreensão do fim da dualidade do objetivo-subjetivo, já suscitada anteriormente por Heidegger. Essa noção de “jogo” não é criação da fenomenologia hermenêutica; tanto Kant¹⁰¹ quanto Schiller¹⁰² já a haviam usado como componentes de sua estética, entretanto é óbvio que a visão de ambos era subjetivista. Para Kant, por exemplo, a noção de jogo foi empregada no livre jogo das faculdades, que, livres de conceitos, representam a liberdade do sujeito na criação artística. Contudo, Gadamer assim explica:

[...] a obra de arte não é um objeto que se posta frente ao sujeito que é por si. Antes, a obra de arte ganha seu verdadeiro ser ao se tornar uma experiência que transforma aquele que experimenta. O ‘sujeito’ da experiência da arte, o que fica e permanece, não é a subjetividade de quem a experimenta, mas a própria obra de arte. É justamente esse o ponto em que o modo de ser do jogo se torna significativo, pois o jogo tem uma natureza própria, independente da consciência daqueles que jogam¹⁰³.

Ora, essa liberação do conceito de jogo da influência subjetivista que Gadamer deseja realizar nada mais é do que promover a compreensão de que o jogo não é jogado por sujeitos,

⁹⁹ RICOEUR, Paul. *La tâche de l'herméneutique: en venant de Schleiermacher et de Dilthey*. In: _____. **Du texte à l'action: Essais d'herméneutique, II**. Paris: Édition du Seuil, 1986. p. 91.

¹⁰⁰ GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e Método I**. Tradução de Flávio Paulo Meurer. 15. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2015.

¹⁰¹ KANT, Immanuel. **Crítica da Faculdade de Julgar**. Tradução de Fernando Costa Mattos. Petrópolis: Vozes, 2016. p. 113 et seq. [Parágrafo 9º].

¹⁰² SCHILLER, Friedrich. *Aesthetical and philosophical essays*. Boston: Colonial Press, 1902. v. 1.

¹⁰³ GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e Método I**. Tradução de Flávio Paulo Meurer. 15. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2015. p. 155.

mas sim que o jogo se joga, de modo que as pessoas envolvidas não fazem mais do que um vai e vem não voltadas para si, mas para a realização do próprio jogo. “Todo jogar é um ser jogado”¹⁰⁴! Então, tal qual qualquer jogo esportivo, brincadeira, ato lúdico – sendo evidente a influência do *Homo ludens* de Huizinga – o jogo da obra de arte se assenhora de seu jogador, de modo que o espectador não é o sujeito que compreende a arte, enquanto objeto, mas ele é parte do jogo, onde joga e é jogado. Por isso que Gadamer dirá que a arte é jogo, símbolo e festa¹⁰⁵. A hermenêutica apossa-se desse termo e oferece um jogo interpretativo, seguindo as influências de Heidegger.

O segundo tema tratado no *Verdade e Método*, o da extensão da verdade à compreensão das *Geisteswissenschaften*, já foi trabalhado acima. Toda a explanação feita, partindo da hermenêutica da exegese bíblica e passando pela filologia, por Schleiermacher, Ranke, Droysen, Dilthey e Husserl, é uma síntese do caminho traçado pelo próprio Gadamer no *Wahrheit und Methode*, na tentativa de enunciar alguns de seus pontos de partida. A discussão que ora importará será a da virada ontológica e do caráter de linguagem [*Sprachlichkeit*] da experiência humana. Para tanto, seguir-se-á o caminho do próprio Gadamer em três passos: o de considerar a linguagem como *medium* da experiência hermenêutica; o de compreender o conceito de linguagem na história do pensamento do ocidente; e o de tomar a conclusão de que é a linguagem o horizonte de uma ontologia hermenêutica.

O discípulo de Heidegger inicia sua argumentação sobre a mediação linguística da experiência hermenêutica trazendo para o diálogo a noção de jogo acima tratada. Em uma verdadeira interlocução, “não são os interlocutores que dirigem; eles são os dirigidos”¹⁰⁶. Não há quem controle um diálogo; a conversação é esse jogo que se joga e no qual os interlocutores são jogados. Essa explicação visa desqualificar a ideia oriunda de Schleiermacher e de Dilthey, de que não há o que reconstruir, porque não há a necessidade de que uma pessoa se transfira para a outra com o fim de compreendê-la. Ambos são partes, e para que algo se repute compreendido, basta que haja um acordo – precário e contextual – do que se é dito. De certo modo, o diálogo gera um perdimento de si, enquanto sujeito, e a sua imersão e indistinção quanto aos outros elementos da conversação.

¹⁰⁴ GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e Método I**. Tradução de Flávio Paulo Meurer. 15. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2015. p. 160.

¹⁰⁵ GADAMER, Hans-Georg. A Atualidade do Belo: arte como jogo, símbolo e festa (1974). In: _____. **Hermenêutica da Obra de Arte**. Tradução de Marco Antônio Casanova. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2020. p. 143 et seq.

¹⁰⁶ GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e Método I**. Tradução de Flávio Paulo Meurer. 15. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2015. p. 497.

O que ocorre, prosseguindo, é que o interpretar – logo, também o compreender – dá-se em forma de conversação, para evitar a pesada carga semântica que o termo diálogo traria. O caráter de conversa da hermenêutica também pode ser explicado pela posição da pergunta, que é o seu próprio proceder. E, mesmo que alguns fenômenos possam não parecer pertencerem à linguagem, como pinturas, esculturas, arquiteturas, dança, está pressuposto o caráter de linguagem¹⁰⁷, já que “tudo o que é compreensível precisa tornar-se acessível à compreensão e à interpretação”¹⁰⁸.

Nessa discussão sobre o conceito de linguagem, recupera-se, então, a discussão acerca do Crátilo, que inaugurou esta seção do texto. Depois de todo o caminho traçado, destacadamente pelos passos dados por Heidegger, Gadamer – e porque não Wittgenstein e Austin –, não se pode deixar de negar a crítica socrático-platônica posta naquela obra. Afinal, ela foi o passo inicial de uma marcha que desembocaria “na moderna teoria instrumentalista da linguagem e no ideal de um sistema de signos da razão”¹⁰⁹. Deve-se destacar que, embora Platão busque uma elevação acima da *onoma*, ele não prescinde da utilização da linguagem. Em vez disso, ele reconhece a necessidade da mediação do pensamento pelos nomes e pelo *logos*; e sendo dessa maneira a própria dialética, a busca pelo *eidos* [εἶδος] ocorre por meio dessas mediações¹¹⁰. A crítica do Crátilo cai, e então não se fala mais sobre coisas sem a linguagem; pelo contrário, as coisas traduzem-se em linguagem, enquanto experiência de mundo. É isso que afirma Gadamer nos seguintes termos: “A linguagem não é somente isto. É a interpretação prévia pluriabrangente do mundo e por isso insubstituível. Antes de todo pensar crítico, filosófico-interventivo, o mundo já sempre se nos apresenta numa interpretação feita pela linguagem”¹¹¹.

Para concluir esta seção, falando-se mais acerca de palavras do que de coisas, resta fazer aquela ligação do *es weltet* e *es wortet* heideggerianos. Gadamer explica então que o mundo só é mundo quando é trazido à fala pela linguagem, e a própria linguagem só tem sua existência enquanto representada no mundo¹¹², conforme se pode depreender do trecho a seguir:

¹⁰⁷ GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e Método I**. Tradução de Flávio Paulo Meurer. 15. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2015. p. 516.

¹⁰⁸ GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e Método I**. Tradução de Flávio Paulo Meurer. 15. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2015. p. 523.

¹⁰⁹ GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e Método I**. Tradução de Flávio Paulo Meurer. 15. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2015. p. 540.

¹¹⁰ GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e Método I**. Tradução de Flávio Paulo Meurer. 15. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2015. p. 555.

¹¹¹ GADAMER, Hans-Georg. História do Conceito como Filosofia (1970). In: _____. **Verdade e Método II**. Complementos e índice. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 2011. p. 97.

¹¹² GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e Método I**. Tradução de Flávio Paulo Meurer. 15. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2015. p. 572.

O caráter de linguagem em que se dá nossa experiência de mundo precede a tudo quanto pode ser reconhecido e interpelado pelo ente. A relação fundamental de linguagem e mundo não significa, portanto, que o mundo se torne objeto da linguagem. Antes, aquilo que é objeto do conhecimento e do enunciado já se encontra sempre contido no horizonte global da linguagem. O caráter de linguagem da experiência humana de mundo como tal não tem em mente a objetivação do mundo¹¹³.

Daí surge a máxima de que “o ser que pode ser compreendido é linguagem”¹¹⁴. Esse é um jeito de o fenômeno hermenêutico dar relevância à ontologia. Quando as coisas vêm-à-fala, elas se apresentam em seu ser linguagem; apresentam-se, portanto, a si mesmas. E, por fim, é nesse ponto em que se justifica que a hermenêutica descreve aquilo que é o âmbito conjunto do entendimento inter-humano¹¹⁵, já que todo acesso ao mundo que se tem é linguístico, é hermenêutico e – como se debaterá adiante – é retórico.

2.2 A RETÓRICA COMO *DÝNAMIS* PRÓPRIA DO PENSAMENTO HUMANO

O vocábulo *δύναμις*, ou em sua transliteração *dýnamis*, tem seu uso variado, de modo que seu significante vai desde força, poder, pujança, vigor, potência, riqueza até capacidade, habilidade, talento e virtude¹¹⁶. No presente trabalho, o uso dessa palavra não é terminológico, de modo que possua um significado bem delimitado e rígido, tal como ocorre com as ciências duras ou da natureza. Ao invés disso, toda essa multiplicidade semântica servirá para qualificar ou categorizar a retórica; por isso mesmo que ela, a multivocidade, torna-se sobremaneira interessante. Ao falar sobre uma *dýnamis* humana, tanto se quer significar capacidade e habilidade como força e poder. As variações de uso do signo só enriquecem a compreensão do que ora se defende e ainda abrem este texto a novas heurísticas.

Apesar de se comumente adotar uma feição da “retórica” como *τέχνη*¹¹⁷ – posteriormente traduzida pelos latinos como *ars*, daí arte –, é preciso que se perceba que o

¹¹³ GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e Método I**. Tradução de Flávio Paulo Meurer. 15. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2015. p. 581.

¹¹⁴ GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e Método I**. Tradução de Flávio Paulo Meurer. 15. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2015. p. 612.

¹¹⁵ GADAMER, Hans-Georg. No Rastro da Hermenêutica. In: _____. **Hermenêutica em Retrospectiva**. Tradução de Marco Antônio Casanova. 2. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2012. v. único. p. 161.

¹¹⁶ VOX (Madrid) (ed.). *δύναμις*. In: VOX (Madrid) (ed.). **Diccionario manual Griego**. Madrid: Vox, 1967. p. 160.

¹¹⁷ É possível observar a noção aristotélica de retórica enquanto arte (*téchne*) tanto quando o estagirita assim a chama, como quando utiliza *ἡ ῥητορική* [a retórica] – adjetivo usado como nome abstrato – para corresponder *ἡ τέχνη ῥητορική* [a arte retórica]. Cf. ARISTOTELES. **Retórica**. Tradução de Manuel Alexandre Junior, Paulo Farmhouse Alberto e Abel do Nascimento Pena. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1998. p. 89-90 [1354a].

próprio Aristóteles também a definiu enquanto *δύναμις*. Entretanto, uma vez que a tradição retórica não começa com o discípulo de Platão, torna-se interessante observar outras conceituações, de modo que se possa pensar sobre esses conceitos como somente metáforas operacionais¹¹⁸. Isso faz com que todo conceito não tenha anseios de ser definitivo e exauriente de seu conteúdo. Em vez disso, cada uma dessas noções se apresenta como um acesso à coisa [Sache] e proporciona aos seus escritores e leitores uma nova abertura a novas análises. Faz sentido manipular conceitos diferentes e, mesmo que pareça, não se tratará de oposições, em que um conceito derroga o outro, mas de acessos diferentes – submetidos a contextos diferentes – à coisa.

Os primeiros escritores sobre retórica foram os sicilianos Córax e Tísias¹¹⁹; segundo eles, bem como segundo Isócrates, a retórica seria geradora de persuasão [*πειθοῦς δημιουργός*], mas é em Hermágoras que se encontra de maneira mais evidente a *δύναμις* – transliterado, *dýnamis* – quando diz que a retórica é faculdade de falar bem [*δύναμις τοῦ εὖ λέγειν*]. Assim também ocorre com a noção trazida pelo próprio Aristóteles, em que a retórica parece ser capaz [*dúnasthai*] de descobrir os meios de persuasão relativos a um dado assunto [*ἡ δὲ ρητορική περὶ τοῦ δοθέντος ὥς εἰπεῖν δοκεῖ δύνασθαι θεωρεῖν τὸ πιθανόν*]¹²⁰.

Ora, embora seja trabalhada como capacidade, potência, *δύναμις*, pode-se dizer que a retórica, para os clássicos, não perderia o seu caráter técnico, estratégico, artístico ou artesanal. Isso conduz a conclusões importantes, sendo uma delas a de que, tal qual a artesanaria, a “arte de bem falar” poderia ser ensinada e aplicada a qualquer situação. O estagirita afirma dela o mesmo que fala da dialética, que “ambas se ocupam de questões mais ou menos ligadas ao conhecimento comum e não correspondem a nenhuma ciência particular”¹²¹. Nesse intuito, na presente pesquisa em que se anseia legitimar a retórica como uma base de um conhecimento comum entre arte e direito, poder-se-ia facilmente pensar que a operação de um conceito de *techné/ars* para a retórica seria o mais interessante. Todavia, o que se buscará explicar neste estudo, consoante o que propuseram Heidegger e Gadamer, é que tratar a retórica sob esse

¹¹⁸ Para se compreenderem os conceitos como metáforas operacionais, conferir FERRAZ JUNIOR, Tercio Sampaio. **Direito, Retórica e Comunicação**. Subsídios para uma pragmática do discurso jurídico. São Paulo: Saraiva, 1997. p. 58.

¹¹⁹ Tradução do pesquisador a partir do original: “*Artium autem scriptores antiquissimi Corax et Tisias Siculi*”. Cf. QUINTILIANO, Marco Fabio. *L’instituzione oratoria*. A cura di Rino Faranda e Piero Pecchiura. Turim: Unione Tipografico-Editrice Torinese, 2003. p. 332-333. Existe a possibilidade de que Córax seja somente um apelido de Tísias, uma vez que *Korax* [do grego] significa o corvo. Cf. ADEODATO, João Maurício. **Uma Teoria Retórica da Norma Jurídica e do Direito Subjetivo**. 2. ed. São Paulo: Noeses, 2014. p. 267.

¹²⁰ QUINTILIANO, Marco Fabio. *L’instituzione oratoria*. A cura di Rino Faranda e Piero Pecchiura. Turim: Unione Tipografico-Editrice Torinese, 2003. p. 282 et seq.

¹²¹ ARISTÓTELES. **Retórica**. Tradução de Manuel Alexandre Junior, Paulo Farmhouse Alberto e Abel do Nascimento Pena Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1998. p. 89 [1354a].

critério artístico poderia significar que ela seria uma habilidade ocasional, e não algo próprio do ser humano, enquanto comunicador, como traria a noção da *δύναμις*¹²².

Para tanto, deve-se realizar um percurso, que obviamente se situa na história, mas que não pretende ser uma condensação de mais de dois milênios de tradição retórica. O objetivo desse caminho é justamente o de compreender em quais teorias o fenômeno retórico foi subjugado a uma preocupação teórica, ontológica e com anseios téticos¹²³ e de que maneira se tem resgatado a sofística, que, por sua vez, junto ao resgate da hermenêutica e da *phrónesis* [virtude da razão prática], tem gerado a identificação da filosofia com esses três conceitos – retórica, hermenêutica e *phrónesis*. Assim, em Gadamer, vê-se não uma filosofia hermenêutica, mas uma hermenêutica filosófica, retórica e fronética.

A retórica, tratada de modo não pejorativo, para Platão, só poderia existir quando subordinada à busca da verdade dos conceitos. Deve-se dizer que, embora Gadamer interprete Platão de maneira inovadora – de modo a ampliar o sentido da sua filosofia prática –, não se apresentará de imediato essa concepção. Ela será mais bem trabalhada no capítulo 3, voltado para discussão sobre a ideia da *phrónesis* e dessa feição prática da filosofia. Dessa maneira, é preciso entender como funcionam as teorias do conhecimento de Platão, para que se possa compreender como a retórica deve se subjugar a elas. Quintiliano destaca que, embora no Górgias platônico o sofista sustente o conceito do *πειθοῦς δημιουργός*, Platão evidentemente quer que essa opinião seja tratada como gorgiana, e não como sua¹²⁴. Isso, porque, como se sabe, os discursos platônicos travavam uma constante batalha contra os sofistas, que lecionavam sobre como ser persuasivo e duvidavam da existência de um fim único, o conceito do Bem, que justificava toda a busca eidética de Platão.

É difícil falar acerca de uma única teoria das ideias de origem platônica, isso, porque não há uma sistematização das formas trabalhadas nos distintos diálogos. Há ao menos duas delas, ilustradas entre as diferentes maneiras trabalhadas, por um lado, nas obras República, Fédon, Fedro e, por outro, nas obras Teeteto e Sofista¹²⁵. Para se ter acesso inicial a essas teorias, é interessante perceber que, de modo geral, elas podem ser tratadas como uma

¹²² GADAMER, Hans-Georg. *Heidegger as a Rhetor: Hans-Georg Gadamer interviewed by Ansgar Kemmann*. In: GROSS, Daniel M.; KEMMANN, Ansgar (ed.). *Heidegger and Rhetoric*. Albany: State University of New York Press, 2005. p. 49.

¹²³ Discursos téticos são aqueles em que se busca a revelação de uma verdade única, com estreitas relações com as ontologias metafísicas. Cf. PEREIRA, Oswaldo Porchat. Cepticismo e Argumentação. In: CARRILHO, Manuel Maria (org.). *Retórica e Comunicação*. Tradução de Fernando Martinho. Lisboa: Edições Asa, 1994.

¹²⁴ Tradução do pesquisador a partir do original: “*Apud Platonem quoque Gorgias in libro qui nomine eius inscriptus est, idem fere dicit, sed hanc Plato illius opinionem vult accipi, non suam*”. Cf. QUINTILIANO, Marco Fabio. *L’istituzione oratoria*. A cura di Rino Faranda e Piero Pecchiura. Turim: Unione Tipografico-Editrice Torinese, 2003. p. 282-283.

¹²⁵ SCHILLER, Ferdinand Canning Scott. *Studies in humanism*. Londres: Macmillan and Co., Limited, 1907.

consequência última da maiêutica socrática. A frase “saber que não se sabe” – tradicionalmente caracterizadora da maiêutica – também caracteriza a situação dialética, uma vez que adquire o seu significado pleno, unicamente quando se estabelece a distinção entre o “ser” e o “não ser”, como absoluta negação do ser e da alteridade¹²⁶.

O conhecimento, no sentido de *epistémē*, no platonismo, era fundamentalmente fruto de uma dialética travada entre o mundo das ideias e o mundo dos sentidos, mas, antes de prosseguir, deve-se destacar que essa compreensão de dois mundos existentes é somente para efeitos didáticos. Platão não considerava a existência de dois mundos; o único existente era o das ideias¹²⁷. Retomando, então, nessa dialética, havia um caminho para a verdade, no qual a construção do conhecimento, *epistémē*, era um modo gradual. Esse caminho passava por um momento socrático, ou negativo, cujo resultado seria um vazio aporético que, posteriormente, seria trabalhado por um momento positivo.

Entre esse vazio e a ideia [*εἶδος*], esta enquanto princípio da “verdade” e da “vida” – que sempre está no devir e nunca é possuída – estavam modos graduais [*διαλητική πορεία*], que significavam essa saída do momento socrático para o momento platônico da dialética. Esses modos graduais – *eikasis* [*εἰκασίς*], *pístis* [*πίστις*], *dianoia* [*διανοία*] e até mesmo a *epistémē* [*ἐπιστήμη*]¹²⁸ – significavam formas distintas do devir rumo ao ser, sem que nenhuma significasse propriamente uma posseção do ser. Havia, nesse sentido, uma gradação direcional, uma ascensão dialética rumo à ideia¹²⁹. Nesse caminho, já naquela fase socrática, os sentidos, ou a experiência, deveriam ser desprezados, uma vez que constituíam apenas projeções imperfeitas, ou participações no conceito.

Dissociando retórica e filosofia, Platão relaciona esta última a uma agonística, oposição que deveria partir de premissas idealistas – verdadeiro-falso, bom-mau, feio-bonito. Isso, porque seria papel da filosofia afastar o conhecimento da sensibilidade humana¹³⁰. É interessante perceber que, apesar de, para a cultura grega, o conhecimento ser representação

¹²⁶ PACI, Enzo. *La dialéctica en Platón*. In: VV. AA. *La Evolución de la dialéctica*. Barcelona: Martinez Roca, 1971.

¹²⁷ SCHILLER, Ferdinand Canning Scott. *Studies in humanism*. Londres: Macmillan and Co, Limited, 1907. p. 62.

¹²⁸ Levando-se em consideração a significação própria atribuída por Platão no interior desses modos graduais, não caberiam apresentar no presente estudo traduções para esses termos, uma vez que estas resultariam em uma simplificação redutora de seu significado.

¹²⁹ PACI, Enzo. *La dialéctica en Platón*. In: VV. AA. *La Evolución de la dialéctica*. Barcelona: Martinez Roca, 1971.

¹³⁰ MAIA, Fernando Joaquim Ferreira. *A Projeção da Retórica Aristotélica na Construção Original de uma Retórica Jurídica da Práxis por Cícero*. 2012. 304 f. Tese (Doutorado em Direito) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2012. p. 47.

análoga às funções dos órgãos do corpo¹³¹, para Platão, os sentidos não seriam capazes de construir conhecimento verdadeiro, mas somente uma impressão do ser¹³². À filosofia, portanto, cabia o papel de livrar, ou purgar, o conhecimento das experiências sensitivas.

Percebe-se, portanto, a ideia, a verdade, o conceito, como entidades únicas e imutáveis e como elementos centrais e de suma importância para o pensamento platônico. É então que se retoma a questão da retórica. Platão não poderia aceitar a verossimilhança de Córax e Tísias, ou o relativismo e a atenção às experiências de Protágoras, nem muito menos poderia aceitar a negação da existência de qualquer verdade de Górgias¹³³.

Assim, ao mesmo tempo em que considera a retórica dos sofistas como falsária, pois contraposta ao sentido da verdade e, assim, da filosofia, o referido ateniense formula suas próprias noções e possibilidades para a retórica. O que lhe resta é recuperar alguns daqueles modos graduais, para que neles fosse possível a retórica. Todavia, se ela se preocupa com a persuasão, e a persuasão tenha, por lugar próprio, o provável, e nunca a verdade, o lugar da retórica seria, portanto, o da *dóxa* [opinião]. No livro 5 de “A República”, tem-se exatamente esse diálogo que faz a separação dos campos da opinião e do conhecimento:

- Admitimos a existência da opinião [*dóxa*]?
 - Indubitavelmente.
 - Como sendo a mesma faculdade do conhecimento [*epistémē*], ou outra faculdade?
 - Outra Faculdade.
- [...]
- Então conhecimento e opinião tendo poderes distintos, possuem esferas, ou assuntos, distintos?
- Isto é certo.
- O ser é a esfera ou o assunto do conhecimento, e conhecimento é saber a natureza do ser?
- Sim.
- E opinião é ter uma opinião?
- Sim.
- [...]
- Então o que resta a ser descoberto é o objeto que compartilha igualmente da natureza de ser e não-ser, e não pode ser corretamente denominado, puro e

¹³¹ Sobre a metáfora do *εἶδος*, cunhada por Platão, torna-se interessante perceber como a noção de “ver” com a alma é associada a esse princípio da verdade, que nunca é possuído, mas que está no devir. A esse respeito, Bruno Snell afirma: “No grego, é diante dos nossos olhos que vemos formar-se a concepção abstrata de todas as coisas relativas ao espírito e à alma de tal modo que podemos com exatidão seguir o desenvolvimento dessas denominações metafóricas. Originariamente, o espírito é concebido por analogia com os órgãos do corpo e suas funções: a *ψυχή* (*psykhē*) é a respiração, o alento que mantém o homem vivo; o *θυμός* (*thymós*) é o órgão dos movimentos espirituais e o *νοῦς* (*noûs*), o espírito, na medida em que “vê” e cria imagens. O “saber” (*εἰδέναι*) é um ter visto; o “conhecer” (*γινώσκειν*) está em relação com o ver”. Cf. SNELL, Bruno. **A Cultura Grega e a Origem do Pensamento Europeu**. Tradução de Pérola de Carvalho. São Paulo: Perspectiva, 2009. p. 209.

¹³² PLATÃO. *Republic*. Tradução de Benjamin Jowett. Nova York: Barnes & Noble, 2004. p. 322-323 [598b].

¹³³ ISOCRATES. Elogio de Helena. In: ISOCRATES. **Discursos**. Tradução de Juan Manuel Guzmán Hermida. Madrid: Editorial Gredos, 1982. p. 43 [Parágrafo 2º].

simples; esse termo desconhecido, quando descoberto, podemos verdadeiramente chamar do assunto, ou matéria, da opinião e atribuir a cada um a sua faculdade adequada – os extremos às faculdades dos extremos e o médio à faculdade do médio¹³⁴.

A *dóxa* – traduzida como opinião – antecede os modos graduais obtidos pela dialética e seria oposta – pois que uma no início e outra próxima ao fim do processo dialético-filosófico – à episteme. São esferas distintas, a do ser e a da opinião, e só o que resta a ser descoberto – e que não passou pelo crivo dialético – é que poderia ser assunto de opiniões.

Ora, a única possibilidade encontrada para a retórica foi a de subordiná-la à filosofia¹³⁵. Ou seja, a retórica em Platão passa a ter um caráter meramente formal¹³⁶, de serviço aos conceitos, à verdade e ao propósito agonístico da filosofia platônica. Dessa forma, ela se encaixa dentro desses modos graduais, de maneira a produzir discursos, em que o conhecimento epistêmico ainda não tenha sido produzido, ou que funcione como produção formal de discursos em que soluções para problemas práticos sejam solucionados, sem, contudo, perverter, fugir ou contrariar os conceitos e, assim, não afetar a episteme. Ao mesmo tempo em que considera a retórica dos sofistas como simulacro¹³⁷, opondo a sofística ao direito e a retórica à justiça, Platão reconhece a possibilidade de um bom uso dessa arte ou capacidade:

Sócrates, isto é, Platão, julga tal retórica, pelo menos aquela que estava em voga na época (porque ele diz *τοῦτον τὸν τρόπον, ὃν ὑμεῖς πολιτεύεσθε*, desta forma, em que você participa da vida pública), mas a reconhece como autêntica e honesta: e por isso a famosa disputa contra Górgias se conclui com estas palavras: *οὐκοῦν ἀνάγκη τὸν ῥητορικὸν δίκαιον εἶναι τὸν δὲ δίκαιον βούλεσθαι δίκαια πράττειν* (portanto, é necessário que o orador esteja certo [seja justo] e que o certo [justo] queira fazer as coisas certas [justas])¹³⁸.

¹³⁴ Tradução do pesquisador a partir do original: “– *Do we admit the existance of opinion? – Undoubtedly. – As being the same with knowledge, or another faculty? – Another faculty. [...] – Then knowledge and opinion having distinct powers have also distinct spheres or subject-matters? – This is certain. – Being is the sphere or subject-matter of knowledge, and knowledge is to know the nature of being? – Yes. – And opinion is to have an opinion? – Yes. [...] – Then what remains to be discovered is the object which partakes equally of the nature of being and not-being, and cannot rightly be termed either, pure and simple; this unknown term, when discovered, we may truly call the subject of opinion, and assign each to their proper faculty – the extremes to the faculties of the extremes and the mean to the faculty of the mean*”. Cf. PLATÃO. **Republic**. Tradução de Benjamin Jowett. Nova York: Barnes & Noble, 2004. p. 184-187 [477a-477b; 478e].

¹³⁵ PLATÃO. Fédon. In: PLATÃO. **Diálogos III**: (socráticos): Fedro (ou do belo), Eutífron (ou da religiosidade), Apologia de Sócrates, Críton (ou do dever), Fédon (ou da alma). Bauru: EDIPRO, 2008. p. 204 [69b].

¹³⁶ MAIA, Fernando Joaquim Ferreira. **A Projeção da Retórica Aristotélica na Construção Original de uma Retórica Jurídica da Práxis por Cícero**. 2012. 304 f. Tese (Doutorado em Direito) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2012. p. 53.

¹³⁷ No diálogo platônico do Górgias, Sócrates afirma no 463d que, na sua opinião, a oratória é uma espécie de ramo da arte da política. No 466a, Sócrates afirma que a oratória era um ramo, ou tipo, de satisfação, indulgência. Cf. PLATÃO. **Gorgias**. Tradução de Walter Hamilton e Chris Emly-Jones. Londres: Penguin Classics, 2004.

¹³⁸ Tradução do pesquisador a partir do original: “*Socrates autem seu Plato eam quidem, quae tum exercebatur, rhetoricen talem putat (nam et dicit his verbis τοῦτον τὸν τρόπον, ὃν ὑμεῖς πολιτεύεσθε), veram autem et honestam intellegit, itaque disputatio illa contra Gorgian ita clauditur: οὐκοῦν ἀνάγκη τὸν ῥητορικὸν δίκαιον εἶναι τὸν δὲ*

Diante disso, percebe-se que Platão submetia a retórica a uma imposição ética, criando uma obrigação de que ela fosse comprometida e responsável eticamente. O discípulo de Sócrates formulou, ou descobriu uma tarefa específica, que somente o filósofo verdadeiro, o dialético, poderia desempenhá-la. Ela é a dominação dos discursos com fins a se produzirem evidências realmente efetivas de que os argumentos, cuja adequação a cada caso deve se aproximar das razões que a *noûs* é capaz de produzir, devem se submeter ao *eidos*. Estão implícitos nesta tarefa, todavia, dois pressupostos: um é o de que só se reconhece o que é falso, dentre os verossímeis, aquele que conhece a verdade do mundo eidético platônico; o segundo é que também se precisa conhecer de mesmo modo as almas que se deve convencer. Aristóteles elaborou sua retórica fundamentada no último pressuposto¹³⁹.

Por sua vez, Aristóteles resgata a retórica como um campo de conhecimentos neutros, autenticamente classificado como *τέχνη*¹⁴⁰. Embora o estagirita se preocupe com a retórica ao ponto de escrever um livro a ela votivo, na leitura da *téchne retorikhé*, não se pode perder de vista que o filósofo de Estagira não deixa de ser um discípulo do platonismo. A sua tradição não é aquela derivada dos sofistas, mas a da dialética de seu mestre.

Aristóteles escreve a Arte Retórica, colocando-a justamente no campo do verossímil, afastado, de certo modo, de sua filosofia primeira, a metafísica. Embora consista em um anacronismo, posto que a divisão da retórica em três componentes – material, prática e analítica – só vem surgir no último século com Ottmar Ballweg¹⁴¹, talvez seja possível afirmar que o estagirita é o primeiro a escrever uma obra de retórica analítica. Isso, porque, até então, a preocupação, principalmente a dos sofistas que eram pagos para tanto, era com a formação de alunos capazes de construir discursos persuasivos. A educação era, portanto, de uma retórica prática voltada à construção de argumentos e apresentações convincentes em espaços políticos. Aristóteles busca compreender a retórica, não só a observando como uma atividade prescritiva, ditando regras para a construção de discursos, mas analisando-a como objeto de conhecimento,

δίκαιον βούλεσθαι δίκαια πράττειν”. [Com notas de tradução entre colchetes]. Cf. QUINTILIANO, Marco Fabio. **L’istituzione oratoria**. A cura di Rino Faranda e Piero Pecchiura. Turim: Unione Tipografico-Editrice Torinese, 2003. p. 290.

¹³⁹ GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e Método I**. Tradução de Flávio Paulo Meurer. 15. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2015. p. 273.

¹⁴⁰ Aristóteles afirma: “E se alguém argumentar que o uso injusto desta faculdade da palavra pode causar graves danos, convém lembrar que o mesmo argumento se aplica a todos os bens excepto à virtude, principalmente aos mais úteis, como a força, a saúde, a riqueza e o talento militar; pois, sendo usados justamente, poderão ser muito úteis, e, sendo usados injustamente, poderão causar grande dano”. Cf. ARISTOTELES. **Retórica**. Tradução de Manuel Alexandre Junior, Paulo Farmhouse Alberto e Abel do Nascimento Pena Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1998. p. 94 [1355b].

¹⁴¹ BALLWEG, Ottmar. Retórica Analítica e Direito. Tradução de João Maurício Adeodato. **Revista Brasileira de Filosofia**, São Paulo, v. 39, n. 163, p. 175-184, jul.-set. 1991.

analisando os tipos de provas possíveis, escrevendo sobre o entimema e sobre o paradigma, observando-a afastada de um engajamento persuasivo.

Nietzsche dirá em suas aulas sobre retórica em Basiléia que a “Retórica” de Aristóteles é puramente filosófica e a mais influente para todas as conceituações posteriores, justamente por caracterizá-la como a *δύναμις* de observar, ou teorizar, todos os meios possíveis de persuasão¹⁴². Sem dúvida, foi essa obra aristotélica que permitiu a entrada do conhecimento retórico para Roma e para a Idade Média. Todavia, seria possível se perguntar: já se viu até o momento que o próprio Aristóteles trata a retórica como arte [*τέχνη*], seja no título de sua obra seja em sua utilização da estrutura *ἡ ῥητορική* [a retórica] – adjetivo usado como nome abstrato – para corresponder *ἡ τέχνη ῥητορική* [a arte retórica]; desse modo, não haveria dissenso em classificá-la também como *δύναμις*? A resposta foi dada por Nietzsche, nos seguintes termos: “Assim, não é nem *ἐπιστήμη* [conhecimento no sentido científico] nem *τέχνη* [arte ou ofício], mas *δύναμις* [poder (faculdade ou habilidade)], que, entretanto, poderia ser elevado a uma *téchne*”¹⁴³.

Nesse ponto, cabe uma breve consideração explicativa antes que se continue a construir o argumento central deste tópico. Desse mesmo texto de Nietzsche, citado acima, Ottmar Ballweg extrai sua inspiração para a tripartição da retórica em material, prática e analítica¹⁴⁴, como já exposto acima. Também inspirada nela, Parini exhibe os quatro pilares do pensamento retórico fundamentados em Ballweg e Aristóteles, associando-os às quatro disposições anímicas dos gregos – *téchne* ou *poiesis*, *epistémē*, *sophía* e *phrónesis*¹⁴⁵. Já Adeodato, este trabalha os termos trazidos pelas lições nietzscheanas de modo que a retórica material, dinâmica ou existencial (associada à *dýnamis*) seja tratada como método. Por sua vez, a retórica prática, estratégica ou técnica (associada à *téchne*) é metodologia, e a retórica analítica, científica (associada à *epistémē*) é metódica¹⁴⁶. Ainda que se faça toda essa taxonomia, faz-se necessário recordar que as divisões são meramente didáticas. Ora, não se poderia pensar em uma retórica

¹⁴² NIETZSCHE, Friedrich. *Friedrich Nietzsche on Rhetoric and Language*. Tradução de Sander L. Gilman, Carole Blair e David J. Parent. Nova Iorque: Oxford University Press, 1989. p. 9.

¹⁴³ Tradução do pesquisador a partir do original: “*Also weder episteme noch τέχνη, sondern δύναμις, die aber zu einer téchne erhoben werden könne*”. Cf. NIETZSCHE, Friedrich. *Friedrich Nietzsche on Rhetoric and Language*. Tradução de Sander L. Gilman, Carole Blair e David J. Parent. Nova Iorque: Oxford University Press, 1989. p. 9.

¹⁴⁴ BALLWEG, Ottmar. Retórica Analítica e Direito. Tradução de João Maurício Adeodato. *Revista Brasileira de Filosofia*, São Paulo, v. 39, n. 163, p. 175-184, jul.-set. 1991.

¹⁴⁵ PARINI, Pedro. A Análise Retórica na Teoria do Direito. *Cadernos do Programa de Pós-Graduação em Direito – PPGDir/UFRGS*, Porto Alegre, v. 12, n. 1, set. 2017. ISSN 2317-8558. DOI <https://doi.org/10.22456/2317-8558.72771>. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/ppgdir/article/view/72771>. Acesso em: 14 dez. 2020.

¹⁴⁶ ADEODATO, João Maurício. *Uma Teoria Retórica da Norma Jurídica e do Direito Subjetivo*. 2. ed. São Paulo: Noeses, 2014. p. 16.

epistêmica se não houvesse a capacidade, a habilidade [*dýnamis*] humana em produzir discursos. Da mesma forma em que não se poderia pensar em um ambiente retórico, como o da retórica estratégica, se não houvesse outros dois níveis. Sendo assim, ao se discorrer nestas linhas acerca da retórica enquanto *dýnamis*, não se está atribuindo um papel menor a ela, mas sim seguindo uma interpretação gadameriana sobre a compreensão humana.

Por retórica filosófica, na ocasião do pensamento aristotélico, quer-se remeter a um pensamento em que, embora haja uma estruturação de uma filosofia que estude e compreenda a retórica, não se atribui à filosofia nem à retórica a ideia de que sejam uma única coisa. Ao contrário, da mesma forma que se está autorizado a pensar que a dialética era a própria natureza do platonismo, mas que Aristóteles apenas tem uma dialética, pode-se dizer que a filosofia aristotélica não é retórica, posto que ele apenas tem uma retórica. O *locus* da *téchne* em questão é o de uma “outra face da dialética”¹⁴⁷. Na verdade, a palavra utilizada pelo autor foi antístrofe [*ἀντίστροφος*], que pode significar algo como “correlativo”, mas que tem significado próprio na construção de um texto lírico, de modo que, mantendo-se a mesma estrutura métrica, realiza-se um movimento contrário ao da estrofe [*στροφή*]. A questão é, para Aristóteles, que a dialética e a retórica são as únicas capazes de versar sobre os contrários, admitindo-se que seu campo de atuação é o verossímil, e não o verdadeiro ou falso.

Isso fica evidente quando, no estudo de todo o seu pensamento, percebe-se que a ontologia metafísica do estagirita possui o *status* de filosofia primeira. Ou seja, o papel da filosofia, enquanto metafísica, é o de buscar o conhecimento da verdade. Só uma segunda filosofia, a prática, é que se ocuparia com o que é bom e adequado em cada caso. Como dito acima, não existia associação da retórica com a filosofia, apenas esta se dispunha a estudar aquela tal qual estudava a ética, a tópica e tantos outros campos do conhecimento humano. Segundo o pensamento de Adeodato, os ontológicos – Aristóteles se encontra no meio deles – apossaram-se da filosofia de uma tal maneira que os retóricos não acreditavam que faziam filosofia¹⁴⁸. Justamente por isso é que se fará necessário um resgate da tradição sofística, posto que a preocupação com uma verdade metafísica não fazia parte de seus objetos de estudo. Em vez da verdade, os sofistas perceberam que o provável lhes era mais estimável¹⁴⁹.

¹⁴⁷ ARISTOTELES. **Retórica**. Tradução de Manuel Alexandre Junior, Paulo Farmhouse Alberto e Abel do Nascimento Pena Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1998. p. 89 [1354a].

¹⁴⁸ ADEODATO, João Maurício. **Uma Teoria Retórica da Norma Jurídica e do Direito Subjetivo**. 2. ed. São Paulo: Noeses, 2014. p. 2.

¹⁴⁹ PLATÃO. **Fedro ou da Beleza**. Tradução de Pinharanda Gomes. 6. ed. Lisboa: Guimarães editores, 2000. p. 103 [267a].

No entanto, antes de se promover o resgate da sofística, torna-se necessário entender de que forma a retórica aristotélica gerou frutos no período helenista da cultura romana e no medievo. Essa necessidade surge não porque o pensamento ora exposto segue uma linha cronológica. Como se disse anteriormente, a perspectiva, embora se situe na história, não é de fato histórica; antes disso, ansiar-se-á mostrar como a sofística foi recuperada pela filosofia contemporânea, para, assim, apresentar-se o sentido da *δύναμις* retórica.

Evidentemente, o conhecimento retórico prolongou-se na história reservado a um âmbito político e da opinião, como havia desenhado Aristóteles. Ao lado dessa *téchne* e de sua antístrofe, a dialética, coexistiam os pensamentos apofântico e apodítico, cada um característico de um campo das faculdades humanas. Essa foi a tradição perpetuada por Marco Túlio Cícero – por um viés marcado pelas influências estoicas – por Cornifício, por Quintiliano e por Pseudo-Longino, até a entrada do medievo¹⁵⁰. Vale destacar o autêntico uso de uma retórica jurídica por Cícero na manutenção e defesa das ideologias basais do Estado Romano¹⁵¹.

Ao chegar na idade média, a retórica foi incorporada ao *septenium*, que constituía o estudo das sete artes liberais, divididas em um *trivium* – formado por retórica, gramática e lógica – e um *quadrivium* – composto por música, aritmética, geometria e astronomia, as três primeiras voltadas à linguagem e as últimas quatro à matemática¹⁵². A *De Doctrina Christiana* de Santo Agostinho de Hipona é a obra, que trata da retórica, mais marcante do medievo, isso, porque se reconhece que ela abriu a cristandade ao conhecimento da *téchne rhetorikhé*, por meio do campo da pregação cristã¹⁵³. Vale dizer que, embora a influência aristotélica na retórica ciceroniana seja evidente, os textos do estagirita só seriam recuperados na parte final da idade média, pela influência islâmica. Nesse período, surgem, então, os chamados gêneros retóricos, a *ars poetriae* – ou Retórica da escrita de versos – a *ars dictaminis* – ou arte de escrever cartas – e a *ars praedicandi* – ou arte da pregação do Evangelho¹⁵⁴. Todavia, resta claro que a maior relevância se estabelecia sobre a composição de discursos e principalmente sobre os usos de metáforas e figuras de linguagem. Ou seja, a *ars bene dicendi* – ou *bene dicendi scientia* no

¹⁵⁰ EIRE, A. López. **Retórica Antigua y Retórica Moderna**. Coimbra: Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, Instituto de Estudos Clássicos, 1995. (HVMANITAS, v. 47). p. 874.

¹⁵¹ MAIA, Fernando Joaquim Ferreira. 2012. 304 f. **A Projeção da Retórica Aristotélica na Construção Original de uma Retórica Jurídica da Práxis por Cícero**. Tese (Doutorado em Direito) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2012.

¹⁵² MURPHY, James J. **Rhetoric in the Middle Ages: a History of Rhetorical Theory from Saint Augustine to the Renaissance**. Los Angeles: University of California Press, 1981. p. 44.

¹⁵³ MURPHY, James J. **Rhetoric in the Middle Ages: a History of Rhetorical Theory from Saint Augustine to the Renaissance**. Los Angeles: University of California Press, 1981. p. 44.

¹⁵⁴ MURPHY, James J. **Rhetoric in the Middle Ages: a History of Rhetorical Theory from Saint Augustine to the Renaissance**. Los Angeles: University of California Press, 1981.

dizer de Quintiliano – perdeu seu posto central na política desde o final da República Romana, sendo, na idade média, apenas um elemento da cultura escolar¹⁵⁵.

A passagem para a era do modernismo recebe de herança, portanto, uma retórica enfraquecida, convertida em uma mera busca por um *ornatus* dos discursos. Pode-se com facilidade dizer que, à exceção dos estudos de Vico, a modernidade ignorou todo o conhecimento retórico. E mesmo uma revitalização de um humanismo retórico – que buscava fincar suas bases mais em Cícero e Quintiliano do que no próprio Aristóteles – acabou sendo conjugado à dialética como uma lógica da verossimilhança¹⁵⁶. Muito disso se deve à busca pelo ideal iluminista de verdade e à busca incessante por um método que tornasse legítimo o conhecimento científico. É exatamente esse anseio de ampliação da *máthêsis universalis* – um conhecimento que seja universal, também compreendido enquanto uma ciência geral da ordem, de método algébrico e que é possível ao conhecimento de natureza simples¹⁵⁷ – a todos os campos do conhecimento humano que gera o esquecimento da retórica.

Gadamer afirma que, dessa repetição, no Renascentismo, do debate semelhante ao ocorrido na Antiguidade Clássica entre filosofia e retórica, aquela não saiu vitoriosa nem muito menos esta. A verdadeira vitoriosa foi a ciência moderna¹⁵⁸. Foram nessas condições, de um metodologismo antirretórico da modernidade¹⁵⁹, que Giambattista Vico se manteve em uma escola humanista fundada nos ideais derivados da sofística, de valorização do verossímil na forma de sua atenção ao *sensus communis*¹⁶⁰. E mesmo que ensaiasse um tratamento retórico aos temas das ciências sociais, não é preciso muito para perceber que, tal qual à época do platonismo, foi a relegação da tradição sofística por um ideal racionalista e idealista que prevaleceu. Ocorre, destarte, um movimento inverso: em vez dos esforços intelectuais marcharem em direção a um ideal retórico-sofístico, houve a expansão do conhecimento metodológico e as consequentes tentativas de implantação dos métodos matemáticos aos conhecimentos das ciências do espírito.

Desse modo, a tradição dos sofistas vem sendo algo preponderantemente marginal e, mesmo com o resgate da retórica aristotélica por Perelman e a ascensão das teorias da

¹⁵⁵ GADAMER, Hans-Georg. Retórica e Hermenêutica (1976). In: _____. **Verdade e Método II**. Complementos e índice. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 2011. p. 325.

¹⁵⁶ GADAMER, Hans-Georg. Retórica e Hermenêutica (1976). In: _____. **Verdade e Método II**. Complementos e índice. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 2011. p. 325.

¹⁵⁷ FOUCAULT, Michel. *The order of things*. Nova Iorque: Vintage Books Edition, 1994.

¹⁵⁸ GADAMER, Hans-Georg. Retórica e Hermenêutica (1976). In: _____. **Verdade e Método II**. Complementos e índice. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 2011. p. 326.

¹⁵⁹ GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e Método I**. Tradução de Flávio Paulo Meurer. 15. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2015. p. 51.

¹⁶⁰ GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e Método I**. Tradução de Flávio Paulo Meurer. 15. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2015. p. 58.

argumentação, essa associação entre retórica e filosofia não foi adotada. De fato, o *Traité* perelmaniano fez o que o Renascimento não havia feito, o *aggiornamento* da Retórica de Aristóteles, que, com sua força analítica característica, confere importância a este assunto. Entretanto, em vez dessa elevação da retórica ao papel da filosofia – mesmo com a universalização da retórica, de modo que se percebesse que todo discurso é *ad hominem*, e não *ad rem*¹⁶¹, ou seja, todo discurso depende e deve ser adaptado conforme o seu auditório, ou, em outras palavras, ele é, em última instância, uma argumentação, e não uma demonstração lógica¹⁶² –, esta [a filosofia] ainda era adotada como um campo aberto à metafísica e fechado a uma concepção retórica dela.

Essa associação só virá com uma virada retórica do direito, que fora anunciada pela virada linguística da filosofia¹⁶³. Melhor explicando, com a viragem do Wittgenstein das investigações filosóficas¹⁶⁴, passou-se a defender que a linguagem é constitutiva de mundos e, portanto, de verdades. Além disso, com a sua feição pragmática acentuada, a linguagem passou a ser observada como engajada em discursos e inserida em jogos de linguagem. Gadamer, como apresentado na seção anterior, ao expor os limites da ciência moderna e de suas metodologias antirretóricas, por meio da experiência da arte, vem afirmar que “a linguagem não é somente um dentre muitos dotes atribuídos ao homem que está no mundo, mas serve de base absoluta para que os homens tenham mundo, nela se representa mundo”¹⁶⁵.

Ora, uma vez considerada a virada linguística, resgata-se o pensamento de Nietzsche, que é conhecedor da tradição sofística e precursor da filosofia da linguagem:

A essência completa das coisas nunca será apreendida. Nossas declarações de forma alguma esperam até que nossa percepção e experiência nos forneçam um conhecimento multifacetado, de alguma forma respeitável, das coisas; eles surgem imediatamente quando o impulso é percebido. Em vez da coisa, a sensação capta apenas um sinal. Este é o primeiro aspecto: a linguagem é retórica, porque deseja transmitir apenas uma doxa, não uma episteme¹⁶⁶.

¹⁶¹ PERELMAN, Chaïm; OLBRECHTS-TYTECA, Lucie. **Tratado da Argumentação**. A nova retórica. Tradução de Maria Ermantina Galvão G. Pereira. São Paulo: Martins Fontes, 1996, p. 573.

¹⁶² Sobre as relações entre uma lógica formal e uma lógica natural, sendo esta de feições argumentativas e que antecede e a ela submete a primeira, torna-se interessante conferir GRIZE, Jean-Blaise. **De la logique à l'argumentation**. Bruxelas: Librairie Dro, 1982.

¹⁶³ BALLWEG, Ottmar. Retórica Analítica e Direito. Tradução de João Maurício Adeodato. **Revista Brasileira de Filosofia**, São Paulo, v. 39, n. 163, p. 175-184, jul.-set., 1991. p. 175.

¹⁶⁴ WITTGENSTEIN, Ludwig. **Investigações Filosóficas**. Tradução de José Carlos Bruni. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

¹⁶⁵ GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e Método I**. Tradução de Flávio Paulo Meurer. 15. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2015. p. 571.

¹⁶⁶ Tradução do pesquisador a partir de: “*The full essence of things will never be grasped. Our utterances by no means wait until our perception and experience have provided us with a many-sided, somehow respectable knowledge of things; they result immediately when the impulse is perceived. Instead of the thing, the sensation takes in only a sign. That is the first aspect: language is rhetoric, because it desires to convey only a doxa, not an*

Pode-se dizer que no perspectivismo nietzscheano que professa que “não há ‘naturalidade’ não retórica de linguagem à qual se possa apelar; a própria linguagem é o resultado de artes puramente retóricas”¹⁶⁷ reside a influência da filosofia sofística. O movimento sofista, do qual Protágoras de Ábdera é um dos exemplos, põe o homem, bem como suas experiências, no centro da preocupação da filosofia¹⁶⁸. A sua própria máxima de ser o homem medida de todas as coisas revela, de imediato, que não se pode falar em conhecimento epistêmico, ou ontológico, comprometido com a verdade e gradualmente afastado da *dóxa*, mas somente se pode falar em uma gnosiologia, uma teoria geral do conhecimento. A verdade, nesse contexto, é sempre sujeito-dependente, sempre posta em uma distinção de valores, de uma probabilidade¹⁶⁹: “isto é mais; isto é menos verdade”.

A esse respeito, torna-se interessante discordar de Schiller, uma vez que ele aponta que o pensamento protagórico não deveria ser enxergado por seu viés ceticista, ou relativista por completo, mas sim por seu viés empirista¹⁷⁰. Seu posicionamento é o de que, a partir da concepção de o homem ser a medida de todas as coisas, deveriam ser feitas novas questões, a exemplo de: “como medir?”. Todavia, Protágoras faz exatamente isso. Os *dissói λόγοι*¹⁷¹ são levados até a *physis*. Ou seja, em qualquer matéria, até mesmo no conhecimento das coisas, seria possível a realização de duas, ou mais, afirmações contrapostas igualmente válidas, ou verdadeiras. Ora, admitir a coexistência de teses válidas mesmo em relação à natureza é o mesmo que dizer o que Nietzsche expressou no trecho acima citado. As declarações humanas sobre a natureza das coisas não esperam que a sua consciência proceda com um conhecimento

episteme”. Cf. NIETZSCHE, Friedrich. *Friedrich Nietzsche on Rhetoric and Language*. Tradução de Sander L. Gilman, Carole Blair e David J. Parent. Nova Iorque: Oxford University Press, 1989. p. 23.

¹⁶⁷ Tradução do pesquisador a partir do original: “*There is obviously no unrhetorical ‘naturalness’ of language to which one could appeal; language itself is the result of purely rhetorical arts*”. Cf. NIETZSCHE, Friedrich. *Friedrich Nietzsche on Rhetoric and Language*. Tradução de Sander L. Gilman, Carole Blair e David J. Parent. Nova Iorque: Oxford University Press, 1989. p. 21.

¹⁶⁸ MAIA, Fernando Joaquim Ferreira. 2012. 304 f. **A Projeção da Retórica Aristotélica na Construção Original de uma Retórica Jurídica da Práxis por Cícero**. Tese (Doutorado em Direito) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2012. p. 37.

¹⁶⁹ SCHILLER, Ferdinand Canning Scott. *Studies in humanism*. Macmillan and Co., Limited, 1907. p. 35.

¹⁷⁰ SCHILLER, Ferdinand Canning Scott. *Studies in humanism*. Macmillan and Co., Limited, 1907, p. 38-39.

¹⁷¹ A frase “*Καί πρῶτος ἔφη δύο λόγους εἶναι περὶ παντὸς πράγματος ἀντικειμένους ἀλλήλοις*” atribuída a Diógenes Laércio é, por certos filósofos, considerada como fruto das ideias originais de Protágoras. Cf. SCHIAPPA, Edward. *The two-logoi fragment*. In: _____. *Protagoras and Logos. A Study in Greek Philosophy and Rhetoric*. Columbia: University of South Carolina, 2013. Também, costuma-se atribuir os “*dissói logoi*” a Protágoras pela proximidade dessa tese à de que o homem é a medida de todas as coisas, como referido por Sócrates no Crátilo. Cf. PLATÃO. *Crátilo ou sobre a Justeza dos Nomes*. In: PLATÃO. *Teeteto e Crátilo*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. 2. ed. Belém: Editora Universitária da UFPA, 1998. p. 105 [386a].

metódico, empírico, multifacetado e completo. Pelo contrário, as coisas passam a existir quando trazidas à fala¹⁷².

Maia defende exatamente esta posição: “sob a erística de Protágoras, desenvolve-se uma cultura humanista muito afeita ao historicismo e ao ceticismo. O humanismo posto é a ponte que liga a sofística à retórica, pois se o homem é a medida de todas as coisas, cabe à filosofia, com o aporte da retórica, aperfeiçoar constantemente o homem”¹⁷³. O resultado dessa associação de filosofia e retórica, não no sentido instrumental e não subserviente a um único sentido metafísico de verdade, é exatamente o que se obteve das viradas, ocorridas na filosofia do século XX.

Sendo assim, da frustração da perspectiva metafísica, principalmente associada ao *Aufklärung* alemão, acaba-se buscando uma tradição que foi ignorada durante séculos, ou que ao menos não foi o relato vencedor capaz de persuadir o auditório dos filósofos. Vale a nota de que, apesar de se considerar no presente trabalho uma frustração da perspectiva metafísica, ela não existe realmente. De fato – embora seja complicado para um retórico falar de fatos –, “é certo que as ontologias têm prevalecido na cultura do Ocidente”¹⁷⁴. De forma alguma, pode-se falar sobre uma evolução escatológica que obrigue os filósofos contemporâneos à adoção desse perspectivismo nietzscheano, ou à adoção dessas viradas retórica, linguística e pragmática.

O fato de se dizer que retórica é filosofia e que o seu inverso também é válido gera uma oposição clara não só aos diretamente ontológicos, mas também aos considerados retóricos-filosóficos, que admitem uma filosofia não retórica, ontológica, portanto. Nessa concepção, até mesmo as filosofias metafísicas se apresentam como discursos, com seus *tópoi*, com sua *táxis* e seus próprios meios de prova, de maneira que, mesmo a mais dogmática das áreas do conhecimento, é somente mais um lugar argumentativo, admitidas igualmente as teses contrárias. Ademais, o fato de se dizer que a retórica não é (somente) *téchne* ou *epistème*, mas *dýnamis*, gera a consequência de se dever compreender a retórica enquanto uma gnoseologia, ou teoria do conhecimento. E, uma vez mais, dizer que a retórica é uma gnoseologia é corroborar a seguinte afirmação:

Para a filosofia retórica, que parte de uma antropologia carente, a linguagem não é um meio para o mundo real, ela é o único mundo perceptível.

¹⁷² GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e Método I**. Tradução de Flávio Paulo Meurer. 15. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2015, p. 573

¹⁷³ MAIA, Fernando Joaquim Ferreira. 2012. 304 f. **A Projeção da Retórica Aristotélica na Construção Original de uma Retórica Jurídica da Práxis por Cícero**. Tese (Doutorado em Direito) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2012. p. 43.

¹⁷⁴ ADEODATO, João Maurício. **Uma Teoria Retórica da Norma Jurídica e do Direito Subjetivo**. 2. ed. São Paulo: Noeses, 2014. p. 6.

Simplesmente não existem elementos externos a ela, que constitui o meio ambiente do ser humano. Todo objeto é composto pela linguagem, o que significa dizer que o conhecimento é formado por acordos linguísticos intersubjetivos de maior ou menor permanência no tempo, mas todos circunstanciais, temporários, autorreferentes e assim passíveis de constantes rompimentos¹⁷⁵.

Questiona-se, no entanto, o significado de tratar a retórica como *dýnamis*. E, para além disso, após a leitura do tópico anterior, que tratou do caminho necessário até o desenvolvimento de uma hermenêutica filosófica, pergunta-se também se a hermenêutica por si só, mediante os ensinamentos estéticos de Gadamer, não seria capaz de oferecer a base de um conhecimento comum entre arte e direitos humanos. Ou melhor, já que toda a compreensão humana se explica de modo hermenêutico, se a hermenêutica não bastaria como a base de um conhecimento para todos os fenômenos. Para ser justo e coerente com a filosofia gadameriana, a resposta inevitável para essas duas perguntas é “sim”.

Melhor respondendo, fica evidente, na leitura de Gadamer, que sua hermenêutica é o próprio modo de compreender do ser humano. Ou seja, o pensar, o conhecer, o entender são evidentemente hermenêuticos. Todavia, há no próprio pensamento desse autor uma aproximação entre hermenêutica e retórica que evidencia que uma toma parte na outra. O aluno de Heidegger afirma que, “embora se utilize de recursos técnicos especiais, passíveis de serem aprendidos, no fundo a arte de falar não deixa de ser uma capacidade natural do ser humano, assim como a arte de compreender”¹⁷⁶. Caso na presente pesquisa buscasse firmar, na hermenêutica, a base do estudo do direito e da arte, facilmente encontraria sua explicação nessa feição interpretativa do raciocinar humano. No entanto, o trabalho já estaria findo e resolvido no *Verdade e Método*, já que nessa obra estão lançados os traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica, mas, uma vez que nela a retórica e hermenêutica são parte da estética¹⁷⁷ enquanto ato de trazer o mundo à fala, é coerente uma busca da retórica – associada à hermenêutica, evidentemente –, como própria forma do conhecer humano.

Se “compreender o que alguém diz é pôr-se de acordo na linguagem e não se transferir para o outro e reproduzir suas vivências”, e se a experiência de sentido, que ocorre na compreensão, gera todas as vezes um momento de aplicação, todo o processo de compreensão

¹⁷⁵ ADEODATO, João Maurício. **Uma Teoria Retórica da Norma Jurídica e do Direito Subjetivo**. 2. ed. São Paulo: Noeses, 2014. p. 6.

¹⁷⁶ GADAMER, Hans-Georg. *Lógica ou Retórica? De volta à história primitiva da hermenêutica* (1976). In: _____. **Verdade e Método II**. Complementos e índice. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 2011. p. 345.

¹⁷⁷ GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e Método I**. Tradução de Flávio Paulo Meurer. 15. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2015. p. 259.

é um processo de linguagem¹⁷⁸. Ao ser perguntado por Ansgar Kemmann sobre o que significa “comunicar” para o conhecimento, Gadamer responde da seguinte maneira:

Alguém busca as palavras corretas. Alguém, por assim dizer, as oferece a alguém, e discutir [*Reden*] é semelhante. Por essa razão, eu elevo a conversa, uma vez que em uma conversa se reage imediatamente à oferta. Uma conversa é capaz de aproximar os dois lados um do outro. Uma pessoa não só defendeu seu próprio posicionamento, mas também entendeu a outra. Uma conversa é, naturalmente, uma situação íntima, em que cada um dos envolvidos não pode dirigi-la para onde quiser¹⁷⁹.

É assim que o autor de *Verdade e Método* anseia mostrar a evidência de sua hermenêutica filosófica. É dessa antropologia carente sobre a qual fala Adeodato, conforme mencionado anteriormente. A conversação provoca um confronto de linguagens, de mundos, de uma maneira que, ao passo que nenhum dos interlocutores possui acesso à verdade mesma, ambos são conduzidos pelo próprio diálogo ao encontro de mundos diferentes do seu. Como dito na primeira parte deste capítulo, a própria compreensão é hermenêutica e gera um perdimento dos sujeitos, que passam a ser jogados pelos jogos de linguagem. E se, consoante Nietzsche, não se podem construir epistemes – porque a linguagem só produz opiniões – toda a atividade de conhecimento humano tem sido a de uma descrição, ou narração, criativa de mundo. Até o que se chama de ciência e conhecimento científico são presenças linguísticas, narrativas, discursos dirigidos ao outro, em que nenhum dos interlocutores é capaz de determinar o destino da conversação. Ninguém é capaz de expressar o algo que a expressão realmente significa. Isso, devido ao fato de ninguém ter a última palavra, tudo o que é dito é apenas tendente a uma determinada direção. E, assim, essa fala permanece ao mesmo tempo vulnerável e compreensível. A retórica, então, é aquele conceito suficientemente abrangente para “tudo o que tem a ver com o outro”¹⁸⁰.

¹⁷⁸ GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e Método I**. Tradução de Flávio Paulo Meurer. 15. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2015. p. 497.

¹⁷⁹ Tradução do pesquisador a partir do original: “What then does communicating mean for thinking? One seeks the correct words. One, so to speak, offers them to the other, and discussing [*Reden*] is similar. For this reason I elevate conversation, since in a conversation one immediately reacts to the offer. A conversation is able to bring both sides closer to one another. One has not just defended one’s own position but has also understood the other. A conversation is, naturally, an intimate situation, which one cannot direct wherever one likes”. Cf. GADAMER, Hans-Georg. *Heidegger as a Rhetor: Hans-Georg Gadamer interviewed by Ansgar Kemmann*. In: GROSS, Daniel M.; KEMMANN, Ansgar (ed.). **Heidegger and Rhetoric**. Albany: State University of New York Press, 2005. p. 54.

¹⁸⁰ Tradução do pesquisador a partir do original: “No one who expresses something says what he really means. Because no one can ever have the last word, everything that one says only tends in a particular direction. And thereby remains vulnerable and understandable. In truth, rhetoric is the overarching concept for everything that has to do with the other”. Cf. GADAMER, Hans-Georg. *Heidegger as a Rhetor: Hans-Georg Gadamer interviewed by Ansgar Kemmann*. In: GROSS, Daniel M.; KEMMANN, Ansgar (ed.). **Heidegger and Rhetoric**. Albany: State University of New York Press, 2005. p. 60.

Afinal, se forem ressuscitados todos os passos das distintas tradições retóricas trazidas acima, percebe-se que o seu lugar é o da incerteza, o da pluralidade de opiniões, o do eu-tu. E se a filosofia do último século faz esse caminho, que se poderia facilmente tratar tal qual Schiller, “de Platão a Protágoras”, não é só a verdade metafísica que perde seu posto para a verdade enquanto gradação, mas é também a eidética dialética platônica que perde seu posto para a retórica. Há tanto uma perda de objeto, a Verdade com “v” maiúsculo, como a perda de seu caminho – para evitar a multivocidade do termo método – de “Verdade” para “graus de verdades” e de dialética enquanto ascensão rumo ao *eidos* para retórica. De mesma maneira, a metodologia científica característica da modernidade encontra, nesse ponto, a sua limitação e, de modo geral, percebe-se que o anseio pelo conhecimento verdadeiro pode estar distante de sua realização.

Ainda, no Retórica e Hermenêutica de 1976, Gadamer afirma que “há, pois, um ponto em que a retórica e a hermenêutica são profundamente parecidas: a faculdade de falar e a faculdade de compreender são dons humanos naturais [...]”¹⁸¹. Isso é dado principalmente a partir da influência do reformador Melanchthon, que considerou que a utilidade real da retórica era a de dar acesso a uma aprendizagem e julgamento de discursos¹⁸². Apesar de Gadamer defender que houve um inconsciente deslocamento da tarefa retórica para a Hermenêutica, até mesmo anterior à invenção deste último termo¹⁸³, talvez a melhor razão não seja de um deslocamento, mas a de uma identificação das tarefas. É esta a identificação que se torna necessária neste trabalho: um Gadamer mais velho afirmou que a retórica e a habilidade humana de compreender representam a mesma *δύναμις*¹⁸⁴.

Tratar retórica e hermenêutica como uma só *δύναμις* traz uma consequência marcante e direta: embora ambas sejam tratadas por arte, *téchne*, *ars*, elas não são tanto habilidades técnicas específicas que possam, tal como os artistas fazem a seus discípulos, ser ensinadas. É óbvio que tanto no desenvolvimento da *ars bene dicendi* quanto da *ars bene legendi*, escolas de pensamento trataram-nas enquanto disciplinas prescritivas, determinando métodos ou regras de interpretação e de criação de discursos. Não desperdiçando essas tradições, que certamente contribuíram de alguma forma para uma compreensão multifacetária do fenômeno, “tampouco

¹⁸¹ GADAMER, Hans-Georg. Retórica e Hermenêutica (1976). In: _____. **Verdade e Método II**. Complementos e índice. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 2011. p. 326.

¹⁸² GADAMER, Hans-Georg. Retórica e Hermenêutica (1976). In: _____. **Verdade e Método II**. Complementos e índice. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 2011. p. 326s.

¹⁸³ GADAMER, Hans-Georg. Retórica e Hermenêutica (1976). In: _____. **Verdade e Método II**. Complementos e índice. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 2011. p. 327.

¹⁸⁴ GADAMER, Hans-Georg. *Heidegger as a Rhetor: Hans-Georg Gadamer interviewed by Ansgar Kemmann*. In: GROSS, Daniel M.; KEMMANN, Ansgar (ed.). **Heidegger and Rhetoric**. Albany: State University of New York Press, 2005. p. 60.

a arte da interpretação e da compreensão é uma habilidade específica que se possa estudar e aprender para se chegar a ser esse que aprendeu essa arte, uma espécie de intérprete profissional. Faz parte do ser humano como tal”¹⁸⁵.

Retomando o concluído na seção anterior, se “todo o pensamento consciente só é possível com a ajuda da linguagem”, se “a linguagem é muito complexa para ser trabalho de um só indivíduo, e muito unificada para ser trabalho de uma massa” e se ela deva ser tomada de forma não ingênua, como produto do instinto¹⁸⁶, joga-se a retórica não mais para as formalidades do discurso, mas para dentro do ser. Essa é a característica que se quer destacar para fins desta pesquisa. Caso se defendesse aqui uma essência ou uma natureza necessária da retórica enquanto *dýnamis* em detrimento de outras noções ou conceitos, seria evidente que se estaria construindo uma ontologia pretensamente não retórica. Por isso é que neste trabalho apenas se destaca uma apresentação, ou um acesso à coisa, ao fenômeno, que pode se apresentar diferentemente em outras circunstâncias. Por isso é que, mesmo sendo *dýnamis*, não resta excluída nenhuma das compreensões citadas no início deste tópico, seja como *téchne/ars* seja como *epistéme/scientia*. Todas essas concepções de retórica dizem mais respeito à coisa em seu contexto do que a um conceito exaurido em sua significância.

Após a conclusão desses pontos, cabem algumas breves considerações acerca da compatibilização da hermenêutica à retórica e de seu contrário. Esse último esforço se faz necessário, porque, como dito, Gadamer não se preocupa, de fato, em desenvolver uma teoria retórica. Ele – inclusive é provável que isso seja mais meritório de Heidegger – realmente resgata a tradição retórica e a traz para junto da hermenêutica, colocando-as em papéis análogos. No entanto, cabe explicitar um pouco mais sobre elementos da arte sofística que deve ser trabalhada nesta pesquisa e de algumas notas adicionais a ela relacionadas.

A primeira adequação se dá diante da possibilidade que se pense erroneamente que a retórica depende da dualidade sujeito/objeto, uma vez que depende da figura do orador – quem convence – do auditório – quem é persuadido – e do discurso – o objeto. Todavia, Adeodato apresenta a seguinte afirmação:

É de ponderar que a concepção retórica supera a dicotomia, mas não pode simplesmente ignorar e dispensar quaisquer referências aos vocábulos sujeito e objeto, pois, além dos fundamentos historicistas, céticos e humanistas toma apoio na semiótica de Charles William Morris, na qual essa dicotomia tem

¹⁸⁵ GADAMER, Hans-Georg. Retórica e Hermenêutica (1976). In: _____. **Verdade e Método II**. Complementos e índice. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 2011. p. 338.

¹⁸⁶ NIETZSCHE, Friedrich. *On the Origin of Language (1869-70)*. In: _____. **Friedrich Nietzsche on Rhetoric and Language**. Tradução de Sander L. Gilman, Carole Blair e David J. Parent. Nova Iorque: Oxford University Press, 1989. p. 209.

papel fundamental e é transformada em uma tricotomia com a inserção do signo entre eles (sujeito, objeto e signo). Mas isso não significa que aqui se defenda uma irreducibilidade ontológica entre os dois. Muito ao contrário, resta claro que tanto o sujeito quanto o objeto são constituídos pela linguagem da hermenêutica vencedora no ambiente. Por isso mesmo, se a linguagem dominante incorpora a distinção entre sujeito e objeto, então a distinção “existe” retoricamente, o que não significa conceder-lhe caráter ontológico uma vez que o ambiente retórico os dissolve a ambos ao constituir a retórica material¹⁸⁷.

Por essas razões, percebe-se que tanto retórica como hermenêutica são concordantes no sentido de duvidarem da existência da dicotomia em questão.

Passa-se, então, ao ponto da universalidade. Já se explicou acima que a máxima de Protágoras de que “o homem é a medida de todas as coisas” demonstra um relativismo diante da verdade, que é apresentada como convenção. Diferentemente de Górgias, que não admite que seja possível se chegar à verdade alguma, a tese protagórica defende que o consenso sobre algo é capaz de ser considerado verdade, ainda que circunstancial e precária. Afinal, se o homem é medida de tudo, as medidas que lhe forem dadas – e que atingirem um mínimo de persuasão de seu auditório – serão tidas por verdade dentro de várias outras possíveis. Justamente por isso que se atribuem os *dissóí logói* a Protágoras, porque, ao admitir que possam existir verdades múltiplas, o sofista admite que podem ser consideradas, como verdadeiras, duas afirmações contrárias.

A existência desse relativismo promoveu debates céticos na filosofia. Um exemplo deles é o do ceticismo pirrônico. Aqui, essa forma de ceticismo não somente é adotada enquanto proposta metodológica – como já se deixou evidente na introdução – mas também como disposição do próprio fenômeno estudado. Ao se promover a isostenia – um dos tropos de Agripa que acaba por equiparar os discursos contrários entre si – no ceticismo pirrônico, propõe-se a *epokhé*, suspensão dos juízos¹⁸⁸. Melhor explicando, se existem verdades igualmente válidas, mas contrapostas e reciprocamente anulatórias, o cético não toma a escolha por uma dessas teses, mas suspende seu juízo, de forma que não opina sobre qual das verdades é aquela por ele acreditada.

Esse posicionamento não fica distante da constituição linguística da experiência hermenêutica, que, para Gadamer, é universal. “A experiência hermenêutica vê, ao contrário,

¹⁸⁷ ADEODATO, João Maurício. **Uma Teoria Retórica da Norma Jurídica e do Direito Subjetivo**. 2. ed. São Paulo: Noeses, 2014. p. 162.

¹⁸⁸ PEREIRA, Oswaldo Porchat. Ceticismo e Argumentação. In: CARRILHO, Manuel Maria (org.). **Retórica e Comunicação**. Tradução de Fernando Martinho. Lisboa: Edições Asa, 1994.

com ceticismo todo postulado de um saber prévio”¹⁸⁹. Entretanto, poder-se-ia perguntar como seria possível construir qualquer proposta, teórica ou prática, se o ceticismo ora pregado não permite que o proponente faça uma escolha, ou saia da *epokhé*. A questão é que o pirronismo não é uma regra de inércia, que veda qualquer atitude propositiva; a lição que ele oferece é a suspensão dos juízos iniciais adida de um ato prudente de ressuscitar a dúvida acerca de suas conclusões. A *ataraxia* também não significa isso. Ou seja, a conclusão é possível, mas ela não é de maneira alguma um juízo definitivo, justamente porque o seu caráter de consenso é precário. Sobre esse consenso, talvez até valeria a pena que ele fosse considerado enquanto uma ficção, ou enquanto um lapso de tempo, até que se faça a pergunta: “o que você quis dizer por ‘isso’?”, já que, quanto mais se exprime sobre determinada coisa, menos se gera acordo.

Aqui, a hermenêutica filosófica gadameriana passa a sofrer influências dessas tradições sofisticadas, de tal maneira que se torna impossível deixar de se perguntar se as conclusões tomadas por Gadamer são verdadeiras, além de, por óbvio, se perguntar o que ele quer dizer por verdade. Porém, ainda que haja uma universalidade na proposta do discípulo de Heidegger, as suas conclusões não são tomadas sem ceticismo, sem dúvida e sem que se questione a ambição em promover a linguagem como novo universal. É claro que se compreende que a hermenêutica filosófica em questão não tem uma pretensão tética de dar a última palavra sobre o assunto. Ainda assim, cabe a dúvida sobre se não haveria um conhecimento não mediado pela linguagem e um mundo não constituído por ela e sobre qual sentido Gadamer se refere à ideia de verdade, se por algo convencional – o que não parece ser – ou por meio de uma construção fenomenológica da verdade a partir das coisas em sua experiência linguística.

Enfim, o que se quis deixar nesse campo final, e já de modo a introduzir uma filosofia da finitude, é que nesse ponto o ceticismo acaba cobrando que o pesquisador mantenha um – e talvez os dois – de seus pés atrás. O objetivo é o de que uma universalidade não seja admitida sem a colocação e recolocação das dúvidas, que, enquanto perguntas – e, assim, atividade própria da interpretação –, promovem a apresentação da coisa em sua automostração linguística, provocam as coisas para que elas venham-à-fala. Nesse aspecto, é imprescindível que se perceba que a irrepetibilidade dos eventos, a sua impossibilidade de cognição por completo e até mesmo o encarar da fala e da linguagem em sua eventualidade e existência única são os problemas com os quais se deve lidar. Isso, porque, na vivência cotidiana, a retórica material é amplamente utilizada para se defenderem determinados relatos que pressupõem a existência de fatos: “A postura retórica realista, no sentido de que a linguagem (significantes e

¹⁸⁹ GADAMER, Hans-Georg. *Hermenêutica Clássica e Hermenêutica Filosófica* (1968). In: _____. **Verdade e Método II**. Complementos e índice. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 2011. p. 140.

significados) constitui o evento, é uma proposta de solução, está no plano da retórica analítica”¹⁹⁰.

¹⁹⁰ ADEODATO, João Maurício. **Uma Teoria Retórica da Norma Jurídica e do Direito Subjetivo**. 2. ed. São Paulo: Noeses, 2014. p. 40.

3 A REABILITAÇÃO GADAMERIANA DA FILOSOFIA PRÁTICA E DA PHRÓNESIS PAUTANDO AS DISCUSSÕES DA TRANSJURIDICIDADE

“Arte não é uma opinião, é um conhecimento”¹⁹¹

A filosofia prática e sua correspondente virtude dianoética, a *phrónesis* (φρόνησις), passam a desempenhar, após o seu resgate por Gadamer, um papel fundamental na compreensão do estudo que ora se propõe entre direitos humanos e arte, todavia existem noções envolvidas e associações feitas pelo autor de Verdade e Método, que são autênticas e, de certo ponto de vista, carecem de uma explanação do arcabouço que as fundamenta. Por isso, neste primeiro tópico serão abordados temas que se conectam diretamente ao âmbito prático da que é considerada a segunda filosofia de Aristóteles. Afinal, a localização desse ramo da filosofia tem seu maior paradigma fincado na tradição aristotélica. Como apontado por Volpi¹⁹² e Berti¹⁹³, só se pode utilizar a expressão “filosofia prática” no âmbito do aristotelismo. Só na segunda parte deste capítulo é que se abordará o tema da frônese gadameriana e se proporá a sua comunhão de objetivos com a transjuridicidade. O objetivo central aqui é o de trazer a atividade teórica para seu lugar prático do mundo da vida. Nesse intuito, é inegável que a aposição do prefixo “trans” trará uma perspectiva que por outros meios também abrange essa reinserção da filosofia e da ciência no campo do *ethos*. Por isso, a comunhão de propósitos que será oferecida.

3.1 AS BASES DA FILOSOFIA PRÁTICA E DA PHRÓNESIS

De início, cabe falar que a ideia de uma filosofia prática e de uma *areté* que guiasse a práxis humana esteve no fundamento do fenômeno jurídico até o século XVII, quando houve a ascensão paradigmática das ciências modernas cartesianas. Na verdade, é possível observar uma dogmatização e, conseqüentemente, os primeiros passos de uma teoretização no estudo do fenômeno jurídico a partir das *littera boloniensis* no século XI. Todavia, ainda que significasse o início de uma marcha teórica, o direito ali comentado e trabalhado detinha marcas de um pensamento profundamente prudencial¹⁹⁴. Ora, nos sistemas políticos helênicos, bem como

¹⁹¹ A frase está pintada, junto a várias outras referências e obras de José Almada Negreiros, nas paredes da estação do metrô de Saldanha, em Lisboa. Todavia, não se foi capaz de encontrar se ela chegou a ser publicada em algum impresso.

¹⁹² VOLPI, Franco. *Che cosa significa “filosofia pratica”? Per una storia del concetto*. In: SEVERINO, Emanuele et al. (org.). *Le parole dell’Essere*. Milão: Bruno Mondadori, 2005. p. 707-717.

¹⁹³ BERTI, Enrico. *Filosofia pratica*. Nápoles: Guida, 2004.

¹⁹⁴ FERRAZ JUNIOR, Tercio Sampaio. *Introdução ao Estudo do Direito*. Técnica, decisão e dominação. 4. ed. São Paulo: Atlas, 2003. p. 62.

durante toda a fase dos jurisconsultos romanos, o papel do magistrado era o de resolver as contendas sociais. Esse julgamento seja fundamentado em regra equitativa – como a ideia da régua de Lesbos de Aristóteles¹⁹⁵ – seja em uma ideia de justiça, ou em julgamentos e glosas precedentes, era irrecorrivelmente um ato de prudência [*prudentia*], justamente a relativa latina da *φρόνησις* grega.

Desde Aristóteles – situados em um ambiente marcado pela oposição entre filosofia teórica e filosofia prática – o direito e a justiça [*dikaión*] faziam parte de uma área de conhecimento pautada não pela *sophía* (*σοφία*) – traduzida pelos latinos como *sapientia* –, mas sim pela frônese – traduzida pelos latinos por *prudentia* e pelos italianos por *saggezza*. É assim, justamente, porque é capacidade dos *phronimoi*, dos homens prudentes, o bem deliberar sobre o que é útil e bom para eles, não de forma particular, mas em relação à boa vida no geral¹⁹⁶. O pertencimento do direito à atividade da virtude dianoética da prudência só deixa de ser consciente à mentalidade do ocidente com a ascensão do idealismo iluminista. Todavia, antes que esses passos possam ser dados, faz-se importante reconhecer o que já significou a filosofia prática, ou ao menos a *phrónesis*, para que, no próximo tópico deste capítulo, possa-se julgar se o passo argumentativo de Gadamer pode ser considerado legítimo.

O tratamento dado por Platão a esse termo não parece ser a fonte da teoria da sabedoria prática aristotélica, mas sim a tradição poética, marcadamente a tragédia grega. Conforme se exporá adiante, o uso literário o tratava de diversas formas, muito atreladas à concepção grega de apreensão por meio de sentidos e órgãos do corpo. Essa mesma concepção que trata o *eidos* como um ver com a alma [*nous*] – já explanado [Cf. Nota 129] –, trata a *phrénes* (*φρένες*), que designava os pulmões ou o diafragma, como uma qualidade de pensamento¹⁹⁷, dando origem, por exemplo, à *phrónesis* e à *sophrosyné* (*σωφροσύνη*), que quer significar reflexão ou temperança. Um exemplo é o posto no Édipo Rei de Sófocles, quando Tirésias, o profeta cego, afirma que “é terrível saber [*φρονεῖν*] se ao sabedor não se dá nenhuma vantagem (Φεῦ φεῦ φρονεῖν ὥς δεινὸν ἔνθα μὴ τέλη λύη φρονοῦντι)”¹⁹⁸.

Parece certo afirmar que essa utilização poética, de *σοφος* ou *σοφία* e dos vocábulos da família da *φρόνησις* como permutáveis entre si, não se apresenta como obstáculo de que se perceba uma aplicação mais específica de cada um dos grupos de signos. Aubenque explica

¹⁹⁵ Na *Ética a Nicômaco*, Aristóteles trabalha a atividade do juiz por *dikastiké phrónesis*. Cf. ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. In: _____. **Metafísica I - II, Ética a Nicômaco e Poética**. Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. São Paulo: Abril, 1984. p. 147 [1141b].

¹⁹⁶ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. In: _____. **Metafísica I - II, Ética a Nicômaco e Poética**. Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. São Paulo: Abril, 1984. p. 144 [Livro VI, Parágrafo 35].

¹⁹⁷ AUBENQUE, Pierre. **A Prudência em Aristóteles**. São Paulo: Paulus, 2008. p. 248.

¹⁹⁸ SÓFOCLES. **Édipo re**. Tradução de F. Condello. Milão: Rusconi, 2016. p. 28 et seq. [315-316].

que, embora o sentido inicial das palavras da família da *sophía* se dirigisse ao de uma “habilidade técnica”, elas passaram a evocar cada vez mais, em seu uso, uma ideia de superioridade, de domínio e até de uma pretensão desmedida do saber¹⁹⁹. Isso vai ficar mais evidente em uma evolução de sentidos – construída por Werner Jaeger²⁰⁰ a partir de uma interpretação genética do próprio Aristóteles – partindo de sua base da Academia de Platão até a sua crítica a este filósofo ateniense.

A fonte da teoria da *φρόνησις* de Aristóteles é, sem dúvida, polêmica e imprecisa. Isso, porque o debate acerca da sua filosofia como um todo já foi tão revisitado, renarrado e reclassificado, que existem inúmeras filosofias, ou desenvolvimentos dados a um mesmo conjunto de textos aristotélicos – que, no entanto, é variável quanto à sua composição. Marca disso é a tentativa de Werner Jaeger em construir uma evolução das fases da filosofia do discípulo de Platão, conduzindo-o de um platonismo realmente enraizado em suas ideias até uma negação e perda da alma do pensamento de seu mestre. Melhor explicando, Jaeger toma o mote de que Aristóteles não poderia ter se contradito ao mesmo tempo em diferentes áreas de seu pensamento. Assim, as suas éticas não poderiam contrapor sua metafísica, nem qualquer outro elemento do *corpus aristotelicum*. Há, então, uma busca nos escritos a ele atribuídos por uma evolução, que segue de um idealismo de bases platônicas, evidente em *Protréptico*, até a concreção de sua filosofia de caráter mais realista, em *Ética a Eudêmio* e na *Ethica Nichomachea*.

Sendo assim, partindo de Platão, o fato de sua filosofia utilizar o vocábulo da família da *phrénēs* (*φρένες*) não significa que possa existir uma filosofia prática platônica, nem mesmo uma frônese trabalhada por ele. Em uma interpretação tradicional – um tanto diferente da de raiz fenomenológica produzida por Gadamer – Platão cria a(s) sua(s) teoria(s) do conhecimento pautadas na ascensão dialética ao mundo das ideias, ao qual se tem acesso apenas pela mimese das coisas com as quais se tem contato. Nesse sentido, até mesmo uma razão prática mencionada por Platão não tem características de um conhecimento próprio voltado para a práxis; em seu lugar, parece significar algo como arte manual, ou artesanía, o que para seu discípulo mais maduro não estará mais no campo da frônese, mas da *téchne*. Exatamente no diálogo com o estrangeiro, posto em o *Político*, o Sócrates platônico responderá à tentativa de seu interlocutor em dividir todas as ciências apenas em uma prática – considerando-se as

¹⁹⁹ AUBENQUE, Pierre. **A Prudência em Aristóteles**. São Paulo: Paulus, 2008. p. 262.

²⁰⁰ JAEGER, Werner. *Aristotle. Fundamentals of the history of his development*. Tradução de Richard Robinson. 2. ed. Londres: Oxford University Press, 1948.

atividades manuais – e uma cognitiva com a frase: “você pode tê-los como duas espécies de uma ciência inteira”²⁰¹.

Poder-se-ia questionar se a filosofia platônica não chega a edificar um constructo fronético quando discorre sobre determinadas matérias em *A República* e em *O Político* que, fazendo parte da ciência política, no futuro, seriam atividades da filosofia prática para Aristóteles. Todavia, o papel da conceitualidade e o da busca pelo *eidos* em Platão significam a única tarefa admissível da filosofia. Mais uma vez, a filosofia platônica é essencialmente teórica. Esse viés conceitual, já criticado no capítulo anterior, é ainda mais criticado por Schiller, que afirma que a função cognitiva do conceito – que possivelmente tenha sido descoberta por Sócrates – talvez seja a função mais difícil de se substituir para o pensamento contemporâneo. Schiller chega a afirmar que ela “se tornou o mais sutil e mais perigoso dos obstáculos”, e que, onde houver hipostatização dos conceitos, aí a verdade será sacrificada²⁰².

Esse caráter conceitual, adido às raízes pitagóricas de Platão, faz com que toda a sua filosofia tenha por forma de racionalidade a matemática, ou, ao menos, tenha por desejo, a sua precisão. E é devido a essa forma de pensar que a política não é colocada sob o marco de uma razão prático-poética, mas sim entre as ciências cognitivas, que querem significar a razão teórica. “A posição de Platão, de resto, é perfeitamente coerente com a sua concessão geral, que concebe a filosofia, isto é, a única e verdadeira ciência, como conhecimento das Ideias e, acima de tudo, da Ideia suprema, o princípio de todas as outras Ideias”²⁰³. Essa suposta divisão entre duas filosofias, teórica e prática, não é platônica e somente surge em suas obras pela interferência dos interlocutores de Sócrates.

A agonística dialética de Platão é tão prática quanto teórica, ou melhor, ela tanto submete tudo ao conhecimento do uno e do bem – ou, em outros termos, à ideia – que mesmo as questões políticas, jurídicas, econômicas não dirão respeito a uma razão própria voltada à práxis, mas sim a uma aplicação daquela razão teórica, dialética e suprema. Isso se comprova quando Platão fala da necessidade de que os filósofos sejam reis, ou que os reis sejam filósofos, por exemplo:

Até que os filósofos sejam reis, ou os reis e príncipes deste mundo tenham o espírito e o poder da filosofia, e a grandeza política e a sabedoria se encontrem em um, e aquelas naturezas mais comuns que buscam um com a exclusão do outro são compelidos a afastar-se, as cidades nunca terão descanso dos seus

²⁰¹ PLATÃO. *Statesman*. In: SETH, Bernadete. *The being of beautiful, Plato's Theaetetus, Sophist, and Statesman*. Chicago: The University of Chicago Press, 1984. p. III5 [258e].

²⁰² SCHILLER, Ferdinand Canning Scott. *Studies in humanism*. Macmillan and Co., Limited, 1907. p. 43.

²⁰³ BERTI, Enrico. *Filosofia pratica*. Nápoles: Guida, 2004. p. 14-15.

males – não, nem o gênero humano, creio eu – e só este nosso Estado terá possibilidade de vida e contemplará a luz do dia²⁰⁴.

Se, para que os reis governem, eles devem ser amantes da sabedoria, é porque o conhecimento dos conceitos ideais de justo e de bem – bem como de quaisquer outros elementos aplicados à política, economia, ou à ciência régia – é o suficiente para que as casas, cidades e reinos sejam orientados para esse bem. Não é certo que Aristóteles tomará por base esse mesmo pressuposto ao longo de sua filosofia. Nesta transição de um pensamento idealista platônico a um realista derivado do pensar do estagirita é que a interpretação genética tentada por Jaeger assume sua missão. Isto é, justamente comprovar um desenvolvimento dos predecessores – Sócrates, Parmênides, Platão etc. – até um momento aristotélico propriamente dito, quando seu pensamento passa a criticar e aperfeiçoar os argumentos de seu mestre.

Jaeger afirma que Platão não negava que tinha frequentado a escola socrática, era evidente que “a própria filosofia platônica estava igualmente enraizada nas necessidades do tempo e da vida prática; apenas sua culminação, a apreensão das Formas, alcança a região do conhecimento teórico puro”²⁰⁵. É partindo então dessa situação idealista que Aristóteles fará seu convite à filosofia, por meio do *Protréptico*, um texto voltado aos não-iniciados na atividade filosófica. Esse texto é reconhecidamente um convite à contemplação da filosofia, e, segundo o que afirmam alguns – como é o caso de Gadamer –, não deve ser considerado provido de uma posição doutrinária ou teórica sobre a ética²⁰⁶. E, embora essa consideração gadameriana seja razoável, ela não se faz de argumento totalmente contrário à genética jaegeriana.

No convite ao filosofar, a ideia da contemplação, possível tradução do *θεωρος*, era implicada na ideia de uma identidade entre teoria e prática. Ou seja, a carga significativa da *phrónesis* ainda estava impregnada das influências eleáticas, que também influenciaram Platão. Ela havia se tornado “a ciência eleática do ser. Tornou-se a *Nus* anaxagórica. Em uma palavra, tornou-se pura razão teórica, o oposto do que tinha significado na esfera prática de Sócrates”²⁰⁷. Desse modo, acaba sendo natural do uso do *Protreptikós* que a frônese seja tratada nos termos de artes práticas, artesanias, técnicas médicas, apenas um conhecimento especial aplicado; do mesmo modo pelo qual o platonismo já vinha tratando-a, conforme explanado acima.

²⁰⁴ PLATÃO. *Republic*. Tradução de Benjamin Jowett. Nova York: Barnes & Noble, 2004. p. 180 [473d-473e].

²⁰⁵ JAEGER, Werner. *Aristotle. Fundamentals of the history of his development*. Tradução de Richard Robinson. 2. ed. Londres: Oxford University Press, 1948. p. 80.

²⁰⁶ GADAMER, Hans-Georg. *Der Aristotelische Protreptikos Und Die Entwicklungsgeschichtliche Betrachtung Der Aristotelischen Ethik*. *Hermes*, [S.l.], v. 63, p. 138-164, 1928. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/4474085>. Acesso em: 24 nov. 2020.

²⁰⁷ JAEGER, Werner. *Aristotle. Fundamentals of the history of his development*. Tradução de Richard Robinson. 2. ed. Londres: Oxford University Press, 1948. p. 82.

Embora questionável, o argumento genético de Jaeger parece ser coerente, ou, ao menos, pedagógico. Isso é visto no abandono do uso do sentido platônico da prudência já em sua *Metafísica*, em que toda a concepção contemplativa – ou teórica – que existiu naquele texto em que convida à filosofia desaparece. A partir da *Ética a Nicômaco*, é que surge uma abordagem distinta e propriamente aristotélica da *φρόνησις*, quando esta passa a ser disposta enquanto virtude dianoética, ou faculdade intelectual. E Jaeger afirma: “Aristóteles reduz a palavra ao seu significado no uso comum, ou seja, ao sentido que tinha antes de Platão. Ele o priva de todo significado teórico e distingue nitidamente sua esfera daquela de *sophia* e *Nus*”²⁰⁸.

Parece ser consensual o fato de Aristóteles reconhecer várias formas de racionalidade. Isso se dá ainda que o discípulo de Platão tenha por sua filosofia primeira a metafísica – embora seja coerente a afirmação de que a física aristotélica é que serve de base para sua *tà metὰ tà physikà* (*τὰ μετὰ τὰ φυσικὰ*) – e reconheça uma forma de pensamento em busca do verdadeiro, o pensamento apofântico. É nesse momento em que ocorre a inovação do aristotelismo: a filosofia prática não é parte de uma filosofia teórica, que dela utiliza os modos e os métodos. As *epistêmai praktikai* têm seu objeto próprio e seu método – pensado de maneira helênica, e não cartesiana, por óbvio – diferentemente daquele conhecimento construído pela ciência, ou filosofia teórica.

Uma das particularidades que se almeja explicar é a da distinção entre *φρόνησις* e filosofia prática. Isso, porque essa diferença gerada por Aristóteles não garantirá que esses elementos sejam tratados como sendo realmente divergentes, conforme se verá no próximo tópico. A esse respeito, Berti afirma que o estagirita diferencia uma da outra, mesmo que se assemelhem, porque a prudência – ou *saggezza* no texto do filósofo italiano – não é uma ciência, enquanto a filosofia prática o é, ainda que seja prática²⁰⁹.

De fato, essa diferença entre uma virtude dianoética e uma ciência prática pode ser encontrada na *Ética a Nicômaco*, quando, no livro VI, Aristóteles destaca a existência de virtudes morais, ou do caráter, e virtudes do intelecto – provável herança da *dianoesis* platônica. Dentre as virtudes racionais é que se encontram a sabedoria [*σοφία*] e a prudência [*φρόνησις*], ambas calculativas, “pois o mesmo são deliberar e o calcular”²¹⁰, porém uma é referente às coisas invariáveis e outra, às variáveis, não respectivamente. O próprio Aristóteles afirmará:

²⁰⁸ JAEGER, Werner. *Aristotle. Fundamentals of the history of his development*. Tradução de Richard Robinson. 2. ed. Londres: Oxford University Press, 1948. p. 82.

²⁰⁹ BERTI, Enrico. *Filosofia pratica*. Nápoles: Guida, 2004. p. 26.

²¹⁰ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. In: _____. *Metafísica I - II, Ética a Nicômaco e Poética*. Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. São Paulo: Abril, 1984. p. 141 [1139a].

Segue-se daí que, num sentido geral também o homem que é capaz de deliberar possui sabedoria prática. Ora, ninguém delibera sobre coisas que não podem ser de outro modo, nem sobre as que lhe é impossível fazer. Por conseguinte, como o conhecimento científico envolve demonstração, mas não há demonstração de coisas cujos primeiros princípios são variáveis [...], e como é impossível deliberar sobre coisas que são por necessidade, a sabedoria prática não pode ser ciência, nem arte: nem ciência, porque aquilo que se pode fazer é capaz de ser diferentemente, nem arte, porque o agir e o produzir são duas espécies diferentes de coisa. Resta, pois, a alternativa de ser ela uma capacidade verdadeira e raciocinada de agir com respeito às coisas que são boas ou más para o homem²¹¹.

Sobre a dissociação entre *poiesis* e *práxis*, bem como sobre as inter-relações entre os polos da diferença entre *phrónesis* e filosofia prática, esta será discutida em breve. Por enquanto, para aprofundar a dissociação entre as feições práticas da sabedoria e da ciência, basta a configuração desta última ao grau de episteme. E, nesse ponto, alguém não habituado ao ambiente da filosofia aristotélica poderia perguntar se, em Aristóteles, a filosofia prática não seria filosofia ou episteme. E a resposta é, inevitavelmente: ambas. Isso, devido ao fato de, já na herança do platonismo, o estagirita reconhecer nas *epistêmai* um grau elevado da feição calculativa, portanto racional. É dessa forma que o estagirita trata esse caráter da filosofia, mais com o nome de *politikê epistêmê* do que com o de filosofia prática²¹².

O que, no entanto, não pode ser feito, é achar que essa ciência política do mestre da academia se assemelhava àquela produzida sob a égide da modernidade científica. Ao apontarem certos comentadores modernos, como Bodéüs e Vander Waerdt, De Lara e Brouwer apontaram que Aristóteles não havia traçado uma disciplina chamada ética apartada do todo, mas apontou a íntima esfera de relação entre ela e a política, já que ambas possuem o *to anthrôpinon agathon*, o bem humano, como seu fim²¹³. Essa conexão entre ética e política ocorre inúmeras vezes entre as páginas da *Ética a Nicômaco*, que, junto à *Ética a Eudemo* e à *Magna Moralia*²¹⁴, possuem o título, mas não o monopólio da ética aristotélica.

Essa pertença da filosofia moral à filosofia prática, entendida enquanto ciência política em termos mais amplos, compreensiva em sua amplitude de aspectos, pode ser encontrada ou

²¹¹ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. In: _____. **Metafísica I - II, Ética a Nicômaco e Poética**. Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. São Paulo: Abril, 1984. p. 144 [1140b].

²¹² BERTI, Enrico. **Filosofia pratica**. Nápoles: Guida, 2004. p. 17.

²¹³ DE LARA, Emma Cohen; BROUWER, René (edit.). **Aristotle's Practical Philosophy. On the Relationship between His Ethics and Politics**. Cham: Springer, 2017. p. 1.

²¹⁴ Aqui se adotará que esta obra tem, de certo modo, a presença de Aristóteles. Isso, mesmo que haja certo consenso sobre a autoria de *Magna Moralia* não lhe ser atribuída, mas sim a algum peripatético. Essa justificativa se assume justamente pelo fato de haver plena concordância dos assuntos na referida obra elencados com o corpo ético e político aristotélico, não havendo, no presente estudo – diga-se, um estudo não filológico – tanto sentido na sua cisão.

ratificada nas primeiras palavras da *Magna Moralia*. Nessa obra, o autor, ao mesmo tempo em que se atém à indagação sobre que especialidade se refere o *ethos* – o caráter –, também afirma sem reservas que ele pertence à *he politikê* – à política²¹⁵. É com a finalidade de situar a ética em um campo mais largo, onde haja uma maior relevância de sua ciência moral, que Aristóteles afirma: “uma vez que nosso propósito é falar sobre ética, devemos primeiro indagar sobre de qual caráter moral ela é um ramo. Para falar de forma concisa, então, pareceria ser um ramo de nada mais que a arte de governar”²¹⁶.

A filosofia prática, como ciência política, tem, segundo Berti, seu objeto e métodos específicos. O seu objeto, inegavelmente, é o “bem do homem”, no entanto, esse bem não se limita ao indivíduo, que é objeto da ciência da ética. O “bem”, com finalidade de ser posto em prática, passa pelo campo da legislação e não pode ser reduzido nem somente aos discursos dos sofistas, nem só aos ensinamentos dos políticos que agem por experiência, mas que nem refletem nem produzem discursos. É nesse ponto em que a *politikê epistêmê* se torna útil, uma vez que põe de um lado as coleções de leis e constituições existentes e, de outro, ensina ao legislador a abalizar o que é bom e o que não é, e quais seriam as medidas que se adaptariam a quais cidadãos²¹⁷. Sendo assim, a filosofia prática tem seu objeto situado entre a prática teórica dos políticos, que almejam os universais, e dos sofistas, que não têm um fim prático e são incapazes de julgar corretamente o bem em cada situação²¹⁸.

Para que fique claro o seu modo de proceder, ainda se faz necessário afastar da compreensão, tanto da filosofia prática como da sabedoria prática [*φρόνησις*], os elementos poéticos ou artísticos. No pensamento do estagirita, a ação, ou o âmbito da práxis, não se igualava à/ao do seu mestre. Viu-se acima que a *phrónesis* foi tratada tantas vezes como técnica, arte, conhecimento específico, em Platão. Aristóteles dissocia cabalmente essas operações, justamente porque a *téchne*, como uma das cinco formas dos estados habituais da alma, ou “disposições em virtude das quais a alma possui a verdade, quer afirmando, quer negando”²¹⁹, não está preocupada com a *práxis*, mas com a obra [*ergon*], com o produto gerado por uma ação. Contudo, é em uma herança platônica, na aplicação do método da divisão, que Aristóteles compreendia duas atitudes fundamentais no ser humano: o saber e o fazer. Dentro desta última

²¹⁵ IRRERA, Elena. *Perfect Friendship in the Political Realm. A Philosophical Trait-d'Union between the Nicomachean Ethics and Politics*. In: DE LARA, Emma Cohen; BROUWER, René (edit.). *Aristotle's Practical Philosophy. On the Relationship between His Ethics and Politics*. Cham: Springer, 2017. p. 133.

²¹⁶ ARISTÓTELES. *Magna Moralia*. In: _____. *The Works of Aristotle*. Tradução de W. D. Ross. Oxford: Clarendon Press, 1915. [Parágrafo 1º, 1181a].

²¹⁷ BERTI, Enrico. *Filosofia pratica*. Nápoles: Guida, 2004. p. 32.

²¹⁸ BERTI, Enrico. *Filosofia pratica*. Nápoles: Guida, 2004. p. 35.

²¹⁹ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. In: _____. *Metafísica I - II, Ética a Nicômaco e Poética*. Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. São Paulo: Abril, 1984. p. 143 et seq. [1139].

categoria, tomada em sentido amplo e sem um nome que lhe possa ser atribuído especificamente, tem-se justamente a prática e a poiética²²⁰.

A diferença entre as disposições anímicas relativas à arte e à prudência é sutil. Como afirmado acima, ambas são acompanhadas pela razão [*ἔξις μετὰ λόγου*], tendo a *téchne* uma atribuição da verdade ao raciocínio [*ἔξις μετὰ λόγου ἀληθοῦς*] e a *phrónesis* uma atribuição da verdade à própria disposição [*ἔξις ἀληθῆς μετὰ λόγου*]²²¹ – o que é perceptível pela declinação do caso distinta na palavra relativa à verdade [*ἀληθῆς*].

Melhor explicando, o produzir – relacionado à *poiesis* – é fruto de um estado habitual da alma que tem uma finalidade distinta da ação. As *téchnai* produzem coisas e não praticam coisas, “porque nem agir é produzir, nem produzir é agir”²²². Já a frônese, afastando-se do *ergon*, nada produz, apenas faz deliberar sobre aspectos da vida humana, orientando aqueles que dela são dotados a boas escolhas. A *φρόνησις* não é meramente um estado habitual da alma, mas é propriamente uma virtude dianoética, ao lado da *σοφία*, e ligada diretamente à *praxis*, não à *poiesis*, não à produção de obras, mas à boa deliberação. Essa dissociação, embora seja referida como sendo entre disposições anímicas – *techne* e *phronesis* –, e não sobre a ciência política e as artes, diz também respeito ao objeto dessa filosofia prática tomada como *politikê epistêmê*.

Apenas com o fim de realmente circunstanciar os elementos de diferença entre filosofia prática, frônese, ciência e arte, cabe a lição de Aubenque, quando afirma que a *phrónesis* não é ciência, pois só se pode deliberar sobre o que é contingente, não sendo esse o caso dos assuntos tratados pela *episteme*, mas também que a prudência não é arte, porque visa à ação, enquanto a arte visa à produção, de modo que, não sendo uma nem outra, o que resta é uma disposição, e esta é intelectual, pois não diz respeito à escolha – *prohairesis* –, mas sim às regras de escolha, à “correção do critério”²²³.

Cientes de que a dissociação entre *φρόνησις* e filosofia prática ainda não ficou completamente explanada, mas dando por suficiente a delimitação do objeto da *politikê epistêmê*, passa-se à explicação de seu método, para que logo se retomem os debates entre virtude e filosofia prática. Esse método poderia ser assim resumido:

²²⁰ AUBENQUE, Pierre. **A Prudência em Aristóteles**. São Paulo: Paulus, 2008. p. 62.

²²¹ VOLPI, Franco. *Che cosa significa “filosofia pratica”? Per una storia del concetto*. In: SEVERINO, Emanuele et al. (org.). **Le parole dell’Essere**. Milão: Bruno Mondadori, 2005. p. 714.

²²² ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. In: _____. **Metafísica I - II, Ética a Nicômaco e Poética**. Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. São Paulo: Abril, 1984. p. 143 [1140a].

²²³ AUBENQUE, Pierre. **A Prudência em Aristóteles**. São Paulo: Paulus, 2008. p. 61.

1) Em primeiro lugar, expressar as opiniões sobre o assunto em discussão, que se supõe também opostas; 2) desenvolver então as aporias, ou seja, deduzir de cada uma das opiniões contrárias todas as consequências que podem criar dificuldades para ela e, portanto, levar à rejeição de algumas opiniões; 3) então ver quais dificuldades se deixam resolver, isto é, quais opiniões podem ser aceitas, e ver em que medida elas permitem que existam as “opiniões notáveis” [*éndoxa*] existentes sobre o assunto, isto é, se eles permitem que existam todas, ou a maioria e os mais importantes²²⁴.

O método da ciência política diz muito a respeito do campo de racionalidade investigado por Aristóteles. Ao afirmar que a filosofia prática trata de questões contingentes, o método escolhido por Aristóteles para guiar as suas pesquisas políticas foi o da argumentação dialética teorizada na *Tópica*²²⁵. Nessa proposta de dialética, os argumentos são analisados a partir da *éndoxa*, a opinião qualificada pela aceitação geral da maioria, ou pelos doutores, ou pela maior parte dos expertos²²⁶. Essas opiniões não são postas como verdadeiras, nem mesmo são debatidas pela ciência política. Elas servem apenas de um “sentir” dos costumes, associado à vivência do *ethos*.

Para a compreensão da filosofia prática, a contribuição mais interessante desse método, sem dúvida, é o caráter de verossimilhança atribuído à *éndoxa*. Isso, porque, na *Retórica*, Aristóteles também parece atribuir às *éndoخي* o papel de oferecerem premissas às argumentações, sejam elas silogísticas ou não. Essas premissas extraídas das opiniões dos doutores, ou aceita pelas maiorias, não são sempre verdadeiras, mas apenas verossímeis, ou verdadeiras na maioria das vezes²²⁷. Esse elemento metodológico deixa transparecer ainda mais o caráter da verdadeira filosofia prática aristotélica, de cunho científico, ético-político, argumentativo e contingente.

De forma a se fixarem, por último, as consequências das relações entre *phrónesis* e *politikê epistêmê*, convém seguir ao resumo específico do termo da frônese feito por Aubenque:

Antes de Platão, a palavra teria tido um sentido essencialmente ético e prático. Sócrates teria sido o primeiro a lhe dar uma coloração teórica, fazendo dela uma espécie de intuição moral (*sittliche Einsicht, moral insight*), vista como unidade da teoria e da prática. Platão subordina a tal ponto a prática à teoria, a ação reta à contemplação das Ideias, que esquece que o conceito socrático de *phronesis* comportava ainda a referência à ação, tornando-a sinônimo de *σοφία, νοῦς, ἐπιστήμη*. Aristóteles conserva o sentido “teórico” de *phronesis* no *Protrético* e na *Ética Eudêmia*: a prova é que Anaxágoras e Pitágoras,

²²⁴ BERTI, Enrico. *Filosofia pratica*. Nápoles: Guida, 2004. p. 23-24.

²²⁵ BERTI, Enrico. *Filosofia pratica*. Nápoles: Guida, 2004. p. 24.

²²⁶ ARISTÓTELES. *Tópica*. Tradução de J. A. Segurado e Campos. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2007. p. 233 [100b].

²²⁷ ARISTÓTELES. *Retórica*. Tradução de Manuel Alexandre Junior, Paulo Farmhouse Alberto e Abel do Nascimento Pena Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1998. p. 98-100 [1356b-1357a].

símbolos tradicionais do ideal contemplativo, são citados como exemplos típicos da *phronêsis*. Ao contrário, assistimos na Ética Nicomaqueia a uma “decomposição da concepção platônica da *phrônesis* em seus elementos originais”: ela não significa mais do que a “a intuição moral prática”, e doravante todo conteúdo teórico será excluído. A partir de então é preciso uma outra palavra para designar a contemplação e o ideal contemplativo; Aristóteles especializa nesse sentido a palavra *sophia*; é assim que, em contradição direta com o Protrético e a Ética Eudêmia, a qualidade de *φρόνιμος* é recusada a filósofos como Anaxágoras ou Tales. De agora em diante eles serão *σοφοί* e é Péricles, tipo político mais atento à ação eficaz que à teoria, que então ilustrará a personagem do *phronimos*. Enfim, a *Magna Moralia*, que Jaeger acreditava poder provar que é inautêntica e que teria nascido no meio aristotélico, quando muito sob o escolarcado de Teofrasto, forneceria um testemunho pós-aristotélico da evolução do conceito. A separação entre *sophia* e *phronesis* é considerada como adquirida e o autor insiste, mais do que o próprio Aristóteles, na vocação prática, até mesmo utilitária da prudência, em oposição à especulação desinteressada que representa a sabedoria²²⁸.

Daí, faz-se necessário entender esta minúcia: embora estejam ligadas, a filosofia prática, porque tem o caráter de ciência, é o hábitat da razão teorética, mas, por ter uma aplicação prática, avizinha-se da prudência²²⁹. O real distintivo aqui é que, como afirmado acima por Aubenque, Aristóteles isola a frônese em um lugar instrumental de ordenação de meios para o atingimento de um fim. O lugar da prudência é o lugar da deliberação, porque está a “meio caminho de um saber absoluto, que tornaria a ação inútil, e de uma percepção caótica, que tornaria a ação impossível”²³⁰. A prudência serve apenas para os homens, para o mundo sublunar. Os deuses não carecem de prudência, porque são ilimitados. Distinguindo-se *phronêsis* da ciência, da arte, da virtude moral e da sabedoria, o filósofo não fará senão delimitar cientificamente uma unidade semântica tal como lhe é dada pela linguagem, expressão da experiência moral popular²³¹.

Ou seja, Aristóteles cinde o fenômeno nesses dois conceitos; a filosofia prática é ainda ligada à *sophía*, porque não delibera nada, está preocupada com universais, só examina, argumenta e refuta as opiniões a partir de sua compatibilidade com a *éndoxa*²³². Já a *φρόνησις* é instrumental, preocupada com meios e ligada à deliberação. Ambas, porém, estão no campo da contingência.

Fixados, dentro do possível, os termos da tradição aristotélico-platônica da prudência e da filosofia prática, é necessário dizer que essas discussões não foram esquecidas, ou deixadas

²²⁸ AUBENQUE, Pierre. **A Prudência em Aristóteles**. São Paulo: Paulus, 2008. p. 29 et seq.

²²⁹ BERTI, Enrico. **Filosofia pratica**. Nápoles: Guida, 2004. p. 28.

²³⁰ AUBENQUE, Pierre. **A Prudência em Aristóteles**. São Paulo: Paulus, 2008. p. 281.

²³¹ AUBENQUE, Pierre. **A Prudência em Aristóteles**. São Paulo: Paulus, 2008. p. 62 et seq.

²³² BERTI, Enrico. **Filosofia pratica**. Nápoles: Guida, 2004. p. 31.

de lado no helenismo, no tomismo e nos humanismos nas mais distintas eras. Não obstante o aparente enfraquecimento dessas discussões, elas tomaram caminhos tão diversos, promovendo a equiparação de noções e a confusão de significantes de tal forma que não se poderia nem mesmo julgar que houve a influência do aristotelismo sobre os estoicos²³³, ou sobre os renascentistas, por exemplo. Um desses caminhos foi o de se identificarem a sabedoria e a filosofia práticas como um único conceito, que já se encontra em Xenócrates e também em Crísipo.

Xenócrates, o segundo sucessor da Academia de Platão, já afirmava que a sabedoria prática [*phronêsin*] possui uma dupla natureza: parte prática e parte contemplativa, e que nela consiste a sabedoria humana²³⁴, enquanto Crísipo, o estóico, afirmava que a *phrónesis* é a ciência do que fazer e do que não fazer²³⁵. Essa perda dos elementos que diferenciam a virtude da ciência continuou produzindo seus frutos e foi ainda mais difundida sob a tradução que se atribui a Cícero da *prudentia*.

Daí, os pensadores que continuam abordando a prudência e alguma forma de filosofia prática seguem uma pluralidade de correntes e um ecletismo, em que se perderá o esforço aristotélico. No entanto, não é provável que o abandono da *ἐπιστήμη πρακτική* [ciência prática], como desenhada nas linhas acima, tenha se dado por desconhecimento, ou por más compreensões da ética do estagirita. Em vez disso, quando Cícero proclama que a *phrónesis* é “o conhecimento prático das coisas a serem buscadas e de coisas a serem evitadas” [*rerum expetendarum fugiendarumque scientia*] – em contraste com a *sophía*, que é “o conhecimento das coisas humanas e divinas” [*rerum est divinarum et humanarum scientia*]²³⁶ –, é certo que ele fez uma opção, a partir de toda a multiplicidade do uso do conceito de prudência, por igualá-la, ou elevá-la, ao grau de *scientia*.

É fato que a doutrina da prudência aristotélica não teria espaço nas correntes estoicas, afinal, como se viu, a virtude dianoética em questão ligada diretamente à boa deliberação é situada no campo da ação humana, contingente e limitada. Neste contexto, ela era, ao mesmo tempo, virtude cardeal, junto à justiça, fortaleza e temperança e ciência. Não havia lugar para a sua distinção, porque na concepção do universo estóico, no qual Cícero é incluído, no mundo,

²³³ AUBENQUE, Pierre. A *Phronêsis* nos Estóicos. In: _____. **A Prudência em Aristóteles**. São Paulo: Paulus, 2008. p. 293.

²³⁴ ALEXANDRIA, Clemente de. **Les stromates**. Tradução de Cl. Mondésert. Paris: Éditions du CERF, 1954. p. 51 [24, I].

²³⁵ VOLPI, Franco. *Che cosa significa “filosofia pratica”? Per una storia del concetto*. In: SEVERINO, Emanuele et al. (org.). **Le parole dell’Essere**. Milão: Bruno Mondadori, 2005. p. 716.

²³⁶ CÍCERO, Marco-Túlio. **De officiis**. Tradução de Walter Miller. Londres: William Heinemann, 1928. p. 156 et seq. [153].

“animado em todas as suas partes por um mesmo *logos*, não havia lugar para duas virtudes intelectuais, mas para uma única, que coincidissem com o Logos universal”²³⁷.

Ora, nem mesmo a classificação das duas filosofias – contemplativa e prática – é mantida. A partir da difusão dos pensamentos helênicos, o ocidente passa a encontrar um sem número de classificações, como em Boécio e Cassidoro, com sua tripartição em filosofia teórica, prática e poiética. A herança de Aristóteles não é monolítica, e vale lembrar também que ela só começa a reassumir a importância que possui com São Tomás de Aquino, no século XIII. Durante todo o período da filosofia patrística, foram as influências da academia platônica e de alguns de seus expoentes que serviram de paradigma. O filósofo de Estagira era estudado quase que exclusivamente pelos árabes, a exemplo de Ibn Sina.

Na tradição da Igreja, com a filosofia dos primeiros padres, a prudência é dissociada de uma filosofia prática, propriamente dita, e aliada, ainda enquanto boa orientação para a ação, ao contexto teológico das virtudes. Passa, assim, a ter significação de um amor com sagacidade, de escolher o que ajuda, e não o que é estorvo, ou “virtude pela qual a alma conhece o que deve fazer” pela patrística de Santo Agostinho²³⁸. É no resgate promovido por São Tomás que ressurgem aquelas linhas explanadas acima, de uma filosofia prática enquanto ciência política – associada à *ordo actionum voluntarium*, no contexto de uma das suas quatro grandes áreas da ciência – e da prudência enquanto virtude, distinta da ciência. Também é verdade que o “batismo” do aristotelismo promovido pelo doutor angélico deu nova adequação à prudência, enquanto virtude associada não só à ação prática, mas como componente de um quadro de outras virtudes morais e teológicas coerente com a tradição católica.

Não é o objetivo nesta seção realizar um estudo histórico sobre o desenvolvimento conceitual, período a período, da filosofia prática, mas é importante que se perceba que, de um modo ou de outro, esse tema assume uma autonomia, e foi sendo trabalhado com, ora restrita, ora mais larga, influência do Aristotelismo. Isso perdura propriamente durante toda a idade média e no despontar da Idade Moderna; o humanismo do renascimento acaba tocando essas concepções, dentre elas, algumas mais fiéis ao projeto do discípulo de Platão, como Girolamo Savonarola, e outras nem tanto, como é o caso de Coluccio Salutati.

É, contudo, com o advento da iluminação, que a filosofia prática e a frônese encontrarão o seu silenciamento. Entretanto, aquela divisão aristotélica em filosófica contemplativa e

²³⁷ AUBENQUE, Pierre. A *Phronêsis* nos Estóicos. In: _____. **A Prudência em Aristóteles**. São Paulo: Paulus, 2008. p. 296.

²³⁸ MAGNO, Alberto. **Tratado sobre a Prudência (De Prudentia)**. Tradução de Matteo Raschiatti. São Paulo: Paulus Editora, 2018. p. 75.

prática, bem como a divisão da primeira em física e metafísica e da segunda em ética, economia e política, ainda sobreviveu durante os primeiros três séculos da idade moderna²³⁹. Também o caráter virtuoso da *phrónesis* permaneceu válido por esse tempo. Ocorre, então, a virada da modernidade, que assume, na matemática, o modelo de todo o saber.

Embora o pensamento de Galileu já fosse consentâneo com o argumento de que o mundo da natureza é escrito em linguagem matemática, é Descartes que a levará para o âmbito da metafísica, tornando-a o modelo metodológico da filosofia teórica. Isso fica evidente na afirmação de que só matemáticos é que foram capazes de encontrar demonstrações certas e evidentes, e que, por isso, qualquer pessoa deveria buscar na matemática um hábito de nutrir sua mente com a verdade e com o não contentamento com falsas razões²⁴⁰. Ademais, para o cartesianismo, a matemática não poderia ser aplicada como método a questões do âmbito da ação prática, porque nesses campos nem mesmo haveria possibilidade de se estabelecer um conhecimento racional, já que “as ações e as paixões são sempre a mesma coisa”²⁴¹. Ao situar a práxis fora da racionalidade, pois que esta é considerada somente em sua feição calculativa, Descartes sepulta qualquer influência da filosofia prática, seja a aristotélica, a estoica, medioplatônica, peripatética ou neoaristotélica; e, na tradição que o segue, a *phrónesis* e sua ciência são afastadas da própria atividade filosófica.

Não se poderia passar pelas experiências do setecentismo racionalista sem a menção às críticas feitas por Giambattista Vico. Ele é citado inúmeras vezes por Gadamer em *Verdade e Método* e parece ser determinante na sua concepção de filosofia prática/*phrónesis*. A proposta de Vico era a de criticar o matematismo de Descartes e oferecer uma nova ciência, em que a matemática cartesiana não fosse o paradigma, mas sim a história, por meio de uma atenção à retórica, ao senso comum e à tópica antigos. Isso, porque, embora fosse consciente da importância da razão calculativa, não poderia excluir o fato de que a mente humana tinha outras habilidades e outras formas de proceder, e que a educação dos jovens deveria contemplar o cultivo da memória e da imaginação, a fim de que se tornassem hábeis nas áreas em que a “fantasia e a faculdade mnemônica são predominantes”²⁴².

Vico, que escreve sempre em um diálogo implícito contra Descartes, afirma que a sabedoria [*sapientia*] é composta de três elementos, quais sejam: o conhecimento das coisas

²³⁹ BERTI, Enrico. *Filosofia pratica*. Nápoles: Guida, 2004. p. 69.

²⁴⁰ DESCARTES, René. *Il discorso del método*. In: _____. *Opere filosofiche*. Turim: Unione Tipografico-Editrice Torinese, 2013. [Não paginado].

²⁴¹ DESCARTES, René. *Le Passioni dell'Anima*. In: _____. *Opere filosofiche*. Turim: Unione Tipografico-Editrice Torinese, 2013. [Artigo 1, não paginado].

²⁴² VICO, Giambattista. *On the Study Methods of our Time*. Tradução de Elio Gianturco. Nova Iorque: Cornell University Press, 1990. p. 19.

divinas [*rerum divinarum cognitione*], a prudência das coisas humanas [*humanarum prudentia*] e a verdade e a dignidade do discurso [*orationis veritate dignitateque continetur*]²⁴³. Esse seu tratamento da prudência das coisas humanas não remete tanto à Cícero, mas principalmente a Aristóteles. Melhor explicando, Vico não somente trata como campo da *prudentia* a ética, mas também inclui sua doutrina civil, que corresponde à política, e sua teologia moral²⁴⁴. Essas três áreas confluem para o campo do direito [*jurisprudencia*], que, por dispor quase que totalmente de matéria moral, não é uma ciência, nem mesmo uma arte, mas *prudentia iuris*, e tem por seu fim a justiça [*“Ea enirn constat ferme tota ex doctrina morali: nam neque scientia, neque ars, sed prudentia iuris est, et iustitiam sibi habet propositam”*]²⁴⁵].

A crítica de Vico ainda é marcante, porque desenvolve algo semelhante à filosofia prática de Aristóteles no papel da *prudentia civilis*, só que a destitui do caráter epistêmico que detinha. Em seu lugar, trata-a como um meio termo entre a ciência, que conhece as verdades “altas”, e a astúcia, que conhece as verdades “baixas”²⁴⁶. Esse meio termo é o lugar próprio do *sensus communis* e do verossímil: “É um fato positivo que, assim como o conhecimento se origina na verdade e o erro na falsidade, o senso comum surge das percepções baseadas na verossimilhança. As probabilidades estão, por assim dizer, a meio caminho entre a verdade e a falsidade [...]”²⁴⁷. A tópica e a dialética argumentativa baseada na *éndoxa*, tais quais no aristotelismo, retornam ao papel de método do conhecimento prático, indo de encontro a toda a proposta cartesiana.

Christian Wolff, por sua vez, produz o que pode ser considerada uma síntese das aspirações práticas da filosofia de tradição aristotélica e da necessidade do pensamento moderno em produzir conhecimento exato, dedutivo e científico. O seu tratado *Philosophia practica universalis* é considerado por Volpi como o último marco estruturador da *philosophia practica* até a sua reabilitação no século XX. A filosofia prática de Wolff tinha muito pouco a ver com a *ἐπιστήμη πρακτική* aristotélica, porque tinha o caráter de “universal”, mas mantinha dela a tripartição das disciplinas práticas, *Philosophia moralis* ou *Ethica*, Economia e *Philosophia civilis* ou *Política*. Ademais, essa formatação, que provavelmente recebeu da tradição escolástica, era a única marca do aristotelismo em Wolff. Nele, o método matemático era o elemento de maior interesse, e, por isso, sua proposta foi de aplicá-lo a todas as áreas do

²⁴³ VICO, Giambattista. *Le orazioni inaugurali*. In: _____. *Opere I*. Bari: Gius. Laterza & figli, 1914. p. 61.

²⁴⁴ BERTI, Enrico. *Filosofia pratica*. Nápoles: Guida, 2004. p. 76.

²⁴⁵ VICO, Giambattista. *Le orazioni inaugurali*. In: _____. *Opere I*. Bari: Gius. Laterza & figli, 1914. p. 62.

²⁴⁶ BERTI, Enrico. *Filosofia pratica*. Nápoles: Guida, 2004. p. 78.

²⁴⁷ VICO, Giambattista. *On the Study Methods of our Time*. Tradução de Elio Gianturco. Nova Iorque: Cornell University Press, 1990. p. 13.

conhecimento, até mesmo à ética, economia e política. Volpi ainda aponta que, no subtítulo da *Philosophia practica universalis* de Wolff, já estava evidente que o seu método seria matemático [*mathematica methodo conscripta*]²⁴⁸. “Esse modo de conceber a filosofia prática foi criticado, em antecipação, por Vico, que seguramente não conhecia Wolff, e seria criticado por Hume, que provavelmente o conhecia, e sobretudo por Kant, que o conhecia com certeza”²⁴⁹.

A razão prática da crítica kantiana tem um quê de completamente diverso do que se herdou da filosofia aristotélica. A cisão tradicional entre teoria e prática é reinventada por Kant, de modo que a feição teórica é apresentada como uma filosofia da natureza e a prática, como uma filosofia dos costumes, sendo a principal questão a liberdade, enquanto oposição à necessidade. O que ele quer dizer é que, embora se possa pensar que disposições políticas e econômicas pudessem fazer parte de uma filosofia prática, o seu conteúdo – à exceção das questões que consideram a questão da liberdade – é teórico e só é formalmente prático. “Todas as proposições práticas que derivam do arbítrio, como causa, aquilo que a natureza pode conter, pertencem em conjunto à filosofia teórica, como acontecimento da natureza; apenas as que dão a lei à liberdade são especificamente diferentes daquelas quanto ao conteúdo”²⁵⁰.

Nesse esquema, também de modo distinto das formas que já foram tratadas no presente estudo, os imperativos da prudência [*Klugheit*] eram princípios assertoricamente práticos dentro dos imperativos hipotéticos, uma vez que visariam fins reais destes. Ao lado desses princípios, Kant propôs o princípio problematicamente prático, caso dos imperativos de habilidade, e o princípio apoditicamente prático, relativo ao imperativo categórico, caso do imperativo da moralidade. A prudência, então, não era uma forma de ciência como nos estoicos, mas uma virtude prática, de certo modo semelhante à aristotélica. Nos termos de Berti: “Mas as suas regras reconduzidas por ele [...] às regras técnico-práticas, não àquelas ético-práticas, portanto os princípios da prudência são considerados simples corolários da filosofia teórica, isto é, da ciência da natureza, não da filosofia prática, isto é, da ética”²⁵¹. Ou possuem um nível de relevância ainda menor, posto que “os imperativos da prudência não possuem nem a precisão analítica das regras da habilidade, nem a clareza apodítica do imperativo categórico: é por isso

²⁴⁸ VOLPI, Franco. Filosofia pratica. In: _____. *Enciclopedia del Novecento: supplemento II*. Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana, 1998.

²⁴⁹ BERTI, Enrico. *Filosofia pratica*. Nápoles: Guida, 2004. p. 87.

²⁵⁰ KANT, Immanuel. *Crítica da Faculdade de Julgar*. Tradução de Fernando Costa Mattos. Petrópolis, Vozes, 2016. p. 17.

²⁵¹ BERTI, Enrico. *Filosofia pratica*. Nápoles: Guida, 2004. p. 92.

que, no caso da prudência, convém falar antes em ‘conselhos’ do que em ‘mandamentos’”²⁵².
A esse respeito, o autor faz ainda o seguinte acréscimo:

Em geral, as proposições práticas (quer sejam puras a priori ou empíricas), quando enunciam imediatamente a possibilidade de um objeto por meio de nosso arbítrio, pertencem sempre ao conhecimento da natureza e à parte teórica da filosofia. Somente aquelas que apresentam diretamente a determinação de uma ação como necessária – meramente através da representação de sua forma (segundo leis em geral) e sem levar em consideração os meios do objeto a ser assim realizado – podem e devem ter seus princípios próprios (na ideia de liberdade) e, ainda que fundem justamente nesses princípios o conceito de um objeto da vontade (o bem supremo), este só pertence à prescrição prática (de agora em diante denominada moral) indiretamente como consequência. Também a sua possibilidade não pode ser compreendida por meio do conhecimento da natureza (teoria). Somente tais proposições, portanto, pertencem a uma parte especial de um sistema do conhecimento racional sob o nome de filosofia prática²⁵³.

A questão é que, se há racionalidade, em Kant, ela não é prática. A “razão prática” defendida por ele só tem de propriamente racional a universalidade e a necessidade, graças ao seu caráter de princípio a priori. Todavia, não se pode afirmar com propriedade que essa forma de razão implique alguma forma de conhecimento. Essa compreensão é consentânea com a divisão das faculdades da mente: faculdade de conhecimento, sentimento de prazer e desprazer e faculdade de desejar. Se não é possível afirmar que haja racionalidade na razão prática, não se pode mesmo afirmar que exista uma filosofia prática, porque ou ela é teórica e significa conhecimento, ou orienta para a prática e não é racional:

A prudência aristotélica, virtude intelectual, era a unidade de uma certa teoria e da prática, o enraizamento da prática num saber suficientemente consciente de seus limites para procurar na sagacidade, mais do que na extensão e na potência, a condição de sua utilidade para o homem. Com os Tempos Modernos, e a despeito de alguns protestos, dos quais o mais notável é o de Vico, a ideia de um saber prudencial, ou seja, de um saber que torna virtuoso e feliz quem o possui, parece contrário ao novo ideal de objetividade científica, que reduz o sujeito a não ser mais do que pura e simples condição de possibilidade dessa objetividade. Kant apenas extrai, com mais lucidez que outros, a consequência dessa “revolução”: a teoria pode ter corolários “técnicos”, mas jamais se poderá deduzir dela uma prática; a filosofia da

²⁵² AUBENQUE, Pierre. A Prudência em Kant. In: _____. **A Prudência em Aristóteles**. São Paulo: Paulus, 2008. p. 306.

²⁵³ KANT, Immanuel. **Crítica da Faculdade de Julgar**. Tradução de Fernando Costa Mattos. Petrópolis: Vozes, 2016. p. 19.

ciência moderna pode ser uma filosofia operativa, mas ela jamais será uma filosofia prática²⁵⁴.

O momento é o da tomada de consciência que a filosofia e a ciência modernas não podem, de forma alguma, levar à ação. A renúncia da tradição da filosofia prática, que era capaz de conhecer de modo científico – utilizando o antigo sentido do termo – fins, valores, regras para a *praxis*, fez com que a filosofia abandonasse a vida humana, passando a buscar um conhecimento científico em seu sentido moderno. É isto que culmina na crise das ciências sociais do fim do século XIX e século XX, o afastamento total e completo da prudência e da tradição da filosofia prática helênica. Ao mesmo tempo em que se debatia essa crise, o jovem Heidegger oferecia aulas sobre Aristóteles em Friburgo [1919-1923] e em Marburgo [1923-1928], onde propunha uma retomada do paradigma da ética e da política aristotélica, pautando sua hermenêutica da facticidade. Essa é uma pré-história da reabilitação da filosofia prática, e seus alunos, que o seguem, são os propriamente responsáveis por promoverem essa *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*²⁵⁵.

3.2 A REABILITAÇÃO DA FILOSOFIA PRÁTICA E DA *PHRÓNESIS* POR GADAMER EM COMUNHÃO COM OS OBJETIVOS DA TRANSJURIDICIDADE

A partir das sementes lançadas por Heidegger, e sob o rastro imediato das obras de Gadamer – com seu *Verdade e Método* em 1960 –, Hannah Arendt – com o seu *Vita activa* em 1958 e 1960 – Wilhelm Hennis – com o seu *Politik und praktische Philosophie* em 1963 – e Ritter – em *Metaphysik und Politik*, publicado em 1969²⁵⁶ – instauram a recuperação de toda a tradição Aristotélica da *praxis*, mas também sua raiz socrático-platônica. Embora esse quadro de uma reabilitação seja muito mais amplo, assumindo diversas propostas autênticas de interpretação e aplicação de noções e conceitos das Éticas de Aristóteles, o fenômeno aqui trabalhado será exclusivamente o gadameriano. Isso, porque as bases de um catálogo da filosofia prática já foram lançadas na seção anterior e, uma vez que é a retórica-hermenêutica de Gadamer que serve de referencial teórico para este trabalho, não será produtivo operar outras abordagens.

²⁵⁴ AUBENQUE, Pierre. A Prudência em Kant. In: _____. **A Prudência em Aristóteles**. São Paulo: Paulus, 2008. p. 341.

²⁵⁵ VOLPI, Franco. *Filosofia pratica*. In: _____. **Enciclopedia del Novecento: suplemento II**. Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana, 1998.

²⁵⁶ VOLPI, Franco. *Filosofia pratica*. In: _____. **Enciclopedia del Novecento: suplemento II**. Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana, 1998.

No *Wahreit und Methode*, a discussão acerca de uma filosofia prática e da *phrónesis* surge de maneira mais evidente no capítulo denominado A atualidade hermenêutica de Aristóteles. Para se compreender o seu contexto, todavia, é preciso gastar algumas linhas, descrevendo-se o que Gadamer pensa sobre o papel da “tradição” e sobre o problema hermenêutico da aplicação. A compreensão [*Verständnis*] hermenêutica só pode se dar em um ambiente onde já exista uma pré-compreensão, ou melhor, não se pode conceber um momento zero, em que se inicie o entendimento de qualquer fenômeno. É por isso que o autor afirmará que “a primeira de todas as condições hermenêuticas é a pré-compreensão que surge do ter de haver com essa mesma coisa”²⁵⁷.

Previamente, em sua obra-prima, Gadamer critica a ingenuidade de Lutero – avaliada com veneração pelo *Aufklärung* – em acreditar que poderia suplantiar a tradição católica e propor uma interpretação não tradicional das escrituras. Como seria de se esperar, o próprio protestantismo teria que buscar a formação de uma tradição para fundamentar os seus cânones. Ao mesmo tempo, o autor evidencia como a ação de Lutero foi importante para o desenvolvimento da hermenêutica, enquanto rejeição de um dogmatismo, para um sentido reabilitado de preconceito/tradição. Desse modo, a tradição não é uma opção diante do conhecimento, mas, como citado acima, condição da própria compreensão enquanto hermenêutica. Essa discussão, que também aborda o tema do preconceito, só passa a obter um sentido pejorativo com o *Aufklärung*. O *praeiudicium* tem, em vez do sentido dado pelo “preconceito do preconceito” da iluminação, uma significação de juízo formado antes da análise definitiva de qualquer coisa²⁵⁸. Sendo assim, é elementar que a tradição e o preconceito sejam essa base do compreender humano envolvidos na circularidade hermenêutica. “A compreensão deve ser pensada menos como uma ação da subjetividade e mais como um retroceder que penetra num acontecimento da tradição, onde se intermedeiam constantemente passado e presente”²⁵⁹.

Já a respeito da aplicação, Gadamer explica que, na tradição da hermenêutica, marcadamente a das *Institutiones hermeneuticae sacrae* de Rambach, o seu problema central era dividido em três *subtilitas*, ou aptidões que requerem particulares finuras de espírito: a

²⁵⁷ GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e Método I**. Tradução de Flávio Paulo Meurer. 15. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2015. p. 390.

²⁵⁸ GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e Método I**. Tradução de Flávio Paulo Meurer. 15. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2015. p. 360.

²⁵⁹ GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e Método I**. Tradução de Flávio Paulo Meurer. 15. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2015. p. 385.

*intelligendi, explicandi e applicandi*²⁶⁰. E é a partir dos casos paradigmáticos de hermenêuticas particulares, como a jurídica e a teológica, que o autor de *Verdade e Método* procura defender que “a aplicação é um momento tão essencial e integrante do processo hermenêutico como a compreensão e a interpretação”²⁶¹. Da mesma forma que um texto legal é conhecido e aplicado em um único processo cognoscitivo, tal ação ocorre com a *Verständnis* no geral. Isto é, é impossível que se promova o isolamento de caracteres cognitivos, normativos e reprodutivos da interpretação, posto que ela é um só ato; e toda a interpretação é, de alguma forma, aplicação de um saber ao campo da prática.

É nesse processo que está a atualidade hermenêutica de Aristóteles. O saber prático da *phrónesis*, não sendo um saber puro – afastado da existência ética –, mas sendo contingente e situado na vida, torna-se um modelo para a hermenêutica gadameriana. É justamente nesse ponto que “se pode relacionar a atividade aristotélica do saber ético com o problema hermenêutico das modernas ciências do espírito. É verdade que na consciência hermenêutica não se trata de um saber técnico nem ético, mas essas duas formas de saber contêm a mesma tarefa da aplicação”²⁶².

A fim de se atingir uma boa didática, pode-se enumerar alguns argumentos esposados por Gadamer, que seriam capazes de atribuir à filosofia prática o papel de modelo dos problemas da tarefa hermenêutica: 1) o saber ético, ao contrário do técnico, não pode ser aprendido nem esquecido, mas está sempre em atuação, já que implica ações de deliberação na vida ética²⁶³; 2) a falta de uma finalidade particular no saber ético e o fato de o saber do fim adequado não representar objeto de um saber estabelece que “a relação entre meio e fim não permite que se disponha aqui de antemão de um conhecimento dos meios idôneos”²⁶⁴, ou seja, “não existe uma determinação prévia daquilo em que se orienta a vida no seu todo. Nesse sentido, as determinações aristotélicas da *phrónesis* mostram uma oscilação característica, uma vez que esse saber ora se subordina ao fim, ora mais ao meio para alcançar o fim”²⁶⁵; 3) a ética

²⁶⁰ GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e Método I**. Tradução de Flávio Paulo Meurer. 15. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2015. p. 406.

²⁶¹ GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e Método I**. Tradução de Flávio Paulo Meurer. 15. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2015. p. 407.

²⁶² GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e Método I**. Tradução de Flávio Paulo Meurer. 15. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2015. p. 415.

²⁶³ GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e Método I**. Tradução de Flávio Paulo Meurer. 15. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2015. p. 417 et seq.

²⁶⁴ GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e Método I**. Tradução de Flávio Paulo Meurer. 15. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2015. p. 422.

²⁶⁵ GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e Método I**. Tradução de Flávio Paulo Meurer. 15. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2015. p. 422 et seq.

propõe um “saber-se” que implica não um saber geral sobre algo, mas o chama à concretude do instante²⁶⁶.

Essa foi a forma pela qual Gadamer tratou, em 1960, o problema da filosofia prática, estabelecendo-a como modelo de sua hermenêutica filosófica, a partir de um argumento de analogia voltado ao problema da aplicação. Todavia, o desenvolvimento dado à razão prática pelo *Verdade e Método* foi tímido e não pode ser considerado como feição completa do pensamento prudencial gadameriano. Na verdade, são em textos posteriores que as noções de *phrónesis* e filosofia prática são melhor abordadas, tais como: “A ideia do bem entre Platão e Aristóteles” de 1978, “A hermenêutica como tarefa teórica e prática” também de 1978, “Problemas da razão prática” de 1980, “Cidadão de dois mundos” de 1985, “A ideia de filosofia prática” de 1983, “Razão e filosofia prática” de 1986 e “Europa e o *oikumene*” de 1993.

Para que as ideias apresentadas neste tópico sejam consideradas realmente um passo argumentativo, certos problemas relativos à *φρόνησις* devem ser resolvidos, tanto por Gadamer, quanto pela associação em escopos com a transjuridicidade, que se propõe neste trabalho. Eles são: a diferença entre *φρόνησις* e filosofia prática; o caráter teórico-prático assumido pela hermenêutica gadameriana; a não identidade e incompatibilidade entre *techné*, *phrónesis*, *episteme* e a ciência jurídica de caráter moderno; o tipo de objetividade possível no conhecimento (transjurídico); e o que significa situar o pensamento desta pesquisa em uma Filosofia da finitude.

A primeira questão é perceber que a filosofia gadameriana não reproduz a dissociação de noções existente em Aristóteles, acerca da virtude dianoética da prudência e da filosofia prática. Ou seja, para a hermenêutica do *Verdade e Método*, a *φρόνησις* e a filosofia prática são a mesma coisa. Em outros termos, nessa obra, compreende-se que não há uma instrumentalização da virtude, que orienta a boa deliberação e a *eupraxia*. Nem mesmo há um tratamento da razão prática enquanto *politikê epistêmê*, com objetos e métodos próprios. Em verdade, elas são operadas enquanto termos intercambiáveis em seu uso e tocam o significante de uma forma de racionalidade contingente, argumentativa, situada no campo da ética e voltada à deliberação. Ao menos, isso é correto de se dizer da forma em que a filosofia e a sabedoria práticas foram tratadas no *Verdade e Método*.

²⁶⁶ GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e Método I**. Tradução de Flávio Paulo Meurer. 15. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2015. p. 424 et seq.

A ausência dessa diferenciação também foi sentida por Berti²⁶⁷ e por Volpi²⁶⁸, que chega a afirmar que o que Gadamer faz é uma livre interpretação, a fim de transformar algumas noções aristotélicas, trazendo-as para o debate da filosofia contemporânea. Todavia, não se pode afirmar que ele não faça essa distinção por ter mal compreendido Aristóteles. O professor de Marburgo traz argumentos em que resta explícita a diferença cunhada pelo estagirita²⁶⁹, da qual resta a única conclusão de que essa união conceitual foi quista por ele. Nesse sentido, Berti afirma que “essa reabilitação se caracterizou desde o início por uma ambiguidade, desejada pelo próprio Gadamer, isto é, pela identificação da filosofia prática de Aristóteles com o que esse mesmo filósofo chamou de *phrónesis*, ou seja, a virtude dianoética da razão prática”²⁷⁰.

É inegável que essa interpretação gadameriana do platonismo e do aristotelismo é livre; o próprio autor parece reconhecer a impossibilidade de reconstrução de conceitos e noções de determinada tradição. Ora, se o discípulo de Heidegger empreendesse uma tentativa de afirmar os conceitos e as noções de uma tradição filosófica tal como ela é, poria em xeque todo o desenvolvimento de sua hermenêutica e se colocaria de volta naquela hermenêutica schleiermarcheana debatida no capítulo anterior. Ele começa sua análise da questão do Bem nas teorias de Platão e Aristóteles, justamente criticando o evolucionismo de matriz genética de Werner Jaeger. De forma que não se venha a sofrer a mesma crítica neste trabalho, a visão de Gadamer não vai ser discutida como se houvesse uma evolução de seu pensamento sobre a *phrónesis*, partindo-se de um tratamento insipiente no *Verdade e Método* e chegando-se a um cume de seu pensamento em a Europa e o *oikumene*, que foi publicado quando Gadamer já possuía seus 93 anos. Em vez disso – até diante da evidência do texto *Praktisches Wissen*, escrito em 1930 e só publicado em 1985 – será exposto o seu pensamento como único, não sistemático – porque, de fato, não o é – e oscilante, como aparenta ser nas distintas fontes.

A questão é que posteriormente ao *Wahreit und Methode*, inúmeras produções passaram a realizar simplificações conceituais, tratando a hermenêutica como filosofia prática e esta, por sua vez, meramente como sendo um conhecimento do âmbito do contingente e da *subtilitas*

²⁶⁷ BERTI, Enrico. *Filosofia pratica*. Nápoles: Guida, 2004. p. 105.

²⁶⁸ VOLPI, Franco. *Filosofia pratica*. In: _____. *Enciclopedia del Novecento: supplemento II*. Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana, 1998.

²⁶⁹ Um exemplo dessas passagens é quando Gadamer escreve: “Saber alcançar o Correto não pode ser promessa de filosofia prática enquanto tal. Isso continua sendo tarefa da própria prática e da virtude da racionalidade prática [...]”. Cf. GADAMER, Hans-Georg. *A Ideia do Bem Entre Platão e Aristóteles*. Tradução de Tito Lívio Romão. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009. p. 161. Ou quando afirma literal e diretamente que “A filosofia prática não é a virtude da racionalidade prática”. Cf. GADAMER, Hans-Georg. *A Hermenêutica como Tarefa Teórica e Prática* (1978). In: _____. *Verdade e Método II*. Complementos e índice. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 2011. p. 352.

²⁷⁰ BERTI, Enrico. *Filosofia pratica e phrónesis*. *Tópicos*, México, n. 43, p. 9-24, 2012. Disponível em: http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0188-66492012000200001&lng=pt&nrm=iso. Acesso em: 29 nov. 2020.

applicandi. Essa planificação não é justa com o constructo gadameriano, posto que a reabilitação promovida por ele é muito mais uma contextualização da própria filosofia no mundo da vida do que a colocação da hermenêutica em um ramo, ou em uma disciplina filosófica. Gadamer produz uma compreensão fenomenológica dos pensamentos de Sócrates, Platão e Aristóteles de modo a exhibir como toda a vida e a atividade contemplativa existiam em uma base ética. Os três são trabalhados em um cenário de continuidade; isso significa que Platão é compreendido como um socrático de influências parmenedianas e pitagóricas; por sua vez, Aristóteles é investigado como sendo platônico, e até mais, como sendo adepto da eidética platônica, mesmo que lhe faça críticas. Essa interpretação que busca, no diálogo entre as contribuições dos três maiores clássicos, uma construção da filosofia dentro de seus contextos, leva o professor de Marburgo a perceber a filosofia hermenêutica como um complexo teórico-prático.

Partindo do pensamento socrático, tanto na Apologia, como no Fédon e na *Politeia*, a imagem do Sócrates platônico que convida os seus interlocutores à contemplação é muito distante da imagem de apenas um teórico. A sua situação não pode ser diferente, porque, para o mestre de Platão, “o conhecimento do Bem coincide, no final, com o conhecimento do Verdadeiro e do Ser como em uma *theoría* suprema”²⁷¹.

O conhecimento socrático, então, passa a ser trabalhado em termos tanto de *téchne*, como de *phrónesis*, *episteme* e *mathema*. E embora Platão faça a diferenciação de *téchne*, *episteme* e *mathema* de um lado, como conhecimentos passíveis de serem ensinados, e de outro, a *phrónesis*, que não possa importar em um conhecimento pré-adquirido para a deliberação, a dialética derivada de Sócrates não pode ser cortada de modo que signifique somente um saber ensinável. Ela também é compreendida enquanto prudência, pois que implica sempre uma disposição, ou seja, “dialética não é tanto uma *tékhne*, um saber e um conhecimento, quanto um ser, uma ‘disposição’ (*héxis*, em sentido aristotélico), a qual distingue o verdadeiro filósofo do sofista”²⁷².

Nesse contexto, a frônese é compreendida como uma “virtude” dialética, já que é ela que pauta a distinção, ou a escolha [*dihairesis*], entre o conhecimento voltado para o Bem e aquele voltado para o Mal²⁷³. É essa dualidade que afirma que o dialético prudente é o filósofo

²⁷¹ GADAMER, Hans-Georg. **A Ideia do Bem Entre Platão e Aristóteles**. Tradução de Tito Lívio Romão. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009. p. 37.

²⁷² GADAMER, Hans-Georg. **A Ideia do Bem Entre Platão e Aristóteles**. Tradução de Tito Lívio Romão. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009. p. 40.

²⁷³ GADAMER, Hans-Georg. **A Ideia do Bem Entre Platão e Aristóteles**. Tradução de Tito Lívio Romão. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009. p. 51.

e o dialético falso, o sofista. Ora, ainda que já se tenha dito que Gadamer voluntariamente não adota propriamente a separação de filosofia e sabedoria prática, parece correto falar que Aristóteles adota, para a *phrónesis*, um caráter de conhecimento, como já visto anteriormente. Todavia, essa intelectualização da prudência – que transforma *areté* em conhecimento – tem, na sua raiz socrática, o caráter não de *logos*, mas de *μετὰ λόγον*²⁷⁴, ou seja, para além da razão, ou do discurso.

Melhor explicando, a virada que Sócrates e Platão promovem, chamando a atenção da juventude ateniense para a contemplação, de fato, atribui à filosofia um caráter teórico. No entanto, para o filósofo de Marburgo, essa virada não exclui a base prática do contemplar filosófico. Pelo contrário, a própria escolha pela disposição dialética era uma ação ocorrida na base do *ethos*. Para além disso, a própria disciplinarização da *práxis* promovida por Aristóteles é não uma oposição, crítica, ou reforma, mas sim continuidade – dentro de um processo dialógico – do ideal contemplativo teórico disposto na busca pela compreensão do Uno e do Bem. A ética aristotélica tem a virada socrático-platônica por pressuposto²⁷⁵, e não por antítese. Isso já dá parcialmente a ideia que serve de fundamentação ao que foi dito acima, que a *Rehabilitierung* em Gadamer não significa a inserção da hermenêutica na disciplina da filosofia prática, mas, quando ele propõe esta como modelo daquela, o seu objetivo é o de devolver a disposição teórica da filosofia ao seu campo prático, unindo-as conforme funcionava em Sócrates, Platão e Aristóteles.

Resgatando na introdução à alegoria da caverna, posta na República, em que o Sol serve de metáfora à ideia do Bem, Gadamer apresenta a seguinte afirmação:

[...] a ideia do Bem deverá ser (508e) aquilo que transmite *alétheia* aos objetos cognoscíveis e dá ao sujeito que conhece esse poder – da mesma maneira que se é grato ao Sol, que nos fornece a luz, pela visibilidade das coisas visíveis e pela capacidade de os olhos verem. A ideia do Bem é, pois, em primeiro lugar, entendida como a causa do “conhecimento” e da “verdade” (ἐπιστήμης – ou γνώσεως – καὶ ἀληθείας)²⁷⁶.

Apenas antes de se finalizar o tratamento gadameriano do platonismo, para que se passe para uma breve análise fenomenológica do aristotelismo, é curioso notar que Platão somente usa a expressão feminina *ἰδέα* quando se refere ao Bem [*ἀγαθόν*]. O fato de nunca utilizar a

²⁷⁴ GADAMER, Hans-Georg. **A Ideia do Bem Entre Platão e Aristóteles**. Tradução de Tito Lívio Romão. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009. p. 61.

²⁷⁵ GADAMER, Hans-Georg. **A Ideia do Bem Entre Platão e Aristóteles**. Tradução de Tito Lívio Romão. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009. p. 63.

²⁷⁶ GADAMER, Hans-Georg. **A Ideia do Bem Entre Platão e Aristóteles**. Tradução de Tito Lívio Romão. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009. p. 89.

expressão *εἶδος τοῦ ἀγαθοῦ*, utilizando a forma neutra *εἶδος*, e não a feminina *ἰδέα*, significa que Platão não admitia a busca da ideia do Bem como uma obrigação moral, dentro de um sistema ético determinado. A utilização do neutro se dá toda vez em que se refere a um objeto, abstratamente considerado. Portanto, a busca pelo *ἀγαθόν* não tinha um caráter “objetivo”, mas sim relativo ao singular. Gadamer dirá que, na ideia do Bem [*ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ*], encontra-se menos uma visão que está na superfície do objeto [*Anblick*] relativa ao Bem do que uma visão a partir do objeto em direção a algo [*Ausblick*] do Bem²⁷⁷.

Ao se chegar ao tema da *ἐπιστήμη πρακτική* aristotélica, Gadamer asserta o seu caráter de teoria. Quer dizer, como já explanado acima, a filosofia prática do estagirita não é o conhecimento do que é oportuno a cada caso – esse talvez seja o papel da *phrónesis* –, mas sim teoria, e por isso é que se pode chamá-la de *ἐπιστήμη, τέχνη, μέθοδος, πραγματεία* e até mesmo de *θεωρία*²⁷⁸. Todavia, essa cisão profunda entre prática e teoria só tem, segundo o autor, aparência de antitética, graças ao pensamento científico da modernidade. Consoante o que se discutiu acima, o recurso exclusivo à matemática como forma de razão excluiu a *práxis* do campo da contemplação filosófica. Gadamer é claro ao se valer desta afirmação:

Seja como for, entre a teoria transmitida por Aristóteles em uma pragmática ética dessa estirpe e a prática vivenciada, não existe uma tal distância que permita falar da aplicação da teoria à prática. O ideal de uma teoria que seja neutra graças a sua objetividade perante todos os interesses de aplicação prática e, por conseguinte, permita toda e qualquer aplicação não é platônico nem aristotélico²⁷⁹.

É isto! A cisão feita por Aristóteles entre filosofia prática e teórica – apesar de ser uma crítica ao papel da ideia do Bem de Platão –, para o filósofo de Marburgo, é muito mais um esforço metodológico-argumentativo do que uma falta de contexto comum, ou de homogeneidade temática²⁸⁰. Em que pese o estagirita não aceitar a justificação do conhecimento da verdade pela ideia do Uno e do Bem, ele acaba concordando com o platonismo-socrático quanto à existência de uma base ética da vida. E, em uma última referência, Gadamer afirma ser derivada da *Política* de Aristóteles a posição da prática como característica onibrangente da essência humana. Contudo, isso, como explica na *Ética Nicomaquéia*, não significa que a

²⁷⁷ GADAMER, Hans-Georg. **A Ideia do Bem Entre Platão e Aristóteles**. Tradução de Tito Lívio Romão. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009. p. 29.

²⁷⁸ GADAMER, Hans-Georg. **A Ideia do Bem Entre Platão e Aristóteles**. Tradução de Tito Lívio Romão. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009. p. 157.

²⁷⁹ GADAMER, Hans-Georg. **A Ideia do Bem Entre Platão e Aristóteles**. Tradução de Tito Lívio Romão. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009. p. 157.

²⁸⁰ GADAMER, Hans-Georg. **A Ideia do Bem Entre Platão e Aristóteles**. Tradução de Tito Lívio Romão. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009. p. 166.

teoria se submeta, ou se subordine, à prática, embora essa seja condição para qualquer que seja o desenvolvimento de uma racionalidade teórica²⁸¹. Tanto Platão, com a evidência de que o *ethos* é a base para o desenvolvimento da contemplação filosófica, como Aristóteles, que dedicou sua vida à *sophia*, virtude de sua filosofia primeira, sabem que a *θεωρία* depende da sua base ética, em última instância²⁸².

Gadamer resume bem esse posicionamento em Problemas da razão prática, publicado em 1980 e integrado ao volume II da edição brasileira do Verdade e Método:

O saber faz parte do *ethos*. Mas certamente isso não é tudo o que caracteriza a racionalidade no sentido moral e político da *phrónesis* aristotélica, em virtude da qual sabemos utilizar os meios adequados para determinados fins. Na sociedade humana tudo depende de como esta determina seus fins, ou melhor, como alcança o consenso para assumir os fins que devem ser confirmados por todos e como encontra os meios justos. Pois bem, creio que a suposição prévia a qualquer explicação teórica, da aceitação generalizada de um ideal de racionalidade que determine seu conteúdo reveste-se sempre de uma importância decisiva para todo o tema do saber teórico nesse campo da práxis da vida²⁸³.

Diante do exposto, resta negar ou observar com cautela propostas que trabalhem simplificadamente a filosofia hermenêutica como uma filosofia prática²⁸⁴. Nem de longe se poderia afirmar que a reabilitação, ou o fato de Gadamer tratar uma como modelo da outra, serve de afirmação categórica de que um assunto pertence ao campo disciplinar do outro. Como já dito, a *Rehabilitierung* gadameriana é mais refinada. A sua proposta não é de simplesmente trazer de volta a *ἐπιστήμη πρακτική* e inserir a hermenêutica em seu meio. Até é prudente que se diga que não faria sentido assemelhar a hermenêutica à política e à ética. Todavia, repita-se, muitos têm compreendido a associação do pensamento gadameriano à tarefa da filosofia e

²⁸¹ GADAMER, Hans-Georg. **A Ideia do Bem Entre Platão e Aristóteles**. Tradução de Tito Lívio Romão. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009. p. 169 et seq.

²⁸² GADAMER, Hans-Georg. Razão e Filosofia Prática (1986). In: _____. **Hermenêutica em Retrospectiva**. Tradução de Marco Antônio Casanova. 2. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2012. v. único. p. 279.

²⁸³ GADAMER, Hans-Georg. Problemas da Razão Prática (1980). In: _____. **Verdade e Método II**. Complementos e índice. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 2011. p. 377.

²⁸⁴ Em breve pesquisa em bases de periódicos, foram encontradas propostas de que a hermenêutica se configurasse em uma filosofia prática. Em algumas das dispostas a seguir, ainda há a menção de uma tarefa teórico-prática; em outras, nem mesmo há essa marca. Cf. DOBROSAVLJEV, Duška. *Gadamer's Hermeneutics as Practical Philosophy*. **Facta Universitatis**, Series: Philosophy, Sociology and Psychology, Republic of Serbia, v. 2, n. 9, p. 605-618, 2002. Disponível em: <http://facta.junis.ni.ac.rs/pas/pas200201/pas200201-02.html>. Acesso em: 15 mar. 2021; PERIN, Adriano; COSTA, Ana Paula. Hermenêutica como Filosofia Prática: da tradição grega antiga à reconstrução gadameriana. **Thaumazein**, Santa Maria, Ano VII, v. 8, n. 16, p. 49-64, 2015. Disponível em: <https://periodicos.ufn.edu.br/index.php/thaumazein/article/view/598>. Acesso em: 15 mar. 2021; PEREIRA, Viviane Magalhães. Hermenêutica Filosófica como Filosofia Prática. **Ekstasis: Revista de Hermenêutica e Fenomenologia**, Rio de Janeiro, v. 4, n. 1, p. 38-52, jul. 2015. ISSN 2316-4786. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/Ekstasis/article/view/16826>. Acesso em: 1 dez. 2020.

sabedoria práticas somente como justificativa de um conhecimento contingente e discursivo, que pudesse fazer frente ao matematismo das filosofias modernas.

A hermenêutica é, portanto, tarefa teórico-prática. Isso, porque, se já foi arguido o caráter do *ethos* enquanto condição do pensamento teórico, Gadamer também afirmou que “não há nenhum *ethos* sem *logos*”²⁸⁵, ou seja, há uma condicionalidade recíproca entre *θεωρία* e *φρόνησις*, ou mesmo uma “unidade indissolúvel entre *ethos* e *dianoia*”²⁸⁶. A reabilitação gadameriana vem trazer ao pensamento moderno a consciência de limitação de seus anseios. Mais que isso, vem inserir de volta a contemplação, a ciência e a filosofia na base do mundo da vida ou no “caráter condicionado de todo mundo da vida humano”²⁸⁷.

Sabe-se que a ascensão dialética rumo à verdade enquanto filosofia foi a proposta platônica, que, em uma interpretação tradicional, garantiria o triunfo da teoretização sobre a práxis. Também é sabido que essa vitória não ocorreu no período helênico da história da filosofia, mas que ela se deu de maneira virulenta e vigorosa na modernidade, com a ascensão do modelo matemático experimental das ciências e do conhecimento como um todo²⁸⁸.

Agora se depara com um novo problema: é correto que a hermenêutica seja um empenho teórico-prático; todavia, ainda que o seja, há uma patente incompatibilidade entre *techné*, *phrónesis* e a ciência jurídica de caráter moderno, em um sentido de *episteme* dessa última época. O que se quer dizer é que o estudo do direito, embora tivesse suas claras bases na prudência – tanto que o nome jurisprudência foi conservado – sofreu claras influências modernistas, que o transformaram em *Rechtswissenschaften* [Ciências do Direito], ciência de feições matemáticas e lógicas. A arte, por sua vez, não está no campo nem da teoria nem da prática, para Aristóteles, mas, enquanto voltada ao *ergon*, foi caracterizada pelo aristotelismo como uma terceira via, a da racionalidade poiética; logo, não é *phrónesis*, mas *téchne*. Agora se pergunta como conciliar retórica e artes – que são *téchnai* – sob o manto de uma filosofia hermenêutica – que é de natureza teórico-prática, ligada à *phrónesis*, portanto –, trabalhando um campo que ainda sofre marcantes influências do clichê epistêmico do cientificismo moderno.

²⁸⁵ GADAMER, Hans-Georg. A Ideia da Filosofia Prática (1983). In: _____. **Hermenêutica em Retrospectiva**. Tradução de Marco Antônio Casanova. 2. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2012. v. único. p. 256.

²⁸⁶ GADAMER, Hans-Georg. Razão e Filosofia Prática (1986). In: _____. **Hermenêutica em Retrospectiva**. Tradução de Marco Antônio Casanova. 2. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2012. v. único. p. 280.

²⁸⁷ GADAMER, Hans-Georg. Cidadão de dois Mundos (1985). In: _____. **Hermenêutica em Retrospectiva**. Tradução de Marco Antônio Casanova. 2. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2012. v. único. p. 249.

²⁸⁸ GADAMER, Hans-Georg. Cidadão de dois Mundos (1985). In: _____. **Hermenêutica em Retrospectiva**. Tradução de Marco Antônio Casanova. 2. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2012. v. único. p. 242.

Para tanto, deve-se ir por partes. O método científico, no sentido terminológico da modernidade, sem dúvida, retirou das humanidades todo o caráter prático e toda a possibilidade de voltar o conhecimento para a ação. Berti fala ainda de uma carência deixada pelo afastamento gradativo da religião, que, para uma considerável parte da sociedade, não é mais capaz de fornecer um saber capaz de orientar a práxis²⁸⁹. Contudo, ainda que o viés retórico se apresente comumente aliado a um anticientificismo, é possível observar criticamente que os discursos situados em uma metodologia rígida dos tempos modernos são ou representaram certas utilidades. A abordagem da retórica tomada aqui, como parte da filosofia do direito, debruça-se e estuda também os métodos científicos, de maneira que “também a ciência é um meta-acordo linguístico sobre um ambiente linguístico comum, o qual também é acordado”²⁹⁰.

O que se quer dizer é que a proposta da reabilitação gadameriana não é, utilizando-se termos da moda, um “cancelamento” de todo estudo disciplinar, científico e de método bem definitivo. Até porque existem certos campos em que a dogmática jurídica do positivismo atingiu um desenvolvimento de clareza, de operação de conceitos e de tentativa de coerência que talvez não tivesse atingido em uma construção teórica que não privilegiasse a lógica tal qual o normativismo kelseniano e a analítica de Bobbio. Aquelas tentativas de teorização iniciadas nas, já mencionadas, *littera boloniensis* no século XI produziram frutos e utilidades. Há, portanto, lugar para o estudo disciplinar, não só do direito, mas de outras disciplinas. Afinal, “o mundo da vida é uma multiplicidade de horizontes, e, com isso, uma estrutura extremamente diferenciada, na qual mesmo a validade objetiva também tem certamente o seu lugar, mas não possui mais nenhuma posição monopolizadora”²⁹¹.

Posteriormente, o tema da disciplinariedade e de seu lugar no mundo serão revisitados, mas já ciente de que uma posição hermenêutico-retórica – e consequentemente teórico-prática – do mundo não exclui *per se* a possibilidade de qualquer ciência, contanto que “ciência” não seja tomada em sua terminologia moderna. Ou seja, no contexto trabalhado aqui, a ciência pode existir desde que não seja ciência. Agora, no intuito de continuar com a compatibilização de arte, direito e ciência, precisa-se situar o lugar da arte na base ética do mundo. Não se explorará por ora a ontologia da obra de arte, porque ela será mais bem explorada na segunda seção do próximo capítulo. No entanto, certas questões já serão tratadas nesta seção.

²⁸⁹ BERTI, Enrico. *Filosofia pratica*. Nápoles: Guida, 2004. p. 96.

²⁹⁰ ADEODATO, João Maurício. *Uma Teoria Retórica da Norma Jurídica e do Direito Subjetivo*. 2. ed. São Paulo: Noeses, 2014. p. 24.

²⁹¹ GADAMER, Hans-Georg. A Hermenêutica e a Escola de Dilthey (1991). In: _____. *Hermenêutica em Retrospectiva*. Tradução de Marco Antônio Casanova. 2. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2012. v. único. p. 249.

A arte como campo da *aisthesis* [Sensação ou Percepção] tradicionalmente lida com o fenômeno do belo e da beleza, embora na história da arte se reconheçam rupturas e momentos em que a estética do belo foi completamente abandonada. O problema do belo não será investigado agora, mas Umberto Eco, nas páginas iniciais de sua História da beleza, afirma que, em certo sentido, “aquilo que é belo seja igual àquilo que é bom e, de fato, em diversas épocas históricas se estabeleceu uma ligação estreita entre o Belo e o Bom”²⁹². E, de fato, há até uma coincidência etimológica na origem latina do termo, em que *bellus* teria uma relação com *benulus*, *de benus* e *bonus*²⁹³. No entanto, seria por demais simplista, ingênuo, assim como se cometeria uma planificação por demais violenta, tentar afirmar que beleza e o bem são uma coisa só, e que assim se poderia justificar o conhecimento comum entre ética e arte, assim como entre direito e arte.

O conhecimento comum proposto é possível, mas não porque belo e bem são a mesma coisa, porque não o são. É possível, porque ambos se desenvolvem na base ética do mundo da vida, ainda que em dadas visões a obra de arte tenha por sua única possibilidade a faculdade de gerar prazer ou desprazer, como é exemplo da estética kantiana²⁹⁴. Melhor explicando, em dados momentos, certas propostas de filosofias estéticas buscaram definir o valor da obra de arte como autônomo de qualquer valor moral; isso é conhecido como a autonomia da obra de arte. Essas posições, apesar de comumente afirmarem ser impossível veicular conhecimento por meio de obras de arte, tem seu mérito. Isto é, fazia-se necessário afirmar o valor da obra de arte independente da moralidade de sua mensagem, afinal, como se disse, o bem, o justo e o belo já foram compreendidos em uma simbiose tão acentuada que, nesses momentos, a obra só seria considerada bela se fosse boa e justa. O mérito, então, do pensamento kantiano é isolar e afirmar o valor próprio da obra, independente de juízos morais ou conceituais.

Não obstante essa separação de conteúdos da estética, é inegável que as belas artes se construíram com base em um mundo ético. A arte contemporânea também é rotineiramente engajada: se a música, a literatura marginal e o grafite das periferias têm servido de crítica e subversão ao *statu quo*, a literatura de Drummond, as poesias de Chico Buarque e o prêmio Nobel de literatura, concedida a Bob Dylan, já serviram de luta, protesto e denúncia contra o autoritarismo e a guerra. Até mesmo na necessidade sentida por Gauguin de retornar “para antes

²⁹² ECO, Umberto. *Storia della Bellezza*. Milão: Bompiani, 2004. [Não paginado].

²⁹³ GAFFIOT, Félix. *Dictionnaire Latin-Français*. Paris: Hachette Education, 2016. 1439 p.

²⁹⁴ KANT, Immanuel. *Crítica da Faculdade de Julgar*. Tradução de Fernando Costa Mattos. Petrópolis: Vozes, 2016.

dos cavalos do Partenon, até o cavalo de sua infância”²⁹⁵, vê-se, se não um posicionamento de crítica, principalmente uma escolha [*prohairesis*] construída sobre a base do *ethos*. E o que dizer das obras de cunho social de Portinari? Nas quais a felicidade do povo é retratada pelas brincadeiras das crianças, pelo coral, pela capoeira, enquanto a crítica à guerra é reconhecida na tristeza de uma mãe com seu bebê morto em seus braços e na monocromia de cores frias, como no painel Guerra e Paz do pintor de Brodóski.

As pinturas, esculturas, instalações, obras imersivas se situam irremediavelmente nesse campo da vida humana, que nada mais é que o do hábito, do costume dos povos. Afirmar, portanto, que a arte pode se inserir nesse âmbito da reabilitação do papel da *phrónesis* na razão humana é trazê-la, tal qual se propõe a fazer com a ciência, de volta para o mundo onde foi criada. Essa tarefa é um tanto diferente da realizada pela história da arte, porque à história da arte cabe, rotineiramente, a missão de expor quem ou quais foram os marcos artísticos de um dado tempo. É até por isso que Gombrich fala sobre a impossibilidade de se construir uma história da arte “até os dias de hoje”, por ser impossível – como no caso de Van Gogh, em que seu irmão Théo não conseguia vender nenhuma de suas telas – adivinhar quais artistas galgarão o lugar de paradigma da arte de seu tempo²⁹⁶. Aqui, não há a necessidade de se descobrirem os paradigmas, mas a de apenas se situarem as obras em seu mundo, trazê-las à fala no ambiente próprio da vivência humana, a ética, em seu sentido metódico, como será explicado adiante.

Para se retomar um artista já mencionado no capítulo anterior, Olafur Eliasson constantemente produz obras de alerta sobre as condições climáticas, como a instalação *Ice watch*, na qual extraiu grandes pedaços de *icebergs* e geleiras e as dispôs em formato de relógio em praças e áreas externas de museus.

²⁹⁵ GOMBRICH, Ernst Hans. **A História da Arte**. Tradução de Cristina de Assis Serra. Rio de Janeiro: LTC, 2018. p. 454.

²⁹⁶ GOMBRICH, Ernst Hans. **A História da Arte**. Tradução de Cristina de Assis Serra. Rio de Janeiro: LTC, 2018. p. 466.

Figura 2 – *Ice Watch*, 2014, Place du Pantheon, Paris, 2015



Fonte: Olafur Eliasson, 2014.

Nota: Foto de Martin Argyroglo.

Esse engajamento no mundo do *ethos* não é privativo da arte contemporânea, ou das manifestações culturais populares. Nas óperas do classicismo, costumava-se produzir um fechamento moral sem derramamento de sangue, como é o do perdão dos cúmplices que ansiavam matar o imperador em *La clemenza di Tito*, a última das óperas de Mozart. Na ópera do romantismo, Carl Maria von Weber – considerado como ponte entre as escolas de Mozart e Wagner – o fez presente na *Der Freischütz*, ou O franco-atirador, em que as canções do coro representam a presença do povo, como em canções de protesto²⁹⁷. Outro exemplo, extensamente debatido, é a tela de Modesto Brocos, *A Redenção de Cã*, demonstrada a seguir.

²⁹⁷ *THIS is Opera: The Freeshooter*. Direção de Ramon Gener. Produção de Nélida Sánchez; Arlette Peyret. Roteiro: Ramon Gener. Aichach: Brutal Media, 2015. Son., color. Legendado. Série 1ª temporada.

Figura 3 – A Redenção de Cã, 1895, Museu Nacional de Belas Artes, Rio de Janeiro



Fonte: Modesto Brocos, 1895. Óleo sobre tela, 199 x 166 cm.

Ainda que seja uma pintura “realista” – em sentido extenso do termo –, o pintor espanhol não retratou um momento do cotidiano de uma família, mas o ideal – de um grupo da sociedade recém transformada em republicana – de branqueamento do povo brasileiro. É a satisfação do homem branco ao ver que o filho não tinha herdado a cor negra, e é a redenção da avó negra ao ter um neto branco que é retratada. A arte sempre fala algo no mundo em que está situada. E até mesmo em momentos em que a perfeição da forma humana, a representação ou o espelho da natureza²⁹⁸, o belo, era buscado por si, sem qualquer que fosse o conteúdo moral, a base ética da arte estaria presente. O próprio ato de não debater a moralidade com a arte é também uma forma de o fazer.

²⁹⁸ GOMBRICH, Ernst Hans. **A História da Arte**. Tradução de Cristina de Assis Serra. Rio de Janeiro: LTC, 2018. p. 315 et seq.

Ademais, as excentricidades, que viraram a marca dos grandes gênios da arte contemporânea, as suas formas e costumes pitorescos de agir em sociedade não só fazem parte de sua obra como também lhe incrementam valor. Em outros momentos, a obra artística se encontrou como espaço de debates sobre o próprio lugar da arte na sociedade como ocorre com a *ready-made art* de Marcel Duchamp, ou como a *action painting* de Pollock. A questão é que, tal qual a filosofia teórica, a arte está situada no campo da práxis. Mesmo que diga a respeito do *ergon* e da *téchne*, o produto da *poiesis* é sempre algo inserido em uma contextualidade, que fica cada vez mais evidente quando são estudadas as influências das escolas e movimentos em que se inserem.

Além disso, pode-se indicar um campo artístico que se mostra como um híbrido de *phronésis* e *téchne*, ou, ainda melhor, como uma área limítrofe, onde há a evidência de uma inserção da arte no campo da prudência: o problema do design. Ora, que a sabedoria prática se envolve com a disposição anímica da técnica, não é novidade. É tanto que Aristóteles declara que a medicina é um dos campos da deliberação²⁹⁹, onde há óbvia influência da frônese. Todavia, utilizando-se a dissociação de noções que separa as belas artes – e suas contemporâneas áreas de criação – daqueles campos envolvidos pela *τέχνη*, enquanto habilidade técnica, é possível observar em todas as áreas do design tanto elementos criativos das artes como o anseio prático de produzir utilidade e deliberação.

Melhor explicando, o design basicamente é, por um lado, uma forma de resolução de problemas e, por outro, produto da criatividade e da arte. Russel Ackoff afirma que na administração de desordens, existem três abordagens, a saber: a clínica, a de pesquisa e a do design. Enquanto na clínica se buscaria a resolução dos problemas, pautadas em regras de experiência, interpretações subjetivas e apreciações qualitativas submetidas a testagens de erros e acertos, na pesquisa se buscaria a solução do problema, tomando procedimentos científicos e levantamento de dados quantitativos. Já com o *design approach*, seriam utilizadas ambas as formas de dados e ambas as abordagens adicionadas de elementos artísticos e de criatividade, não para solucionar ou resolver o problema, mas para dissolvê-lo, promovendo-se uma mudança no sistema ou em seu ambiente³⁰⁰.

O design existe em produtos que vão desde a primeira necessidade às suas embalagens, à concepção de ambientes, de bens de consumo duráveis, não duráveis, ao design de ambientes

²⁹⁹ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. In: _____. **Metafísica I - II, Ética a Nicômaco e Poética**. Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. São Paulo: Abril, 1984. p. 85 [1112b].

³⁰⁰ ACKOFF, Russell L. *The Art and Science of Mess Management*. **Interfaces**, [S.l.], v. 11, n. 1, p. 20-26, 1981. Disponível em: www.jstor.org/stable/25060027. Acesso em: 1 dez. 2020.

e produtos virtuais. Ele serve oferecendo soluções criativas para o aprimoramento do uso e até para que o próprio produto explique como ele deve ser utilizado. Atualmente, a forma como são desenhadas as redes sociais – que talvez seja o ramo do design em maior expansão – condiciona os seus utilizadores a escolhas, algumas simples, a exemplo de como se comprar e qual marca de um determinado produto comprar, e outras extremamente relevantes, como qual candidato, ou qual partido, eleger.

Inclusive, um exemplo de como o design interfere em decisões políticas pode ser depreendido da crítica feita pela designer tipográfica e artista plástica Paula Scher à cédula de votação nas eleições do condado de Palm Beach de 2000. Sua crítica aponta que o design da cédula, que foi mal elaborado, fez com que muitos eleitores se confundissem, tendo o resultado da consulta surpreendido a todos, pois não correspondia aos anseios da maioria votante³⁰¹.

Por óbvio, não se quer nestas linhas, levianamente, arguir que o design é a união ontológica de uma ética e estética, mas de que o seu exemplo é – talvez mais do que as outras formas de arte – uma enunciação evidente de que o fenômeno artístico se dá em uma base prática do mundo da vida. O design, portanto, é uma forma de arte que, por considerar as formas de utilização dos produtos desenhados, aproxima-se da solução de problemas cotidianos da vida ética das pessoas. Fica solucionado o problema das distinções conceituais entre *techné*, *phrónesis* e *episteme* ligado ao direito.

Passa-se, então, às partes finais desta discussão, marcadamente a comunhão de propósitos existente entre a reabilitação da filosofia prática gadameriana e a transjuridicidade. Por primeiro, tem-se que precisar sobre o que se está discorrendo ao falar nessa forma abrangente de se estudar o direito. Embora em certos contextos essa abordagem transjurídica seja associada a fenômenos, por sua vez, associados à internacionalização do direito constitucional, à constitucionalização do direito internacional, aos problemas da transnacionalidade e supranacionalidade³⁰², essa não é a única aplicação, mas é somente a feição interna da transjuridicidade, que pode também ser chamada de interjuridicidade, porque representa o diálogo entre ramos e ordens jurídicas. O âmbito adotado aqui é o da transjuridicidade externa, ou hiperjuridicidade, porque considera a transcendência do próprio direito³⁰³.

³⁰¹ SCHER, Paula. *Deffective equipment: the Palm Beach County Ballot*. **New York Times**, Nova Iorque, Op-Art, Seção A, p. 19, 11 nov. 2000.

³⁰² LIMA, Luis Carlos Santos. **Controle de Convencionalidade sob a Abordagem da Transjuridicidade**. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2018. p. 81.

³⁰³ FRANCA FILHO, Marcílio Toscano; FRANCA, Alessandra Macedo. Um Passeio pelos Jardins do Direito: hipertextos, transciência e transjuridicidade. In: FRANCA FILHO, Marcílio (org.). **Novas Arquiteturas das Formas Jurídicas**. No prelo.

O pensamento transjurídico guarda semelhança com um tratamento transdisciplinar do fenômeno jurídico. De antemão, é preciso que se perceba que a transdisciplinaridade tem por pressuposto a ideia de uma ou várias disciplinaridades. A pesquisa transdisciplinar não pode ser considerada como oposta à pluridisciplinar e à interdisciplinar, mas sim complementar. São completamente distintas, mas a inter e a pluridisciplinaridade têm por finalidade uma compreensão disciplinar, enquanto a trans as completa³⁰⁴.

Explanando-se mais detalhadamente, o saber disciplinar é um modo tipicamente moderno de conhecimento, que tem características de uma especialização acentuada e de desarticulação entre teoria e prática. A disciplina pressupõe a existência de objeto e método específicos para aquele ramo. No campo do direito, veem-se várias tentativas de construção de saberes disciplinares; a título de exemplo, basta recorrer a qualquer manual de direito financeiro, direito tributário, direito processual do trabalho, para encontrar capítulos propedêuticos afirmando a autonomia daquele ramo frente aos demais dentro do ensino jurídico. O mesmo ocorre com a tentativa, já em vias de superação, de se separar direito público e direito privado, pensados como possuindo objetos autônomos e métodos próprios. No entanto, o saber e a comunicação disciplinares, por serem técnicos e terminológicos, são um obstáculo de difícil superação para qualquer não – ou recém – iniciado no tema. E é imprescindível que se perceba que todas as pessoas são não ou recém iniciadas nos temas uns dos outros³⁰⁵.

A pluridisciplinaridade constitui-se apenas enquanto diversas disciplinas autônomas estudando um único objeto de interesse comum, de maneira que cada uma o estude por seu método particular. Já a interdisciplinaridade tem por objetivo a aplicação de métodos de um ramo em outro, podendo o ser só na aplicação, em um grau epistemológico e até na criação de novas disciplinas. Por sua vez, a transdisciplinaridade partilha mais que objetos de conhecimento comum, bem como representa uma colaboração não só atinente aos resultados, mas também um compartilhamento de métodos de conhecimento. Ou melhor, o caráter de “trans” das disciplinas implica a possibilidade de um conhecimento em construção atravessar vários objetos e metodologias em seus procedimentos, como dito; ela [a transdisciplinaridade] significa, pois, um “entre”, “através” e “além”³⁰⁶.

No direito, portanto, a transjuridicidade implica não só o atravessar de disciplinas jurídicas, mas significa os inúmeros diálogos possíveis do “direito e...”: direito e arte, direito e literatura, direito e economia, direito e política, direito e física quântica etc. Isso, de maneira

³⁰⁴ NICOLESCU, Basarab. **O Manifesto da Transdisciplinaridade**. Triom: São Paulo, 1999.

³⁰⁵ NICOLESCU, Basarab. **O Manifesto da Transdisciplinaridade**. Triom: São Paulo, 1999.

³⁰⁶ NICOLESCU, Basarab. **O Manifesto da Transdisciplinaridade**. Triom: São Paulo, 1999.

que se possa aproveitar os objetos e, principalmente, as metodologias desses outros saberes. Contudo, cabe questionar quais são os objetivos da transjuridicidade.

Ora, diante de grandes projetos científicos, o papel dos cientistas poderia ser considerado o de debater e prover os meios, mas o poder de decidir sobre os fins caberia aos políticos. Todavia, há quase cinquenta anos, Alvin Weineberg utilizou o termo Trans-ciência para designar situações em que, embora se discutam questões científicas e técnicas, só poderão ser decididas fora desse ambiente, em um lugar político. Ou seja, a relação de cientistas com meios e políticos com fins não passa de uma super simplificação³⁰⁷. Um exemplo pode deixar mais clara a situação: após os eventos catastróficos da segunda grande guerra, a ciência não pôde continuar a acreditar que seus estudos sobre radioatividade, aprimoramento de ligas metálicas, sistemas de combustão e até mesmo pesquisas sobre vírus e bactérias fossem utilizados somente para fins salutares. O citado conflito mundial foi a prova de que a tecnologia desenvolvida enquanto “meio” por cientistas poderia ser empregada com finalidades criminosas por políticos. A trans-ciência, portanto – que na presente discussão serve de paradigma para a tranjuridicidade –, é essa tomada de consciência da transcendência dos problemas científicos, que não podem ser respondidos somente com referência a meios, mas também com vista ao seu fim.

O que se deve compreender é que esses eventos hediondos podem ser compreendidos como consequência da objetividade científica da modernidade. A esse respeito, cabe retomar o pensamento de Gadamer quando afirma que “tudo aquilo que pode se considerar como experiência garantida pelo método científico se caracteriza por sua fundamental independência a respeito de qualquer situação prática [...]. Essa ‘objetividade’ assinala [...] que pode estar a serviço de qualquer contexto de ação”³⁰⁸. Ou seja, o estudo disciplinar, apesar de propiciar avanços – como alguns já mencionados da dogmática jurídica – retira o objeto de pesquisa de seu campo prático original, de modo que convém ao cientista se perguntar se suas descobertas servirão para a paz ou para a guerra.

Ora, nessa circunstância, o objetivo da transjuridicidade é justamente o mesmo da reabilitação da filosofia prática gadameriana: reinserir o conhecimento teórico-científico em sua base do mundo da vida, para que se tome consciência de como é complexo aplicar conhecimentos teóricos – que poderiam estar à serviço de qualquer contexto de ação, para se usarem as palavras citadas acima – na prática. Por isso que se fala em comunhão de propósitos

³⁰⁷ WEINBERG, Alvin M. *Science and trans-science*. **Minerva**, [S.l.], v. 10, p. 209-222, 1972.

³⁰⁸ GADAMER, Hans-Georg. *Teoría, técnica, práctica*. In: _____. **El estado oculto de la salud**. Tradução de Nélida Machain. Madrid: Gedisa, 1996. p. 14.

ou de objetivos. Porque, embora não sejam a mesma coisa, colaboram cada um em seu âmbito a um mesmo fim. Atravessando as disciplinas e métodos, o conhecimento transjurídico aproxima-se de múltiplas formas dos fenômenos que deve conhecer, e não apenas pelas trilhas do caminho do método – com o perdão da tautologia. Que os métodos disciplinares são insuficientes, parciais e funcionam como leito de Procusto³⁰⁹, não é novidade. Nem mesmo, ou melhor, principalmente, na arte, os métodos não eram suficientes, que o diga Picasso, que, ao longo de sua vida, adotou tantos métodos e tantas formas de produzir arte – desenho com carvão, óleo sobre tela, cerâmica, esculturas³¹⁰ – que, em um dos poucos casos da história da arte, não é um artista que pertence a uma escola, mas várias escolas que pertencem a um artista.

Eis que surge então uma nova pergunta: uma vez que a Transjuridicidade reconhece a limitação do método e busca inserir o conhecimento produzido sobre o fenômeno jurídico sob diversos vieses, é ainda possível afirmar que se trata de uma ciência? Para que essa pergunta seja respondida de forma coerente com o já exposto até o momento, faz-se necessário respondê-la positiva e circunstanciadamente. Isto é, a ciência do direito, sob o marco do pensamento transjurídico, só pode ser considerada como ciência se for destituída de toda a significação moderna do termo, sendo possível utilizar as aproximações conceituais de método e objetividade em seus sentidos gregos, conforme se pode depreender do trecho a seguir, o qual reflete o pensamento de Gadamer:

Em verdade, a palavra “método” soa muito bem grego. Todavia, enquanto uma palavra estrangeira moderna, ela designa algo diverso, a saber, um instrumento para todo conhecimento, tal como Descartes a denominou em seu *Discurso do Método*. Enquanto um termo grego, a palavra tem em vista a multiplicidade, com a qual se penetra em uma região de objetos, por exemplo, enquanto matemático, enquanto mestre de obras ou enquanto alguém que filosofa sobre ética. O termo “objetividade” também soa bastante venerável, mas possui do mesmo modo uma significação um tanto diversa. Ele não designa de maneira alguma o real, nem a finalidade de algo, mas aquilo que é cada vez transformado em objeto, o *obiectum*³¹¹.

³⁰⁹ Sobre como o método cartesiano gerou uma atitude semelhante ao ato de Procusto, ser mitológico que decepava membros ou esticava os corpos de seus hóspedes, para que coubessem em camas pré-selecionadas pelo anfitrião, conferir MAIA, Alexandre da. O Embasamento Epistemológico como Legitimação do Conhecimento e da Formação da lei na Modernidade: uma leitura a partir de Descartes. In: ADEODATO, João Maurício (org.). **O Direito Dogmático Periférico e sua Retórica**: consolidação de um grupo de pesquisa em Filosofia e Teoria do Direito. 1. ed. São Paulo: Quartier Latin, 2010. v. 1, p. 25-52.

³¹⁰ GOMBRICH, Ernst Hans. **A História da Arte**. Tradução de Cristina de Assis Serra. Rio de Janeiro: LTC, 2018. p. 446 et seq.

³¹¹ GADAMER, Hans-Georg. A Hermenêutica e a Escola de Dilthey (1991). In: _____. **Hermenêutica em Retrospectiva**. Tradução de Marco Antônio Casanova. 2. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2012. v. único. p. 206.

A resposta circunstanciada, com a utilização de uma aproximação ao grego, faz com que surja uma nova pergunta: sendo possível se falar em método e em objetividade, qual é o tipo de objetividade possível no conhecimento transjurídico? E, ainda, qual é a importância de uma objetividade para esse pensamento? As bases para as respostas já estavam lançadas no *Verdade e Método*. Primeiramente, tomam-se a liberdade de inverter a ordem das questões – bem como trazer os passos argumentativos da primeira seção do primeiro capítulo – para se explicar o porquê de uma objetividade. Nesse intuito, é relevante lembrar o papel do jogo na hermenêutica filosófica, que gera o perdimento de toda a subjetividade do jogador, que joga e é jogado. Ou seja, a consciência de si, que garantiria o papel de sujeito cognoscente, é profundamente descreditada. O que acaba conduzindo tudo ao papel de coisa, que envolvida no jogo, joga e é jogada. Portanto, falar em uma objetividade não é falar em conhecimento verdadeiro, mas sim negar a subjetividade e reforçar o caráter de jogo.

Agora, que tipo de objetividade é possível? E a não-resposta óbvia é a da objetividade da ciência moderna [*Objektivität*], mas a objetividade [*Sachlichkeit*], ou “coisidade” – porque vem de coisa [*Sache*] – da linguagem, que decorre da “distância que o comportamento da linguagem mantém em relação ao mundo”³¹². Isso quer dizer que a mediação que a linguagem fornece do mundo domestica-o em sua fugacidade e o torna comunicável, de certo modo. Assim, a objetividade garantida ao conhecimento transjurídico não é uma objetividade científica, que torna os dados calculáveis em qualquer sistema de proposições formais. A *Sachlichkeit* é essa possibilidade, da qual dispõe a transjuridicidade, em trazer o mundo à fala, por caminhos variados.

Embora já se tenha arguido a favor do fim da dualidade sujeito-objeto, a filosofia continua dependente desses termos carregados de uma semântica associada à ontologia. Diz-se isso para se defender a ideia de que a adoção de ambas as concepções – a da *Sachlichkeit* e a de a realidade ser retórica – não implicam a afirmação de que a realidade seja subjetiva, no sentido de ser dependente do indivíduo. Ao invés disso, “o maior ou menor grau de ‘realidade’ de um relato vai exatamente depender dos outros seres humanos, da possibilidade de controles públicos de linguagem”³¹³. Isto é, a partir de eventos irrepetíveis e incognoscíveis em sua inteireza, surge uma multiplicidade de relatos que se combatem na esfera pública do debate, a fim de que se fixem as teses mais amplamente aceitas – tratadas como a retórica material de

³¹² GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e Método I**. Tradução de Flávio Paulo Meurer. 15. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2015. p. 581.

³¹³ ADEODATO, João Maurício. **Uma Teoria Retórica da Norma Jurídica e do Direito Subjetivo**. 2. ed. São Paulo: Noeses, 2014. p. 21.

uma comunidade ou povo. Dessa forma, soluciona-se, inclusive, o debate trazido ao fim do primeiro capítulo, acerca da compatibilização entre as universalidades retórica e hermenêutica.

Um último tema, a ser trabalhado antes de se passar a uma análise retórica dos direitos humanos e da arte, é o da colocação da reabilitação da filosofia prática e da sua comunhão de propósitos com a transjuridicidade no campo de uma Filosofia da Finitude. Essa filosofia nada mais é do que uma virada ética, que a transformou em uma ética do discurso. Explicando, essa *ethical turn* significa o reconhecimento dos limites de qualquer conhecimento, porque está permeado por situações histórico-temporais e pelo outro, é o autolançamento humano no mundo da vida.

Em suma, a imagem normativa do homem que – embora incompleta e vaga – está na base de todo o comportamento social humano não deve apenas nunca ser completamente descartada da pesquisa, mas também nunca deve ser descartada em qualquer outro caso. É ela quem faz da ciência uma experiência do homem. O máximo que a posição científica que tenta gerar uma integração de nossos conhecimentos sobre o homem pode alcançar é unificar ambas as correntes de conhecimento e produzir uma consciência dos preconceitos que ambas carregam³¹⁴.

Ou seja, o que essa virada ética faz é colocar-se não enquanto um corpus moral, material, nem mesmo promover por meios práticos uma determinada ética. Essa virada ética acentua o caráter metódico³¹⁵, tal qual como na retórica. O fato de situar discursos científicos, ao lado de políticos, todos embasados no campo da vida, faz com que a ética se assuma enquanto metódica e analise os métodos éticos em um primeiro grau e as éticas estratégicas em um segundo grau. A ética neste segundo grau de abstração reconhece-se como ambiente de várias outras éticas particulares, estratégicas ou práticas; é como a tomada de consciência – não de uma preexistência para com a linguagem – mas de que o *ethos* é este hábitat linguístico, sobre o qual são construídos os relatos dos fatos. Nada faz mais sentido do que isso, quando considerado o contexto da trans-ciência debatida acima.

O que se objetivou com este capítulo foi a percepção de que a presente pesquisa se encontra em um campo mais abrangente do que o de uma disciplinaridade e que a abordagem transjurídica ou transdisciplinar – promovida aqui – colabora para o desenvolvimento do fenômeno da *Rehabilitierung der praktischen Philosophie* no sentido de que ambas as tarefas percebem uma limitação na abordagem metodológica da modernidade, e essa limitação do

³¹⁴ GADAMER, Hans-Georg. *Teoría, técnica, práctica*. In: _____. *El estado oculto de la salud*. Tradução de Nélida Machain. Madrid: Gedisa, 1996. p. 44.

³¹⁵ ADEODATO, João Maurício. *Uma Teoria Retórica da Norma Jurídica e do Direito Subjetivo*. 2. ed. São Paulo: Noeses, 2014. p. 75.

caráter teórico é descrita em termos de um afastamento do campo prático originário do conhecimento. Ou seja, a ação cognoscitiva humana, além de hermenêutico-retórica, é teórico-prática, porque busca na mediação da linguagem a “automostração” do mundo que se deseja conhecer.

Estabelecidos os pressupostos, passa-se agora ao preenchimento do *gap* deixado por Gadamer. Não é demérito afirmar que Gadamer promoveu uma análise mais hermenêutica do que propriamente retórica da arte. O objetivo é confirmar a hipótese de que a retórica serve, sim, de base para o conhecimento do fenômeno dos direitos humanos e das artes.

4 UMA RETÓRICA DOS DIREITOS HUMANOS E DA ARTE

Nos dois capítulos anteriores, houve a preocupação em se estabelecerem os fundamentos do *claim* apresentado na introdução. Caso se apresentasse esta pesquisa no modelo do argumento de Toulmin, ver-se-ia que a tese já haveria sido firmada na introdução e as seções acima teriam se encarregado de preencher os espaços do *ground*, *backing* e *warrant*. Em outras palavras, até o momento, apenas foram lançados os pressupostos filosóficos para que se promova a legitimação da hermenêutica, da retórica e do âmbito teórico-prático na construção do saber humano.

Agora, chega-se à discussão central da pesquisa. Ora, se a argumentação aqui desenvolvida conseguir gerar à persuasão suficiente para se estabelecerem acordos – ainda que precários e contextuais – acerca da utilidade da retórica na análise dos direitos humanos e acerca da possibilidade de se abordar obras e intervenções artísticas retoricamente, a hipótese mencionada restará confirmada. Isto é, se o discurso aqui produzido passar pelo controle público da linguagem com alguma aceitação, poder-se-á ser considerado verdadeiro.

Então é exatamente isso que se fará. Sobre a análise retórica dos direitos humanos, não há que se falar em inovação ou desbravamento, até porque, desde a virada retórica de que fala Ballweg³¹⁶, já há um certo debate tanto no exterior como no Brasil sobre o tema. Assim, serão tomadas análises referentes à questão normativa, que talvez seja o elemento comunicacional central em qualquer forma de direito, e sobre a fundamentação e o debate público internacional sobre esses direitos. Tudo isso se dará no primeiro tópico.

Já na segunda seção deste capítulo, será retomada a hermenêutica estética gadameriana em seu debate direto com o pensamento kantiano, a fim de com Gadamer e Heidegger mais compreender sobre a experiência da obra de arte do que sobre uma ontologia dela, em seu sentido mais tradicional. Essas considerações serão adicionadas dos aportes de uma aproximação entre retórica e literatura, a fim de que se proponha uma aplicação por analogia dessa feição literária a toda experiência artística. Ora, se “o ser que é compreendido é linguagem”³¹⁷, e a linguagem é estudada pela *ars rhetorica*, certamente será possível encontrar uma retórica, ainda que não textual – mas visível, palatável, tátil, sensível – da obra de arte. Basta que ela seja trazida à fala em sua circunstância e “automostração”.

³¹⁶ Cf. BALLWEG, Ottmar. Retórica Analítica e Direito. Tradução de João Maurício Adeodato. **Revista Brasileira de Filosofia**, São Paulo, v. 39, n. 163, p. 175-184, jul.-set., 1991.

³¹⁷ GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e Método I**. Tradução de Flávio Paulo Meurer. 15. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2015. p. 612.

4.1 UMA ANÁLISE RETÓRICA DO FENÔMENO DOS DIREITOS HUMANOS

“Da retórica nenhum direito escapa.”³¹⁸

No segundo capítulo, já se exibiu uma parcela do conhecimento sofístico-retórico, que passou a ser recuperado por teorias filosóficas do último século. O que precisa ser feito para que se confirme a hipótese deste trabalho é que esse conhecimento seja aplicado ao fenômeno dos direitos humanos, o que não parece problemático. Ora, uma vez que – após os aportes teóricos dos últimos 50 anos –, sob certas críticas, já se parece indevido aplicar metodologias científicas e metafísicas ao direito estatal, tanto mais se reconhecerá que somente resta ao âmbito dos direitos humanos o recurso à retórica como próprio modelo de ser. O que se quer firmar não é uma ontologia do fenômeno em análise: o “modo de ser” referido diz mais sobre a maneira pela qual se compreende hermenêutico-retórica, como já defendido no capítulo supramencionado, do que sobre uma razão coletada na própria natureza das coisas.

Continuando, se ainda se deve considerar o sucesso do positivismo no âmbito do direito estatal – de modo que uma fundamentação formalista baseada na autoridade do soberano/Estado afasta de certo modo o debate sobre o fundamento e legitimidade das leis internas³¹⁹ –, no âmbito internacional dos direitos humanos os argumentos positivistas dão lugar a debates mais intensos sobre sua origem e justificação. Esse âmbito é, portanto, um grande campo erístico, no qual ideologias, discursos e ameaças se chocam por vezes de modo mais pacífico; outras vezes, menos, ora mais latente e ora mais patente.

Todavia, para que a discussão seja empreendida de modo mais didático, em vez de adotar uma análise dividida entre prática e teoria, como já feita por Mootz³²⁰, a proposta teórico-prática aqui empreendida disporá primeiramente de um debate voltado à(s) noção(ões) retóricas de norma jurídica, com o objetivo de entender especificidades desse tipo de comunicação – a(s) norma(s). Embora se aborde o tema desse conceito, que Ferraz Junior trabalha como sendo um “mandamento despsicologizado”³²¹, não se esboçará uma autêntica teoria da norma. O único objetivo dessa abordagem é o de tornar a presente análise mais acurada, não reduzindo o campo dos direitos humanos a mais um campo de debates – sem qualquer diferenciação com o político

³¹⁸ BALLWEG, Ottmar. Retórica Analítica e Direito. Tradução de João Maurício Adeodato. **Revista Brasileira de Filosofia**, São Paulo, v. 39, n. 163, p. 175-184, jul.-set., 1991. p. 175.

³¹⁹ PERELMAN, Chaïm. **Ética e direito**. Tradução de Maria Ermantina Galvão G. Pereira. São Paulo: Martins Fontes, 1996. p. 395.

³²⁰ MOOTZ, Francis J. *Rhetorical knowledge in legal practice and theory*. **Southern California Interdisciplinary Law Journal**, [S.l.], v. 6, n. 3, p. 491-610, Primavera 1998.

³²¹ FERRAZ JUNIOR, Tercio Sampaio. **Introdução ao Estudo do Direito**. Técnica, decisão e dominação. 4. ed. São Paulo: Atlas, 2003. p. 122.

ideológico – acerca de seus fundamentos e limites éticos. Isto é, quer-se destacar que a forma de comunicação do direito é pela norma jurídica, que evidentemente possui uma origem social, política, econômica etc. Posteriormente a esta discussão é que se tomará realmente o objeto das fundamentações possíveis e das narrativas retóricas desse fenômeno.

Para que se possa avançar no primeiro debate deste tópico, todavia, é necessário que se faça uma nota; não é propriamente uma tentativa de compatibilizar dois marcos teóricos distintos, mas uma exposição de distinções, a fim de que se gere a possibilidade de escolha, tanto para este texto, como para o leitor, sobre quais elementos devem ser tomados por paradigmas. Melhor explicando, a teoria majoritária que vem sendo trabalhada aqui, fundada na hermenêutica filosófica de Gadamer é uma radicalização da hermenêutica, que é levada à universalidade e à posição primordial de todo o ser. No entanto, há outra teoria, a de João Maurício Adeodato, que aqui trazida deverá fornecer certas concepções retóricas sobre a noção de norma jurídica. Ainda que ambos sejam leitores de Nietzsche, que valorizem a tradição sofística da Hélade, existem divergências sob o modo de tratarem um de seus elementos centrais, o da interpretação. Enquanto Gadamer conhece a arte do bem falar com Heidegger e a propõe de maneira simbiótica à sua hermenêutica filosófica, que inclui um resgate do papel da verdade a partir da arte, Adeodato tem profundas bases ligadas à leitura da retórica nietzscheana por Ballweg e se liga à teoria cética da interpretação de Michel Troper³²².

Essas divergências são óbvias e esperadas, afinal, uma hermenêutica construída a partir da experiência e do anseio de um filósofo por uma explicação abrangente não encontrará muitas similaridades com uma sintetizada a partir das experiências judiciais de um teórico do direito. Para que melhor se compreenda essa questão, torna-se interessante enunciar que a interpretação de Troper é intitulada de realista e cética e fundamentada sobre três teses centrais: “(1) a interpretação é uma função da vontade e não do conhecimento; (2) ela não tem por objeto as normas, mas os enunciados ou os fatos; (3) ela confere àquele que a exerce um poder específico”³²³. As divergências do francês com o pensamento gadameriano existem basicamente porque estão inseridos em tradições distintas entre as quais não se pode encontrar um diálogo propriamente dito. São como duas retas paralelas, que por partilharem de alguns

³²² ADEODATO, João Maurício. **Uma Teoria Retórica da Norma Jurídica e do Direito Subjetivo**. 2. ed. São Paulo: Noeses, 2014. p. 283.

³²³ TROPER, Michel. Uma Teoria Realista da Interpretação. Tradução de Valeschka e Silva Braga. **Opinião Jurídica** – Revista do Curso de Direito da Faculdade Christus, Fortaleza, v. 4, n. 8, p. 280-300, jun.-dez. 2006. p. 282. Disponível em: <https://periodicos.unichristus.edu.br/opiniaojuridica/article/view/2026>. Acesso em: 15 mar. 2021.

pressupostos em comum são muito aproximadas – podendo ter até mesmo sentidos e direções comuns –, mas que não se interseccionarão.

Dessa maneira, Gadamer não se pronuncia sobre um aspecto volitivo da interpretação, isto é, não há nele essa separação bem definida entre vontade e conhecimento. Ao falar em fusão de horizontes interpretativos e considerar a compreensão [*Verständnis*] como a natureza própria do pensamento humano, tudo, em Gadamer, está sujeito a uma experiência linguística de encontro de tradições, prejuízos e preconceitos dos leitores e dos textos. Tanto é que, em Gadamer, há a menção de uma “aplicação”³²⁴ do direito pelo juiz, categoria que é criticada por certas teoria pós-positivistas, que falam em criação do direito³²⁵. A tese de Troper não pode ser aceita por completo, porque despreza alguma forma de racionalidade, enquanto a gadameriana parece ignorar alguma porção de vontade no uso do *logos*. Em outras palavras, para este último, o *logos* não é somente um meio posterior de justificação, mas age em alguma medida na compreensão.

Acerca da segunda tese, Gadamer não exclui que a interpretação/hermenêutica aja sobre as normas; uma vez mais, já que a hermenêutica é todo o conjunto do saber inter-humano³²⁶, o interpretar seria voltado não só às normas, ou aos textos normativos, ou aos fatos, mas os engloba, porque integram um conjunto de – para não se dizer um só – fenômeno(s). Por último, a questão de a interpretação conferir certo poder também não é trabalhada pelo filósofo de Marburgo, mas não parece problemático que, diante de uma dada situação, em que as coisas se mostrem parcialmente a cada intérprete, Gadamer perceba que duas posturas sejam possíveis: ou um engajamento real em um diálogo, ou uma postura não dialógica, que tenta ser impositiva³²⁷. Inclusive, deve-se repetir que Troper desenvolve suas concepções ligadas ao campo mais restrito do direito, particularmente sobre o problema da decisão, no sentido da interpretação de um juiz que produz norma para os litigantes, por exemplo, e não no da universalidade do fenômeno proposta por Gadamer.

É fato então que, embora distintas essas concepções não são por completo incompatíveis; além do mais, os lugares argumentativos de Adeodato que serão utilizados aqui

³²⁴ Cf. GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e Método I**. Tradução de Flávio Paulo Meurer. 15. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2015. p. 406 et seq.

³²⁵ Para se compreenderem as bases do que se chamou de pós-positivismo, conferir: MÜLLER, Friedrich. **Teoria Estruturante do Direito**. Tradução de Peter Naumann e Eurides Avance de Souza. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2009 e CALSAMIGLIA, Albert. Postpositivismo. **Doxa**, Alicante, v. 1, n. 21, p. 209-220, 1998. Disponível em: <https://doxa.ua.es/article/view/1998-v1-n21-postpositivismo>. Acesso em: 15 mar. 2021.

³²⁶ GADAMER, Hans-Georg. No Rastro da Hermenêutica. In: _____. **Hermenêutica em Retrospectiva**. Tradução de Marco Antônio Casanova. 2. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2012. v. único. p. 161.

³²⁷ Cf. GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e Método I**. Tradução de Flávio Paulo Meurer. 15. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2015. p. 474.

dependem muito pouco dessa sua ligação com a interpretação realista do teórico de Nanterre. O único elemento que parece mais relevante e que lhe seria interessante adicionar relevo, como apenas mais uma camada de importância, é a questão da vontade, de maneira que não se distinga vontade e conhecimento, mas interajam conjuntamente da mesma forma em que surgem nos fenômenos.

Essa questão do elemento volitivo encaixa-se justamente no lugar e na possibilidade de uma estratégia. Os discursos são, em geral, estratégicos, ao menos quando se pensa na disposição dos argumentos, o que se chama na retórica clássica de *taxis* ou *dispositio*. E, ainda que possam estar envolvidos de forma cândida em um diálogo – havendo adaptação ao auditório e, conseqüentemente, um perdimento de sua posição original –, não deixam de se inserir em uma estratégia. Ela nada mais é do que uma feição da vontade no ser orador e no ser auditório; é o que se vê no debate ligado à questão da presença em Perelman³²⁸. Todavia, como debatido acima, a retórica em Gadamer não é somente *techne*, mas também *dýnamis*, o que não significa que uma posição exclua a outra. Em vez disso, considerando-se a possibilidade de uma disposição estratégica, esta não esgota o modo retórico de proceder. É o que se pode depreender do excerto a seguir:

Eu gostaria de ver mais reconhecimento do fato de que este é o reino que a hermenêutica compartilha com a retórica: o reino dos argumentos convincentes (o que não é o mesmo que logicamente convincente). É o reino da prática e da humanidade em geral, e sua província não é onde o poder de “conclusões rígidas” deve ser aceito sem discussão, nem onde a reflexão emancipatória é certa de seus “acordos contrafatuais”, mas sim onde questões controversas são decididas por uma consideração razoável. [...] Se a retórica apela aos sentimentos, como há muito ficou claro, isso de forma alguma significa que ela está fora do reino do razoável. [...] Acho assustadoramente irreal quando pessoas como Habermas atribuem à retórica uma qualidade compulsória que devemos rejeitar em favor de um diálogo racional e irrestrito. Trata-se de subestimar não só o perigo da manipulação superficial e incapacitante da razão, mas também a possibilidade de se chegar a um entendimento pela persuasão, da qual depende a vida social. [...] Apenas uma visão estreita da retórica a vê como mera técnica ou mesmo um mero instrumento de manipulação social. Na verdade, é um aspecto essencial de todo comportamento razoável. Aristóteles já havia chamado a retórica não de *techne*, mas de *dunamis*, porque ela pertence essencialmente à definição geral dos humanos como seres racionais. Por mais extensos que sejam seus efeitos e por mais ampla sua manipulação, os meios institucionalizados de formar a opinião pública que nossa sociedade industrial desenvolveu de forma alguma

³²⁸ PERELMAN, Chaïm; OLBRECHTS-TYTECA, Lucie. **Tratado da Argumentação**. A nova retórica. Tradução de Maria Ermantina Galvão G. Pereira. São Paulo: Martins Fontes, 1996. p. 131 et seq.

exaurem o domínio da argumentação razoável e da reflexão crítica que ocupa a prática social.³²⁹

No trecho acima, ainda que Gadamer faça uma defesa da sua noção ampla de racionalidade – leia-se: uma racionalidade retórico-hermenêutica –, ele reconhece a existência de algum caráter técnico estratégico, sem que nenhuma das posições seja capaz de exaurir o fenômeno retórico.

Isso, ao ser trazido para a análise do direito, chama a atenção para os acordos, mais ou menos estratégicos, dialogados, (in)conscientes e, na maioria das vezes, implícitos ou silentes, que compõem toda a base do que se conhece por norma jurídica. Enquanto uma construção dialogada, consensual e coletiva, as normas acabam geralmente – ou melhor, em determinadas situações –, apontando regularidades sociais legitimadas. Contudo, também é preciso que se reconheça que em casos em que não haja uma adesão/legitimação por uma pessoa ou determinado grupo à norma, é mais – estrategicamente – eficaz para o Estado/sociedade que esses acordos não sejam explicitados, pois, do contrário, a adesão poderia ser reduzida ainda mais.

As discussões que se seguem não dirão respeito a uma ontologia da norma; antes disso, serão voltadas aos significados dados pelos oradores e, logo, à forma pela qual as noções de norma são empregadas nos distintos discursos³³⁰. Dirá Ottmar Ballweg que as linguagens de comando têm por base um conjunto de palavras passadas pelo crivo das práticas linguísticas de uma comunidade e que esse comando é mais eficaz se essas filtragens permanecerem latentes, de modo que é possível perceber que “se fala de ‘verdade’ em lugar de ordem, de ‘conhecimento’ ao invés de orientação, de ‘racionalidade’ em lugar de regularidade, de ‘ser’ em vez de vinculação duradoura, de ‘direitos’ em lugar de posicionamento e ‘responsabilidade’ ao invés de relacionamento”³³¹.

Percebe-se, então, que um suposto conceito de norma jurídica tem uma função de comando, enquanto é auxiliada em sua tarefa de dirigir o comportamento por estratégias retóricas. Claramente, não se considera “estratégia retórica” sob o prisma do preconceito platônico contra a arte de bem falar, mas integra a própria natureza da linguagem, repita-se. O engajamento inerente a todo discurso supõe a existência de uma feição estratégica. Se a

³²⁹ GADAMER, Hans-Georg. *Truth and Method*. Tradução de Joel Weinsheimer e Donald G. Marshall. Nova Iorque/Londres: Bloomsbury Academic, 2013. p. 592-593.

³³⁰ ADEODATO, João Maurício. *Uma Teoria Retórica da Norma Jurídica e do Direito Subjetivo*. 2. ed. São Paulo: Noeses, 2014. p. 171.

³³¹ BALLWEG, Ottmar. Retórica Analítica e Direito. Tradução de João Maurício Adeodato. *Revista Brasileira de Filosofia*, São Paulo, v. 39, n. 163, p. 175-184, jul.-set., 1991. p. 176.

abordagem da retórica analítica de Ballweg é interessante, porque chama a atenção para algumas metáforas operacionais silenciosas – racionalidade como regularidade, por exemplo –, a contribuição de Katharina Sobota é válida, porque trabalha norma jurídica como uma metáfora para regularidade³³². Para a autora alemã, em uma abordagem retórica do direito, normas são regularidades, porque “constituem formações cibernéticas dinâmicas, tais como a rede viva da célula ou as estações do ano [...] são padrões e não estruturas ou regras. [...] não dirigem ou controlam a natureza, nem fornecem qualquer descrição universal dela”³³³.

Ao se debruçar sobre os sentidos atribuídos à “norma jurídica” pelos teóricos e pela prática, Adeodato destaca três formulações que representam aquele mais numeroso grupo formado pela opinião dos doutores: “norma como significado, promessa ideal para o futuro; norma como significante, expressão simbólica positivada no passado, fonte do direito; e norma como decisão do caso concreto, evento que interfere em outros eventos, fato, norma aplicada ao presente”³³⁴. Parte da grande discussão aqui é compreender a norma como forma de comunicação do direito que permite que de algum modo textos genéricos sejam capazes de justificar decisões judiciais em casos concretos e específicos.

A primeira noção, então, é a narrativa que busca pôr em evidência como as normas envolvem uma preocupação com o futuro, de modo a se apresentarem como promessas. Porém, explica o professor erradicado no Recife que esse “prometer” normativo não é uma livre vinculação, como em um contrato – o que o aproximaria de teses contratualistas –, mas se trata de um “projeto para o futuro e sua obrigatoriedade e adimplência vai depender das condições empíricas do futuro que ninguém conhece”³³⁵. Essa programação para um futuro, que tem infinitas chances de não ser cumprida, é basicamente fruto de alguma necessidade humana de controlar a complexidade e a contingência constituídas respectivamente por todas as variáveis em dado contexto e pela possibilidade de haver quebra de expectativas³³⁶. Talvez seja esse o

³³² Em outra ocasião, já se fez a análise da norma jurídica sob o viés da regularidade. Naquela ocasião, afirmou-se: “É interessante comentar aqui, que enquanto Ballweg trabalha racionalidade como metáfora de regularidade, Sobota compreende que a norma está no papel da regularidade. Daí se percebe mais uma vez a tendência racionalizante setecentista que a compreensão da metáfora do direito como ciência pode originar”. Cf. DANTAS, Álvaro Jäder Lima. *O Telescópio Aristotélico: o direito como metáfora e a heurística do direito*. 2017. 72 f. TCC (Graduação em Direito) – Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2017.

³³³ SOBOTA, Katharina. *Não Mencione a Norma!* Tradução de João Maurício Adeodato. Recife: Universitária, 1995. (Anuário dos Cursos de Pós-Graduação em Direito, n. 7). p. 254.

³³⁴ ADEODATO, João Maurício. *Uma Teoria Retórica da Norma Jurídica e do Direito Subjetivo*. 2. ed. São Paulo: Noeses, 2014. p. 32.

³³⁵ ADEODATO, João Maurício. *Uma Teoria Retórica da Norma Jurídica e do Direito Subjetivo*. 2. ed. São Paulo: Noeses, 2014. p. 170.

³³⁶ Nesse ponto, Adeodato busca amparo diretamente na sociologia do direito de Luhmann. Cf. LUHMANN, Niklas. *Sociologia do Direito I*. Tradução de Gustavo Bayer. Rio de Janeiro: Edições Tempo Brasileiro, 1983. p. 42 et seq.

sentido de segurança jurídica: uma mínima previsibilidade, ou melhor um meio de garantir expectativas. Essa formulação de Adeodato é inequivocamente uma paráfrase da noção sintetizada por Luhmann, em que “as normas são expectativas de comportamento estabilizadas em termos contrafáticos”³³⁷.

Compreendido um primeiro sentido corrente de “norma jurídica”, passa-se ao segundo. Se no primeiro sentido se atribui uma preocupação com o futuro, ou ao menos com a complexidade e contingência futuras, esse segundo se associa a expressões simbólicas fixadas em um passado, momento no qual é trazida à discussão a metáfora das fontes do direito. Esse debate surge exatamente da necessidade de expressar aqueles significados relativos à primeira noção de norma por meio de textos, signos, significantes.

Sendo assim, o autor recifense afirma que “toda positividade do direito é simbólica [...] Todo signo constitui efetivamente a realidade em que se expressa, ou pelo menos concorre com outros signos para constituí-la, e a diferença entre significantes e significados não deve ser entendida como separação”³³⁸. Isso significa que textos rotulados como programáticos ou simbólicos, sem eficácia – como é um exemplo parte do art. 7º, IV da Constituição que afirma o que deve abranger a garantia do salário-mínimo – são “simplesmente mais um discurso na arena da retórica material, competindo com outros discursos, todos simbólicos”³³⁹, com vistas a se tornar a justificativa de uma decisão judicial ou administrativa.

É então que as fontes do direito passam a ser encaradas como um conjunto de significantes positivados³⁴⁰, uma vez que surgiram da cristalização linguística de experiências passadas, principalmente quando consideradas sob um viés dogmático. Essa disposição dogmática frente às *fons-fontis* é responsável por dividir os questionamentos e origens em fontes formais e materiais, afastando das primeiras o problema ontológico estudado por disciplinas zetéticas³⁴¹ ligadas às segundas.

³³⁷ LUHMANN, Niklas. **Sociologia do Direito I**. Tradução de Gustavo Bayer. Rio de Janeiro: Edições Tempo Brasileiro, 1983. p. 57.

³³⁸ ADEODATO, João Maurício. **Uma Teoria Retórica da Norma Jurídica e do Direito Subjetivo**. 2. ed. São Paulo: Noeses, 2014. p. 203.

³³⁹ ADEODATO, João Maurício. **Uma Teoria Retórica da Norma Jurídica e do Direito Subjetivo**. 2. ed. São Paulo: Noeses, 2014. p. 203.

³⁴⁰ ADEODATO, João Maurício. **Uma Teoria Retórica da Norma Jurídica e do Direito Subjetivo**. 2. ed. São Paulo: Noeses, 2014. p. 211.

³⁴¹ Para uma compreensão das abordagens zetética e dogmática, conferir: FERRAZ JUNIOR, Tercio Sampaio. A Universalidade do Fenômeno Jurídico. In: _____. **Introdução ao Estudo do Direito**. Técnica, decisão e dominação. 4. ed. São Paulo: Atlas, 2003.

Por sua vez, o último sentido operacionalizado por Adeodato é o de norma como “decisão dotada de efetividade e o retorno ao mundo dos eventos”³⁴². Para esta noção, o autor apresenta a tese de que somente com a decisão é que se constitui uma norma jurídica. Isso, porque a decisão efetiva, aquela que produz efeitos dotados de *enforcement*, não é apenas um(a) significado/promessa, nem mesmo um(a) significante/fonte, mas esses efeitos a fazem retornar para o mundo dos eventos. Melhor explicando, a partir de um evento único e irrepetível juridicamente relevante, pode surgir uma retórica afirmando o descumprimento de alguma promessa ideal – primeiro sentido –; para argui-lo, será necessário que, no discurso, empreguem-se certos elementos dos conjuntos hierarquizados dessas experiências linguísticas, que receberam o nome de significantes – segundo sentido. Tudo isso com o objetivo de que um órgão decisor produza uma norma decisional específica que, depois de passada pelo âmbito ideal e linguístico³⁴³, retorna ao mundo dos eventos únicos e irrepetíveis, por meio dos efeitos por ela produzidos.

Então, uma vez que a decisão tomada carece de efetivação para que seja considerada norma jurídica propriamente dita, faz-se necessário pôr em diálogo justamente a contraposição dos posicionamentos de Gadamer – com uma aproximação a Perelman arguida por Mootz³⁴⁴ – e de Adeodato. Isso, porque a decisão de qualquer decisor não gera efeitos enquanto não persuadir ou forçar o condenado a cumprir com a ordem. Entram em conflito uma visão de que a persuasão pelo *logos* somente deve ser capaz de gerar o consenso e promover a efetividade, já que retórica é *dýnamis*, e outra que trata a retórica por *techné* e defende que nem sempre se utiliza a persuasão, mas que ela é apenas uma das estratégias.

Aqui cabe ponderar que, considerado o papel também estratégico da linguagem – adido de suas feições passionais, emotivas, éticas etc. – “a retórica não pode ser reduzida à persuasão, no sentido de consenso sincero e bem-informado”³⁴⁵ da mesma maneira que não pode ser

³⁴² ADEODATO, João Maurício. **Uma Teoria Retórica da Norma Jurídica e do Direito Subjetivo**. 2. ed. São Paulo: Noeses, 2014. p. 235.

³⁴³ Aqui há uma outra incompatibilidade aparente com o pensamento gadameriano. Adeodato fundamenta seus discursos sobre uma existência de três grandes feições de um fenômeno: o evento real e irrepetível, a ideia e a linguagem ou signo. Para Gadamer, uma vez que a linguagem é a única experiência prévia e pluriabrangente do ser humano, os eventos reais só podem ser entendidos em termos de linguagem e aí já não há divisão entre ideia e linguagem. Todavia, a existência de um evento real não é negada pelo discípulo de Heidegger; ele admite que as coisas, ou os fenômenos, ocorrem em um “vir-à-fala”. O fato de dizer que um ser que pode ser compreendido é linguagem, não significa uma negação de que existam eventos, mas que esses eventos fazem parte de uma “linguagem que as coisas exercem”. Cf. GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e Método I**. Tradução de Flávio Paulo Meurer. 15. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2015. p. 612.

³⁴⁴ MOOTZ, Francis J. *Rhetorical knowledge in legal practice and theory*. **Southern California Interdisciplinary Law Journal**, [S.l.], v. 6, n. 3, p. 491-610, Primavera 1998.

³⁴⁵ ADEODATO, João Maurício. **Uma Teoria Retórica da Norma Jurídica e do Direito Subjetivo**. 2. ed. São Paulo: Noeses, 2014. p. 187.

reduzida a um campo estratégico de dominação e enganação. Ambas as narrativas constituem o fenômeno retórico em alguma medida. Aqui, por conta do ceticismo adotado desde o início da pesquisa, deve-se ter em conta uma problematização até da figura do consenso/acordo ligado a uma persuasão – de natureza atrelada à razoabilidade, portanto – pensado por Gadamer e Perelman.

Aqui, ao lado do consenso racional, pensa-se que um olhar retórico seja capaz de enxergar momentos em que não haja a figura consensual bem-informada propriamente dita, mas apenas a “neutralização do dissenso”. Essa expressão que envolve o dissenso neutralizado foi extraída da obra de Luhmann e aplicada ao contexto da retórica por João Maurício Adeodato³⁴⁶, e revela ao menos duas constatações comuns das análises sob um viés da *téchne rhetoriké*: a da relatividade e a da precariedade do consenso. Sendo assim, já se falou que a verdade é sujeito-dependente, trabalhada em termos de uma probabilidade: “isto é mais; isto é menos verdade”³⁴⁷, e também que integra um controle público da linguagem que positiva os relatos vencedores. Mantendo a tradição retórica, aliada do ceticismo desde os seus primeiros partidários, percebe-se como o consenso é precário, ou seja, como os acordos – que determinam o que é verdade e o que não é – são circunstanciais, circunscritos temporal e espacialmente e que, sobretudo, valem-se da porosidade, ambiguidade e indeterminação da linguagem.

Um exemplo básico acerca da natureza precária do consenso pode ser dado em forma de anedota. Imagine que um candidato às eleições presidenciais diz defender a democracia e os Direitos Humanos. Assim todos o aplaudem e, posteriormente, nele votam por isso, sem que ele mencione e que os eleitores saibam que este candidato entende que um sistema democrático é o governo de uma maioria, que não tem a obrigação de defender os interesses de minorias e sem mencionar o clichê dos “direitos humanos para humanos direitos” que faz parte de seu ideário. As características da linguagem enunciadas no fim do parágrafo anterior facilitam a sensação de um consenso, mas não seria forçoso afirmar que essa sensação só perdura enquanto não se enunciam as bases do que se considera democrático, justo, moral e até mesmo Direitos Humanos, para se manter fiel à ilustração.

Outro exemplo, que será mais bem trabalhado à frente, é fornecido por Perelman, quando traz o seguinte relato:

³⁴⁶ ADEODATO, João Maurício. **Ética e Retórica**. Para uma teoria da Dogmática Jurídica. São Paulo: Saraiva, 2012. p. 245.

³⁴⁷ SCHILLER, Ferdinand Canning Scott. **Studies in humanism**. Londres: Macmillan and Co., Limited, 1907. p. 35.

No interessante volume, publicado pela UNESCO por ocasião da Declaração Universal dos Direitos do Homem, vários autores constataam que, se foi possível estabelecer o acordo sobre uma lista dos direitos do homem entre representantes de ideologias diferentes, e mesmo opostas, foi porque o sentido, o alcance e a hierarquização deles não foram especificados.³⁴⁸

O que resta como produto imediato em situações de larga complexidade, portanto, não é um consenso obtido pelo diálogo sincero ou persuasão por meio do *logos*, mas uma neutralização do dissenso a partir de estratégias retóricas. Esse/essa consenso/persuasão até pode surgir, até porque não há como garantir que não ele/ela haja –; faz parte de uma análise cética admitir que narrativas opostas são possíveis e o próprio Adeodato a enxerga [a persuasão] como um dos meios que serão adiante explicados. É exatamente este o caso, os acordos racionais e neutralizações de dissensos são feições inseparáveis de um mesmo fenômeno, e somente para efeitos didáticos é que se pode dizer que se intercalam de forma que um preencha os espaços deixados pelo outro.

É assim que, continuando dentro dos sentidos de norma de Adeodato, principalmente o terceiro, em *A Retórica Constitucional*, ele conclui que “a expressão ‘poder’ é empregada diante de pelo menos quatro experiências concretas, as quais parecem fornecer meios de induzir outros sujeitos a determinada conduta: a persuasão, a autoridade, o engodo e a (ameaça de) força”³⁴⁹. Posteriormente, as inclui em sua *Teoria Retórica da Norma Jurídica e do Direito Subjetivo*, defendendo que essas estratégias são os “meios de comunicação que buscam a efetividade dos comandos normativos”³⁵⁰.

Explicando brevemente estes meios – chamados de etnometodológicos pelo autor – de neutralização do dissenso, tem-se que o elemento da persuasão é uma estratégia eminentemente lógica e que ocorre quando o orador defende um argumento no qual sinceramente acredita. O da autoridade, por seu turno, confere efetividade ao comando normativo, ou persuade o jurisdicionado, por meio de uma boa fama, cargo ou nível de *expertise*, que utiliza para efetivar suas decisões, justamente por um recurso ao *ethos*, ao caráter do orador. Ocorre quando, por exemplo, uma corte qualquer tenta convencer seus jurisdicionados ao citar a Corte Europeia dos Direitos Humanos (CEDH), um órgão jurisdicional de suposto caráter mundialmente relevante. Já o engodo é um recurso de neutralização que simula ou dissimula um argumento,

³⁴⁸ PERELMAN, Chaïm. **Ética e Direito**. Tradução de Maria Ermantina Galvão G. Pereira. São Paulo: Martins Fontes, 1996. p. 398.

³⁴⁹ ADEODATO, João Maurício. **A Retórica Constitucional**. Sobre tolerância, direitos humanos e outros fundamentos éticos do direito positivo. São Paulo: Saraiva, 2009. p. 111.

³⁵⁰ ADEODATO, João Maurício. **Uma Teoria Retórica da Norma Jurídica e do Direito Subjetivo**. 2. ed. São Paulo: Noeses, 2014. p. 243.

defendendo algo que não acredita, ou escondendo algo que acredita –; deve-se atentar ao fato de que simulação, dissimulação e mentira nunca são tomados em relação a um suposto acesso privilegiado à verdade, mas ao que crê o orador que as professa. Por fim, cabe ressaltar que a violência e a sua ameaça não são idênticas. Isso, porque a retórica não existe onde há o recurso expresso à violência. Justamente porque a ameaça é uma forma de comunicação – muito frequente no direito, deve-se reconhecer –, mas o constrangimento fático do ato violento não convence, não assegura efetividade de comando, apenas o obriga de maneira irresistível³⁵¹. Também Perelman concorda sobre a impossibilidade de se afastar a ameaça de violência do campo argumentativo, diz ele: “excluimos da retórica tanto a violência como a carícia, mas é difícil eliminar-lhe a ameaça e a promessa, pois estas se servem da linguagem para ganhar a adesão”³⁵².

Resumindo, já que o direito é um fenômeno empírico, seu conhecimento precisa enfrentar as incompatibilidades entre os fatos juridicamente relevantes (que são individuais e nunca se repetem), os significantes normativos (as fontes do direito, substratos físicos da comunicação normativa, pela mídia de gestos, locuções, textos, aqui distinguidos como a segunda acepção em que a expressão norma jurídica é utilizada) e os significados que essas fontes buscam expressar (as normas jurídicas na sua aqui denominada primeira acepção, reunindo todos os processos cognitivos, mentais ideais de criação e atribuição de significado genérico). O resultado do tratamento dessas incompatibilidades constitui a norma em sua terceira acepção, a norma decisória, um comando particular sobre um fato jurídico relevante também específico, como que fechando o ciclo e buscando interferir [...] dentro do mundo real dos eventos.³⁵³

Passadas algumas das discussões acerca da forma específica de comunicação do direito, entra-se no tema principal, o dos direitos humanos, em uma clara tentativa de se enxergarem os diálogos e os discursos que tentam suprir sua base de legitimidade. Como já foi dito, se a unidade de um ordenamento jurídico já é problemática se tratada na ordem interna, ou do direito estatal, principalmente a seara internacional desses direitos humanos será paradigmática para uma análise retórica que pretenda estudá-la. Afinal, “nenhum outro auditório é mais heterogêneo que o internacional”³⁵⁴. O que ocorre é que a gênese desse fenômeno se deu em

³⁵¹ ADEODATO, João Maurício. **Uma Teoria Retórica da Norma Jurídica e do Direito Subjetivo**. 2. ed. São Paulo: Noeses, 2014. p. 243 et seq.

³⁵² PERELMAN, Chaïm. **Lógica Jurídica: nova retórica**. Tradução de Virgínia K. Pupi. São Paulo: Martins Fontes, 2000. p. 142.

³⁵³ ADEODATO, João Maurício. **Uma Teoria Retórica da Norma Jurídica e do Direito Subjetivo**. 2. ed. São Paulo: Noeses, 2014. p. 211.

³⁵⁴ MARSILLAC, Narbal de. **Retórica e Direitos Humanos**. 1. ed. Curitiba: Editora e Livraria Appris, 2020. p. 48.

uma comunidade específica e situada historicamente em um momento no qual o *oikoumene*³⁵⁵ se reduzia a ela: a Europa do século das luzes.

Melhor explicando, o fenômeno dos direitos humanos surge como fruto de uma circunstância moderna, ou melhor, europeia, cristã, liberal, racional e burguesa dos séculos XVIII e XIX. Não há uma desqualificação nesses contextos de surgimento – ou um compromisso com qualquer tese de pensamento decolonial –; pelo contrário, a dignidade da pessoa humana e a própria ideia de sujeito³⁵⁶ só surgem a partir do desenvolvimento da doutrina do *imago Dei*³⁵⁷ – do homem como imagem e semelhança de Deus – advinda da teologia medieval. Com o iluminismo e toda a ventilação de uma Razão, que substituiria o papel do Deus cristão, centro de todo o pensamento do Medievo, modificaram-se as fundamentações filosóficas, e os jusnaturalismos racionalistas tomaram a ponta em um projeto de construção de um direito cosmopolita.

É fato que dois breves parágrafos não são suficientes para explicar toda a origem histórica do fenômeno, mas esse nem mesmo é o objetivo em questão. Em vez disso, será construída uma narrativa a partir de uma ponderação do terceiro sentido de norma de Adeodato, utilizando-se, para tanto, a compreensão de Perelman de que “o direito, tal como funciona efetivamente, é essencialmente um problema de decisão [...] Mas nem o legislador nem o juiz tomam decisões puramente arbitrárias [...] O direito positivo tem como correlativo a noção de decisão, senão razoável, pelo menos raciocinada”³⁵⁸.

Então a dificuldade a ser enfrentada é a seguinte: se os direitos humanos só são observáveis enquanto fenômenos normativos a partir das decisões – estas podem ser prolatadas desde órgãos nacionais, com a constitucionalização desses direitos, até organismos judicantes internacionais, marcadamente as cortes de direitos humanos – questiona-se qual é a utilidade dos textos das convenções e declarações de DH, bem como qual é o emprego de teorias que pretendem dar fundamento e incluir um ou outro direito no rol dos que já são mais amplamente

³⁵⁵ Ensina Gadamer sobre o significado dessa palavra: “A palavra *oikoumene* [...] é uma expressão grega para designar o mundo habitado”. Cf. GADAMER, Hans-Georg. *Europa e o oikoumene*. In: _____. **Hermenêutica em Retrospectiva**. Tradução de Marco Antônio Casanova. 2. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2012. v. único. p. 283. A utilização desse termo aqui proporciona a crítica de que, diante do papel ideológico desempenhado pela Europa nos séculos XVI, XVII e XVIII, a sua extensão era a extensão do mundo conhecido, até mesmo as colônias eram partes da Europa distribuídas pelo globo.

³⁵⁶ Sobre a síntese da noção de sujeitos, *subjectus* e *subjectum*, conferir: DOUZINAS, Costas. *Subjectum e Subjectus: o sujeito livre e sujeitado*. In: _____. **O Fim dos Direitos Humanos**. Tradução de Luzia Araújo. São Leopoldo: Unisinos, 2009.

³⁵⁷ FERRAZ JUNIOR, Tercio Sampaio. **Introdução ao Estudo do Direito**. Técnica, decisão e dominação. 4. ed. São Paulo: Atlas, 2003. p. 63.

³⁵⁸ PERELMAN, Chaïm. **Ética e Direito**. Tradução de Maria Ermantina Galvão G. Pereira. São Paulo: Martins Fontes, 1996. p. 376.

aceitos. Esses elementos, que se encaixam diretamente nas outras duas acepções de norma exploradas, dizem exatamente respeito à ideia de fundamento de todos os direitos humanos.

Retomando-se a discussão, considerada em seu início, partindo-se de uma comunidade um pouco mais homogênea, até pela ideia limitada do *oikoumene* do início da modernidade, as teorias dos direitos humanos que se fundamentavam em uma teoria do direito divino passaram a se fundar sobre uma ontologia e em um suposto acesso racional e privilegiado à única verdade. Nesse momento, parecia claro que essa classe de direitos fosse universal, afinal, o universo era europeu, considerada a hipérbole. É só a partir de uma *auxesis*, ou seja, de uma ampliação do auditório ao qual se dirige um discurso – nesse caso o dos direitos humanos –, bem como a partir de uma pulverização ética³⁵⁹ visível neste último século, que se terá acesso ao atual estado desse campo internacional de debates.

No entanto, o que sucedeu – parcialmente – a esse momento racional naturalista foi a ascensão das narrativas positivistas ligadas a uma autoridade ainda de certo modo absoluta, em que “a busca de um fundamento, quando se trata de normas, se inspirou com muita frequência num modelo matemático, como se fosse possível demonstrá-las, tais como os teoremas de um sistema de geometria, a partir de axiomas a um só tempo evidentes e não-ambíguos”³⁶⁰. As teorias fundantes continuaram monolíticas e pouco plurais enquanto a sociedade crescia em complexidade até o ponto atual em que o direito, e ainda mais evidentemente os direitos humanos, tornaram-se o último ambiente ético comum, o que lhe gerou uma sobrecarga³⁶¹. Ferraz Junior sintetiza bem o quadro que quer se expor aqui:

De um lado, vemos que o tema da definição e da garantia dos chamados “direitos humanos” tornou-se um tema de alta relevância política nas Declarações solenes, no direito constitucional e no diálogo entre as nações. De outro, a crise das concepções do homem na trilha do espaço de questionamento aberto pelo advento das ciências humanas e pelo predomínio da ideologia individualista torna difícil para nossa sociedade, altamente politizada no sentido organizacional e técnico (sem falar no ideológico), o reconhecer-se num motivo antropológico fundamental ou o referir-se a uma imagem coerente do homem. Ora, essa fragmentação da imagem do homem na pluralidade dos universos culturais nos quais ele se socializa e se politiza efetivamente – o universo da família, do trabalho, do bem-estar, da realização profissional, da política, da fruição cultural e do lazer – torna problemática e difícil a adequação das convicções do indivíduo e de sua liberdade a ideias e valores universalmente reconhecidos e legitimados num sistema de normas e

³⁵⁹ Cf. ADEODATO, João Maurício. Limites Éticos do Poder Constituinte Originário e da Concretização da Lei pelo Judiciário. In: _____. **Ética e Retórica**. Para uma teoria da Dogmática Jurídica. São Paulo: Saraiva, 2012.

³⁶⁰ PERELMAN, Chaïm. **Ética e Direito**. Tradução de Maria Ermantina Galvão G. Pereira. São Paulo: Martins Fontes, 1996. p. 412.

³⁶¹ Cf. ADEODATO, João Maurício. **Uma Teoria Retórica da Norma Jurídica e do Direito Subjetivo**. 2. ed. São Paulo: Noeses. 2014.

fins aceito pela sociedade. Reside aí a raiz provável do paradoxo de uma sociedade obsessivamente preocupada em definir e proclamar uma lista crescente de direitos humanos e impotente para fazer descer do plano de um formalismo abstrato e inoperante esses direitos e levá-los a uma efetivação concreta nas instituições e práticas sociais.³⁶²

E Adeodato, por seu turno, faz a seguinte complementação:

A retirada das outras ordens éticas da esfera pública faz com que o direito se torne o único ambiente ético comum com significação na esfera pública, [...] o que lhe causa uma sobrecarga para a qual a dogmática da modernidade não tem se mostrado devidamente preparada. As demais ordens normativas, que numa sociedade primitiva cooperam com o direito, estão tão pulverizadas numa sociedade complexa que perdem sua importância social.³⁶³

O resultado dessa disparidade entre teorias do direito matematizantes e uma “fragmentação da imagem do homem na pluralidade dos universos culturais” gerou experiências históricas indesejáveis. Fundamentações últimas e verdadeiras dos direitos humanos serviram de discursos justificadores para ações violentas de imposição das vontades³⁶⁴ de certos grupos políticos e nações. O que se quer dizer é que, na realidade, “em nome dos direitos humanos pensados segundo raciocínios apodícticos, Estados, com maior poderio bélico, podem mais facilmente se arvorar a si mesmos como defensores da ‘moralidade do mundo’ e desqualificar [...] outras tantas formas de percepção moral distintas”³⁶⁵ com o único objetivo de justificar uma intervenção – quase nunca – humanitária em outros Estados³⁶⁶.

Se uma fundamentação última é adotada em um determinado discurso, qualquer pleito pelo reconhecimento de um “novo” direito humano pode ser excluído unicamente por não integrar a origem sociocultural que compõe a base daquela teoria fundante universal.

É exatamente com base nisso que ocorrem as intervenções mencionadas, como são exemplos as ações extraterritoriais que visaram libertar o Oriente Médio do terrorismo, praticando tortura e violando direitos individuais³⁶⁷. Essa razão impositiva não existe somente

³⁶² FERRAZ JUNIOR, Tercio Sampaio. **Introdução ao Estudo do Direito**. Técnica, decisão e dominação. 4. ed. São Paulo: Atlas, 2003. p. 174.

³⁶³ ADEODATO, João Maurício. **Uma Teoria Retórica da Norma Jurídica e do Direito Subjetivo**. 2. ed. São Paulo: Noeses, 2014. p. 60.

³⁶⁴ Cf. MARSILLAC, Narbal de. **Retórica e Direitos Humanos**. 1. ed. Curitiba: Editora e Livraria Appris, 2020. p. 39.

³⁶⁵ MARSILLAC, Narbal de. **Retórica e Direitos Humanos**. 1. ed. Curitiba: Editora e Livraria Appris, 2020. p. 55.

³⁶⁶ MARSILLAC, Narbal de. **Retórica e Direitos Humanos**. 1. ed. Curitiba: Editora e Livraria Appris, 2020. p. 55.

³⁶⁷ Algumas discursões sobre ações extraterritoriais que violam os direitos humanos podem ser encontradas em: WILDE, Ralph. *Complementing occupation law? Selective judicial treatment of the suitability of Human Rights norms*. **International Law Forum (Faculty of Law/The Hebrew University of Jerusalem)**, Jerusalém, 2009;

nesses casos de intervenção explícita, mas ela está presente em toda uma luta pela ampliação do rol de direitos associados a grupos vulneráveis e minorias étnicas, e até no reconhecimento de determinadas práticas culturais como justas. A resistência à pluralidade dos discursos fundantes dos DH dá-se justamente pelo fato de que essas práticas cristalizadas por distintas culturas não integram aquelas bases “naturais” “racionais”, nem muitas vezes encontram legitimidade nas maiorias supostamente democráticas.

A partir dessa percepção, a de que fundamentações ontológicas ou metafísicas dos direitos humanos podem gerar – assim como historicamente já geraram – experiências de violência e de cerceamento de alguma autodeterminação dos povos, perceber-se-á que entram em debate dois discursos mais genéricos. Para se ilustrar esse debate, tem-se por um lado filosofias que se pretendem téticas e universais, como o universalismo mínimo de Rawls e a *thin moral* de Walzer, que integrando um mesmo táxon “esconde silenciosamente a imposição do particular”³⁶⁸ e, por outro lado, contrárias a essas filosofias primeiras, tem-se proposto modos de uma filosofia regressiva³⁶⁹, “que não se esforça em provar a insuficiência dos pontos de partidas alheios, mas em não tomá-los como absolutos e definitivos”³⁷⁰. Em outros termos, a tradição retórica, enquanto analisa e compreende a questão da fundamentação dos direitos humanos, não pode aceitar um ponto de vista único, Verdadeiro – com “v” maiúsculo – e definitivo. Em vez disso, encara qualquer fundamentação como uma tópica a mais, como um discurso a mais. Isso inclui até mesmo esses que se pretendem téticos e que, conseqüentemente, supõem-se não retóricos.

A abordagem de uma filosofia regressiva não é, portanto, a fundamentação verdadeira, mas um olhar para o passado e às análises de fundamentações somente possíveis. Perelman assera que, ao passo em que “nas metafísicas absolutistas, a mente oscila da dúvida absoluta à certeza absoluta, na realidade ficamos sempre no meio-termo: as opiniões a que aderimos constituem o derradeiro estado de evolução das nossas idéias (*sic*), o que não significa necessariamente o estado definitivo”³⁷¹. Defender-se esse ponto de vista não significa afirmar

WILDE, Ralph. *Legal “Black Hole”? Extraterritorial State action and International Treaty Law on civil and political rights*. **Michigan Journal of International Law**, Michigan, 2005; WILDE, Ralph. *Triggering State obligations extraterritorially: the Spatial test in certain Human Rights treaties*. **International Law Forum (Faculty of Law/The Hebrew University of Jerusalem)**, Jerusalém, 2007.

³⁶⁸ MARSILLAC, Narbal de. **Retórica e Direitos Humanos**. 1. ed. Curitiba: Editora e Livraria Appris, 2020. p. 20.

³⁶⁹ PERELMAN, Chaïm. **Retóricas**. Tradução de Maria Ermantina Galvão G. Pereira. São Paulo: Martins Fontes, 1999. p. 131 et seq.

³⁷⁰ MARSILLAC, Narbal de. **Retórica e Direitos Humanos**. 1. ed. Curitiba: Editora e Livraria Appris, 2020. p. 44.

³⁷¹ PERELMAN, Chaïm. **Ética e Direito**. Tradução de Maria Ermantina Galvão G. Pereira. São Paulo: Martins Fontes, 1996. p. 366 et seq.

que não há fundamentação possível para o fenômeno em questão; isso seria um tanto gorgiano. Em vez disso, aderindo à máxima protagórica de que o homem é a medida de todas as coisas, não se renunciará a essas fundamentações somente possíveis – até porque a probabilidade e a verossimilhança constituem o campo próprio da retórica – como se alguma justificação dessa natureza não fosse útil. Pelo contrário, além de úteis, uma vez que são capazes de gerar adesão, são as únicas fundamentações possíveis – aquela com acesso privilegiado à verdade é só mais uma dentre todas as possibilidades. Cabe, então, concordar com Mootz ao dizer que “a justiça é um produto do conhecimento retórico”, enquanto esse “conhecimento retórico é uma atividade social – base-sem-fundamento sobre a qual a justiça pode ser construída – e não o resultado de um empreendimento puramente contemplativo”³⁷².

Nesse ponto, poder-se perguntar de que adiantaria, então, discutir as inúmeras justificativas dos direitos humanos se nenhuma delas garantiria uma vinculatividade tão clara e evidentemente racional. Ora, se não há um acesso à verdade única, mas apenas às formulações teórico-práticas humanas, as filosofias de matriz cientificista, ontológica e metafísica devem ser deixadas de lado. Afinal, referindo-se ao problema da decisão, que é o central no direito, percebemos que “as filosofias que tomam as ciências como modelo não dão nenhuma importância à ideia de decisão razoável. Elas se constroem em função da ideia (*sic*) de verdade [...]. Perante a verdade, não há lugar para uma escolha razoável, pois toda escolha [...] implica a ignorância da verdade”³⁷³.

E como se garantir que não haja a substituição de um modelo de fundamentação por um outro que ponha em xeque os seus méritos? Aqui a resposta não pode dar qualquer garantia. Como Perelman bem afirma, os discursos que são persuasivos vão substituindo uns aos outros à medida em que as bases de sua aceitação pública forem correspondendo mais ou menos aos anseios e critérios do auditório³⁷⁴. Isso talvez não conceda tanta segurança, ou satisfaça os anseios por previsibilidade e redução das contingências e complexidades, todavia, sem um ponto de visão para além da *phýsis*, nada pode ser tão garantido assim.

A história do pensamento, em todas as áreas, ensina-nos, porém, a importância efetiva dos fundamentos não absolutos, que puderam parecer suficientes a certas mentes, em certas épocas, em certas disciplinas, e que manifestam o aspecto pessoal, histórica e metodologicamente situado, de nosso

³⁷² MOOTZ, Francis J. *Rhetorical knowledge in legal practice and theory*. **Southern California Interdisciplinary Law Journal**, v. 6, n. 3, Primavera 1998. p. 496.

³⁷³ PERELMAN, Chaïm. **Ética e Direito**. Tradução de Maria Ermantina Galvão G. Pereira. São Paulo: Martins Fontes, 1996. p. 376.

³⁷⁴ PERELMAN, Chaïm. **Ética e Direito**. Tradução de Maria Ermantina Galvão G. Pereira. São Paulo: Martins Fontes, 1996. p. 367.

conhecimento e de nossa cultura. A busca de fundamentos suficientes, mas relativos a um espírito, a uma sociedade ou a uma disciplina determinadas, se torna filosoficamente essencial para todos que, embora recusando à evidência o valor de critério absoluto, não podem, porém, contentar-se com um ceticismo negativo e estéril.³⁷⁵

Dessa maneira, embora seja relativista, a retórica, quando analisa os direitos humanos, não se apresenta como um extremo, ou uma radicalização do niilismo, a ponto de afirmar que, por não ter fundamento, eles [os DH] não têm sua razão de existir. A retórica está no meio, entre o *nihil* e o absoluto, admitindo e criando argumentos e lugares de análise provisórios e – assim como a frônese – não adequados à verdade, mas ao que é bom a cada caso. Apesar de todas as diferenças, pode-se dizer que Perelman e Adeodato concordam que “esse ceticismo gnosiológico, ao ser trasladado ao campo da ética, não deve levar ao niilismo ou à indiferença”³⁷⁶.

Deve-se considerar alguns elementos para concluir esta análise. Os primeiros argumentos a serem levados em conta são os da filosofia regressiva em busca dos fundamentos possíveis dos DH. Já o segundo é o relativo aos posicionamentos – conflitantes em partes, mas aqui de acordo – de Adeodato e Perelman de que o conhecimento retórico deve respectivamente promover uma política de tolerância e o mais amplo possível diálogo raciocinado em busca das melhores decisões. Tomando-se isso em conta, percebe-se a existência de, ao menos, dois caminhos possíveis para uma retórica dos direitos humanos: o primeiro é parte de uma observância engajada de que toda fundamentação é retórica, mesmo que assim não se pretenda, e de um ceticismo aplicado de forma que se questione seriamente se há um progresso por meio do diálogo e do “conhecimento retórico”; o outro pode ser lido em termos de uma tomada de consciência desse caráter retórico da fundamentação dos DH, bem como que a ampliação dos debates e a habilitação à escuta dos auditórios representa um caminho real e positivo para a efetivação dos direitos humanos.

Essa bipartição representa mais um otimismo ou pessimismo teórico – ambos habilitados pela retórica. Aqui, todavia, questiona-se sobretudo a figura do consenso e a ideia de que quanto mais participativo mais progresso representará. Vale dizer que o diálogo é, de fato, importante, e que a ampla participação talvez seja o único caminho que permita tal consenso, o que significaria acreditar que uma *paideia* retórica seja algo a ser valorizado.

³⁷⁵ PERELMAN, Chaïm. **Ética e Direito**. Tradução de Maria Ermantina Galvão G. Pereira. São Paulo: Martins Fontes, 1996. p. 394.

³⁷⁶ Cf.: ADEODATO, João Maurício. **Uma Teoria Retórica da Norma Jurídica e do Direito Subjetivo**. 2. ed. São Paulo: Noeses, 2014. p. 141.

Contudo, depositar nessa formação e nessa tomada de consciência retórica uma ideia condicionante de um progresso no âmbito dos direitos humanos talvez seja mais esperançosa do que otimista³⁷⁷. Essa crítica não ocorre por um problema teórico, mas sim porque a realidade do diálogo não verifica aquela paridade e engajamento entre as partes, que haviam sido requeridos pela proposta.

A formulação de novas teorias e a exposição de novos fundamentos tentam influenciar e gerar novos acordos linguísticos, que compõem a realidade material. “Se os acordos linguísticos definem que alguns seres humanos têm mais direitos do que outros, essa passa a ser a ‘realidade’ material”³⁷⁸. O problema então deixa de ser a unidade/pluralidade de fundamentos e passa a ser o das diferentes disposições de poder e de engajamento cândido em diálogos reais. Acaba que, recorrentemente, não há progresso em um debate em um campo específico, não há consenso e nem mesmo uma neutralização do dissenso, mas, mesmo assim, uma corte ou qualquer órgão decisor reinsere no mundo real normas que significam a realização de promessas particulares e restritas. Ainda que alguns adotem a idealidade de um “conhecimento retórico”, como é o caso de Mootz, as dinâmicas e as estratégias presentes no debate sobre os direitos humanos são sobremaneira esperançosas. O que se quer dizer é que, tentando trabalhar “justiça como conversação”, é preciso que se perceba que, ao afirmar que “uma discussão hermenêutica justa e igualitária deve ser o objetivo central da sociedade, mais que qualquer consenso unânime”³⁷⁹, essa discussão justa e equânime é somente um objetivo, e não uma constatação sobre o “real”. No fim das contas, “nada resta senão ter esperança na integridade pessoal de cada indivíduo”³⁸⁰.

Para se ilustrar a complexidade enfrentada aqui – para a qual não se dá uma resposta nem otimista nem pessimista, mas sim partes dela unidas e igualmente problemáticas – vale-se de um mito, que já foi utilizado em outros contextos pelo pesquisador³⁸¹. Essa é a da jornada

³⁷⁷ Aqui se refere diretamente a uma das teses perelmanianas, em seus próprios termos: “O recurso ao razoável para fundamentar os direitos humanos, permitindo precisar e hierarquizar esses direitos consoante a contribuição deles para o progresso de uma racionalidade concreta, fornece uma ilustração de minha tese geral. Pois ele mostra que apenas aqueles que conferem algum valor ao progresso do pensamento teórico, em especial da filosofia, que concebem esse progresso sob forma da elaboração, na história, de concepções cada vez mais razoáveis, poderiam vincular-lhe uma teoria dos direitos humanos, associada a uma dialética do razoável”. Cf. PERELMAN, Chaïm. **Ética e Direito**. Tradução de Maria Ermantina Galvão G. Pereira. São Paulo: Martins Fontes, 1996. p. 399.

³⁷⁸ ADEODATO, João Maurício. **Uma Teoria Retórica da Norma Jurídica e do Direito Subjetivo**. 2. ed. São Paulo: Noeses, 2014. p. 281.

³⁷⁹ MOOTZ, Francis J. *Rhetorical knowledge in legal practice and theory*. **Southern California interdisciplinary Law Journal**, v. 6, n. 3, Primavera 1998. p. 512.

³⁸⁰ SOBOTA, Katharina. **Não Mencione a Norma!** Tradução de João Maurício Adeodato. Recife: Universitária, 1995. (Anuário os Cursos de Pós-Graduação em Direito, n. 7).

³⁸¹ Cf. DANTAS, Álvaro Jáder Lima. **O Telescópio Aristotélico: o direito como metáfora e a heurística do direito**. 2017. 72 f. TCC (Graduação em Direito) – Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2017.

de Orfeu a bordo do navio Argo, liderado por Jasão, em busca do velocino de ouro. Se, na história de Ulisses, este herói se amarra ao mastro para poder ouvir as sereias sem que se jogue ao seu canto mortal, no caso de Orfeu, a história é diferente. Aquele de quem Jasão e os Argonautas duvidavam, pelo fato de ser um músico, e não um marinheiro, é o responsável por livrar a embarcação da ameaça das Sereias.

Com a sua lira, Orfeu encanta as sereias, que extasiadas deixam de atrair os navegantes ao mar com suas harmonias sedutoras. Ora, se Lenio Streck já buscou a história de Ulisses para defender que o tribunal constitucional brasileiro deveria se amarrar à constituição³⁸², tal como o personagem ao mastro, aqui, diante da posição de poder – em vários campos – e dada a ausência de um mastro para se amarrar, em uma metáfora às existências plurais e não definitivas dos direitos humanos, pensa-se que a posição dos juízes e órgãos decisores é distinta da de Ulisses. Em vez dele, aqueles aos quais foi incumbido o poder-dever de decidir sobre matéria de direitos humanos se assemelham a Orfeu, que, tendo que proferir uma decisão, são constrangidos a produzirem discursos aptos a neutralizar aqueles dissensos, que, dada a complexidade dos temas, podem igualmente causar a morte de tripulações inteiras.

Embora tenha protegido um grupo de pessoas – composto pelos argonautas – ninguém da tripulação pode controlar as frases musicais compostas pela genialidade de Orfeu. Assim como no caso dos julgadores em matérias de direitos humanos, o músico desse mito compadeceu-se de um grupo e o protegeu. Se as decisões correspondem ou não aos fundamentos, aos acordos vigentes, aos significados enquanto promessas, aos significantes enquanto símbolos de práticas cristalizadas e aos discursos que dominam a realidade material, não se pode ter certeza. Aqui não é o caso de afirmar que Antígona ou Creonte tem razão³⁸³, pensando-se em um dilema emotivo/racional. Mesmo as decisões racionadas, de que fala Perelman, possuem feições emotivas, morais, baseadas em suas regras de experiência e hierarquia de valores. Afinal, tudo isso faz parte da racionalidade humana, não há escapatória ou ascese que a purifique. As decisões judiciais, que são as que realmente fazem norma, marcadamente nos direitos humanos, não são controláveis de um ponto de vista epistêmico. Até podem ser por meios políticos, todavia não há como controlar a criação de Orfeu. As mulheres-peixe podem ser tanto grupos disseminadores de discursos contrários à ideia dos direitos humanos, como grupos mal compreendidos, cuja escuta é difícil demais para ouvidos ocidentais

³⁸² STRECK, Lenio; BARRETTO, Vicente de Paulo; OLIVEIRA, Rafael Tomaz de. Ulisses e o Canto das Sereias: sobre ativismos judiciais e os perigos da instauração de um ‘terceiro turno da constituinte’. **Revista de Estudos Constitucionais e Teoria do Direito (RECHTD)**, Rio Grande do Sul, v. 1, n. 2, p. 75-83, 2009.

³⁸³ Cf. LIMA, Newton. Creonte Tinha Razão ou Dilemas da Justiça Sentimental. **Diritto & Diritti**, [S.l.], v. 1, p. 310-343, 2011.

pouco acostumados com a pluralidade. Não se pode ter a certeza de que uma filosofia da libertação, uma emancipação retórica, ou uma retórica do grito³⁸⁴ conduzirá a alguma melhora efetiva na tutela de direitos.

Confirmado que a retórica é capaz de estudar o campo dos direitos humanos, tratando-se de elementos centrais como uma noção de norma que vá além do Estado e de temas delicados como a fundamentação do rol – sempre em expansão – desses direitos, passa-se ao debate sobre em que termos se pode falar em uma retórica da arte.

4.2 POR UMA RETÓRICA DA ARTE

“[...] quando um filme é criado, ele é criado em uma linguagem, que não é apenas sobre palavras, mas também a maneira como a linguagem codifica nossa percepção do mundo”³⁸⁵

Iniciando-se os percursos que nos levarão a uma compreensão retórica da arte, torna-se interessante que desde já se enunciem quais trajetos argumentativos serão tomados, a fim de que se possa caminhar consciente e criticamente por eles. De antemão, deve-se reafirmar que as análises aqui construídas partirão, marcadamente, da hermenêutica filosófica de Gadamer. É fato que, na seção anterior, prestaram-se algumas críticas e adições ao constructo gadameriano, mas a posição crítica não significa uma renúncia ao cerne de suas análises. Assim, será um primeiro excursus argumentativo, no sentido de se compreender como se dá a experiência com uma obra de arte: a primeira coisa que talvez se deva pôr em questão é o conceito de *mimesis*; logo após, a estética kantiana da Crítica da faculdade de julgar será brevemente trabalhada em seus termos mais caros e proveitosos para Gadamer, o juízo do gosto e sua teoria do gênio; só então se discutirá a hermenêutica da obra de arte com os textos paradigmáticos do Verdade e Método e do A atualidade do belo: arte como jogo, símbolo e festa. Uma segunda argumentação se dirigirá sobre o caráter textual da arte, por meio da aproximação geral do fenômeno com uma de suas partes, a literatura. Essa aproximação se dará com o objetivo de se recuperar a coparticipação de retórica e literatura como integrantes das artes discursivas³⁸⁶ e assim legitimar uma retórica da arte em sua unidade linguística.

³⁸⁴ MARSILLAC, Narbal de. A retórica do grito e os direitos humanos. In: _____. **Retórica e Direitos Humanos**. 1. ed. Curitiba: Editora e Livraria Appris, 2020.

³⁸⁵ Frase comumente atribuída a Andrej Wajda [1926 - 2016], diretor de cinema polaco, em cuja obra são marcantes os aspectos histórico e político da Polônia.

³⁸⁶ Cf. KANT, Immanuel. **Crítica da Faculdade de Julgar**. Tradução de Fernando Costa Mattos. Petrópolis: Vozes, 2016. p. 219.

Talvez por ser um dos termos mais antigos envolvendo a teorização sobre obras de arte, mas principalmente por ter recebido na tradição de Heidegger e de seu discípulo um sentido um tanto diferente do tradicional, que a noção de *mimesis* [μίμησις] é trazida aqui. Sua significação originária, no ático, remete à imitação, figura, representação e imagem³⁸⁷ e foi primeiramente trabalhada pela doutrina pitagórica. Em Pitágoras, a mimese está diretamente ligada à imitação das relações dos números inteiros pelas estruturas naturais. Desde o som das notas musicais à disposição do cosmos, tudo representava uma relação em números inteiros. Também Platão, sendo pitagórico como era, adaptou a teoria da imitação ao conceber sua teoria da participação das coisas nas ideias³⁸⁸ já explicada acima. Desse modo, se a arte se dava pela imitação da natureza, que por si já seria uma imitação, ou participação nos conceitos, qualquer obra artística seria considerada, na tradição platônica, uma imitação da imitação³⁸⁹.

O mimético, como vindo dessa tradição pitagórica, ainda se refere a uma ideia de ordenação, seja ela dos sons, do mundo ou da alma. Ou seja, a *imitatio* consistia em um anseio de abstração das desordens reais em favor de uma relação numérica. É aí que o pensamento aristotélico, que acaba com a divisão rígida entre mundo das ideias e das coisas, ensina que a “mimeses não é esse anseio, mas a sua realização”³⁹⁰. Na tradição do estagirita, a mimese é tendência humana instintiva por meio da qual os seres humanos aprendem: a repetição do que é mimetizado é uma apresentação da coisa mesma que se libera das contingências e permite o universal. A partir daí, Gadamer uma vez mais interpreta de modo fenomenológico essa noção de *μίμησις*, como parte de uma noção dos conceitos de jogo e símbolo, que também serão adiante trabalhados. Para ele, a imitação possui um sentido cognitivo, de tal maneira que “quem imita alguma coisa torna presente o que ele conhece e como o conhece” e ainda “que o sentido de conhecimento da *mimesis* é reconhecimento. Mas o que vem a ser reconhecimento? É só uma análise mais exata do fenômeno que irá mostrar o sentido ontológico da representação”³⁹¹.

O que o filósofo de Marburgo quer dizer com essa sua noção de mimese é que, dentro do jogo simbólico e artístico, a imitação, ou representação, não quer dizer uma cópia da realidade. Até porque, na situação em que Gadamer se põe – a de construir uma estética-hermenêutica que compreenda também o fenômeno da arte moderna e contemporânea –, o

³⁸⁷ VOX (Madrid) (ed.). *Diccionario manual Griego*. Madrid: Vox, 1967.

³⁸⁸ GADAMER, Hans-Georg. Arte e Imitação (1967). In: _____. *Hermenêutica da Obra de Arte*. Tradução de Marco Antônio Casanova. São Paulo: Martins Fontes, 2020. p. 20.

³⁸⁹ GADAMER, Hans-Georg. Sobre a Verdade da Palavra (1971). In: _____. *Hermenêutica da Obra de Arte*. Tradução de Marco Antônio Casanova. São Paulo: Martins Fontes, 2020. p. 35.

³⁹⁰ GADAMER, Hans-Georg. Arte e Imitação (1967). In: _____. *Hermenêutica da Obra de Arte*. Tradução de Marco Antônio Casanova. São Paulo: Martins Fontes, 2020. p. 20.

³⁹¹ GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e Método I*. Tradução de Flávio Paulo Meurer. 15. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2015. p. 169.

sentido de imitação não pode somente abarcar um período artístico como o do “espelho da natureza”³⁹². A *imitatio* passa a significar uma apresentação de si pela obra, possibilitando o conhecer da obra e o seu vir-à-fala.

Para que se possa prosseguir, deve-se suspender brevemente o debate já instaurado pelo pensamento gadameriano, isso com o objetivo de entender os caminhos pelos quais passou a filosofia estética até chegar à hermenêutica. Contudo, não seria produtor resgatar e abordar com superficialidade um sem-número de filósofos estetas; em vez disso, serão expostas breves considerações sobre a faculdade de julgar e os juízos estéticos kantianos. Nesse momento, até se poderia questionar sobre o porquê da escolha de Kant, todavia a razão pela qual se recorre a ele é pela influência dada à sua filosofia pelo próprio Gadamer. É preciso que se lembre que o filósofo de Marburgo começou sua vida acadêmica nos meios neokantianos³⁹³ e só após a sua iniciação junto a Heidegger é que a hermenêutica e a fenomenologia passaram a dominar suas produções.

As três críticas kantianas – da razão pura, da razão prática e da faculdade de julgar – tem uma finalidade específica no campo do pensamento do filósofo de Königsberg, a de sistematizar a filosofia e delimitar o objeto e o modo de proceder das faculdades mentais humanas. Sendo assim, encontram-se ao menos três dessas faculdades: a de conhecimento, ligada à faculdade superior do entendimento, que se realiza por meio de seu princípio *a priori* da legalidade e tem por produto a natureza; a do sentimento de prazer ou desprazer, parte da faculdade de julgar, que tem por *a priori* a finalidade e, por produto, a arte; e do desejar, integrante da faculdade da razão, que opera por meio do princípio da finalidade que é simultaneamente lei e tem os costumes por produto³⁹⁴.

Nesse esquema, cada uma das faculdades se ocupa de um objeto e possui um *modus operandi* próprio, por assim dizer. Se a razão pura é capaz de operar com conceitos, visando à legalidade da natureza, a faculdade de julgar não é capaz de trabalhar com eles, mas somente com a possibilidade de que objetos gerem sentimentos de prazer, ou desprazer. Isso provoca um verdadeiro desengajamento da estética, retirando-a de seu mundo para garantir-lhe uma função autônoma e desinteressada. Melhor explicando, ao contrário da experiência acima

³⁹² Cf. GOMBRICH, Ernst Hans. O Espelho da Natureza. In: _____. **A História da Arte**. Tradução de Cristina de Assis Serra. Rio de Janeiro: LTC, 2018. p. 315-329.

³⁹³ Cf. GADAMER, Hans-Georg. Filosofia e Literatura (1981). In: _____. **Hermenêutica da Obra de Arte**. Tradução de Marco Antônio Casanova. São Paulo: Martins Fontes, 2020. p. 92.

³⁹⁴ KANT, Immanuel. **Crítica da Faculdade de Julgar**. Tradução de Fernando Costa Mattos. Petrópolis: Vozes, 2016. p. 60.

mencionada em que o belo e o bom se aproximam³⁹⁵, Kant busca afastar o fenômeno estético dos lugares do conceito, do culto religioso e da moralidade. Ao fazer isso, afirma que “bom é aquilo que, por meio da razão, apraz pelo mero conceito” e continua “nós denominamos bom para algo (útil) aquilo que só apraz como meio; e bom em si aquilo que apraz por si mesmo”³⁹⁶. O mais relevante é que, se para que se considere algo bom, carece-se de um conceito do objeto, para que se encontre beleza nele, o conceito não é necessário³⁹⁷.

É assim que se chega a um dos pilares da estética kantiana, a teoria do gosto. “Gosto é a faculdade de julgamento de um objeto ou modo de representação através de uma satisfação ou insatisfação, *sem qualquer interesse*”³⁹⁸. Ora, se alguém olha para uma obra de arte e a julga imoral por conter nudismo – como fez o Beato Papa Pio IX – não está produzindo um juízo estético sobre ela, mas prático moral. Um juízo estético somente é capaz de perceber o prazer ou desprazer gerado subjetivamente, “o juízo estético (...) só pode ser subjetivo”³⁹⁹, enquanto o belo, objeto de satisfação do juízo de gosto estético, “é aquilo que é representado, sem conceitos, como objeto de uma satisfação universal”⁴⁰⁰.

Nesse ponto, poder-se-ia perguntar: se o sentimento de prazer e desprazer é gerado subjetivamente, como essa satisfação do belo pode se julgar universal? Daí é que a coerência em se estar livre de conceitos e interesses produz efeitos na fundamentação de uma pretensão universal da estética. Já que o julgamento do gosto não se dá por interesses particulares ou pela satisfação de expectativas e circunstâncias privadas, há uma purificação do estético. Isso seria como dizer que todas as pessoas, expurgados os seus interesses e quaisquer conceitos, atingiriam individualmente o mesmo julgamento de gosto, a partir de suas experiências

³⁹⁵ São João Paulo II eloquentemente escreveu em sua Carta aos Artistas de 1999: “Em certo sentido, a beleza é a expressão visível do bem, do mesmo modo que o bem é a condição metafísica da beleza. Justamente o entenderam os Gregos, quando, fundindo os dois conceitos, cunharam uma palavra que abraça a ambos: « *kalokagathía* », ou seja, « beleza-bondade ». A este respeito, escreve Platão: « A força do Bem refugiou-se na natureza do Belo »” PAULO II, João. **Carta do Papa João Paulo II aos Artistas**. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1999. Disponível em: http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/letters/1999/documents/hf_jp-ii_let_23041999_artists.html. Acesso em: 15 mar. 2021.

³⁹⁶ KANT, Immanuel. **Crítica da Faculdade de Julgar**. Tradução de Fernando Costa Mattos. Petrópolis: Vozes, 2016. p. 103.

³⁹⁷ KANT, Immanuel. **Crítica da Faculdade de Julgar**. Tradução de Fernando Costa Mattos. Petrópolis: Vozes, 2016. p. 103.

³⁹⁸ KANT, Immanuel. **Crítica da Faculdade de Julgar**. Tradução de Fernando Costa Mattos. Petrópolis: Vozes, 2016. p. 107, *itálico* presente no original.

³⁹⁹ KANT, Immanuel. **Crítica da Faculdade de Julgar**. Tradução de Fernando Costa Mattos. Petrópolis: Vozes, 2016. p. 99.

⁴⁰⁰ KANT, Immanuel. **Crítica da Faculdade de Julgar**. Tradução de Fernando Costa Mattos. Petrópolis: Vozes, 2016. p. 107.

(des)prazerosas. Exsurge-se a síntese kantiana de que o “belo é aquilo que apraz universalmente sem conceito”⁴⁰¹.

Essa é uma posição inicial que a princípio desfavoreceria a hipótese aproximativa que se anseia realizar por esse trabalho. Como mencionado na introdução, caso se considere que o fenômeno da estética é somente questão de um prazer/desprazer desinteressado e afastado de qualquer concepção conceitual, a função de um estudo entre direito e arte seria resumida a um diletantismo, pouco ou nada útil. Contudo, a teoria do gosto é atrelada ao juízo estético; já a teoria do gênio serve de fundamento para a produção de objetos das chamadas belas artes⁴⁰².

É do elemento do gênio, ponto de partida da crítica gadameriana à estética do *Aufklärung*, que se falará agora. Uma vez que o pensamento kantiano trata a beleza natural como primordial e a artística como secundária – diz ele: “uma beleza natural é uma coisa bela; a beleza artística é uma representação bela de uma coisa”⁴⁰³ –, a teoria do gosto será suficiente para julgar a primeira, enquanto a segunda requer o gênio. Dando seguimento, essa necessidade do gênio começa a dizer a respeito de alguma conceitualidade envolvida no fenômeno artístico, embora não seja, obviamente, nada próximo do que a hermenêutica de Gadamer trará. O que ocorre é que já que as belas artes são representações belas de objetos, pode-se afirmar que elas pressupõem “um fim na causa”, ou seja, que possuem um conceito de como deve ser a coisa como fundamento⁴⁰⁴.

O gênio é um elemento da faculdade de julgar e criar obras artísticas constituídas pelas faculdades da imaginação e do entendimento. No entanto, aqui o entendimento não é a faculdade coordenadora, que submete a imaginação a uma concordância com o conceito; em vez disso, a imaginação é livre, até mesmo para oferecer um conteúdo que vá além dessa adequação ao conceito. É importante ressaltar que a percepção de que o julgamento estético exclui toda e qualquer consideração moral e/ou conceitual permanece; o juízo só é estético se disser a respeito do prazer/desprazer. Todavia, Kant vai adicionando como que camadas teóricas sobre – e que até certo ponto substituem – o gosto, que permitam uma aproximação ao fenômeno da arte. Nesse ponto, a teoria do ideal da beleza vem de forma adicional à teoria do gênio. Indo de encontro a uma teoria normal de beleza – que não agrada propriamente pela sua

⁴⁰¹ KANT, Immanuel. **Crítica da Faculdade de Julgar**. Tradução de Fernando Costa Mattos. Petrópolis: Vozes, 2016. p. 116.

⁴⁰² *In verbis*: “Para o julgamento de objetos belos enquanto tais é exigido o gosto; mas, para as próprias belas artes, isto é, para a produção de tais objetos, é exigido o gênio”. Cf. KANT, Immanuel. **Crítica da Faculdade de Julgar**. Tradução de Fernando Costa Mattos. Petrópolis: Vozes, 2016. p. 208.

⁴⁰³ KANT, Immanuel. **Crítica da Faculdade de Julgar**. Tradução de Fernando Costa Mattos. Petrópolis: Vozes, 2016. p. 209.

⁴⁰⁴ KANT, Immanuel. **Crítica da Faculdade de Julgar**. Tradução de Fernando Costa Mattos. Petrópolis: Vozes, 2016. p. 209.

beleza, mas por não se opor a nenhum requisito sob o qual um objeto possa ser considerado belo –, o ideal de beleza só existe em uma expressão da eticidade relativa exclusivamente à figura humana⁴⁰⁵. Essas adições constituem uma intelectualização da beleza, de forma que a obra de arte possa representar de uma só vez o que é expresso na figura e o que é representado.

Debatidas as ideias de gosto, gênio e ideal de beleza, bases da estética kantiana, passa-se à sua crítica por Gadamer realizada na primeira parte do *Verdade e Método*. Uma das percepções iniciais desse filósofo pode ser depreendida do excerto a seguir:

É assim que o formalismo do “prazer seco” acaba dissolvendo decisivamente tanto o racionalismo na estética como qualquer teoria universal cosmológica da beleza. Justamente com aquela distinção classicista entre ideia normal e ideal da beleza, Kant destrói o fundamento a partir do qual a estética da perfeição encontra sua beleza única e incomparável na plena agradabilidade sensorial de todo ente. Somente então “a arte” consegue tornar-se um fenômeno autônomo. Sua tarefa não é mais a representação do ideal da natureza, mas o encontro do homem consigo mesmo na natureza e no mundo humano-histórico. A demonstração kantiana de que o belo agrada sem conceituação alguma não impede, de forma alguma, que nos interessemos realmente só pela beleza que nos atinge significativamente. É justamente o reconhecimento da ausência de conceituação do gosto que nos permite superar uma estética do mero gosto.⁴⁰⁶

Essa conclusão parte de uma contraposição direta à subjetivação da estética pela teoria do gênio, que se explica a seguir. Essa teoria já trouxe uma importante reflexão, a de que “para fazer jus à arte, a estética tem de ultrapassar-se a si mesma e renunciar à ‘pureza’ do estético”⁴⁰⁷. Dessa forma, ainda que tenha sido um aporte da conceitualidade para o debate da arte, não só observável pelo viés estético do gosto, o elemento do gênio era considerado por Kant como um talento, um dom, e estava envolvido de maneira inexplicável na criação de obras de arte. O que se quer dizer é que para o autor das três críticas, a obra de arte seria o produto de uma “inconsciência sonâmbula pela qual o gênio cria”⁴⁰⁸.

A consequência direta dessa noção é a ignorância de todo o trabalho de construção realizado pelo artífice, que não só passa anos para aperfeiçoar suas técnicas a ponto de lhe permitir uma expressão livre, mas também empreende um sem-número de tentativas, ensaios e

⁴⁰⁵ GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e Método I**. Tradução de Flávio Paulo Meurer. 15. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2015. p. 89 et seq.

⁴⁰⁶ GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e Método I**. Tradução de Flávio Paulo Meurer. 15. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2015. p. 91.

⁴⁰⁷ GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e Método I**. Tradução de Flávio Paulo Meurer. 15. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2015. p. 144.

⁴⁰⁸ GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e Método I**. Tradução de Flávio Paulo Meurer. 15. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2015. p. 144.

estudos para a criação de uma obra. Somente para que se dê um exemplo, observam-se os inúmeros desenhos preparatórios elaborados – e conservados em sua cronologia – por Picasso para a elaboração da *Guernica*. Seria como tentar explicar de modo mágico, e não consciente, a composição das quase trezentas canções de Noel Rosa em seu curto período de produção musical. A teoria da produtividade inconsciente do gênio, portanto, até talvez sirva para o julgamento de uma obra, mas não para a sua produção; ou melhor, ela claramente representa uma análise do observador, e não do criador. Uma grande questão é que o culto do gênio artístico perdurou por demais na história do ocidente e na filosofia estética, tendo influenciado o pensamento da arte e se mantido vivo na religião cultural burguesa até o século XIX.

Gadamer criticará até mesmo algumas tentativas, como a de Paul Valéry que, tentando superar a inconsciência do gênio do artista, acaba por atribuí-la ao observador, afirmando que quem constitui inteiramente o sentido da obra é o observador⁴⁰⁹. Essa oposição se dirige diretamente contra a subjetivação da estética produzida pelo gênio que, ao substituir o gosto, torna-se o princípio fundamental da estética. Assim, faz sentido que se enunciem de maneira mais clara e direta todas as consequências da estética kantiana. Se a obra de arte é autônoma, ou seja, se a ela não é dada nenhuma utilidade ou é concebida como meio para algo, a sua base existencial e cultural passa a ser completamente desconsiderada. Essa subjetivação da estética justificada pela tentativa de se evitar a confusão do belo com o útil e o agradável gera um descolamento da arte da sua historicidade.

Gadamer reconhece o avanço contido em Kant e não revoga por inteiro essa separação do belo, bom, útil e agradável, mas reconhece que essa autonomia traz problemas. Isto é, a aceitação paradigmática da teoria do gênio e a consequente perda de uma ligação com a estética do gosto desliga o fenômeno artístico do *sensus communis* e, conseqüentemente, do mundo da vida. É exatamente algo que já foi falado no capítulo anterior, que a arte integra o mundo, não está apartada, mas situada nele. E é a participação no senso comum que justifica a estética do gosto, que forma consensos ou aproximações a partir de variadas impressões subjetivas.

A cisão que foi provocada entre arte e realidade obsta até mesmo o pensamento de qualquer verdade na obra artística, enquanto este é um dos primeiros objetivos de Gadamer, o de evidenciar que a obra de arte manifesta um tipo de verdade única, cuja particularidade não pode ser superada. Obviamente, o sentido de verdade aqui não tem nada a ver com uma correspondência entre um enunciado verbal e um acontecimento fático, ou entre um conceito e seus significantes, mas como se explicará mais à frente representa um acesso ao próprio ser da

⁴⁰⁹ GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e Método I**. Tradução de Flávio Paulo Meurer. 15. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2015. p. 146.

obra em seu vir-à-fala. Por isso que o referido autor mantém, até certo ponto, a autonomia da obra de arte, pela convicção de que o que está em jogo na arte não pode ser esgotado conceitualmente.

Contudo, como Gadamer pretende resolver essa questão? O autor de *Verdade e Método* oferecerá uma ontologia da arte que não é só relevante como meio, mas em si e que serve de modelo geral para a sua filosofia. As interpretações de uma obra de arte não derivam dos sujeitos, mas pertencem à coisa da arte, e é ela que faculta as várias intepretações. Seria como dizer que a cada um, dados seus horizontes, a obra se mostra de modo diferente, inscrita em suas tradições e propondo um diálogo com o intérprete⁴¹⁰. É exatamente o sentido de ordenação resgatado da *mimesis*:

E assim, se devesse sugerir uma categoria estética universal que abarcasse em si as categorias inicialmente desenvolvidas da expressão, da imitação e do sinal, gostaria de me articular com o conceito arcaico de *mimesis*, com o qual não se tinha em vista outra coisa senão a representação da ordem. Geração de ordem – isso parece desde sempre válido porquanto toda obra de arte mesmo em nosso mundo que tem se tornado cada vez mais uniforme e serial, sempre gera força de ordenação espiritual que constitui a realidade de nossa vida. Na obra de arte acontece paradigmaticamente aquilo que todos nós fazemos na medida em que estamos aqui: estruturação constante de mundo.⁴¹¹

Como tantas vezes os artistas parecem se expressar de melhor modo, ao mesmo tempo em que são capazes de falar coisas mais significantes que os filósofos, um dizer comum de Picasso reflete essa concepção gadameriana da imitação. Quando negava que fazia experimentos, dizia que não procurava, encontrava⁴¹². Ora, a estética a partir da mimese não é o procurar uma forma que represente belamente um ser, mas é ordenar essa realidade apreendida de modo linguístico. “A imitação mímica [...] não quer que acreditemos nela. Ao

⁴¹⁰ Parte das reflexões elencadas nos parágrafos acima foram empreendidas nas discussões em ocasião do Colóquio Gadamer: Verdade e Método - 60 anos, realizado em meio virtual [YouTube], de 26 a 28 de agosto de 2020, organizado pelos grupos de pesquisa Hermenêutica, Ambiente e Saúde (FOLIE), da Universidade Federal do Piauí (UFPI), Hermenêutica e Desconstrução, da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-RIO) e Fenomenologia e Geografia (NOMEAR), da Faculdade de Ciências Aplicadas da Universidade de Campinas (FCA/UNICAMP). Cf. COLÓQUIO GADAMER: Verdade e Método - 60 anos. Teresina/Rio de Janeiro/Campinas: UFPI/PUC-RJ/UNICAMP, 26 a 28 ago. 2020. Disponível em: <http://www.anpof.org/portal/index.php/es-ES/comunidade/agenda/item/28923-coloquio-gadamer-60-anos-de-verdade-e-metodo>. Acesso em: 15 mar. 2021 e COLÓQUIO GADAMER: 1º Dia. **Grupo Folie (UFPI)**, Teresina, 26 ago. 2020. 2:49:35. [Disponibilizado no YouTube em 17 mar. 2021]. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=tsxou3spRuQ>. Acesso em: 15 mar. 2021.

⁴¹¹ GADAMER, Hans-Georg. *Arte e Imitação* (1967). In: _____. **Hermenêutica da obra de arte**. Tradução de Marco Antônio Casanova. São Paulo: Martins Fontes, 2020. p. 22 et seq.

⁴¹² GOMBRICH, Ernst Hans. **A História da Arte**. Tradução de Cristina de Assis Serra. Rio de Janeiro: LTC, 2018. Cap. 20, p. 447.

contrário, ela quer ser compreendida enquanto imitação. Ela não é fingida, [...] aparência falsa, mas, de maneira clara, uma aparência ‘verdadeira’, ela é verdadeira enquanto aparência”⁴¹³.

Para que se possa aprofundar essa compreensão fenomênica, que resultará na abertura a uma retórica da arte, alguns outros elementos dessa hermenêutica da obra de arte devem ser trabalhados. No entanto, em vez de trazer a série de conceitos humanistas – como formação, senso comum e a dupla, juízo e gosto, já trabalhada acima – abordados na primeira parte do *Verdade e Método*, parte-se para um debate pautado no texto publicado em 1974, o *Die Aktualität des Schönen*, ou no Brasil: A atualidade do belo: arte como jogo, símbolo e festa. As finalidades ansiadas por ele são o retorno ao jogo em busca da verdade e da automostração da arte, o conceito de símbolo na elaboração de uma “possibilidade do reconhecimento de nós mesmos e, por fim, a festa como suma conceitual da comunicação reconquistada de todos com todos”⁴¹⁴.

A arte só se tornou algo apartado da vivência histórica e social quando passou a ser isolada em sua autonomia, sendo convertida em um objeto de culto pelo que Gadamer chamou de religião cultural burguesa da modernidade. É algo tão primitivo – natural do caráter lúdico do ser humano – que foi só com a escola socrático-platônica e sua exigência por um tipo específico de conhecimento que a arte passou a carecer de uma legitimação⁴¹⁵. O tradicional pensamento mítico, narrativo e plástico que dava as explicações aos fenômenos e concedia aos homens parâmetros para sua orientação prática era a própria forma de racionalidade da Hélade antes da influência de Sócrates. Por sua vez, essa racionalidade não era classificada a partir de seus aspectos estéticos, racionais e morais. Em vez disso, a transmissão desses conteúdos tradicionais de maneira plástica ou narrativa possuía o direito à verdade que ela requisitava⁴¹⁶.

Ao mesmo tempo, a concepção de arte, ligada à *poiesis*, tem como decorrência própria do seu ser o descolamento da obra em relação ao fazer do artista. Esse foi até mesmo um dos elementos utilizados para distinguir a poética da prudência no pensamento aristotélico no capítulo anterior. Todavia, uma vez que a *téchne* corresponde a qualquer fazer, seja como arte, artesanias ou função, como se poderia pensar a diferença do *ergon* [obra] do agricultor, do sapateiro, para o artista? Essa pergunta já foi respondida de certo modo pela discussão sobre a

⁴¹³ GADAMER, Hans-Georg. O Jogo da Arte (1977). In: **Hermenêutica da Obra de Arte**. Tradução de Marco Antônio Casanova. São Paulo: Martins Fontes, 2020. p. 54.

⁴¹⁴ GADAMER, Hans-Georg. A Atualidade do Belo, Arte como Jogo, Símbolo e Festa (1974). In: _____. **Hermenêutica da Obra de Arte**. Tradução de Marco Antônio Casanova. São Paulo: Martins Fontes, 2020, p. 152

⁴¹⁵ GADAMER, Hans-Georg. A Atualidade do Belo, Arte como Jogo, Símbolo e Festa (1974). In: _____. **Hermenêutica da Obra de Arte**. Tradução de Marco Antônio Casanova. São Paulo: Martins Fontes, 2020, p. 143

⁴¹⁶ GADAMER, Hans-Georg. A Atualidade do Belo, Arte como Jogo, Símbolo e Festa (1974). In: _____. **Hermenêutica da Obra de Arte**. Tradução de Marco Antônio Casanova. São Paulo: Martins Fontes, 2020, p. 143

mimese, mas é complementada pela noção do belo e da beleza, cuja função ontológica seria a de “fechar o abismo entre o ideal e o real”⁴¹⁷. O primeiro a encontrar um problema no belo da arte foi Kant⁴¹⁸, do qual já se tratou acima, mas é sobre a superação do tratamento que subjetifica a estética pela teoria do gênio que se passará a debater agora.

Iniciando-se os três elementos atribuídos pelo pensamento gadameriano à arte [símbolo, jogo e festa], deve-se notar que o caráter de jogo já foi bem explorado no segundo capítulo desta pesquisa, quando então se abordou esse conceito integrado à hermenêutica. No entanto, alguns argumentos adicionais se fazem pertinentes para que aqui se propicie uma melhor didática. Como já dito, o conceito de jogo associado à estética não foi invenção gadameriana; ele já está presente em Kant e em Schiller⁴¹⁹.

Essa noção é mais compreensível quando observados o idioma e a narração de mundo a partir da cultura alemã. Em alemão, o verbo jogar é *spielen* e serve tanto para designar o brincar, o tocar – um instrumento ou uma peça musical, por exemplo –, o desempenhar um papel em uma peça teatral e o participar de uma partida esportiva. É certo que algumas dessas relações também se mantêm em outros idiomas: os franceses também falam em *jouer un rôle* para o ator que desempenha um papel em uma obra; os anglófonos adotam o verbo *play* tanto para jogos, brincadeiras e instrumentos, como para atuações; também é o caso da língua italiana. É talvez uma utilização trópica tão significativa em sua ampla utilização, que reflete uma metáfora pela qual se vive⁴²⁰.

O jogo artístico não busca a concreção de metas ou de finalidades; em vez disso, busca o movimento pelo movimento. Ou seja, ele é pautado por uma autoapresentação do ser vivente e se distingue do jogar dos outros animais somente por portar uma forma de razão que determina suas próprias regras “sob a forma de um fazer livre de metas”⁴²¹. Como já trabalhado por meio da instalação de Olafur Eliasson, no segundo capítulo, o espectador envolvido no jogo artístico não é somente um observador, mas tomando parte no jogo, jogando ou desempenhando um papel. Também pode ser facilmente comunicado pelo momento final do filme *Blow Up* de

⁴¹⁷ GADAMER, Hans-Georg. A Atualidade do Belo, Arte como Jogo, Símbolo e Festa (1974). In: _____. **Hermenêutica da Obra de Arte**. Tradução de Marco Antônio Casanova. São Paulo: Martins Fontes, 2020. p. 156.

⁴¹⁸ GADAMER, Hans-Georg. A Atualidade do Belo, Arte como Jogo, Símbolo e Festa (1974). In: _____. **Hermenêutica da Obra de Arte**. Tradução de Marco Antônio Casanova. São Paulo: Martins Fontes, 2020. p. 158.

⁴¹⁹ Conferir notas 101 e 102 supra.

⁴²⁰ Cf. LAKOFF, George; JOHNSON, Mark. *Metaphors we live by*. Chicago/London: The University of Chicago Press, 2003.

⁴²¹ GADAMER, Hans-Georg. A Atualidade do Belo, Arte como Jogo, Símbolo e Festa (1974). In: _____. **Hermenêutica da Obra de Arte**. Tradução de Marco Antônio Casanova. São Paulo: Martins Fontes, 2020. p. 164.

Michelangelo Antonioni, quando o fotógrafo, ao assistir uma partida de tênis entre mímicos, é convidado a participar daquela mimese, pegando uma bola imaginária que havia caído fora do campo.

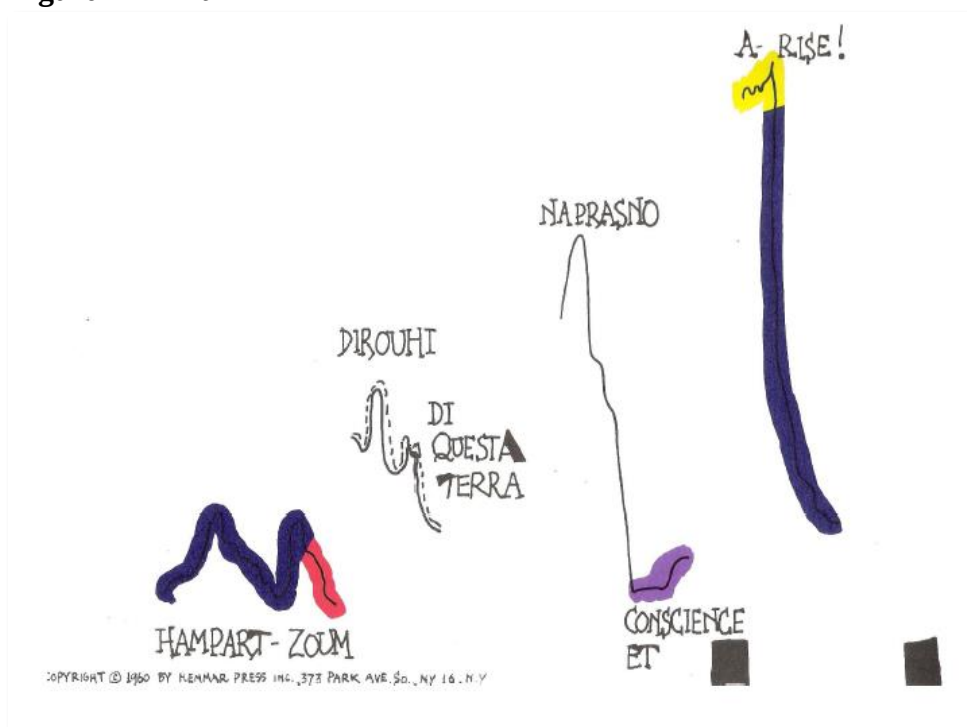
Com a noção de jogo, Gadamer critica outra ideia da tradição estética: a obra. Seu intuito é consoante ao de diversos artistas modernos que ansiavam e anseiam em pôr fim a essa compreensão de um *ergon*. Por isso não é difícil encontrar formas de arte contemporânea que não se reconhecem como obras e algumas até como antiarte. Para ilustrar – destacada a sinestesia – essa múltipla compreensão da arte, é possível trazer as músicas e os silêncios de John Cage, que chega a afirmar – já em acordo com o sentido grego de mimesis destacado por Gadamer – que “se esta palavra ‘música’ é sagrada e reservada aos instrumentos dos séculos dezoito e dezenove, nós podemos substituí-la por um termo mais significativo: organização do som”⁴²².

Cage também combate uma concepção tradicional de música: “os presentes métodos de composição musical, principalmente as que empregam a harmonia e suas referências a passos específicos no campo do som, serão inadequados para o compositor, que estará de frente para todo o campo do som”⁴²³. Acima, fez sentido a utilização do vocábulo ilustrar, justamente porque, na criação de Cage, não há uma separação dos sentidos ou de obras. A sinestesia deixa de ser uma figura de linguagem enquanto figura de estilo, ou meramente ornamento, e passa a constituir a própria racionalidade. Tal qual se falou no capítulo anterior sobre uma racionalidade jurídica que também é emotiva, o jogo da arte conduzido pela contemporaneidade acaba com a “disciplinaridade” ou a “monosensorialidade” – com o perdão do neologismo – da obra. Assim se pode ver na “partitura” da Aria de John Cage, composta em 1958.

⁴²² CAGE, John. *The future of music: credo*. In: _____. **Silence**. *Lectures and writings*. Middletown: Wesleyan University Press, 1971. p. 3.

⁴²³ CAGE, John. *The future of music: credo*. In: _____. **Silence**. *Lectures and writings*. Middletown: Wesleyan University Press, 1971. p. 4.

Figura 4 – Aria



Fonte: Cage, 1958.⁴²⁴

O interessante nesta obra de Cage é que ele retoma a ideia de algumas formas de notação musical anteriores ao pentagrama e às doze notas musicais entre as oitavas. As neumas, um exemplo daqueles tipos anteriores de notação, são algumas linhas curvas colocadas acima das palavras e são capazes de indicar para aquele que as lê – e conhece previamente – como a música deve ser performada. Na *Aria*, de cujas páginas uma é mostrada acima, Cage representa, com as linhas pretas, a entonação, que deve ser seguida em cada uma das palavras escritas acima ou ao lado das imagens lineares nos idiomas armênio, russo, italiano, francês e inglês. Os quadrados pretos na parte de baixo da imagem, que são dispostos ao longo da notação, referem-se a sons vocais não musicais e as cores e tracejados que acompanham as linhas pretas são os diferentes estilos de canto que devem ser escolhidos pelo cantor em sua performance⁴²⁵. Cage produz, dessa forma, um constructo não disciplinar, fazendo com que não só a música tenha caráter artístico, mas até mesmo a sua notação, que por sua vez não é normalmente tida como capaz de gerar por si uma experiência artística.

⁴²⁴ CAGE, John. *Aria*. Milão: Peters Edition, 1958. 20 partituras (22 p.). Voz (qualquer alcance).

⁴²⁵ CAGE, John. *Aria*. John Cage [Website], Nova York, c2020. Disponível em: https://johncage.org/pp/John-Cage-Work-Detail.cfm?work_ID=29. Acesso em: 15 mar. 2021.

Isso leva Gadamer a perguntar: “será que isto significa que não há mais obra?”⁴²⁶. A essa pergunta ele mesmo responde:

A identidade hermenêutica da obra acha-se fundada de maneira muito mais profunda. Mesmo que o mais fugidio e único, ao aparecer ou ser avaliado enquanto experiência estética, é visado em uma mesmidade. Tomemos o caso de uma improvisação no órgão. Nunca mais se ouvirá esta improvisação. Depois de tocar, o próprio organista quase não sabe mais como tocou e ninguém a gravou. [...] Algo “se encontra presente” para nós, ele é como uma obra, ele é como um exercício para os dedos do organista. De outra forma, não se julgaria a qualidade ou a falta de qualidade. Assim, é a unidade hermenêutica que instaura a unidade da obra. [...] Eu identifico algo como aquilo que ele foi ou que ele é e que não é senão esta identidade que constitui o sentido da obra.⁴²⁷

A questão do filósofo de Marburgo passa a ser, então, buscar uma teoria que sirva tanto para a obra – ou melhor, para o constructo – da arte tradicional como a contemporânea. Essa unidade não é dada por determinações clássicas, tradicionais ou formalistas, mas sim no conceito do jogo. O jogo transforma a obra em constructo, como uma tarefa a ser desempenhada pelo espectador e pela obra – sobre esse ponto, deve-se recordar que é a coisa da obra que coparticipa da unidade hermenêutica, e não o autor, o que faria com que se mantivesse a subjetivação da estética, como em Kant e Schleiermacher; em suma, a arte é declaração não da vontade de seu elaborador, mas de si.

É exatamente o caráter de constructo, decorrente de certo modo do caráter de jogo, que é a principal característica do elemento simbólico da arte. Passando, então, ao segundo elemento da tríade jogo, símbolo e festa, a noção do simbólico será melhor explanada. Embora o termo signo seja compreendido como um ser que aponta para outro, e o símbolo seja comumente compreendido pela semiótica como um tipo específico de signo, o objetivo de Gadamer não é utilizá-lo tanto na perspectiva de representação/cópia [*Vorstellung*] de outra coisa, mas sim de apresentação [*Darstellung*] dela mesma. Outro modo de afirmar isso é recuperando uma dissociação de noções que se perdeu na modernidade, a existente entre símbolo e alegoria⁴²⁸. A arte não é alegoria, ela não pretende representar aquilo que não é; ao

⁴²⁶ GADAMER, Hans-Georg. A Atualidade do Belo, Arte como Jogo, Símbolo e Festa (1974). In: _____. **Hermenêutica da Obra de Arte**. Tradução de Marco Antônio Casanova. São Paulo: Martins Fontes, 2020. p. 166.

⁴²⁷ GADAMER, Hans-Georg. A Atualidade do Belo, Arte como Jogo, Símbolo e Festa (1974). In: _____. **Hermenêutica da Obra de Arte**. Tradução de Marco Antônio Casanova. São Paulo: Martins Fontes, 2020. p. 166.

⁴²⁸ GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e Método I**. Tradução de Flávio Paulo Meurer. 15. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2015. p. 119.

invés disso, só se poderá nela encontrar o que ela mesma tem a dizer. Trata-se aqui da noção de “coisidade” [*Sachlichkeit*] já trabalhada no capítulo 3.

Toda a experiência do que é o simbólico significa um ser singular, apresentando-se como um pedaço, ou fragmento, de ser que lhe “promete complementar, curando-o e formando uma totalidade”⁴²⁹. Em termos gadamerianos, o símbolo é o que provoca uma transformação do jogo em configuração [*Gebilde*], é por meio dessa noção que, na arte, “o jogo alcança sua idealidade”⁴³⁰. Assim, é o fenômeno artístico enquanto simbolismo dotado de plenitude ontológica. Ademais, Gadamer reforça essa ideia nos seguintes termos:

Contraponho a isto o fato de o simbólico, e em particular, o simbólico da arte repousar sobre um efeito recíproco indissolúvel de referência e encobrimento. A obra de arte, em seu caráter insubstituível, não é uma mera portadora de sentido – de modo que o sentido também poderia ser colocado sobre outros portadores. O sentido de uma obra de arte repousa muito mais no fato de ela estar presente. Para evitar toda falsa conotação, portanto, deveríamos substituir a palavra “obra” por uma outra palavra, a saber pela palavra “construto”.⁴³¹

O constructo artístico é assim uma apresentação de si. Já que esta pesquisa é – ainda que transdisciplinar – jurídica, talvez o exemplo da representação judicial seja útil. Como é atribuída em um sentido jurídico, civil ou canônico⁴³², a representação processual tem o sentido da atuação por procuração, em que um ser se faz presente em outro de um modo que este não quer parecer ser aquele, mas o representa, agindo por ele, em favor dele e sob o interesse dele. Assim, não há uma alegoria, mas símbolo, tal qual o constructo artístico que, na coisa apresentada, apresenta-se a si, postulando sua unidade hermenêutica.

É nesse contexto que Gadamer defende o sentido de verdade na arte. O vocábulo grego *aletheia* [*αληθεια*] tradicionalmente é traduzido por verdade, todavia, já em Heidegger⁴³³, é possível encontrar seu sentido primordial, o de desvelamento. A verdade aqui em questão não é uma correspondência entre eventos e palavras, mas é o próprio desvelar-se do ser. Uma

⁴²⁹ GADAMER, Hans-Georg. A Atualidade do Belo, Arte como Jogo, Símbolo e Festa (1974). In: _____. **Hermenêutica da Obra de Arte**. Tradução de Marco Antônio Casanova. São Paulo: Martins Fontes, 2020. p. 173.

⁴³⁰ GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e Método I**. Tradução de Flávio Paulo Meurer. 15. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2015. p. 165.

⁴³¹ GADAMER, Hans-Georg. A Atualidade do Belo, Arte como Jogo, Símbolo e Festa (1974). In: _____. **Hermenêutica da Obra de Arte**. Tradução de Marco Antônio Casanova. São Paulo: Martins Fontes, 2020. p. 174.

⁴³² GADAMER, Hans-Georg. A Atualidade do Belo, Arte como Jogo, Símbolo e Festa (1974). In: _____. **Hermenêutica da Obra de Arte**. Tradução de Marco Antônio Casanova. São Paulo: Martins Fontes, 2020. p. 177.

⁴³³ HEIDEGGER, Martin. **A Origem da Obra de Arte**. Edição bilíngue. Tradução de Idalina Azevedo e Manuel Antônio de Castro. São Paulo: Edições 70, 2010. p. 87.

anedota que se torna útil e integra os elementos da verdade da alegoria e do símbolo se refere à matéria-prima das moedas. Imagine-se os tempos passados em que uma antiga moeda de ouro de um determinado valor correspondia exatamente à quantidade de ouro empregada em sua cunhagem, de modo que se alguém a derretesse e levasse o metal até um ourives, ele pagaria exatamente o mesmo valor nominal cunhado na moeda que fora derretida. A situação hodierna é distinta, os metais das moedas de latão, cuproníquel, aço, alpaca, cobre, caso derretidos, não equivalem ao seu valor. Nessa segunda situação, há a representação [*Vorstellung*], alegoria, mas na primeira há a apresentação [*Darstellung*], símbolo e experiência da verdade enquanto desvelamento.

Dessa maneira, observando o caráter de jogo e de símbolo, já se pode compreender junto a Gadamer o seu argumento de “na obra de arte não haver somente uma referência a algo, mas de nela estar propriamente presente aquilo ao que ela se refere. [...] a obra de arte significa um incremento de ser”⁴³⁴. Chega-se ao terceiro elemento da hermenêutica da arte gadameriana, o elemento da festa. O acontecimento festivo é capaz de instaurar uma temporalidade de duração que ultrapassa o tempo presente. As artes são sempre constituídas por um tempo próprio, ora mais rápido, ora mais lento.

Melhor explicando, o filósofo da Marburgo afirma que, primordialmente, a festa ou festividade é sempre um elemento de comunhão, não se permitindo qualquer isolamento⁴³⁵. Secundariamente, as festas surgem no interior das culturas e permitem-se a uma repetição a partir da cristalização dos costumes. A arte, desse modo, não é produto de uma genialidade inconsciente completamente autônoma, sem utilidade, mas surge nos lugares de culto com uma funcionalidade, diferentemente do que pensava Kant. Para o cristianismo, por exemplo, as obras de arte, imagens, afrescos, ícones tinham e têm muitas vezes a função da *biblia pauperum*, a de comunicar – àqueles que não são capazes de ler as Sagradas Escrituras e os documentos magisteriais – as passagens do Evangelho, as reflexões teológicas ou revelações místicas dos santos. Outro elemento é que o festejar exige um engajamento: para que se conheça uma festa, é necessário participar dela, incluir-se até o ponto de imergir em sua significação própria.

Todos esses elementos instauram uma temporalidade, na arte, completamente diferente de qualquer outra temporalidade. Enquanto na experiência temporal mais cotidiana o vazio

⁴³⁴ GADAMER, Hans-Georg. A Atualidade do Belo, Arte como Jogo, Símbolo e Festa (1974). In: _____. **Hermenêutica da Obra de Arte**. Tradução de Marco Antônio Casanova. São Paulo: Martins Fontes, 2020. p. 176.

⁴³⁵ GADAMER, Hans-Georg. A Atualidade do Belo, Arte como Jogo, Símbolo e Festa (1974). In: _____. **Hermenêutica da Obra de Arte**. Tradução de Marco Antônio Casanova. São Paulo: Martins Fontes, 2020. p. 180.

tedioso é intercalado e preenchido com atividades pelas pessoas, na situação da festa, a arte preenche todo o curto período de sua experiência. O tempo de uma festividade chega com o seu início, e não há mais a necessidade de preenchê-lo; tudo passa a fazer parte do festejo. Essa temporalidade específica, que se agarra à arte, também é capaz de antecipar experiências temporais e de perpetuá-las em sua repetibilidade. A festividade da arte torna-se seu próprio caráter fenomênico, ao lado do jogo e do símbolo.

Até o momento, explanadas algumas compreensões da arte no pensamento gadameriano, resta defender a possibilidade de uma retórica da arte. Essa retórica poderia ser defendida a partir de uma forma silogística seguindo estes passos: se tudo que pode ser compreendido é linguagem; se a retórica estuda a linguagem aplicada no discurso; se todo uso linguístico é de certo modo aplicação; e se a arte pode ser compreendida; chega-se à conclusão de que a retórica pode estudar a arte. Todavia, alguns problemas são bastante relevantes: talvez seja mais fácil encontrar uma associação entre literatura e retórica, mas como falar de discursos presentes em outras formas de arte? Ademais, se a obra de arte é uma “particular expressão de uma verdade que não coincide absolutamente com aquilo que o seu autor intelectual propriamente imaginou aí”⁴³⁶, como se poderia falar de um orador que profere um discurso e de uma retórica estratégica nesse sentido? E o papel da estética no discurso, qual é? Alguns desses problemas serão debatidos agora.

Iniciando-se com as relações entre retórica e literatura, pode-se destacar que, na atualidade, é possível encontrar ao menos duas grandes áreas na arte de bem falar: a retórica da elocução, voltada à literatura e à produção de textos literários; e a retórica da argumentação, mais voltada às feições persuasivas⁴³⁷.

Para melhor explicar, retorna-se aos cânones da retórica clássica, quando Aristóteles propôs uma tríade para explicar a construção dos discursos: a *hêuresis* [εὑρησις], a *léxis* [λέξις] e a *táxis* [τάξις]⁴³⁸ e, posteriormente, Cícero reclassificou essas categorias aristotélicas do discurso, dividindo-as dessa vez em cinco campos: *inventio* [correspondente à *hêuresis*], *dispositio* [correspondente à *léxis*], *elocutio* [correspondente à *táxis*], *memoria*, *pronuntiatio* [ambas sem correspondentes em Aristóteles]. Para os fins almejados aqui, convém manter-se nas categorias que encontram respaldo no pensar do estagirita: “*inventio* é o conceber dos

⁴³⁶ GADAMER, Hans-Georg. Estética e Hermenêutica (1964). In: _____. **Hermenêutica da Obra de Arte**. Tradução de Marco Antônio Casanova. São Paulo: Martins Fontes, 2020. p. 1.

⁴³⁷ ALEXANDRE JUNIOR, Manuel. Introdução. In: ARISTOTELES. **Retórica**. Tradução de Manuel Alexandre Junior, Paulo Farmhouse Alberto e Abel do Nascimento Pena. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1998. p. 30.

⁴³⁸ ARISTOTELES. **Retórica**. Tradução de Manuel Alexandre Junior, Paulo Farmhouse Alberto e Abel do Nascimento Pena. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1998. p. 175.

tópicos, tanto os verdadeiros como os prováveis, [...] *dispositio* é a distribuição dos tópicos que foram assim concebidos com uma ordem regular; *elocutio* é a adaptação de palavras e frases adequadas aos tópicos assim concebidos”⁴³⁹.

Assim, como se expressou no segundo capítulo desta pesquisa, caso se observe a retórica como foi trabalhada ao longo das eras, perceber-se-ia que, na maior parte de seu tempo, foi a elocução que serviu de paradigma e clichê da retórica. Tanto é que todo o impacto acadêmico do tratado de Perelman e Olbrecht-Tyteca e sua nova retórica se dá, porque ele significa uma recuperação do caráter esquecido da arte de bem falar. Não se pode ensaiar uma junção entre retórica e poética no interior do aristotelismo – embora ambas sejam *téchnai*, cada uma consiste em uma arte distinta –, mas é um movimento da Segunda Sofística ou da neo-retórica que buscará essa união entre as artes discursivas⁴⁴⁰.

Essa onda de valorização da sofística dos três primeiros séculos depois de Cristo foi marcadamente influenciada não só pelos pensamentos dos primeiros sofistas, mas – como todo o mundo grego – pela literatura homérica e pela admiração a Péricles. A questão aqui não é, portanto, a de buscar uma ou outra tradição ou teoria retórica que seja simbioticamente ligada à poética. Não se deseja promover a assimilação ou transformação de um campo no outro. Ou seja, a poética não é a mesma coisa que a retórica, mas tratam dos mesmos fenômenos e que, elevadas junto à hermenêutica gadameriana, são chamadas a unirem suas compreensões para um conhecimento mais amplo do fenômeno. Todavia, não a poética no geral, mas a literatura se aproxima de forma ainda mais expressiva da retórica.

Um dos que radicaliza essa aproximação teórica, que reúne literatura e retórica em uma única noção, mas que não tem pretensão de estabelecê-la enquanto teoria ou narrativa histórica, é Paulo Leminski, quando faz a seguinte afirmação:

Ora, isso que se chama modernamente de literatura é, apenas, uma variante ou modalidade daquilo que, na Antiguidade greco-romana, se chamava retórica. Há profunda contradição entre poesia e retórica. Contradição expressa, concretamente, na Antiguidade greco-latina, pela condição mendiga e esfarrapada dos poetas contra a prosperidade dos retores, mestres dos juristas, políticos e homens públicos de Grécia e de Roma.⁴⁴¹

⁴³⁹ CÍCERO, Marcus Túlio. *De Inventione*. Traduzido por C. D. Yonge. Livro 1. 2005. p. VII. Disponível em: http://www.arts.uwaterloo.ca/~raha/793C_web/deInventione/Bk1.pdf. Acesso em: 7 jul. 2017.

⁴⁴⁰ Cf. MARTINS, Paulo; BRENER, Pedro Zanetta. Novas Luzes sobre a Segunda Sofística. **Codex** – Revista de Estudos Clássicos, Rio de Janeiro, v. 5, n. 2, p. 11, 28 dez. 2017. DOI <http://dx.doi.org/10.25187/codex.v5i2.12281>. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/CODEX/article/view/12281>. Acesso em: 1 abr. 2021.

⁴⁴¹ LEMINSKI, Paulo. **Vida**: Cruz e Sousa, Bashô, Jesus e Trotski. São Paulo: Companhia das Letras, 2013. p. 64.

A dificuldade, principalmente quando se fala da civilização grega, em separar teoricamente literatura e a arte de bem falar – ao mesmo tempo em que há uma facilidade com que o senso comum reúne as concepções em debate – se dá, provavelmente, pelo fato de a literatura ser o melhor, ou talvez o único, meio de acessar à cultura e à civilização gregas. Para aquela comunidade, essa via literária em sua gênese “foi em larga medida moldada pela retórica. Já em Homero, os gregos [...] sempre gostaram de saborear a força e a magia das suas próprias palavras. A retórica brotou da sua genial capacidade para a expressão oral e inspirou-se no doce sabor da palavra usada com fins persuasivos”⁴⁴².

Parte-se desse início comum, e da ideia de que, com o passar do tempo, a associação das noções foi se incrementando, inclusive à medida em que retórica e literatura passaram a ter definições mais claras. “Para alguns autores modernos, essa influência foi tão grande que cunharam um termo específico para descrevê-la, a ‘*littérisation*’ da retórica. Neste sentido, já se poderia também apontar uma ‘*rhetorisation*’ da literatura”⁴⁴³.

Deve-se concordar com o Grupo μ quando afirma que “não é impossível realizar a junção das duas tendências em que historicamente a retórica tradicional se dividiu: tendência lógica, baseada na função conativa da linguagem; tendência estética, reflexão em torno da função poética”⁴⁴⁴. Até porque, mesmo em Aristóteles, que separava retórica e poética por completo, os discursos poderiam ser – além de judiciais e deliberativos – epidícticos. O discurso epidíctico pode ser laudatório ou censurador e tem por objeto as virtudes, o que é bom – e o que não é –, o que é belo – e o que é feio –, e assim sucessivamente⁴⁴⁵. Tem-se, então, um discurso possivelmente voltado a questões estéticas, o que – conforme se explicará a seguir – pode significar a leitura de uma obra de arte, seja ela imagética, arquitetônica ou até mesmo o elogio de uma paisagem natural, não artística, portanto. “No discurso demonstrativo ou epidíctico, o ouvinte é apenas espectador, porque sua atenção recai sobre o presente, buscando tão-somente se deleitar com o louvor ou com a censura de uma ação ainda em vigência”⁴⁴⁶.

⁴⁴² COLONNELLI; Marco Valério Classe; LACERDA; Ticiano Curvelo Estrela de. Literatura e Retórica na Antiguidade Clássica (Apresentação). **Revista Graphos**, João Pessoa, v. 22, n. 1, p. 5-9, 2020. DOI 10.22478/ufpb.1516-1536.2020v22n1.53383. Disponível em: <https://periodicos.ufpb.br/index.php/graphos/article/view/53383>. Acesso em: 10 maio 2021.

⁴⁴³ COLONNELLI; Marco Valério Classe; LACERDA; Ticiano Curvelo Estrela de. Literatura e Retórica na Antiguidade Clássica (Apresentação). **Revista Graphos**, João Pessoa, v. 22, n. 1, p. 5-9, 2020. p. 6. DOI 10.22478/ufpb.1516-1536.2020v22n1.53383. Disponível em: <https://periodicos.ufpb.br/index.php/graphos/article/view/53383>. Acesso em: 10 maio 2021.

⁴⁴⁴ KLINKENBERG, Jean-Marie et al. **Retórica Geral**. São Paulo: Cultrix, 1974. p. 21.

⁴⁴⁵ ARISTOTELES. **Retórica**. Tradução de Manuel Alexandre Junior, Paulo Farmhouse Alberto e Abel do Nascimento Pena Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1998. p. 124 et seq.

⁴⁴⁶ TEIXEIRA, Ivan. Retórica e Literatura. **Cult**, [S. l.], p. 42-45, jul. 1998. p. 42.

O discurso epidítico apresenta-se distintamente dos demais, inclusive o estagirita afirma não lhe caber tanto o uso do entimema⁴⁴⁷ – silogismo retórico em que uma das premissas, ou a conclusão, é silenciada para promover uma maior persuasão – justamente porque anseia desvelar “artifícios da construção” e “coloca-os à mostra, procurando promover a maravilha e o espanto no ouvinte”⁴⁴⁸. Após o trabalho conduzido por Quintiliano, que adicionou alguns elementos à retórica epidítica, “pode-se afirmar que o gênero demonstrativo é o que mais se aproxima do atual conceito de discurso literário, pois objetiva o aparato e a ostentação, intensificando a beleza do texto”⁴⁴⁹.

A arte, talvez, seja uma questão de elocução, mas não somente dela. É algo historicamente observável – e já arguido aqui – que durante vários séculos a *bene dicendi scientia* foi reduzida ao estudo dos tropos e das figuras de linguagem, que tradicionalmente são trabalhados como parte da *elocutio*. Contudo, já em Quintiliano, há uma classificação dos tropos em: “tropos para significar (com alteração do significado próprio) e tropos para ornar (sem alteração do significado próprio)”⁴⁵⁰. Essa percepção de que tropos significam, e não só ornar, o discurso foi desenvolvida pela teoria das metáforas. De fato, Max Black, Lakoff e Johnson versam quase que exclusivamente sobre a metáfora, e não sobre todas as figuras de linguagem, mas a partir do *Metaphors we live by* dos últimos autores, seria possível afirmar que os tropos não somente saíram da *elocutio* e partiram para a *inventio*, como assumiram um papel cognitivo próprio⁴⁵¹.

Coerentemente, ofereceu-se uma análise retórica dos novos papéis das figuras de linguagem – até mesmo já aplicada ao fenômeno jurídico⁴⁵² – pela qual se compreende que a investigação dos tropos não deve significar somente um estudo das tendências estéticas voltadas à função poética dos discursos, mas sim o estudo de uma totalidade. O que se quer confirmar com isso é a existência de um espaço fenomênico partilhado entre literatura e retórica – que

⁴⁴⁷ ARISTOTELES. **Retórica**. Tradução de Manuel Alexandre Junior, Paulo Farmhouse Alberto e Abel do Nascimento Pena Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1998. p. 130 [1368a].

⁴⁴⁸ TEIXEIRA, Ivan. Retórica e Literatura. **Cult**, [S. l.], p. 42-45, jul. 1998. p. 43.

⁴⁴⁹ TEIXEIRA, Ivan. Retórica e Literatura. **Cult**, [S. l.], p. 42-45, jul. 1998. p. 42 et seq.

⁴⁵⁰ TEIXEIRA, Ivan. Retórica e Literatura. **Cult**, [S. l.], p. 42-45, jul. 1998. p. 44.

⁴⁵¹ Cf. LAKOFF, George; JOHNSON, Mark. *Metaphors we live by*. Chicago/London: The University of Chicago Press, 2003 e BLACK, Max. *Metaphor*. **Proceedings of the Aristotelian Society**, Oxford [University of Oxford], New Series, v. 55, p. 273-294, 1954 - 1955. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/4544549?refreqid=excelsior%3A0852d19a1b2f12bdcbb6ecb0d32855b7&seq=1>. Acesso em: 15 mar. 2021.

⁴⁵² Cf. PARINI, Pedro. *A Metáfora do Direito e a Retórica da Ironia no Pensamento Jurídico*. 2013. 383 f; il. Tese (Doutorado em Direito) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2013. Disponível em: <https://repositorio.ufpe.br/handle/123456789/11104>. Acesso em: 15 mar. 2020.

será ampliado a seguir para todas as formas de arte. No entanto, antes de estender o campo da retórica ao das outras formas de arte, cabe a menção à logopeia de Ezra Pound.

Talvez, o que se poderia perguntar é se a literatura seria capaz de produzir discursos. Ora, que é linguagem, isso é inegável, mas o discurso exige um engajamento que talvez a literatura não tenha, principalmente nas formas de poesia pura. Aí é que entra a crítica literária de Ezra Pound, que cria categorias de análise de poemas, dividindo-as em fanopeia – estudo das imagens construídas por um poema –, melopeia – estudo da sonoridade e do caráter melódico dos textos líricos –, e a logopeia – “‘a dança do intelecto entre as palavras’, é dizer, emprega palavras não só pelo seu significado direto, mas que toma em conta uma forma especial”⁴⁵³. Vale lembrar que *logos* quer designar também o discurso; desse modo, a aproximação entre retórica e literatura justifica tanto um olhar literário para os discursos, como um olhar retórico para os textos literários. Eis um exemplo de análise retórica de um poema de Drummond:

Pense-se no início de *A flor e a náusea*, de Drummond. O primeiro verso diz: Vou de branco pela rua cinzenta. Admita-se que o leitor perceba isoladamente as cores enumeradas no verso, sem perceber a relação contrastante entre ambas. Nesse caso, a leitura seria menos completa do que a que registrasse a oposição entre a pureza da persona lírica (o poeta) e a impureza do lugar por onde caminha. Logo, a simples consciência de que o poeta lançou mão da antítese para caracterizar o cenário e a personagem do poema desvenda o significado da abertura do texto. Mais adiante, no mesmo poema, lê-se: Mercadorias, melancolias espreitam-me. Trata-se de um verso enigmático, que facilmente seria interpretado como absurdo, caso o leitor não soubesse da existência da metonímia, que faz pensar em: homens melancólicos ao lado de mercadorias, nas lojas, espiam a passagem de um poeta indignado. O primeiro substantivo (mercadorias) está por mercadores; o segundo funciona como adjetivo do primeiro (uso de um vocábulo fora de sua classe: antimeria). No mesmo poema, há outro verso enigmático: Olhos sujos no relógio da torre. Caso o leitor tenha consciência de que o poeta incorporou o esquema da adjetivação transferida (hipálage), logo atribuiria mais densidade semântica ao texto, traduzindo: Olhos [limpos do poeta] voltados para o relógio sujo da torre. Um passo a mais, e chegar-se-ia à idéia (*sic*) de que o tempo, a época, a história é que estão encardidos pela contaminação social (Guerra Mundial, Estado Novo, capitalismo inconsequente (*sic*)). Estes são pormenores perfeitamente compatíveis com o sentido geral do poema. E decorrem do entendimento da função estrutural dos artifícios elocutivos, interpretados como um conjunto de formas destinadas à significação. Assim, a noção antiga de ornato transforma-se em ornato dialético, intrinsecamente vinculado à formulação do sentido literário do enunciado lingüístico (*sic*)⁴⁵⁴.

⁴⁵³ POUND, Ezra. *El arte de la poesia*. Tradução de José Vasquez Amaral. México DF: Editorial Joaquín Mortiz, 1978. p. 40.

⁴⁵⁴ TEIXEIRA, Ivan. Retórica e Literatura. *Cult*, [S. l.], p. 42-45, jul. 1998. p. 45.

Desse modo, compreende-se haver uma possibilidade de conhecimento retórico associado à literatura. Passa-se agora para a expansão da retórica, de modo que não se restrinja somente às poesias, mas se expanda para todas as outras formas de arte. Se para arguir a proximidade entre as *belles lettres* e a *ars bene dicendi*, fez-se a opção de buscar a antiguidade clássica por primeiro, para de lá se expor o caminho até a atualidade, para a arte no geral se fará o caminho contrário. Isso, porque, com o esvanecimento – gerado no contexto da pós-modernidade – do catálogo das formas tradicionalmente consagradas nas artes plásticas, arquitetura, cinema e até na poesia, o caráter retórico pragmático das obras pareceu acentuar-se.

Em outras palavras, no fenômeno da arte contemporânea, que genericamente não prega mais um padrão da beleza, ou não representa uma busca pelo retratismo, tem sido comum que se busquem meios de analisar as obras, instalações e acontecimentos sem que se recorra ao binômio belo/feio. Sendo assim, por quais meios se poderia discutir obras duchampianas como *A Fonte*, assinada por R. Mutt e exposta em 1917, ou *O Grande Vidro*, de 1915 a 1923? Sant’Anna, sobre esta obra de Duchamp, afirma que ela não era para ser olhada por um viés estético, mas sim enquanto um texto de literatura o mais amorfa possível “e os dois aspectos, o vidro para os olhos e o texto para os ouvidos e a compreensão, eram para complementarem-se, para impedir que um adquirisse uma forma literária e o outro, uma forma plástico-estética”⁴⁵⁵.

Também é do entendimento de Sant’Anna que a filosofia, a linguística, a teoria da literatura e a teoria do discurso se tornaram o lugar mais adequado à análise da arte contemporânea que saiu do campo estético do padrão do belo para esses outros domínios⁴⁵⁶. Sobre a primeira obra de Duchamp assinalada acima, que foi o polêmico marco inicial da *ready-made art* duchampiana, ainda se apresenta a seguinte afirmação:

O urinol duchampiano existe em nível de linguagem e é com o desmonte da linguagem que o ampara que poderemos desconstruí-lo ou desvesti-lo de seu enigma. Portanto, em princípio, não adianta questionar o urinol em si, mas o texto que o cria ou recria. Esse urinol só existe enquanto objeto de arte, dentro de um texto. E este, que é o elemento gerador daquele, tem que ser analisado em si. Ou seja, aquele urinol é uma construção verbal, um urinol de palavras⁴⁵⁷.

⁴⁵⁵ SANT’ANNA, Affonso Romano de. **O Enigma Vazio**: impasses da Arte e da Crítica. Rio de Janeiro: Rocco digital, 2013. Kindle.

⁴⁵⁶ SANT’ANNA, Affonso Romano de. **O Enigma Vazio**: impasses da Arte e da Crítica. Rio de Janeiro: Rocco digital, 2013. Kindle.

⁴⁵⁷ SANT’ANNA, Affonso Romano de. **O Enigma Vazio**: impasses da Arte e da Crítica. Rio de Janeiro: Rocco digital, 2013. Kindle.

Dessa forma, parece ser explícito o caráter de texto e, conseqüentemente, a aplicabilidade da retórica à compreensão dessas obras contemporâneas. Todavia, como dito acima, a hermenêutica da obra de arte gadameriana não se preocupa somente em dar explicações para o fenômeno da arte como se apresenta hodiernamente. Em vez disso, a proposição da hermenêutica como compreensão possibilita um estudo da arte moderna e antiga por uma mesma forma. Afinal, se as experiências artísticas passadas e as atuais são tão distintas a ponto de não se haver explicitamente nenhuma característica em comum, mas continuam ainda assim sendo chamadas de arte, deve haver algum elemento que as ponha juntas, provavelmente a poética.

Na proposta de Gadamer, há uma possibilidade de que eventos artísticos, imagens e constructos arquitetônicos sejam lidos, o que fica claro quando afirma que “interpretar não é outra coisa senão ler”⁴⁵⁸. O ler depende diretamente de uma compreensão imediatamente prévia à leitura. O discípulo de Heidegger dá o exemplo de que, se caso alguém fizer uma leitura em voz alta e não compreender o que está lendo, nenhum de seus ouvintes também o compreenderão. Esse exemplo é dado com o objetivo de afirmar que a interpretação/leitura é o elemento que concede a unidade concreta da compreensão, “[...] a ‘leitura’ parece-me de fato um protótipo da exigência que é apresentada a toda e qualquer contemplação de obras de arte, mesmo justamente de obras oriundas das artes plásticas”⁴⁵⁹. E ainda completa: “mas isso de um tal modo [...] que ao final de uma tal performance da leitura o construto esteja uma vez mais amalgamado, presente em toda a riqueza de conteúdo articulada, na plena unidade de um enunciado”⁴⁶⁰. Também, a semiótica já tem percebido que, por exemplo, na arquitetura, signos não verbais são edificados e podem ser trazidos à fala por meio de linguagens verbais de outros campos do conhecimento⁴⁶¹.

Por isso é que se faz sentido o retorno a formas de arte não contemporâneas. Precisa-se saber se a legibilidade da obra – que aqui é tratada como o primeiro passo da abertura a uma retórica da arte – vale também para pinturas, ícones e arquiteturas situados em outros contextos sociais e escolas artísticas. Dirigindo-se ao passado, são diversos os momentos explicitamente poéticos e narrativos em obras pictóricas, que podem ser traduzidas em linguagem. Como

⁴⁵⁸ GADAMER, Hans-Georg. Sobre a Leitura de Construções e Quadros (1979). In: _____. **Hermenêutica da Obra de Arte**. Tradução de Marco Antônio Casanova. São Paulo: Martins Fontes, 2020. p. 140.

⁴⁵⁹ GADAMER, Hans-Georg. Sobre a Leitura de Construções e Quadros (1979). In: _____. **Hermenêutica da Obra de Arte**. Tradução de Marco Antônio Casanova. São Paulo: Martins Fontes, 2020. p. 139.

⁴⁶⁰ GADAMER, Hans-Georg. Sobre a Leitura de Construções e Quadros (1979). In: _____. **Hermenêutica da Obra de Arte**. Tradução de Marco Antônio Casanova. São Paulo: Martins Fontes, 2020. p. 139 et seq.

⁴⁶¹ Cf. ECO, Umberto. **A Estrutura Ausente**. Tradução de Pérola de Carvalho. 7. ed. São Paulo: Perspectiva, 2013. p. 231.

mencionado acima, a arte sempre desempenhou um papel precioso no interior das religiões, seja na representação do panteão grego, seja na catequese imagética da *Biblia pauperum*. Os tetos ricamente preenchidos de imagens de santos e personagens bíblicos não são um mero ornamento, ou demonstração de riqueza pelo exagero, mas são textos que precisam ser lidos, principalmente pelas pessoas que julgam difíceis as palavras associadas ao culto. Na imediatez daquelas imagens que se oferecem a si, a mediação sónica desaparece e aparece o desvelamento, a verdade lida. A iconografia bizantina é repleta de imagens realmente discursivas, como o ícone da Santíssima Trindade de Andrei Rublev, multivocamente datado de 1411 ou entre 1425 e 1427.

Figura 5 – Santíssima Trindade, 1411 ou 1425-1427, Galeria Tretyakov, Moscow



Fonte: Andrei Rublev, datas prováveis 1411 ou 1425 a 1427. Têmpera sobre madeira, 1,42m x 1,14m.

Rublev apresenta a Trindade como três anjos cuja unidade é induzida pela mesma face de cada um dos seres espirituais, pela cor azul presente nas vestes do trio e pelo alaranjado ígneo de sua pele. Em um primeiro passo, a obra do artista canonizado pela Igreja Ortodoxa Russa apresenta parte do dogma da Trindade: única substância; já a parte das três pessoas e de

suas características é simbolizada pelo número de figuras sentadas à mesa e pelos elementos dispostos no plano de fundo da imagem: a casa apresentando a pessoa do Pai; a árvore (da vida e da cruz) simbolizando o Filho; e a colina remetendo ao Espírito Santo.

Pode-se, então, radicalizar a opinião de Sant'Anna quando se refere à arte contemporânea – marcadamente à antiarte de Duchamp – e afirma que “certas obras não são obras para serem especificamente ‘vistas’, mas para serem ‘lidas’”⁴⁶². Propõe-se, assim, que todas as obras não sejam somente para serem vistas, mas também para serem lidas. Isso, porque qualquer pintura, fotografia, *happening*, instalação, uma vez apostas em uma sala de exposições desancoradas de seu contexto – ou seja, afastados da base cultural e histórica, na qual se encontram integradas – geram uma perda de interesses sobre si, caso não sejam involucradas por discursos presentes na compreensão do espectador ou nas explicações de guias e áudio guias⁴⁶³.

Há uma unidade nas artes, e nesse momento essa unidade não se refere à unidade de sentido e coisa, fornecida pela hermenêutica. Em vez disso, refere-se a uma unidade entre as artes, como faces múltiplas de um só fenômeno. Talvez se pense ser engraçado o fato de os artistas, geralmente treinados a uma habilidade artística, tenderem a reunir todas as artes sob a forma que domina. De certo modo, é isso que acontece com Kandinsky⁴⁶⁴ e com Fernando Pessoa: um unifica tudo como imagem e o outro, como literatura. Apesar de não se excluir que uma cosmovisão possa trabalhar tudo em termos de imagens – como parece defender o jurista-artista russo, bem como Mitchell, um professor de arte e filósofo que defende a existência de uma *pictorial turn*⁴⁶⁵ – por mera utilidade, e não por uma ontologia necessária do ser da arte, pensa-se que se pode concordar com Pessoa:

Toda a arte é uma forma de literatura, porque toda a arte é dizer qualquer coisa. Há duas formas de dizer — falar e estar calado. As artes que não são a literatura são as projecções de um silêncio expressivo. Há que procurar em toda a arte que não é a literatura a frase silenciosa que ela contém, ou o poema, ou o romance, ou o drama. Quando se diz «poema sinfónico» fala-se exatamente, e não de um modo translato e fácil. O caso parece menos simples para as artes visuais, mas, se nos prepararmos com a consideração de que linhas, planos, volumes, cores, justaposições e contraposições são fenómenos verbais dados sem palavras ou antes por hieroglifos espirituais,

⁴⁶² SANT'ANNA, Affonso Romano de. **O Enigma Vazio**: impasses da Arte e da Crítica. Rio de Janeiro: Rocco digital, 2013. Kindle.

⁴⁶³ SANT'ANNA, Affonso Romano de. **O Enigma Vazio**: impasses da Arte e da Crítica. Rio de Janeiro: Rocco digital, 2013. Kindle.

⁴⁶⁴ Cf. KANDINSKY, Wassily. **Point and line to plane**. Nova Iorque: Dover Publications, 1979.

⁴⁶⁵ Cf. MITCHELL, William John Thomas. *What Is an Image*. **New Literary History**: A Journal of Theory and Interpretation, Baltimor, v. 15, n. 3, p. 503-537, 1984. Disponível em: <http://links.jstor.org/sici?sici=0028-6087%28198421%2915%3A3%3C503%3AWIAI%3E2.O.C0%3B2-S>. Acesso em: 15 set. 2017.

compreenderemos como compreender as artes visuais, e, ainda que as não cheguemos a compreender ainda, teremos, ao menos, já em nosso poder o livro que contém a cifra e a alma que pode conter a decifração. Tanto basta até chegar o resto⁴⁶⁶.

É reconhecendo-se essa unidade da arte apresentável na literatura e concordando-se com a afirmativa de que a pintura pode ser compreendida enquanto poesia, ou eloquência muda⁴⁶⁷, que se propõe a aproximação da retórica a todo o fenômeno artístico. “Portanto, há que retomar também questões da teoria do discurso e da retórica para aclarar os conceitos de arte em que se baseiam muitas das obras da modernidade”⁴⁶⁸ e da antiguidade também. Há, de certo modo, a carência por uma retórica da arte no discurso moderno e contemporâneo, tanto no momento da leitura, legitimação e compreensão dos discursos artísticos, como na formação e capacitação para o artista. Sem ela, é “como se o artista escapasse de certas obrigações em sua fabulação”⁴⁶⁹.

Destacada a função, possibilidade e carência de uma retórica da arte, retoma-se uma das perguntas apostas nos primeiros momentos deste tópico. Ela versa sobre como as artes seriam sempre capazes de produzir discursos, e assim ser aplicável a retórica, se a obra de arte é caracterizada pelo descolamento da personalidade do artista. O que se quer dizer é que é aparentemente incoerente o pensamento que adota a possibilidade de uma retórica estratégica na arte, já que a dominação do orador sobre seu auditório nunca se daria, dada a distância autor-obra. Só que essa incoerência aparente, na verdade, revela o que também ocorre com o orador ao proferir seu discurso. Uma vez proferida, aquela retórica, ainda que concebida estrategicamente pelo orador, passa a possuir uma verdade própria e só aí poderá gerar adesão, não ao retor, mas a si.

Explicados como os direitos humanos e a arte podem servir-se da retórica em seu estudo, crê-se ter oferecido fundamentos suficientes para confirmar a hipótese da presente pesquisa. Desta feita, passa-se a uma compreensão de como estética, retórica e direitos humanos podem se interrelacionar no revelar-se do fenômeno jurídico-artístico.

⁴⁶⁶ PESSOA, Fernando. Outra Nota ao Acaso. In: _____. **Textos de Crítica e de Intervenção**. Lisboa: Ática, 1980. p. 279.

⁴⁶⁷ FRANCA FILHO, Marcílio Toscano. **A Cegueira da Justiça**. Diálogo Iconográfico entre Arte e Direito. Porto Alegre: Fabris Editor, 2011. p. 14.

⁴⁶⁸ SANT’ANNA, Affonso Romano de. **O Enigma Vazio**: impasses da Arte e da Crítica. Rio de Janeiro: Rocco digital, 2013. Kindle.

⁴⁶⁹ SANT’ANNA, Affonso Romano de. **O Enigma Vazio**: impasses da Arte e da Crítica. Rio de Janeiro: Rocco digital, 2013. Kindle.

5 MODOS ESTÉTICOS DOS DIREITOS HUMANOS

“A arte não é um espelho para refletir o mundo,
mas um martelo para forjá-lo”⁴⁷⁰

Até o presente momento, já se argumentou que a retórica pode ser aproximada à experiência tanto do direito, analisando-o como seu lugar mais evidente – afinal a retórica judicial tem sido o paradigma mais relevante desde a recuperação da retórica aristotélica por Perelman –, quanto da experiência e do fenômeno artísticos. Esta última feição se dá, sintetizando o capítulo anterior, de modo que “justamente por ser texto, [a arte] pode dar lugar a uma leitura do discurso pictórico, a uma hermenêutica do texto plástico ou mesmo a uma retórica da imagem artística”⁴⁷¹. Dessa forma, o objetivo central do capítulo não será a de defender uma aproximação entre retórica, direito e arte, mas ela será muito brevemente arguida nessas páginas iniciais e será posteriormente, de modo geral, tomada como dada – visto que foi arguida de certo modo nas seções passadas desta pesquisa – para que um aporte distinto se ofereça: uma observação dos discursos estéticos ou das estéticas dos discursos envolvidas no fenômeno dos direitos humanos.

Se já foi percebido que a retórica serve de base para análise do direito e também serve de base para análise da arte, neste capítulo será discutida como uma retórica da arte e dos direitos humanos pode significar novas compreensões, ou melhor, legitimar novas compreensões do fenômeno jurídico. Isso será feito por meio de quatro ensaios distintos, que versarão sobre as possíveis experiências de verdade nos direitos humanos; sobre a fundação estética desses direitos e do Estado, enquanto mais ou menos garantidores e defensores deles; como estética e argumentação se dialogam e interagem em meio a esse fenômeno; e um estudo sobre o caráter mítico dos DH.

Para que isso seja realizado, contudo, alguns desafios não podem ser tomados como inexistentes. Com destaque, deve-se perceber e enfrentar a primeira dificuldade presente na citada tarefa. Ora, uma coisa é admitir que a retórica estude o direito e estude a arte; outra questão um tanto diferente é admitir ou não que categorias artísticas, ou do estudo do fenômeno artístico, possam ser aplicadas à compreensão do direito. Ou seja, primeiramente, deve-se perguntar em que termos cabe falar em uma estética do direito e em uma simbólica jurídica.

⁴⁷⁰ Essa frase atribuída a Vladimir Maiakóvski deveria ser posta em forma de questão para os fins e os meios aqui adotados.

⁴⁷¹ FRANCA FILHO, Marcílio Toscano. **A Cegueira da Justiça**. Diálogo Iconográfico entre Arte e Direito. Porto Alegre: Fabris Editor, 2011. p. 15.

Nesse intuito, cabe iniciar uma discussão sobre o que se tem compreendido ser a estética. O vocábulo grego *αἴσθησις* [*aisthesis*] possui uma significação comum relativa à sensação, percepção, conhecimento, sentido, inteligência, consciência etc.; seu verbo correspondente, *αἰσθάνομαι* [*aisthánomai*], pode ser ainda mais interessante para o uso que será dado aqui nesta pesquisa, posto que significa “perceber com a inteligência ou com os sentidos”⁴⁷². Tradicionalmente, manuseia-se e indaga-se sobre esse conceito enquanto uma forma de “pensamento que se desenvolve sobre as coisas da arte e que procura dizer em que elas consistem enquanto coisas do pensamento”⁴⁷³, ao passo em que comumente se afirma que a aplicação restritiva do pensamento estético ao campo artístico ou à busca do belo é relativamente recente e remonta a Baumgarten e a Kant. O que não é de todo correto, afinal, Rancière defende que “o termo ‘estética’ no livro de Baumgarten não designa nenhuma teoria da arte”, antes disso, “designa o domínio do conhecimento sensível, do conhecimento claro, mas ainda confuso que se opõe ao conhecimento claro e distinto da lógica”⁴⁷⁴. Em outras palavras, Baumgarten definiu a estética como *ars pulchre cogitandi* [arte de pensar de modo belo], a partir do qual já se pode perceber a proximidade com a retórica – este conceito de Baumgarten repete a estrutura da *ars bene dicendi*⁴⁷⁵ – e, de modo maior, com a feição de pensamento, e não só de apreciação prazerosa do belo.

Há, destarte, uma forma de conhecimento e até mais que isso: fundamentado em Vico, Teófilo Braga aponta que se poderia falar até mesmo em um pioneirismo do estético na forma de conhecer humana. Antes de abordar esse tema – que conduzirá a discussão do caráter mitológico do direito –, é preciso continuar no esteio de Rancière para que se perceba que o que ele chama de regime estético é mais que uma consideração sobre o belo, mas “a arte é capaz de instaurar um novo mundo de compreensões, um universo à parte, considerando o transfundo do universo objetivo, sobre o qual a arte opera criativamente, constituindo uma nova realidade a partir de suas linguagens”⁴⁷⁶. Nada mais coerente, então, que trazer relevo a essa feição estética do pensamento unida aos paradigmas retórico e hermenêutico já fixados no início deste

⁴⁷² VOX (Madrid) (ed.). *αἴσθησις e αἰσθάνομαι*. In: VOX (Madrid) (ed.). *Diccionario manual Griego*. Madrid: Vox, 1967. p. 16-17.

⁴⁷³ RANCIÈRE, Jacques. *O Inconsciente Estético*. Tradução de Mônica Costa Nemo. São Paulo: Editora 34, 2009. p. 11 et seq.

⁴⁷⁴ RANCIÈRE, Jacques. *O Inconsciente Estético*. Tradução de Mônica Costa Nemo. São Paulo: Editora 34, 2009. p. 11.

⁴⁷⁵ GADAMER, Hans-Georg. A Atualidade do Belo: arte como jogo, símbolo e festa (1974). In: _____. *Hermenêutica da obra de arte*. Tradução de Marco Antônio Casanova. São Paulo: Martins Fontes, 2020. p. 151.

⁴⁷⁶ BITTAR, Eduardo. *Semiótica, Direito & Arte*. Entre teoria da justiça e teoria do direito. São Paulo: Almedina, 2020. p. 25.

texto. Isso só ratificaria o argumento gadameriano de que hermenêutica e retórica são partes constitutivas da estética⁴⁷⁷.

Inclusive, em um trabalho genealógico consoante ao de Teófilo Braga, é possível notar que o belo precede o verdadeiro na compreensão humana. Talvez não seja possível comprovar que seres humanos pensam primeiramente sob o rótulo do estético para depois buscar o justo e o verdadeiro. No entanto, temporalmente, foi possível observar por primeiro no desenvolver-se da história das sociedades a manifestação do conhecer estético, antes mesmo do conhecer moral e científico. Afinal, é mais fácil que se reconheça que o conhecimento aparente, sensível, claro, mas ainda confuso, teve seu desenvolvimento antes que as suas formas metodológicas ou cristalizadas a partir dos costumes. Até mesmo teria sido pelo conhecimento do belo, ou seja, estético, que se teria dado o desenvolvimento das outras “faculdades”, assim chamadas por Kant. A esse respeito, Braga afirma: “Como primeiro, no tempo, o belo teve o maior desenvolvimento; foi o meio da evolução do verdadeiro e do justo, deu-lhes expressão; o dogma na religião, a lei no direito, traduziam-se *carmen*, a lira significava a lei”⁴⁷⁸.

Melhor explicando, na aurora das civilizações, como já mencionado em diversas passagens desta pesquisa, o conhecimento não era disciplinar. Os fenômenos iam se produzindo e as compreensões narrativas iam-lhes reestruturando e redescrevendo. É nessa indistinção conceitual – entre o grupo de virtudes positivas: bom, belo, justo, verdadeiro –, que o belo em sua aparência primeiro desponta. O belo mostra-se de imediato, e não como alegoria, mas como símbolo. Tanto é que o conhecimento dessa aparência só vai ser questionado e desmerecido pela filosofia socrático-platônica. Porém, é justamente essa relação de confiança intimista entre homem e natureza, “buscando em tudo uma expressão desse ideal, que não sabia por si determinar, uma reminiscência do mundo a que aspirava, fez que descobrisse o belo, que não é mais do que a característica que harmoniza a diversidade de vontades individuais”⁴⁷⁹. Braga ainda afirma:

Na infância da humanidade predomina o direito divino; os símbolos jurídicos dimanam directamente dos símbolos religiosos. O vento que passa e faz remurmurejar os robles seculares dá a resposta do oráculo, *φυλλομαντεία*. O direito, para os seus actos sociais, decepa o ramo com que procura exprimir todas as relações. Esta filiação do ramo jurídico, arrancado da árvore da vida,

⁴⁷⁷ GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e Método I**. Tradução de Flávio Paulo Meurer. 15. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2015. p. 259.

⁴⁷⁸ BRAGA, Teófilo. **Poesia do Direito**. Origens poéticas do cristianismo. As lendas cristãs. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2000. p. 39.

⁴⁷⁹ BRAGA, Teófilo. **Poesia do Direito**. Origens poéticas do cristianismo. As lendas cristãs. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2000. p. 37.

está expressa com toda a poesia da legenda rabínica no Evangelho apócrifo de Nicodemus⁴⁸⁰

Há, portanto, desde a gênese do fenômeno jurídico um conhecimento claro, mas confuso, um conhecimento das aparências – é justamente aí que reside o lugar da retórica – um conhecimento simbólico. Dessa maneira, falar de estética jurídica, estética legal [*legal aesthetics*], ou mesmo de estética do direito não significa uma comparação bidisciplinar entre direito e arte, mas é a arguição de que a dimensão estética é uma das dimensões da própria experiência humana e que já podem ser identificadas em várias disciplinas, como é o caso do direito⁴⁸¹.

O que talvez careça de resposta é a busca por saber a que serviria uma estética do direito, até pelas já explanadas disposições redutoras do ser estético. Nesse sentido, concorda-se com Robilant ao se reconhecer que a *legal aesthetics* se refere a esses valores, evidentes ou implícitos, que se tornam em forças manifestas no interior do fenômeno jurídico⁴⁸². Seguindo uma compreensão dada por Heritier, também tem-se que o papel de uma estética jurídica é este: o de realizar uma mediação entre os níveis antropológicos de constituição do ser humano, os sociais e os públicos, de forma, inclusive, a dar de modo teatral uma maior credibilidade às instituições⁴⁸³. É a esse conjunto complexo de noções que se propõe a utilidade de uma simbólica jurídica. Um trabalho que se preste a estudar a estética do direito, assim, chegará ao estudo da simbólica. A noção de símbolo como apresentação [*Darstellung*] já foi abordada no capítulo anterior. E uma vez trazido para a compreensão dos direitos humanos, cumprir-se-á esse papel de revelar – sendo clara a ligação com a noção de *aletheia* – caracteres implícitos e explícitos dessa sua gênese poética – e por que não estética também.

Assim, Braga afirma que “a simbólica do direito é o momento sentimental e poético que primitivamente teve o direito que hoje encontramos mágico, arrasador e abstrato”⁴⁸⁴. E ainda que o autor português faça referência a um momento primitivo, é interessante ver que,

⁴⁸⁰ BRAGA, Teófilo. **Poesia do Direito**. Origens poéticas do cristianismo. As lendas cristãs. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2000. p. 61.

⁴⁸¹ ROBILANT, Anna di. *The Aesthetics of Law*. **Global Jurist Advances**, [S.l.], v. 1, n. 2, p. 1-5, 2001. Disponível em: <https://www.degruyter.com/view/journals/gj/1/2/article-gj.2001.1.2.1019.xml.xml?language=en>. Acesso em: 16 dez. 2020. p. 5.

⁴⁸² ROBILANT, Anna di. *The Aesthetics of Law*. **Global Jurist Advances**, [S.l.], v. 1, n. 2, p. 1-5, 2001. Disponível em: <https://www.degruyter.com/view/journals/gj/1/2/article-gj.2001.1.2.1019.xml.xml?language=en>. Acesso em: 16 dez. 2020. p. 3.

⁴⁸³ HERITIER, Paolo. *La terza E epistemologia, ermeneutica, estética giuridica. Appendix: il caso del cinema. The online collection of the Italian Society for Law and Literature*, 2011. Disponível em: www.lawandliterature.org/index.php?channel=CONTENTS&year=2012. Acesso em: 17 out. 2019. p. 84.

⁴⁸⁴ BRAGA, Teófilo. **Poesia do direito**. Origens poéticas do cristianismo. As lendas cristãs. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2000. p. 28.

atualmente, só se caracteriza o direito como mágico e abstrato, porque, mantendo a forma narrativa simbólica, o direito foi afastado do texto cultural em que estava inserido. Isto é, com o jusnaturalismo racionalista e com o positivismo jurídico da passagem do século XVIII para o XIX, o paradigma da sistematização racional⁴⁸⁵ do direito ensaia uma limpeza de qualquer circunscrição cultural da lei. Isso produz – da mesma forma que o ideário iluminista produziu para a arte – uma autonomia do direito, transformando-o nesse ser mágico, abstrato e quase inexplicável.

A cultura possui esse caráter textual, que situa os fenômenos em compreensões e narrativas; a proposta nesta pesquisa é a de buscar essa compreensão fenomênica mais ampla e não logocêntrica. Afinal, “o estudo cultural do direito leva a reconhecer que existem mundos de experiência concorrentes, maneiras concorrentes de compreender um evento. Como consequência, todas as formas culturais podem ser vistas e avaliadas a partir de uma variedade de perspectivas”⁴⁸⁶. Há inclusive quem trate a norma jurídica como uma obra de arte, ao defender que ela também é um elemento cultural, um ato dotado de expressão e uma potencial fonte de experiências estéticas⁴⁸⁷.

Em outras palavras, os textos artísticos – como na origem latina da palavra *textus*, *tecere* – são o “que a cultura humana consegue imprimir à matéria e à objetualidade das coisas do mundo”⁴⁸⁸; se é assim, o direito inscrito em estudos estéticos e culturais será parte constitutiva de uma dessas narrativas e será controlado pelo que já se chamou de controle público da linguagem. Exatamente porque essa construção, ou tecelagem, de uma cultura que explica as aparências do direito não é produto do indivíduo, ou do artista singular, mas do jogo da arte, do jogo da cultura, do jogo do direito. Afinal, concordando-se com João Cabral de Melo Neto, “um galo sozinho não tece uma manhã: ele precisará sempre de outros galos”⁴⁸⁹.

Em suma, deve-se concordar com Marcílio Franca, ao se determinar nesta pesquisa o objetivo que ele também determinou em seu diálogo iconográfico entre arte e direito, chamando a atenção para o seguinte fato:

⁴⁸⁵ Cf. BOBBIO, Norberto. **O Positivismo Jurídico**. Tradução de Márcio Pugliesi, Edson Bini e Carlos Rodrigues. São Paulo: Ícone, 1995.

⁴⁸⁶ ROBILANT, Anna di. *The Aesthetics of Law*. **Global Jurist Advances**, [S.l.], v. 1, n. 2, p. 1-5, 2001. p. 1. Disponível em: <https://www.degruyter.com/view/journals/gj/1/2/article-gj.2001.1.2.1019.xml.xml?language=en>. Acesso em: 16 dez. 2020.

⁴⁸⁷ XEREZ, Rafael Marcílio. A Norma Jurídica como Obra de Arte. In: FRANCA FILHO, Marcílio; LEITE, Geilson Salomão; PAMPLONA FILHO, Rodolfo (org.). **Antimanual de Direito e Arte**. 1. ed. São Paulo: Saraiva, 2016, v. 1, p. 453-476. p. 462.

⁴⁸⁸ BITTAR, Eduardo. **Semiótica, Direito & Arte**. Entre teoria da justiça e teoria do direito. São Paulo: Almedina, 2020. p. 80.

⁴⁸⁹ MELO NETO, João Cabral de. “Tecendo a manhã”. In: _____. **João Cabral de Melo Neto em 8 tempos**. Poemas selecionados e comentados”. Rio de Janeiro: Alfaguara, 2020. Kindle.

é desnecessário mencionar que todas essas nuances teóricas – da simbólica do direito à visualidade jurídica – não constituem senão tentativas de se compreender aquilo que o professor Rodolfo Sacco já definiu um dia como “*mute law*”, ou seja, a importantíssima dimensão não escrita ou não falada do direito. Nesse sentido, [...] o presente texto [...] insere-se exatamente no que há de mais contemporâneo no pensamento das ciências humanas e sociais: o estudo da retórica da iconosfera (ou *Bilderwelt*) em que estamos todos imersos, entendida esta iconosfera (ou *Bilderwelt*) como uma imensa e complexa teia de significados imagéticos a que somos submetidos cotidiana e diuturnamente em nossa “Idade Mídia”⁴⁹⁰.

Diante do arguido, pode-se perceber que, ao tratar de uma estética dos direitos humanos, a preocupação central não será a de fazer estudos comparativos de obras de arte com elementos jurídicos. Apesar de se reconhecer que esse tipo de pesquisa tem o seu lugar na academia, o objetivo é muito mais o de observar e fazer o direito dialogar por meio de categorias estéticas.

Nesse contexto, a estética jurídica apresenta-se como a “*terza E*”, já que, em italiano, as palavras estética, hermenêutica e epistemologia iniciam com essa mesma letra. Por ela, institui-se um acesso ao fenômeno por meio do nomograma⁴⁹¹ – que será posteriormente mais bem explicado –, que nesta pesquisa adquirirá o sentido retórico-estético de instrumento de pesquisa da transjuridicidade, fazendo-se dialogarem diversos saberes e métodos.

Exposta essa breve fundamentação do caráter estético do direito e da simbologia jurídica, introduz-se o teor dos quatro ensaios que se seguem. Vale mencionar que, uma vez que na presente pesquisa se preocupa em oferecer bases gnosiológicas para o estudo conjunto do direito e da arte, os debates que serão empreendidos não serão de um primeiro nível – como aqueles que utilizam obras de arte para a compreensão de certas disposições culturais que devem ser debatidas em determinada discussão jurídica –, mas serão de um segundo – quiçá terceiro – grau de abstração. Afinal, “Arte e direito são inventores e invenções do mundo, expondo continuamente o diálogo do homem com a realidade”⁴⁹²; é nesse nível que se discutirá a estética jurídica, no nível da invenção de mundo proposta pelos direitos humanos. Desse modo, a estética e o direito serão observados pela retórica para que se discuta a verdade possível nos direitos humanos, a sua fundação imagética, estética e litúrgica, as suas sonoridades – em seus silêncios e gritos – e a sua estruturação em termos de um conhecimento mítico.

⁴⁹⁰ FRANCA FILHO, Marcílio Toscano. **A Cegueira da Justiça**. Diálogo Iconográfico entre Arte e Direito. Porto Alegre: Fabris Editor, 2011. p. 28.

⁴⁹¹ Cf. HERITIER, Paolo. *La terza E epistemologia, ermeneutica, estética giuridica. Appendix: il caso del cinema. The online collection of the Italian Society for Law and Literature*, 2011. Disponível em: www.lawandliterature.org/index.php?channel=CONTENTS&year=2012. Acesso em: 17 out. 2019. p. 92.

⁴⁹² FRANCA FILHO, Marcílio Toscano. **A Cegueira da Justiça**. Diálogo Iconográfico entre Arte e Direito. Porto Alegre: Fabris Editor, 2011. p. 83.

5.1 O PARADIGMA DA VERDADE NA ARTE E SUAS POSSIBILIDADES NOS DIREITOS HUMANOS

“A arte é a mentira que nos permite conhecer a verdade”⁴⁹³

De início, pode-se perguntar qual seria a relevância de se investigar o que é o verdadeiro em um estudo voltado para os direitos humanos e a arte. A resposta é talvez porque seja um clichê filosófico – os filósofos estão sempre falando de verdades e mentiras – ou talvez porque a abordagem do “direito & arte” deve trazer uma percepção completamente distinta do fenômeno jurídico e que precise se justificar, para que ninguém afirme que se está a dizer fantasias. Parece algo certo, todavia, que a querela sobre o que é verdade atinge diretamente qualquer trabalho sobre os direitos humanos. No capítulo anterior, já se revelou a origem cultural e até religiosa desses direitos e sua *auxesis* que o reduziu ao último campo de moralidade válido e a sua consequente sobrecarga. A todo momento, verdades são invocadas para a legitimação da inserção, ou da rejeição, de um direito no rol daqueles considerados essenciais. Neste tópico, discute-se como a verdade e o direito têm-se interagido, tomando-se em consideração o paradigma gadameriano da verdade na arte. Para tanto, inicia-se com uma citação que reflete certa genealogia da verdade e do discurso verdadeiro por Foucault:

[...] nos poetas gregos do século VI, o discurso verdadeiro – no sentido forte e valorizado do termo –, o discurso verdadeiro pelo qual se tinha respeito e terror, aquele ao qual era preciso submeter-se, por que ele reinava, era o discurso pronunciado por quem de direito e conforme o ritual requerido; era o discurso que pronunciava a justiça e atribuía a cada qual sua parte; era o discurso que profetizando o futuro, não somente anunciava o que ia se passar, mas contribuía para a sua realização, provocava a adesão dos homens e se tramava assim com o destino. Ora, eis que um século mais tarde, a verdade a mais elevada já não residia mais no que era o discurso, ou no que ele fazia, mas residia em que ele dizia: chegou um dia em que a verdade se deslocou do ato ritualizado, eficaz e justo, de enunciação, para o próprio enunciado: para seu sentido, sua forma, seu objeto, sua relação a sua referência. Entre Hesíodo e Platão certa divisão se estabeleceu, separando o discurso verdadeiro e o discurso falso; separação nova visto que, doravante, o discurso verdadeiro não é mais o discurso precioso e desejável, visto que não é mais o discurso ligado ao exercício do poder. O sofista é enxotado⁴⁹⁴.

⁴⁹³ Frase atribuída a Pablo Picasso presente em: BITTAR, Eduardo. **Semiótica, Direito & Arte**. Entre teoria da justiça e teoria do direito. São Paulo: Almedina, 2020. p. 61.

⁴⁹⁴ FOUCAULT, Michel. **A Ordem do Discurso**. Aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970. Tradução de Laura Fraga de Almeida Sampaio. 23. ed. São Paulo: Loyola, 2013. p. 14 et seq.

Tratando-se, assim, da retórica, da verdade, da arte e dos direitos humanos, e dialogando-se com a frase da epígrafe, saída da mente de Picasso, tem-se – talvez não só aparentemente – um ou vários oxímoros. Isso, porque é até de uma compreensão oriunda do senso comum de que se “fica patente o quanto a arte exige sensibilidade do artista, sem exigir um compromisso com a verdade”, ou ainda que se perceba que “a arte perturba por seu descompromisso com a verdade”⁴⁹⁵. A exposição desse jogo de opostos feito por Picasso é o que faz com que se indague sobre o caráter e o papel da verdade no conhecimento humano. A motivação inicial deste tópico é a de dialogar com Gadamer, que anseia estender a verdade da arte para toda a compreensão hermenêutica, na busca de se compreender qual é a verdade possível no campo dos direitos humanos.

Para se cumprir esse motivo, pode-se partir de dois momentos de um célebre julgamento – talvez o mais célebre que já existiu –, o de Jesus, o nazareno. No evangelho de São João, nos capítulos 18 e 19, vê-se parte do diálogo entre Jesus e Pilatos; o primeiro destaque dá-se no versículo 38 do capítulo 18 e o segundo, no versículo 22 do capítulo 19. Respectivamente, em uma dada situação, em resposta à fala do divino réu – na qual ele se reconheceu rei e se colocou como testemunha da verdade –, Pilatos pergunta: “Que é a verdade?”⁴⁹⁶ [τί ἐστὶν ἀλήθεια]⁴⁹⁷. Em sequência, depois que o humano julgador já havia entregue Jesus para ser crucificado, mandou afixar uma inscrição acima da cabeça do Crucificado: Jesus Nazareno Rei dos Judeus [Ἰησοῦς ὁ ναζωραῖος ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων] em três idiomas: hebraico, grego e latim. Diante desse letreiro, a multidão de algozes irrompeu-se contra a inscrição, pois que não o reconheciam como rei. Em resposta a isso, Pilatos asserta: “O que escrevi, está escrito”⁴⁹⁸ [ὁ γέγραφα, γέγραφα].

Desse caso emblemático, pode-se revelar a própria situação de todo julgamento, marcadamente o jurídico. Ao mesmo tempo em que um julgador se pergunta – ou deveria se perguntar – a todo momento sobre a verdade do caso, sobre qual é a verdade, e sobre até o que é a verdade, ele é constrangido a repetir o “*Quod scripsi, scripsi*” de Pilatos em sua sentença. Partindo-se desse dilema, ilustrado nas falas daquele governador da Judeia, pode-se considerar duas perspectivas possíveis: a primeira seria a de que Pilatos, após dialogar com Jesus teria

⁴⁹⁵ BITTAR, Eduardo. **Semiótica, Direito & Arte**. Entre teoria da justiça e teoria do direito. São Paulo: Almedina, 2020. p. 65.

⁴⁹⁶ São João, no capítulo 18, 38. Cf. BÍBLIA SAGRADA Ave-Maria. 141. ed. São Paulo: Editora Ave-Maria, 1959. [Impressão em 2001]. 1632 p.

⁴⁹⁷ A remissão às passagens no grego koiné faz remissão tanto à Septuaginta como ao idioma em que originariamente foi escrito o Evangelho de João.

⁴⁹⁸ São João, no capítulo 19, 22. Cf. BÍBLIA SAGRADA Ave-Maria. 141. ed. São Paulo: Editora Ave-Maria, 1959. [Impressão em 2001]. 1632 p.

reconhecido e crido na sua majestade e que, por isso, manteve o seu escrito; a segunda é de que o juiz não precisa – ou mesmo não é capaz – de conhecer a “verdade dos fatos”, mas que deve somente fixar uma das narrativas, como sendo a verdadeira/oficial, por meio de sua decisão.

Os dois casos apresentados nada mais trazem do que a oposição entre verdade como *adaequatio rei et intellectus* e verdade como trazer à fala. No primeiro sentido, é tomada se pensando em uma adequação do intelecto às coisas, aos fatos, e é, provavelmente, o seu sentido mais comum. Para os objetivos desta pesquisa, que se põem em um momento após as viragens filosóficas referidas anteriormente e após o convencionalismo protagórico já explorado, não seria coerente se adotar esse sentido de verdade. Vale-se então da noção de verdade na arte de Gadamer.

Retomando-se as perspectivas do paradigma de Pilatos, apesar de este pesquisador religiosamente confessar a primeira, ela não será tomada como paradigma, pois que depende de um ato de fé. E é justamente sobre a segunda feição que se discutirá agora. Contudo, para uma melhor compreensão do segundo sentido de verdade, cabe falar brevemente na figura do constrangimento⁴⁹⁹ da decisão. Esse constrangimento é uma completa oposição àquele lavar de mãos de Pilatos e, hodiernamente, é conhecido como vedação ao *non liquet*, pois que existe para fazer com que o juiz decida/liquide os pedidos. O elemento referente à obrigatoriedade do decidir, sobre o qual deve ser direcionada a atenção neste momento, é o de significar que o papel do juiz não é só o de dizer o direito, mas o de fixar a verdade.

Talvez possa soar estranho afirmar que algum juiz fixe verdades, mas isso se deve somente ao fato de parte da teoria do direito – ao menos a partir de Hume – ter instituído, por meio de um apego à lógica, uma separação entre fatos e normas. O argumento, por tantos conhecido, e que é defendido por Bobbio⁵⁰⁰, no sentido de atribuir ao direito uma lógica modal deôntica – e não a alética –, deve ser superado por outro que considere os problemas dessa dicotomia clássica e venha a reconhecer alguma normatividade dos fatos⁵⁰¹. O juiz trabalha, sim, com verdades, ao passo que nos fatos estão contidas, de algum modo, as normas. Essas reflexões teórico-práticas sobre a atividade judicial serão retomadas logo adiante. Resta antes se compreender a empreitada gadameriana de espalhar a sua concepção de verdade na arte para todo o compreender humano.

⁴⁹⁹ Cf. ADEODATO, João Maurício. Do Positivismo da Modernidade à Crise de Legitimação da Pós-Modernidade (Pressupostos e diferenças de um direito dogmaticamente organizado). In: _____. **Ética e Retórica**. Para uma teoria da Dogmática Jurídica. São Paulo: Saraiva, 2002.

⁵⁰⁰ Cf. BOBBIO, Norberto. **Teoria do Ordenamento Jurídico**. Tradução de Maria Celeste Cordeiro Leite dos Santos. 6. ed. Brasília: Editora UNB, 1995. p. 82.

⁵⁰¹ Cf. RABENHORST, Eduardo Ramalho. **A Normatividade dos Fatos**. João Pessoa: Vieira Livros, 2003.

Para lhe ser coerente, a verdade não deve ser tomada em seu sentido mais comum, como exposto acima, mas sim na forma em que sua utilização foi associada à arte, como sumariza Gadamer:

É claro que o conceito tradicional de verdade – a “*adaequatio rei et intellectus*” – não possui nenhuma função quando a palavra não é absolutamente pensada como enunciado sobre algo, mas levanta e concretiza em si mesma uma requisição de ser enquanto uma existência própria⁵⁰².

Rediscute-se, portanto, o que pensa Gadamer sobre a verdade na arte. Um dos meios possíveis de fazê-lo é investigar o que significa para o filósofo de Marburgo ter saído da escola fenomenológica de Husserl e, posteriormente, de Heidegger. Essa herança fica mais evidente na rejeição do conceito como instrumento cognitivo primordial. Durante inúmeras escolas, o racionalismo platônico exerceu-se de modo a estabelecer uma busca incondicionada ao conceito, justamente por ele possibilitar o acesso ao verdadeiro. A rejeição da função exercida pela conceitualidade promove a observação dos fenômenos, das coisas mesmas, e não dos conceitos que mediam a experiência.

Ora, se a fenomenologia de Husserl ainda é imbuída de apriorismos da razão, Heidegger, ao trazer a hermenêutica para a constituição do ser, modifica o conceito de verdade. Foi exatamente isso que foi arguido na seção 2.1. A *aletheia* não é atingida por algum nível de correspondência entre representação e representado, não é um *Verstellung*, nem mesmo uma alegoria que pode ser mais ou menos verdadeira. A verdade é um desvelamento da própria coisa, é *Darstellung*, é símbolo. Porém, em Gadamer, isso se inicia a partir da experiência com a obra de arte, justamente ao se perceber que não faz sentido observar teatro, cinema, dança, escultura, pintura, *happening*, *ready-made*, ansiando que sejam verdadeiras por corresponderem ao que supostamente representam. E que, em vez disso, cabe somente tomá-las como uma apresentação de si mesmas, de modo que cada exibição artística permita sua apresentação de maneira distinta a cada pessoa. A herança fenomenológica significa, para o pensamento gadameriano, a negação do sujeito cognoscente e do objeto conhecido, assim como a não mediação conceitual das experiências.

Um importante exemplo pode ser dado a partir da gastronomia. Nela, a afetação sensível é talvez mais evidente do que em outras artes. Por ser algo primitivo, a alimentação e a sua arte atingem mais inconscientemente os canais sensoriais dos corpos do que outras experiências

⁵⁰² GADAMER, Hans-Georg. Sobre a Verdade da Palavra (1971). In: _____. **Hermenêutica da obra de arte**. Tradução de Marco Antônio Casanova. São Paulo: Martins Fontes, 2020. p. 26.

artísticas e – enquanto mobilizam sensações, inteligência, percepção, sentimentos e emoções – alteram ou redescrevem mundos⁵⁰³.

É possível que seja difícil para qualquer pessoa perceber uma verdade na gastronomia, ou até mesmo alguma narratividade nela contida. Explicando melhor, tradicionalmente – e até de forma bem difundida no senso comum – a gastronomia é pensada como se regida fosse basicamente pela noção subjetivista do gosto. É comum que alguém diga que um preparo ou outro não são de seu gosto e que esse gosto é subjetivo, mas, ao se operar com uma retórica hermenêutica da gastronomia, é possível dizer que as afetações de sentidos provocadas em meio à experiência gastronômica podem trazer todo um mundo à fala. Em outras palavras, “os deslocamentos provocados pela paixão da criação são formas livres de reconstituição do mundo, agora no âmbito da liberdade conferida pelas linguagens artísticas”⁵⁰⁴. E, sendo a gastronomia uma dessas linguagens, a ela também é dada uma experiência de verdade. Essa verdade gastronômica é limitada ou forjada apenas pelos seus próprios horizontes e será capaz de desvelar certas compreensões não facilmente apresentáveis por meios verbais. É isso que ocorre, por exemplo, com a cozinha afetiva, ou quando se valoriza uma determinada experiência gastronômica baseada no horizonte inconsciente de um intérprete.

Ao espalhar a verdade da arte como o próprio sentido de verdade possível, Gadamer anseia arguir que na dação de mundo, mediada apenas pela linguagem que propriamente o constitui, os seres humanos são capazes de ler as coisas, ler os fenômenos como se fossem textos. É esse o teor da afirmação de que o ser que é compreendido seja linguagem e, nessa leitura, os horizontes interpretativos de quem lê fundem-se com os da própria obra, ou das próprias coisas. Assim, não é necessário que algo se encaixe no conceito de banco para que nele nos sentemos, basta que o nosso horizonte interpretativo se una ao da coisa e que se entenda que é permitido e conveniente sentar-se ali. É até parte de uma semiótica da arquitetura e do urbanismo a comunicação, por meio de suas próprias estruturas, que anseia informar e induzir os transeuntes a uma correta utilização daqueles equipamentos⁵⁰⁵.

⁵⁰³ BITTAR, Eduardo. **Semiótica, Direito & Arte**. Entre teoria da justiça e teoria do direito. São Paulo: Almedina, 2020, p. 91; também, para um diálogo entre gastronomia e direito, conferir: FRANCA FILHO, Marcílio Toscano; CARNEIRO, Maria Francisca. Os Sabores do Direito: uma conjectura sobre o paladar da juridicidade (« menu dégustation en quatre services »). **Direito.UnB** - Revista de Direito da Universidade de Brasília, Brasília, v. 1, n. 2, p. 87-108, 2014. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/revistadedireitounb/article/view/24588>. Acesso em: 10 abr. 2021.

⁵⁰⁴ BITTAR, Eduardo. **Semiótica, Direito & Arte**. Entre teoria da justiça e teoria do direito. São Paulo: Almedina, 2020, p. 91.

⁵⁰⁵ Cf. ECO, Umberto. **A Estrutura Ausente**. Tradução de Pérola de Carvalho. 7. ed. São Paulo: Perspectiva, 2013.

Neste momento, encara-se um problema. É certo que Gadamer, ao conduzir a linguagem ao próprio ser, não se preocupou com algumas experiências observáveis no fenômeno jurídico. Disso já se falou ao abordar os meios etnometodológicos de Adeodato. É como se, para o filósofo de Marburgo, a verdade da arte – expandível para toda a compreensão – estivesse situada em experiências comunicadas de modo cômico ou sincero e engajada em um diálogo sem dissimulações. Assim, compreende-se que, na verdade da arte, possa não se considerar o embate de narrativas verdadeiras, porque não estão necessariamente contrapostas, e o diálogo com/sobre uma obra pode expandir as compreensões. Contudo, será que no direito, em que o embate de narrativas pode gerar duras consequências para o sucumbente, a verdade da arte pode servir de parâmetro? Isto é, será que, para que se possa adotar algum sentido de verdade no direito, é preciso que se presuma que todo dizer é *parresia* ou aletúrgico, um franco falar que revela o falar a verdade sobre si sem dissimulações?⁵⁰⁶. Gadamer parece trazer uma resposta possível para essa questão:

Nós nos perguntamos se muitas daquelas coisas que tomamos por uma exclusividade de nossa escolha volitiva humanamente consciente não são muito mais bem ‘compreendidas’ pelas compulsões instintivas do comportamento animal. Será que o jogar e o brincar humanos também não tomam parte, por fim, de uma tal determinação natural? Uma criança artística não será talvez senão uma interpretação de um impulso para o jogo?⁵⁰⁷

Com Gadamer, aparentemente até a dissimulação faz parte do jogo e da verdade dos direitos humanos. Retomar-se-á adiante o problema desse tema. Antes, porém, percebe-se que essa recuperação do falar sincero, que tem suas origens na Hélade, liga-se diretamente a um conhecer mítico.

De certo modo, também essa busca pela verdade da arte e a ampliação do seu campo para todo o conhecer humano é a recuperação de um modo mítico de pensar. A esse respeito, Vico afirma que “a definição de mito é ‘uma narrativa verdadeira’”⁵⁰⁸. Embora o caráter mítico da razão seja discutido na última seção desta pesquisa, já se pode afirmar que a verdade a partir da arte é uma verdade mítica, que não quer se apresentar como matematicamente verdadeira, mas se exibir enquanto narrativa de si. Cabe a pergunta se a verdade possível no pensamento jurídico, mais particularmente dos direitos humanos, será, portanto, uma verdade de caráter

⁵⁰⁶ Cf. FOUCAULT, Michel. **O Governo de Si e dos Outros**. Curso no Collège de France. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

⁵⁰⁷ GADAMER, Hans-Georg. O Jogo da Arte (1977). In: _____. **Hermenêutica da Obra de Arte**. Tradução de Marco Antônio Casanova. São Paulo: Martins Fontes, 2020. p. 50.

⁵⁰⁸ VICO, Giambattista. **The First New Science**. Tradução de Leon Pompa. Nova Iorque: Cambridge University Press, 2002. p. 149.

mítico. O que teoricamente não encontra embargo algum, mas que, na prática, talvez seja problemático conhecer uma lide processual e (levianamente) encará-la como uma narrativa de mundo que não gerará consequências para a vida das pessoas.

Exatamente por isso esses mitos não podem ser considerados como não geradores de problemas em sua circunscrição cultural comunitária. Melhor explicando, a descrição de mundo dada pelas cosmogonias nunca foi homogênea; até mesmo o que se considera da religião grega, na suposta unidade do panteão do Olimpo, é mais fruto do trabalho literário de Homero do que uma sistematização da fé. Os embates entre os clãs, famílias e povos costumeiramente traziam consigo o embate entre deuses, mitos e cosmogonias, de forma que, ao trazê-los como paradigmas da verdade, não consistirá em negar que elas [as verdades] travem batalhas da mesma maneira que aqueles.

O que se quer dizer com isso é que, como já foi dito, a metáfora do campo dos direitos humanos o é tanto enquanto campo de jogo quanto de batalha – até porque existe uma cognição metafórica associativa entre ambos, observável por meio de expressões como ataque, defesa e outras simbologias. Se conhecido pela metáfora campo do jogo, incorre em um perdimento dos sujeitos, de modo que – ainda que se considere a existência da vontade e da estratégia – tem em si uma transformação em configuração operada pelo seu caráter simbólico que fornece um acesso à sua verdade. O campo de debates dos direitos humanos possibilita alguma verdade de si, nem que seja somente o do seu próprio caráter de jogo. Já se for conhecido pela do campo de batalha, em que impera a metáfora do *argument is war*⁵⁰⁹, a verdade dos direitos humanos será a do embate, da erística.

A fim de que se possa empreender alguma estruturação desse pensamento, pode-se pensar em dois sentidos de verdade associados aos direitos humanos: um, de certo modo, mais geral – ou em um primeiro grau de abstração –, é o de ser uma erística, como arguido logo acima. Um outro sentido, mais particular à atividade judicante, pode ser pensado enquanto tarefa de fixação de narrativas, que, de certo modo, também já foi explorado. No entanto, observe-se que essas verdades são muito mais fruto de uma fusão de horizontes das pesquisas retóricas sobre o direito com o fenômeno analisado do que a própria constituição ontológica desses eventos. Essas duas verdades não são nem mesmo as únicas possíveis. Todavia, é necessário que se perceba que ambos os sentidos – geral e particular – acabam incorrendo em um controle social/público de linguagem e resultam em alguma forma de relatos vencedores,

⁵⁰⁹ Cf. LAKOFF, George; JOHNSON, Mark. *Metaphors we live by*. Chicago/London: The University of Chicago Press, 2003.

que poderiam ser chamados de verdades ou compreensões vencedoras no jogo, para que possa se aproximar ao vocabulário de Gadamer.

Então, a discussão sobre uma verdade da arte emprestada aos direitos humanos não fala sobre qual corrente, qual teoria ou qual discurso é o verdadeiro. Antes disso, dirige-se à forma do jogo e à forma pela qual as pessoas compreendem os DH. Talvez, por isso, haja tanto conflito: ambos têm acesso a alguma(s) verdade(s) oferecida(s) pelo fenômeno que se fundem a seus horizontes interpretativos; portanto, ambos têm acesso a uma – ou mais de uma – *aletheia*, ou desvelamento de si; contudo, em vez de entenderem essas compreensões como um desvelamento, entendem-na como uma *adaequatio* e caracterizam as suas antíteses de mentirosas.

Tanto grande parte dos conservadores, ou defensores dos direitos humanos naturais, teológicos, universais, quanto considerável parcela dos progressistas, ou defensores de algumas formas de socialismo, têm em comum o mesmo elemento: o suposto acesso privilegiado a uma verdade enquanto cognição adequada às coisas, aos fatos⁵¹⁰. E, nessa disputa entre narrativas, o jogo reproduz-se e a verdade do jogo dos direitos humanos reproduz-se junto a ele. Também é nesse *locus* da verdade que a relevância estética é reassumida. Exatamente pelo fato de não haver mediação conceitual, de não haver rejeição dos sentidos para a composição do constructo em análise que a afetação sensorial conduz, não só o *logos* é considerado, mas todo o conjunto que constitui o pensar humano.

Toda essa reflexão conduz muito mais à crítica do conceito de verdade e muito provavelmente à percepção do quão correto Picasso estava ao afirmar a frase posta na epígrafe. Os direitos humanos, tal qual a arte, é um campo de jogo, onde as jogadas são mentiras, dissimulações, engodos que nos permitem conhecer não a, mas alguma(s) verdade(s).

5.2 A FUNDAÇÃO ESTÉTICA DO ESTADO, DO DIREITO E DOS DIREITOS HUMANOS

Abordar o tema de uma fundação estética dos elementos que participam do fenômeno dos direitos humanos, marcadamente as ideias mais gerais de Estado e do próprio direito, significa mais uma vez revelar aquilo que Robilant chamou de valores, evidentes ou implícitos, que, desde o início da ocorrência do fenômeno, tornaram-se forças manifestas em seu interior.

⁵¹⁰ Consoante a isso, afirma Gadamer: “Não apenas o mundo anglo-saxão como um todo, mas também os países do Leste dominados pela doutrina comunista são marcados pelo ideal do esclarecimento, pela crença no progresso da cultura sob domínio da razão humana”. Cf. GADAMER, Hans-Georg. *Mito e Razão* (1954). In: _____. **Hermenêutica da Obra de Arte**. Tradução de Marco Antônio Casanova. São Paulo: Martins Fontes, 2020. p. 57.

Para tanto, a síntese dos Estados e dos modos de organização a eles similares pode revelar esse complexo cultural que os envolveu. Por isso que eles serão inicialmente trabalhados aqui, para que posteriormente se possa abordar o tema da fundação estética dos direitos humanos.

Muitas vezes, fala-se na fundação das cidades-estados, ou mesmo das nações, já sob um aspecto disciplinar e moderno da geografia, da história, ou mesmo do direito com seus textos constituintes. Contudo, essa forma de relato comumente peca por abordar somente termos quantitativos, populacionais e institucionais, como se a vida humana e a história das comunidades mais antigas pudessem ser separadas das visões míticas, religiosas e culturais. Ora, se, mesmo na contemporaneidade, um país, para que seja constituído e reconhecido pelas demais nações, carece de uma legitimidade cultural e sentimental – e não só dos meios jurídicos para fazê-lo –, tanto mais em uma comunidade mais antiga assim era necessário.

Destarte, segundo Fustel de Coulanges, as cidades antigas não eram fundadas a partir de longos processos de agregação populacional. Ao invés disso, eram fundadas em um só ato, de uma só vez e constituíam também um ato religioso⁵¹¹. Melhor expondo, a gênese da *civitas* ou da *polis* desponta pela união de famílias, cúrias, clãs e tribos. Esse agrupamento significava o contato e a reunião de cultos, já que originariamente cada um deles cultuava uma divindade distinta. Essas divindades, por sua vez, nem sempre representavam seres já concebidos com caráter divino; na fase antropológica dessas culturas, o ancestral ao morrer passava a reger, “abençoar” e ser cultuado por sua família. Só com o crescimento dela e a sua reunião com outras é que se havia uma “ascensão em graus” da divindade. Pormenorizando, nessa elevação das deidades, tem-se que: os *dii gentiles* – que eram os deuses particulares das famílias – poderiam se tornar *Juno curialis* – particulares das cúrias – a partir da junção de famílias e da sua prevalência dentre os deuses das outras, e só na posterioridade, com a aglutinação de cúrias, a divindade alçava o último estágio ao passo que seria responsável por reger e proteger toda a cidade; é justamente daí que surge o culto ao *theòs polièus* para os helênicos e ao *penates publici* para os latinos. A ideia religiosa, mítica, cultural é um sopro inspirador e organizador das sociedades e das primeiras formações que significaram mais ou menos o que conhecemos por Estado⁵¹².

É nesse aspecto que a fundação das cidades, e conseqüentemente dos Estados, consistia em momentos religiosos, atos em que as autoridades investidas de poder divino consagravam

⁵¹¹ FUSTEL DE COULANGES, Numa-Denys. **A Cidade Antiga**. Tradução de Frederico Ozanam Pessoa de Barros. São Paulo: Editora das Américas – EDAMERIS, 1961. p. 206.

⁵¹² FUSTEL DE COULANGES, Numa-Denys. **A Cidade Antiga**. Tradução de Frederico Ozanam Pessoa de Barros. São Paulo: Editora das Américas – EDAMERIS, 1961. p. 203.

aquelas terras a uma, ou várias, divindades. Em um dado lugar, poderia haver um grupo de pessoas vivendo e interagindo, mas a organização política e um caráter estatal só viria com o ato religioso, fundado na mitologia. Inclusive, Heritier destaca a existência de um grupo de pessoas além do *demos* e da *ágora* – representantes da população e daqueles dotados de capacidade política –; esse terceiro grupo era o *laos*. Por sua vez, ele consiste em uma “assembleia litúrgica, órgão político ao qual é enviada uma mensagem por meio de um ritual, [...] um procedimento de *mise en scène* pública de poder” que é liturgicamente legitimado “por meio de canções, danças, rituais, publicidade, mídia e eventos de comunicação”⁵¹³.

Por isso, os mitos de Rômulo e Remo na criação de Roma são tão relevantes. Descartá-los pela adoção de uma perspectiva histórica racionalista, em favor da exatidão de dados demográficos, significa renunciar a uma compreensão mais ampla de seus fenômenos. É assim que se deseja dar início ao debate sobre a fundação estética dos elementos mencionados no título deste tópico.

Será dada uma busca por mitos que fundamentam ou que formam as concepções atuais de Estado e de direitos humanos. Será feita, portanto, uma busca por imagens, poemas e estruturas que, no fim das contas, fundamentarão a adoção e a hierarquização das fontes dos direitos⁵¹⁴. A busca por uma estruturação estética torna evidente que os símbolos remanescentes no cotidiano jurídico não são mero protocolo ou etiqueta de uma classe habituada aos ambientes das cortes – embora isso não seja de toda inverdade. A estética como *terza E* acima afirmada possibilita a revelação dessas características implícitas do fenômeno jurídico. À frente, essa fundação litúrgica dos Estados e cidades será retomada para que se perceba como se dá a sua ligação legitimadora com o direito. Antes, porém, busca-se as raízes emocionais e reacionais do direito e da justiça, marcadamente o tema da retribuição.

Continuando-se, uma delas está diretamente associada à própria figura geral do direito, a sanção, como meio para a justiça. Até porque só se pôde discutir qual decisão judicial é justa ou injusta a partir de uma noção mínima de retribuição.

É quase inegável que em sua origem o caráter retributivo da solução de conflitos fosse por alguma forma de vingança. Até mesmo as teorias gerais do processo ensaiam construir essas narrativas ao descrever o que consideram ser a autotutela. Todavia, há uma raiz muito mais

⁵¹³ Tradução do pesquisador a partir de: HERITIER, Paolo. *Legal Liturgies: The aesthetic foundation of positive law*. **Pólemos**: journal of law, literature and culture, [S.l.], v. 8, n. 1, 2014. p. 144.

⁵¹⁴ ROBILANT, Anna di. *The Aesthetics of Law*. **Global Jurist Advances**, [S. l.], v. 1, n. 2, p. 1-5, 2001. Disponível em: <https://www.degruyter.com/view/journals/gj/1/2/article-gj.2001.1.2.1019.xml.xml?language=en>. Acesso em: 16 dez. 2020. p. 3.

profunda que liga o direito – e o que se pensa ser uma decisão justa – aos anseios vingativos mais instintivos do ser humano.

Como instrumento para essa percepção, vale-se do “caráter fundamentalmente metafórico”⁵¹⁵ da linguagem, que já foi arguido anteriormente, utilizando-se também a autoridade de Nietzsche e Ricoeur, para os quais a metáfora é a própria natureza das palavras ou é a própria cópula do verbo “ser”⁵¹⁶. Na derivação metafórica dos vocábulos gregos que eram utilizados para expressar ideias de justiça e retribuição, estão palavras como *poine*, *timoria*, *kolasis* e *zemia*, de modo que “nenhuma dessas palavras deixa-se entender sem menção à conotação comum no sentido de aproximar *vingança* e pena, ao contrário do latim, em que *ulcisci* (vingar-se) não se confunde com *poena* e *multa*”⁵¹⁷. Vale destacar que, enquanto *poine* e *zemia* se relacionavam muito mais a um modelo horizontal de justiça, pois que eram compreendidos em termos de compensação e sanção socializada respectivamente, elas se submetiam impreterivelmente à sua modalidade vertical: a *timoria* e a *kolasis*, que tinham uma origem bastante significativa. A última era anteriormente ligada à ceifa, poda ou o “manter curto”, em uma situação claramente agrícola onde é necessário cortar partes de plantas para deixá-las de um mesmo tamanho, ou cortar partes apodrecidas ou prejudiciais. Já a primeira era ligada diretamente à vingança; o *timoros* é aquele que vinga, o vingador⁵¹⁸.

Desde este momento, talvez seja interessante destacar esse caráter de vingança, violenta de certo modo, do direito e, conseqüentemente, dos direitos humanos. Não se pensa que só porque encarem ideais de dignidade humana, ou de integridade dos indivíduos – marcadamente relativos aos mais vulneráveis – o fenômeno dos direitos humanos seja pacífico e imune às violências humanas. A questão que se quer ressaltar aqui é que, ao passo que uma análise estética é capaz de revelar implícitos culturais na formação do jurídico, ela também permite que haja feições que continuam a ser escondidas por outras aparências. Parini afirma que “se não fosse o sucesso estilístico e a fachada de coerência das narrativas jurídicas, o direito não passaria de pura violência, e, portanto, seria considerado ilegítimo, injusto e conseqüentemente intolerável”⁵¹⁹.

⁵¹⁵ GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e Método I**. Tradução de Flávio Paulo Meurer. 15. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2015. p. 554.

⁵¹⁶ Cf. NIETZSCHE, Friedrich. **Da Retórica**. Tradução de Tito Cardoso e Cunha. Lisboa: Vega, 1995; RICOEUR, Paul. **La Métaphore Vive**. Paris: Éditions du Seuil, 1975.

⁵¹⁷ FERRAZ JUNIOR, Tercio Sampaio. **Estudos de Filosofia do Direito**: reflexões sobre o poder, a liberdade, a justiça e o direito. 3. ed. São Paulo: Atlas, 2009. p. 234.

⁵¹⁸ FERRAZ JUNIOR, Tercio Sampaio. **Estudos de Filosofia do Direito**: reflexões sobre o poder, a liberdade, a justiça e o direito. 3. ed. São Paulo: Atlas, 2009. p. 234-235.

⁵¹⁹ PARINI, Pedro. **A Metáfora do Direito e a Retórica da Ironia no Pensamento Jurídico**. 2013. 383 f; il. Tese (Doutorado em Direito) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2013. p. 72. Disponível em: <https://repositorio.ufpe.br/handle/123456789/11104>. Acesso em: 15 mar. 2020.

Há, destarte, uma estética que não só funda, mas que fundamenta, que opera no nível da persuasão dos modelos estatais e normativos, produzindo unidade e coesão social e permitindo, por meio de sua apresentação – para não falar somente em aparência – o desenrolar do fenômeno. Percebida essa feição vingativa e violenta, pode-se retomar a ideia de uma funda(menta)ção do Estado e dos direitos humanos, justamente porque este é o momento em que legitimidade, persuasão e estética interagem. Weber já demonstrara antes de várias dessas compreensões estéticas do direito, com seus tipos puros de dominação legítima – carismático, tradicional e racional⁵²⁰ – que a dominação se dava também por meios não estritamente racionais. O que se torna complicado é que, no processo de secularização da sociedade ocidental, os elementos tradicionais e carismáticos foram supostamente perdendo sua eficácia em favor da dominação racional burocrática.

No entanto, independentemente do período, toda sociedade tende a sacralizar o seu direito, impedindo as críticas, dogmatizando-o e incrementando a sua força vinculativa por meio de imagens, exaltando o seu poderio⁵²¹. É dessa constatação que surgem as propostas de filósofos, juristas e canonistas como Legendre e Heritier. É possível dizer, então, que há um sucessivo reorganizar-se das comunidades ao redor do seu sentir jurídico. Uma das passagens mais relevantes, já dentro de um processo de secularização – que não significa o mesmo de dessacralização ou descristianização – foi a que foi conduzida nos primeiros séculos da era cristã em Roma. Naquele momento, o imperador Justiniano – e quase 700 anos depois o Papa Gregório VIII o repetiu – publicou um *corpus* jurídico.

Não se pode afirmar com precisão, mas a figura de um corpo jurídico, composto por várias partes – digesto, institutas, código etc. – e que possui o imperador como cabeça, parece remeter à metáfora posta na carta de São Paulo aos Colossenses, capítulo 1 e versículo 18, em que Cristo é a cabeça do corpo místico formado pela igreja. Da mesma forma, portanto, Justiniano é a cabeça daquele corpo de normas, e sendo assim os juristas “se reúnem em nome do imperador por meio de uma referência simbólica, estética e normativa”⁵²². O referido Papa, por sua vez, assumirá, no início do segundo milênio, esse papel de legitimar em sua figura o direito, ainda que se promova, a partir daí, uma cisão entre ordens jurídicas, a leiga e a canônica. No entanto, o relevante é que a metáfora (provavelmente) paulina é, inclusive, mantida. O sumo

⁵²⁰ WEBER, Max. **Economia e Sociedade**. Fundamentos da sociologia compreensiva. Vol. I. Tradução de Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa. Brasília: Editora UNB, 2004. p. 141.

⁵²¹ HERITIER, Paolo. *Legal Liturgies: The aesthetic foundation of positive law*. **Pólemos**: journal of law, literature and culture, [S.l.], v. 8, n. 1, 2014. p. 149.

⁵²² HERITIER, Paolo. *From Text to Image: The Sacred Foundation of Western Institutional Order. Legal-Semiotic Perspectives*. **International Journal for the Semiotics of Law**, [S.l.], v. 26, n.1, 2013. p. 176.

pontífice edita o *Corpus Iuris Canonici*, igualmente um corpo jurídico do qual ele próprio, enquanto vigário de Cristo, é a cabeça.

Nesse momento, a teatralidade – que não deve ser tomada em qualquer tom pejorativo, mas no próprio sentido de performance característico da experiência de arte gadameriana – é enxergada como o amálgama. É nesse sentido que Heritier afirma: “este dispositivo [...] refere-se às práticas hermenêuticas de interpretação do texto e ao mecanismo estético-simbólico, instituinte, fundador: o texto (*Corpus Iuris*) contém mais do que sua letra, é uma encenação teatral, estética da fundação do normativo”⁵²³. Em outro momento, baseado em Legendre, afirma que qualquer efeito normativo é antes de tudo uma noção cênica a partir de uma autoridade – muito relevante inclusive aos papéis litúrgicos oraculares, proféticos e sacerdotais das religiões – e que na tradição ocidental é atribuída à terceiridade, ou a um terceiro posto que fundamenta miticamente o direito. Essa teatralidade e terceiridade será, no paradigma do texto, substituída pelo símbolo do pacto social⁵²⁴. É o pacto social que constitui o amálgama, ou a fundamentação mítica, do Estado e do direito. O maior complicante, talvez, seja porque a racionalidade do período das luzes começa a ensaiar tentativas de esconder esse aspecto mítico.

Para se continuar com a mesma metáfora, ou uma forma análoga dela, busca-se na figura do Leviatã de Hobbes, uma fundação estética do Estado moderno.

⁵²³ HERITIER, Paolo. *From Text to Image: The Sacred Foundation of Western Institutional Order. Legal-Semiotic Perspectives*. **International Journal for the Semiotics of Law**, [S.l.], v. 26, n. 1, 2013. p. 177.

⁵²⁴ HERITIER, Paolo. *La terza E epistemologia, ermeneutica, estética giuridica. Appendix: il caso del cinema. The online collection of the Italian Society for Law and Literature*, 2011. Disponível em: www.lawandliterature.org/index.php?channel=CONTENTS&year=2012. Acesso em: 17 out. 2019. p. 81.

Figura 6 – Detalhe da capa de *Leviatã* ou *Matéria, Palavra e Poder de um Governo Eclesiástico e Civil* de Thomas Hobbes



Fonte: Hobbes, 1651⁵²⁵.

Hobbes escreve sua obra em um período logo posterior à grande instabilidade política em decorrência das guerras religiosas da Inglaterra na metade do século XVII. Por isso, talvez, que tenha impressões tão “selvagens” do homem no estado de guerra, de forma que transplanta essa mesquinhez com aptidões à violência ao estado de natureza que concebe. Na imagem da capa e na própria obra, portanto, o monarca é identificado como detentor de um grande poder, o do monstro bíblico que nomeia a obra. Tão poderoso é o monarca-estado que nele se fala a passagem do livro de Jó, escrita acima de sua cabeça “*non est potestas super terram quae comparetur ei*” [não há poder sobre a terra que seja comparável ao dele]. Isso tudo vem corroborar uma ideia profundamente monocrática de direito, fundada exclusivamente na autoridade do rei, afinal Hobbes afirma que “*auctoritas non veritas facit legem*”⁵²⁶ [autoridade, e não a verdade, é que faz a lei].

Retomando-se a imagem trazida acima, também é de se perceber que o corpo do monarca-cabeça é formado por seus súditos. É analogamente a repetição da *persona Christi capitis*, do imperador cabeça do *corpus civilis* e do Papa cabeça do *corpus canonici*. Há que se detalhar também que os súditos-corpo estão de frente para seu rei, ocultando suas faces, o que pode comunicar iconicamente sobre o surgimento do sujeito de direito. O único *subjectum*,

⁵²⁵ HOBBS, Thomas. *Leviathan Or The Matter, Form and Power of a Commonwealth*, Ecclesiastical and Civil. Londres: Andrew Crooke, 1651

⁵²⁶ Cf. HERITIER, Paolo. *Legal Liturgies: The aesthetic foundation of positive law*. *Pólemos: journal of law, literature and culture*, [S.l.], v. 8, n. 1, 2014. p. 140.

porque detentor de direitos, era o rei, e os súditos eram *subjectus*, porque sujeitos ao direito irrestrito do monarca⁵²⁷.

Desse modo, até no surgimento do sujeito há uma mítica envolvida. Se a origem etrusca da palavra latina *persona* indica o “aí”, e esta última tem ligação direta com as máscaras teatrais, o sujeito, surgindo na idade moderna, é uma noção inscrita em uma narrativa específica, a do *subjectum* detentor de todo o direito. Além disso, o surgimento de uma das categorias principais do fenômeno dos direitos humanos também tem sua narrativa mítica na *res cogitans* de Descartes. Essa narrativa da subjetivação do conhecimento, do direito e de seu ramo humano tem uma estética tão fundada de modo mítico na doutrina *imago Dei* e foi tão consolidada, que perdura até hoje. Só na última década é que outras estéticas, outras narrativas conseguem transformar animais e até seres inanimados em pessoas⁵²⁸.

Retoma-se o contratualismo, do qual o hobbesiano é um dos casos. Não é porque este se preocupou em construir uma figura imagética para comunicar sua teoria e os outros não que a estética só esteja presente nele. Da mesma forma que o monstro mítico significa uma feição simbólica, também o seu próprio estado de natureza ao lado do “*General Will* de Rousseau, o senso da disposição de obediência de Bentham, os hábitos do povo de Austin e a vontade perfeitamente boa de Kant são outros exemplos”⁵²⁹ dessa fundação estética.

O que começa a acontecer com o racionalismo é que essa fundação simbólica passa a se dar em um contexto em que se renunciam estética e retoricamente a estética e a retórica. Há uma estética da negação da estética e uma retórica da supressão da retórica. Isso talvez seja uma prova de que, quando caminhavam juntos [estética, retórica e direito], a sua condição cultural, mítica e sensitiva era aparente. Ao se renegar esse *status*, no contexto da idade da razão, ele não deixa de existir, apenas recua para o âmbito do implícito, do silêncio ou do não dito. A esse respeito, Heritier apresenta a seguinte afirmação:

O Estado, desse ponto de vista, certamente não é o último sujeito a ocupar o terceiro lugar mítico e fundamental antes ocupado pelo Papa e pelo imperador romano. Surgiram em cena novos protagonistas que não estão mais ligados à esfera religiosa ou jurídica, mas sim a outras áreas do mundo humano. Entre eles estavam a Ciência divinizada (representada simbolicamente pela Deusa da Razão surgida durante as épocas do Iluminismo e do Positivismo), o

⁵²⁷ Cf. DOUZINAS, Costas. *Subjectum e Subjectus: o sujeito livre e sujeitoado*. In: _____. **O Fim dos Direitos Humanos**. Tradução de Luzia Araújo. São Leopoldo: Unisinos, 2009.

⁵²⁸ FRANCE PRESSE (Brasil). Nova Zelândia concede ‘personalidade jurídica’ a rio venerado por maoris. **Portal G1**, Seção Natureza, 16 mar. 2017. Disponível em: <https://g1.globo.com/natureza/noticia/nova-zelandia-concede-personalidade-juridica-a-rio-venerado-por-maoris.ghtml>. Acesso em: 15 abr. 2021.

⁵²⁹ HERITIER, Paolo. *From Text to Image: The Sacred Foundation of Western Institutional Order. Legal-Semiotic Perspectives*. **International Journal for the Semiotics of Law**, [S.l.], v. 26, n. 1, 2013. p. 180.

Mercado e a Tecnologia, incontroversamente agora considerados os “novos deuses” ou ídolos que ocupam simbolicamente a base mítica do social que costumavam ser prerrogativa das esferas política e religiosa. As técnicas pelas quais os indivíduos são controlados também mudaram com o tempo (das normas e leis da publicidade ao mercado e tecnologia)⁵³⁰.

Desse modo, como dito, não é que o positivismo acabe com uma estética jurídica; ele apenas a esconde – e muito mal –, afinal, qual seria o papel da norma fundamental kelseniana, ou da norma de reconhecimento de Hart, senão o de exhibir o momento simbólico inexplicável que faz com que uma norma surja de seu contexto cultural na sociedade para um sistema normativo puro. Trata-se de uma crença na ausência de crenças religiosas inerentes à sociedade contemporânea. Esse afastamento do sagrado, o racionalismo sem crenças, nada mais é, segundo Ellul, do que a crença em outros e novos mitos, como são as ideias de progresso, ciência, os avanços tecnológicos, que nos últimos dois séculos têm sido os fiadores do futuro da humanidade, em substituição àquele sagrado⁵³¹.

É verdade que, em alguns momentos históricos, a estética foi escancarada – muito provavelmente para obter maior adesão – como ocorreu com a utilização da metáfora da cabeça no contexto das teorias nazistas do *Führerpositivismus*, em que Hitler era a cabeça do *Volksgenosse* e por isso não errava; sua vontade constituía direito⁵³². No entanto, isso não macula a estética, afinal, como dito, ela está presente até mesmo para que pareça que não está presente. Repita-se: “Os Códigos positivistas ou as Constituições [...] são também textos ‘sacralizados’ e mitificados”; a única diferença dos exemplos canônicos, romanos e os evidentemente imagéticos é porque este último grupo “não escondia esses aspectos atrás de uma tela de cientificidade neutra, os Códigos positivistas modernos se consideram um discurso conduzido inteiramente de acordo com critérios científicos, racionais, ‘modernos’ e ‘secularizados’, escondendo sua relação com a base”⁵³³.

Da mesma forma que ocorre com o Estado e com o direito considerado em sua generalidade, ocorre também com os direitos humanos. Como debatido no capítulo anterior, ora uma estética retórica ansiará se impor enquanto fundamento, de modo a justificar sua universalidade; ora uma outra ensejará a derrubada dessa universalidade a partir de uma

⁵³⁰ HERITIER, Paolo. *Legal Liturgies: The aesthetic foundation of positive law*. **Pólemos**: journal of law, literature and culture, [S.l.], v. 8, n. 1, 2014. p. 150.

⁵³¹ HERITIER, Paolo. *From Text to Image: The Sacred Foundation of Western Institutional Order*. *Legal-Semiotic Perspectives*. **International Journal for the Semiotics of Law**, [S.l.], v. 26, n. 1, 2013. p. 171.

⁵³² Cf. LOSANO, Mario G. A Era dos Totalitarismos: o sistema já não suporta. In: _____. **Sistema e Estrutura no Direito**. Vol. 2: O Século XX. Tradução de Luca Lambert. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

⁵³³ HERITIER, Paolo. *From Text to Image: The Sacred Foundation of Western Institutional Order*. *Legal-Semiotic Perspectives*. **International Journal for the Semiotics of Law**, [S.l.], v. 26, n. 1, 2013. p. 178.

concepção culturalista. Talvez, o que deva ser observado é justamente o que se debaterá no tópico posterior: as estéticas do grito e do silêncio. Elas serão capazes de evidenciar os recantos mais problemáticos e perigosos das teorias dos direitos humanos. Até porque se deve lembrar que uma dessas feições silenciosas é a violência. Assim, ao mesmo tempo em que a estética, a retórica e a simbólica revelam o silencioso e o gritado, também escondem a violência sob a aparência de justiça. É necessário que se aplique essa estética de terceiro grau, ou uma mitologia dos direitos humanos, para que, no silêncio aparente da justiça, a estética revele a violência existente. Sem estética, o direito fica só com a violência.

Para que se passe à próxima discussão, pode-se perguntar acerca do porquê de ocorrer essa associação imagética e simbólica entre os integrantes do fenômeno. Isso se explica pelo fato de o homem se revelar como “um construtor de figuras, ao mesmo tempo teórico, visual, operacional e moral, através do qual opera uma reconstrução figural da realidade, caracterizada justamente pela modularidade presente nos diferentes tipos de figuras e [...], partindo das necessidades antropológicas de se relacionar com a realidade externa entendida como um todo”⁵³⁴.

Resta, principalmente em uma ordem complexa, em que o Estado não detém mais o monopólio da produção do direito, que a academia e a sociedade como um todo fiquem atentas aos ocupantes desse posto deixado vago pelo imperador e pelo Leviatã. O mercado, as empresas e – nos últimos tempos mais que nunca – as *Bigtechs* podem controlar não só os direitos humanos, mas a sua legitimação e fundação estética com a “simples” utilização de um algoritmo. A simbólica não deve ser esquecida na era digital, nem na nova ordem mundial⁵³⁵ e muito menos em modelos como o da rede de Ost e Kerchove⁵³⁶, já que, mais plural, a sociedade precisará de meios mais cogentes de formação de unidades e consensos, ou melhor, de neutralização dos dissensos.

5.3 ENTRE O SILÊNCIO E O GRITO DOS DIREITOS HUMANOS

⁵³⁴ HERITIER, Paolo. *La terza E epistemologia, ermeneutica, estética giuridica. Appendix: il caso del cinema. The online collection of the Italian Society for Law and Literature*, 2011. p. 78. Disponível em: www.lawandliterature.org/index.php?channel=CONTENTS&year=2012. Acesso em: 17 out. 2019.

⁵³⁵ Cf. SLAUGHTER, Anne Marie. *A new world order*. Princeton/Oxford: Princeton University Press, 2004.

⁵³⁶ Cf. OST, François; KERCHOVE, Michel van de. « *De la pyramide au réseau ? Vers un nouveau mode de production du droit ?* ». *Revue interdisciplinaire d'études juridiques*, [S.l.], v. 44, p. 1-82, 2000. DOI 10.3917/riej.044.0001. Disponível em: <https://www.cairn.info/revue-interdisciplinaire-d-etudes-juridiques-2000-1-page-1.htm>. Acesso em: 15 mar. 2021.

“*Piano, pianíssimo, senza parlar*”⁵³⁷

A música e a hermenêutica juntas têm permitido inúmeros novos acessos ao fenômeno jurídico, talvez pela sua primeira – com o perdão do neologismo – mas principalmente pelas aproximações entre os elementos da performance e da aplicação. A obra de arte musical não é o texto, a partitura, ou qualquer outra forma de notação em si. A obra é a performance, a execução de determinada peça ou composição. Ainda em casos como a “partitura” da Ária de Cage [ver figura 4], em que há, de certo modo, um regresso a formas de notação musical anteriores ao pentagrama com um inovador apelo visual, o papel ou a imagem da escrita não são, por eles mesmos, as obras musicais.

Nesse sentido, é a experiência das artes ditas performáticas – música, teatro, dança etc. – que faz com que toda a ideia da arte seja deslocada do objeto artístico para o momento da experiência. De modo que Gadamer afirma que “aquilo que é assim totalmente palpável nas artes transitórias ensina-nos em verdade sobre o fato de não serem apenas essas artes reprodutivas que exigem apresentação, mas, de certa maneira, todo construto que denominamos uma obra de arte”⁵³⁸. Ou ainda, como afirma Marcílio Franca: “qualquer ato, peça ou produção jurídica e musical exigem, requerem, pedem, demandam interpretação! É impossível não interpretá-los. Há uma demanda hermenêutica constante em qualquer dos dois campos da cultura”⁵³⁹.

Ora, no direito, ocorre mais ou menos a mesma coisa. Um intérprete, observando um texto, realiza sua performance, conferindo-lhe um sentido, que, por sua vez, será apresentado a um público/jurisdicionado, promovendo nova fusão de horizontes. Até mesmo pode servir de base à análise do direito a questão de quem é o chefe da interpretação [“*in a concerto, who is the boss?*”] debatida por Leonard Bernstein em ocasião da regência do Concerto N° 1 em Ré Menor de Brahms com solo de Glenn Gould – cuja interpretação Bernstein discordava completamente⁵⁴⁰. No direito, assim como na música, já é esperado que muitos se perguntem,

⁵³⁷ Esta, representando o silêncio que precede e prepara a fala, ou o canto, é a primeira frase cantada do Ato I da Ópera *Il barbiere di Siviglia* de Gioachino Rossini.

⁵³⁸ GADAMER, Hans-Georg. O Jogo da Arte (1977). In: _____. **Hermenêutica da Obra de Arte**. Tradução de Marco Antônio Casanova. São Paulo: Martins Fontes, 2020. p. 52.

⁵³⁹ FRANCA, Marcílio Toscano. Suíte Músico-Jurisprudencial - Pequenas Considerações Hermenêuticas para Violino, Violoncelo, Piano e Constituição. **Revista Brasileira de Políticas Públicas**, Brasília, v. 9, n. 3, p. 401-408, dez. 2019. p. 403. Disponível em: <https://www.publicacoes.uniceub.br/RBPP/article/view/6469>. Acesso em: 15 mar. 2021.

⁵⁴⁰ *WHO'S the boss?* Realização de Leonard Bernstein e Glenn Gould. Intérpretes: Leonard Bernstein, Filarmônica de Nova Iorque e Glenn Gould (Solista). Música: Concerto N° 1 em Ré Menor de Brahms. Nova Iorque, 1962. Son., P&B. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=peFMHJa57H8>. Acesso em: 19 abr. 2021. Conferir também: FRANCA FILHO, Marcílio Toscano. [Entrevista concedida à Alethes]. **Alethes: Periódico Científico dos Graduandos em Direito da UFJF**, v. 6, p. 181-189, 2016. p. 189. Disponível em:

ou que venham a se perguntar: “até qual ponto, um ‘texto sacro’, partitura ou lei que seja, pode conceder um espaço de liberdade ao intérprete e à sua interpretação?”⁵⁴¹. Contudo, essa não é uma questão, nem de longe, pacífica.

Ora, grande parte das pessoas que emitem a pergunta acima, acabam por responder que “o intérprete, que em todo o caso deve respeitar o sinal escrito, torna-se sacerdote de um rito, e sua tarefa é projetar a obra original na modernidade, procurando a chave desse difícil equilíbrio entre manter intacta a obra e fazê-la dialogar com o seu tempo”⁵⁴². Todavia, com relação ao direito, talvez não se tenha tão grande empenho – ou mesmo possibilidade – em se manter a incolumidade do texto. O que se quer dizer é que, processual e circunstancialmente, até pode existir uma última palavra na atividade judicial, mas ela não é decorrente da única mensagem correta portada pelo texto, mas da estrutura política judiciária – afinal, não há constrangimento epistemológico, como defende Streck, mas somente político.

O elemento performático, que não é nem exclusivo do direito nem da música, portanto, permite a existência de uma série de nuances técnico-artísticas – com o perdão pelo pleonismo – como o improviso, a criatividade, a mutação, a adequação ao público/auditório. É exatamente isso que é feito cotidianamente pelos julgadores, a resolução de conflitos com a presença de todos os desafios já tradicionalmente mapeados – como antinomias e lacunas – e de outros não tão exaustivamente mapeados – como novos aspectos do consequencialismo jurídico gerado por análises sociais, econômicas etc. – conduz o jurista à utilização dessas nuances.

“Entenda-se, porém, a improvisação jurídico-musical como algo diverso do mero paliativo, da gambiarra, do jeitinho, do arrumadinho”⁵⁴³. Neste momento, adiciona-se à remarca do autor da citada frase, quando diz que “tanto na música como no direito, só é capaz de improvisar adequadamente aquele que detém profundo conhecimento sobre o seu instrumento e a sua partitura” sob ameaça de um direito caótico e ilegítimo⁵⁴⁴, que o improviso é a própria

<https://www.ufjf.br/periodicoalethes/edicoes/edicoes-antiores/no-10-vol-6/>. Acesso em: 15 mar. 2021 e FRANCA FILHO, Marcílio Toscano. Suíte Músico-Jurisprudencial - Pequenas Considerações Hermenêuticas para Violino, Violoncelo, Piano e Constituição. **Revista Brasileira de Políticas Públicas**, Brasília, v. 9, p. 401-408, dez. 2019. p. 403. Disponível em: <https://www.publicacoes.uniceub.br/RBPP/article/view/6469>. Acesso em: 15 mar. 2021.

⁵⁴¹ BRUNELLO, Mario; ZAGREBELSKY, Gustavo. *Interpretare – Dialogo tra um musicista e um giurista*. Bolonha: Mulino, 2016. Kindle.

⁵⁴² BRUNELLO, Mario; ZAGREBELSKY, Gustavo. *Interpretare – Dialogo tra um musicista e um giurista*. Bolonha: Mulino, 2016. Kindle.

⁵⁴³ FRANCA, Marcílio Toscano. Suíte Músico-Jurisprudencial - Pequenas Considerações Hermenêuticas para Violino, Violoncelo, Piano e Constituição. **Revista Brasileira de Políticas Públicas**, Brasília, v. 9, n. 3, p. 401-408, dez. 2019. p. 404. Disponível em: <https://www.publicacoes.uniceub.br/RBPP/article/view/6469>. Acesso em: 15 mar. 2021.

⁵⁴⁴ FRANCA, Marcílio Toscano. Suíte Músico-Jurisprudencial - Pequenas Considerações Hermenêuticas para Violino, Violoncelo, Piano e Constituição. **Revista Brasileira de Políticas Públicas**, Brasília, v. 9, n. 3 p. 401-

forma de decidir no direito. Se nas partituras as pausas e durações das notas são assinaladas, a notação legislativa é muito mais ampla e muito menos precisa. Por isso, é pela constante adição de notas tensionais – que não fazem parte de um determinado campo harmônico – que são marcadas tantas decisões jurídicas. É óbvio que a boa qualidade, ou um bom *ethos* do músico/jurista/orador afeta positivamente a qualidade e a aceitação desses improvisos, mas as tensões harmônicas são tão perceptíveis no direito quanto no mais contemporâneo e dissonante jazz. Sendo assim, talvez caiba concordar com John Cage quando afirma sobre a música experimental que “não é necessário dizer que dissonâncias e barulhos são bem-vindos nessa nova música”⁵⁴⁵.

Outro elemento que deve ser destacado na relação entre direito e música é o da temporalidade. Aquela temporalidade que já foi trabalhada quando se falou da arte enquanto festa faz-se profundamente evidente na música. O jogo entre as pausas, a relação entre os padrões de andamento da música – que vai do *gravissimo*, passando pelo *largo*, pelo *Adagio*, *Allegro ma non troppo*, *Allegro*, até o *prestissimo* – instauram um tempo completamente diferente da cronologia comum. A questão de a obra preencher a vida e não ser necessário preencher o tédio com mais nada, como apontava Gadamer, também faz o ser da obra musical, talvez até por isso a primeira arte seja uma das principais partes de qualquer festejo. No direito, isso também ocorre de algum modo. Apesar de haver referências ao tempo cronológico para o “conhecimento dos fatos” e dos marcos temporais definidos pela jurisprudência, toda uma temporalidade distinta é encontrada na diferença dos ritos, nas tramitações preferenciais, ou até nas intermináveis esperas pelo fim de uma ação.

Como leciona Marcílio Franca:

Em verdade, esse *continuum* temporal não é exclusivo da juridicidade. Parafraseando Hans-Georg Gadamer, pode-se dizer que a realidade e a força enunciativa tanto do direito como da obra de arte “não podem ser reduzidas ao horizonte histórico original”, de maneira que ambos – direito e arte – parecem “possuir sempre o seu próprio presente”, um “presente atemporal” sempre atual, sempre simultâneo, sempre parêlo. Trata-se, em outras palavras, de “a eterna novidade do mundo”, de que fala Alberto Caeiro (Fernando Pessoa) em o guardador de rebanhos (1914)⁵⁴⁶.

408, dez. 2019. p. 404. Disponível em: <https://www.publicacoes.uniceub.br/RBPP/article/view/6469>. Acesso em: 15 mar. 2021.

⁵⁴⁵ CAGE, John. *Experimental music*. In: _____. *Silence. Lectures and writings*. Middletown: Wesleyan University Press, 1971. p. 11.

⁵⁴⁶ FRANCA FILHO, Marcílio Toscano. *A Cegueira da Justiça*. Diálogo Iconográfico entre Arte e Direito. Porto Alegre: Fabris Editor, 2011. p. 46.

Porém, ao que, sem dúvida, deseja-se chamar a atenção neste momento é ao silêncio. É no pedido musical de silêncio que antecede uma serenata cortesa, posto na epígrafe e extraído do primeiro ato da ópera “O Barbeiro de Sevilha” de Rossini, que se fará relevo entre o silêncio e o grito na breve discussão deste tópico. A percepção do valor do silêncio talvez pareça algo inovador ou um grande resgate de antigas práticas, todavia não o é. A dualidade silêncio/barulho nem mesmo existe de maneira absoluta; trata-se de uma oscilação em graus que pendem tempos para um e tempos para outro. O que se quer dizer é que a modulação da intensidade do som não é uma corrente filosófica, que poderia ter sido esquecida e posteriormente resgatada com o passar dos anos, mas, sem dúvida, a forma como é percebida é muito significativa em qualquer âmbito. Marcílio Franca afirma ainda a seguinte ideia:

O silêncio é um elemento fundamentalmente complexo da música e do direito. Para que haja música e direito há de haver o silêncio. Não poderia haver música e direito sem ele. As pausas, as ausências, os vazios, os silêncios estão sempre prenhes de sentido na música e no direito. Há um poder constituinte no silêncio. Antes da música, depois da música e para que haja música, deve haver silêncio. Ou melhor: Antes de, entre e para que haja qualquer pensamento, deve haver silêncio! É muito simples de sentir isso: SEM A EXPERIÊNCIA DO SILÊNCIO NÃO HÁ PENSAMENTO.⁵⁴⁷

Na música tradicional, têm-se as pausas; no direito, a preocupação é se o silêncio representa aquiescência, confirmação, negação ou defesa. No entanto, algo que John Cage vem a discutir parece ser um bom ponto de partida: o silêncio, como ausência total de som, não existe, “sempre há algo para ver, algo para ouvir. Na verdade, por mais que tentemos fazer um silêncio, não podemos”⁵⁴⁸. E, ao contar que certa vez adentrou em uma câmara anecoica – uma sala, cujos materiais das paredes impedem a reflexão de ondas sonoras e eletromagnéticas, sendo isolada de sons e perturbações externas – na Universidade de Harvard, disse ter podido ouvir dois distintos sons, um mais agudo e outro mais grave. Após a experiência, sem entender de onde teria vindo o som, relatou-a para o responsável pela engenharia daquela sala. O engenheiro o noticiou de que som agudo percebido era o do sistema nervoso em funcionamento do próprio Cage, enquanto o grave era o produzido pela sua circulação sanguínea⁵⁴⁹.

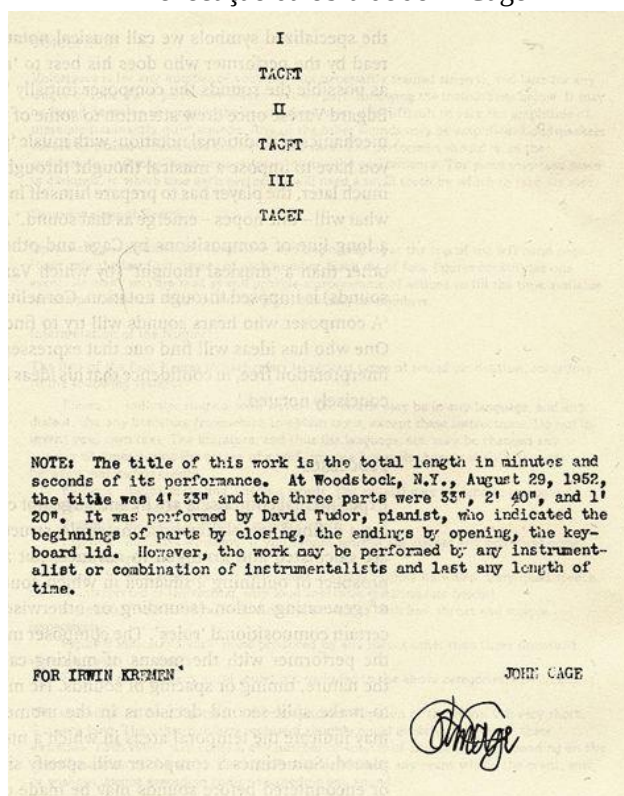
⁵⁴⁷ FRANCA FILHO, Marcílio Toscano. Psiu! O Silêncio tem a Palavra: Tagarelices na Música e no Direito. In: MAZZUOLI, Valerio De Oliveira; MORBACH, Gilberto (org.). **Arte, Cultura e Civilização**: Ensaios para o nosso tempo. 1. ed. Belo Horizonte: Letramento, 2020. v. 1, p. 104.

⁵⁴⁸ CAGE, John. *Experimental music*. In: _____. **Silence. Lectures and writings**. Midletown: Wesleyan University Press, 1971. p. 8.

⁵⁴⁹ CAGE, John. *Experimental music*. In: _____. **Silence. Lectures and writings**. Midletown: Wesleyan University Press, 1971. p. 8.

É justamente do saber que a taxonomia do silêncio e de seu rompimento não é fundada em uma presença ou ausência objetiva de ondas sonoras, mas sim em sons notados ou não, que Cage propõe sua música experimental – ainda que no início de sua vida tenha se oposto a essa nomenclatura⁵⁵⁰. Ele afirma que “nessa nova música nada acontece além de sons: aqueles que são notados e aqueles que não são. Aqueles que não são notados aparecem na música escrita como silêncios, abrindo as portas da música para os sons que por acaso estão no ambiente”⁵⁵¹ em que se está ouvindo a peça musical. Dentro dessas reflexões, John Cage elaborou sua obra 4’33”. A música consistia em quatro minutos e trinta e três segundos de um não tocar dos instrumentos. Não parece certo dizer que são pouco menos de cinco minutos em silêncio, afinal, com o passar das três partes – que duraram 33 [trinta e três] segundos, 2 [dois] minutos e 40 [quarenta] segundos e 1 [um] minuto e 20 [vinte] segundos, respectivamente, separadas por um abrir e fechar do teclado do piano – sinalizadas pela notação musical abaixo, era possível se ouvirem o mexer-se da plateia, a ventilação do ambiente e os sons que despontavam nele.

Figura 7 – Notação musical de 4’33” da primeira execução da obra de John Cage



⁵⁵⁰ CAGE, John. *Experimental music*. In: _____. **Silence**. Lectures and writings. Middletown: Wesleyan University Press, 1971. p. 7.

⁵⁵¹ CAGE, John. *Experimental music*. In: _____. **Silence**. Lectures and writings. Middletown: Wesleyan University Press, 1971. p. 7 et seq.

Fonte: Jonh Cage, 1952⁵⁵².

Diante do que se disse no tópico anterior e do que se abordará no próximo, vale até a pena mencionar que, segundo o que Vico apresentou, a própria palavra latina *mutus* [mudo] tinha uma origem comum com a grega *mythos* [mito]⁵⁵³. Diz-se isso justamente para que se faça a transição do tema do silêncio da música para o silêncio do direito. Dando sequência à discussão, um tema marcante relativo aos povos helênicos ao tentar legitimar uma hermenêutica e, posteriormente, uma retórica do silêncio, é o fato de que Hermes, para aqueles povos, era “o mitológico mensageiro do Olimpo, como o deus da eloquência (*sic*), da oratória, da comunicação mas também do silêncio. Sim, Hermes, o eloqüente (*sic*), também se valia do silêncio para se comunicar. É plenamente legítima, portanto, uma hermenêutica do silêncio”⁵⁵⁴. Saber que se comunica até quando se cala, como visto, não parece uma novidade a ser defendida nesta pesquisa, mas compreendê-la como elemento retórico nos direitos humanos parece ser necessário.

A mudez comunicativa do direito evidencia-se na sua pluralidade de fontes e formas, sejam elas faladas ou não. Inclusive, Robilant defende, na discussão sob o tema do *mute law*, que, “com base nesse insight, pode-se argumentar que cada uma das fontes do direito tem um componente falado e um não falado, que cada fonte é composta de elementos verbais e não-verbais ou, eu sugeriria, icônicos”⁵⁵⁵. Contudo, a mudez do direito não se dá somente nos elementos pictóricos ou imagéticos; ela se dá até no momento da fala, no momento do *logos* em seu sentido mais restrito. É isso que pode ser introduzido pela ideia do caos retórico proposital, ou deliberado.

Esse caos retórico é uma consequência da argumentação entimemática. Melhor explicando, o entimema é um tipo de silogismo, assim como o dialético e o apodítico, todavia deles se distingue por sua incompletude formal, “porque em retórica convém não fazer deduções de muito longas”⁵⁵⁶. Enquanto o silogismo dialético, ou em maior medida o

⁵⁵² WILSON, Frances. **4’33” Still Has the Power to Provoke and Intrigue**. The Cross-Eyed Pianist, [S.l.], 22 dez. 2018. Disponível em: <https://crosseyedpianist.com/2018/12/22/433-still-has-the-power-to-provoke-and-intrigue/>. Acesso em: 15 mar. 2021.

⁵⁵³ Cf. VICO, Giambattista. **The First New Science**. Tradução de Leon Pompa. Nova Iorque: Cambridge University Press, 2002. p. 150.

⁵⁵⁴ FRANCA FILHO, Marcílio Toscano. Psiu! O Silêncio tem a Palavra: Tagarelices na Música e no Direito. In: MAZZUOLI, Valerio De Oliveira; MORBACH, Gilberto (org.). **Arte, Cultura e Civilização: Ensaio para o nosso tempo**. 1. ed. Belo Horizonte: Letramento, 2020. v. 1, p. 101.

⁵⁵⁵ ROBILANT, Anna di. *The Aesthetics of Law*. **Global Jurist Advances**, [S.l.], v. 1, n. 2, p. 1-5, 2001. Disponível em: <https://www.degruyter.com/view/journals/gj/1/2/article-gj.2001.1.2.1019.xml.xml?language=en>. Acesso em: 16 dez. 2020. p. 3.

⁵⁵⁶ ARISTOTELES. **Retórica**. Tradução de Manuel Alexandre Junior, Paulo Farmhouse Alberto e Abel do Nascimento Pena Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1998. p. 213 [1395b].

demonstrativo, preocupa-se em enunciar cada premissa do raciocínio que conduziu o filósofo das premissas à conclusão, o entimema permite-se ser silencioso em dados momentos. Tanto é possível que se deixe silente uma, ou várias, de suas premissas, ou até mesmo a conclusão do silogismo. Se qualquer pessoa afirma que todo homem é mortal e que Sócrates era um homem, muito provavelmente não será necessário arguir que Sócrates é mortal, uma vez que os próprios ouvintes já completaram o pensamento.

Percebe-se, desse modo, que o silêncio não é um defeito lógico da construção do raciocínio, mas se apresenta como um dos principais elementos de persuasão, porque engaja o auditório no discurso. Já se falou implicitamente sobre esse silenciar entimemático quando se abordaram aquelas noções não tão precisas e não tão bem delimitadas que possibilitam a neutralização do dissenso. É, inclusive, dessa não expressão delimitada de seus conceitos e metáforas que Perelman afirma se extrair a manutenção do acordo⁵⁵⁷. Sendo assim, tanto o silêncio daquilo que parece óbvio quanto o daquilo que se deseja estrategicamente omitir ou não problematizar são o que gera o chamado caos proposital.

A não enunciação de um texto normativo pode tornar a manipulação do conteúdo normativo mais fácil para o jurista, ao mesmo tempo em que possibilita que ele oculte as inconsistências do sistema normativo⁵⁵⁸. O silêncio gerado pelas premissas não enunciadas, ou até mesmo pela conclusão não enunciada, permite que o interlocutor se insira em meio à argumentação e faça sua própria *inventio*, buscando uma ou outra razão argumentativa para preencher os vazios deixados (in)voluntariamente pelo orador. Há que se concordar com Grize, quando afirma que “o implícito desempenha um papel fundamental”⁵⁵⁹.

Essa estratégia fundada em uma situação caótica pode ser concebida de forma análoga à de um ilusionista quando, ao atrair estrategicamente a atenção do auditório para outros pontos, faz aparecer ou desaparecer coisas frete à plateia. O sentimento que surge do caos proposital é o de crer que aquela conclusão determinada é o legítimo resultado de um procedimento perfeitamente formal, lógico e dedutivo, quando, os artifícios lógicos foram silenciados, no processo entimemático da ocultação das premissas⁵⁶⁰.

É à escuta desses silêncios, sons não notados, que Cage convida as pessoas, e que uma retórica de um nível mais alto de abstração deve ser capaz de revelar. É o convite ao “*happy*

⁵⁵⁷ PERELMAN, Chaïm; OLBRECHTS-TYTECA, Lucie. **Tratado da Argumentação**. A nova retórica. Tradução de Maria Ermantina Galvão G. Pereira. São Paulo: Martins Fontes, 1996. p. 70.

⁵⁵⁸ Cf. SOBOTA, Katharina. **Não Mencione a Norma!** Tradução de João Maurício Adeodato. Recife: Universitária, 1995. (Anuário os Cursos de Pós-Graduação em Direito, n. 7).

⁵⁵⁹ GRIZE, Jean-Blaise. **De la logique à l'argumentation**. Bruxelas: Librairie Dro, 1982. p. 28.

⁵⁶⁰ PARINI, Pedro. **Retórica como Método no Direito**: o entimema e o paradigma como bases de uma retórica judicial analítica. João Pessoa: Editora da UFPB, 2015. p. 177.

new ear’ – um feliz ouvido novo capaz de ler/ver/ouvir/sentir, com igual destreza, habilidade e sensibilidade, sons e silêncios tagarelas, assim como [...] o marinheiro escuta o som da onda batendo no rochedo quando a névoa encobre o mar”⁵⁶¹. Essa escuta e revelação de sentidos deve gerar diversos efeitos nos direitos humanos, ora revelando as intenções que estão sendo omitidas em dada situação de dissimulação, ora conduzindo uns à escuta de pessoas cuja voz não é capaz de atingir altos volumes, e ora enunciando as estéticas e míticas escondidas por detrás deles.

Porém, se já se pensa ter restado totalmente arguido de que “nas sendas jurídicas, o silêncio também está sempre impregnado de muitos sons”⁵⁶², talvez seja preciso ainda que se pergunte se também o grito não é necessário. Isso, porque o próprio campo da arte se revela, em determinados momentos, como campo de batalha, seja no incentivo direto ao genocídio, como nas canções de Simon Bikindi que estimulava seus companheiros *hutus* ao extermínio ⁵⁶³dos *tutsies* em Ruanda, seja na disputa pela beleza enquanto riqueza social⁵⁶⁴, como na luta negra por representatividade nos meios de comunicação.

Chega-se ao ponto em que se mencionará brevemente o que se chamou de retórica do grito, fundamentada pelo marxismo não tão oculto da filosofia da libertação de Dussel. A questão discutida nesse contexto de retórica do grito é justamente o elemento da escuta do outro, sobre a qual Gadamer tanto fala⁵⁶⁵ e cuja hermenêutica, segundo aquele autor argentino, não seria dotada de carnalidade e, por isso, inadequada a seus objetivos⁵⁶⁶. Ao falar em uma retórica do grito, Narbal de Marsillac assinala que a preocupação, ou melhor, a atenção da retórica deve estar voltada aos gritos de pessoas que efetivamente sofrem, e que é justamente o papel da retórica o de oferecer meios para a fala e interpretar os gritos daqueles que passam fome.

⁵⁶¹ FRANCA, Marcílio Toscano. Suíte Músico-Jurisprudencial. **Revista Brasileira de Políticas Públicas**, Brasília, v. 9, n. 3 p. 401-408, 2019. p. 406. Disponível em: <https://www.publicacoes.uniceub.br/RBPP/article/view/6469>. Acesso em: 15 mar. 2021.

⁵⁶² FRANCA FILHO, Marcílio Toscano. Psiu! O Silêncio tem a Palavra: Tagarelices na Música e no Direito. In: MAZZUOLI, Valerio De Oliveira; MORBACH, Gilberto (org.). **Arte, Cultura e Civilização**: Ensaios para o nosso tempo. 1. ed. Belo Horizonte: Letramento, 2020. v. 1, p. 105.

⁵⁶³ FRANCA, Marcílio Toscano. Suíte Músico-Jurisprudencial. **Revista Brasileira de Políticas Públicas**, Brasília, v. 9, n. 3, p. 401-408, 2019. p. 401. Disponível em: <https://www.publicacoes.uniceub.br/RBPP/article/view/6469>. Acesso em: 15 mar. 2021.

⁵⁶⁴ Cf. BITTAR, Eduardo. **Semiótica, Direito & Arte**. Entre teoria da justiça e teoria do direito. São Paulo: Almedina, 2020. p. 82 et seq.

⁵⁶⁵ Cf. GADAMER, Hans-Georg. Cidadão de dois Mundos (1985). In: _____. **Hermenêutica em Retrospectiva**. Tradução de Marco Antônio Casanova. 2. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2012. v. único.

⁵⁶⁶ MARSILLAC, Narbal de. **Retórica e Direitos Humanos**. 1. ed. Curitiba: Editora e Livraria Appris, 2020. p. 138.

Segundo o referido autor, a retórica pode “mais do que qualquer outro meio, considerar o outro em sua outridade”⁵⁶⁷.

Essa necessidade de se atentar aos gritos dos sofreadores – que padecem pela violação de seus direitos humanos – existe porque eles não possuem competência linguística⁵⁶⁸. As teorias da argumentação que apregoam alguma forma de ética do discurso, ou mesmo que pressupõem uma igualdade inicial entre os oradores que, de fato, não existe, acabam por perpetuar as concepções formalistas e dogmáticas que tentaram criticar. A proposta libertadora de Dussel, adotada pela retórica de Narbal de Marsillac, parece ser um tanto quanto crente na ideia de um conhecimento emancipacionista, capaz de vencer as opressões existentes no mundo. Já a proposta desta pesquisa não nutre tanta fé na retórica, como se enunciou; apenas se recorre a ela por não haver outras bases melhores para a análise de mundo. No entanto, há um mérito a se reconhecer nessa dita retórica do grito e esse mérito, por mais paradoxal que pareça, remete-se justamente à ideia do silêncio.

Não há de se perguntar ou responder aqui acerca dos gritos e dos silêncios nos direitos humanos, perquirindo-se se há um mais eficaz. Isso se dá, porque “a retórica do grito é pré-comunicativa e pré-argumentativa”⁵⁶⁹; nas palavras do mesmo autor, “a retórica do grito traduz-se assim numa interpelação silenciosa que antecede sua explicação linguística”⁵⁷⁰. Ora, se é assim, a retórica do grito é a retórica do silêncio, ou melhor, é a utilização, com vistas a um fim libertador, de um caráter silencioso da retórica. O grito é silencioso, porque aquele que assim fala e não é compreendido, porque está fora da linguagem, está fora de seu “país retórico”, como chamaria Combray⁵⁷¹. Dessas reflexões sobre o grito, como já se disse, não se pensa que se deve portar o seu caráter libertador, emancipacionista. Não porque a igualdade e justiça não sejam valores razoavelmente desejáveis para qualquer sociedade, mas porque confiam a dinâmicas, técnicas, ou conhecimentos humanos, a tarefa de salvar o mundo. Aqui se toma, todavia, que o grito deve ser escutado, que ele é um silêncio que carece de atenção e de formulação linguística, para que assim possa alcançar outros auditórios. Escutar a retórica do

⁵⁶⁷ MARSILLAC, Narbal de. **Retórica e Direitos Humanos**. 1. ed. Curitiba: Editora e Livraria Appris, 2020. p. 138.

⁵⁶⁸ MARSILLAC, Narbal de. **Retórica e Direitos Humanos**. 1. ed. Curitiba: Editora e Livraria Appris, 2020. p. 145.

⁵⁶⁹ MARSILLAC, Narbal de. **Retórica e Direitos Humanos**. 1. ed. Curitiba: Editora e Livraria Appris, 2020. p. 146.

⁵⁷⁰ MARSILLAC, Narbal de. **Retórica e Direitos Humanos**. 1. ed. Curitiba: Editora e Livraria Appris, 2020. p. 147.

⁵⁷¹ Cf. AUGÉ, Marc. **Não Lugares**: Introdução a uma antropologia da supermodernidade. São Paulo: Papirus, 1954. p. 99.

grito e crer nela como salvação talvez não seja o caminho, mas escutar o seu silêncio parece ser fundamental.

Conclui-se esse ensaio sobre silêncios e gritos com um poema do autor gaúcho – mas residente na Paraíba, terra em que gera muito orgulho – Lau Siqueira, que provavelmente precisa ser mais lido e será mais bem compreendido do que nas últimas páginas aqui escritas. Esse talvez seja o mistério da poética, comunicar com precisão o que precisa ser dito, sem que se saiba exatamente o que o intérprete compreenderá.

há um silêncio
que fala muito

conta o que não cabe
nas palavras
mas reverbera no oco

bate na carne seca
e nas beiradas
do olvido

parece um soco”⁵⁷²

5.4 SÍMBOLO, MITO E MITOLOGIA DOS DIREITOS HUMANOS

“Sou de um país vertiginoso donde a loteria é parte principal da realidade: até o dia de hoje, tenho pensado tão pouco nela como na conduta dos deuses indecifráveis ou do meu coração”⁵⁷³

Para iniciar a última seção do desenvolvimento desta pesquisa, pensa-se ser interessante falar sobre um conto de Borges – do qual inclusive foi extraído a epígrafe disposta logo acima –: A loteria na Babilônia, publicado pela primeira vez em 1941, na revista literária *Sur*. Como toda obra, em seu vir-à-fala traz um sem-número de interpretações possíveis; o que se pode afirmar com mais ou menos certeza é de que a narrativa conta a história do surgimento de uma mítica do azar. No entanto, é preciso fazer valer a declaração do autor no prólogo, quando afirma que a loteria na Babilônia “não é de todo inocente de simbolismo”⁵⁷⁴, exatamente para que se possa a partir dela se indagar acerca da origem de ordens, governos, religiões e mitologias.

⁵⁷² SIQUEIRA, Lau. **Parece um Soco...** 16 abr. 2021. Instagram: @lau.siqueira. Disponível em: https://www.instagram.com/p/CNtgg3GJ7ZJ/?utm_source=ig_web_copy_link. Acesso em: 16 abr. 2021.

⁵⁷³ BORGES, Jorge Luis. *La loteria en Babilônia*. In: _____. **Ficciones**. Madrid: Alianza Editorial, 2009. p. 67.

⁵⁷⁴ BORGES, Jorge Luis. *Prólogo*. In: _____. **Ficciones**. Madrid: Alianza Editorial, 2009. p. 11.

O narrador do conto de Borges explica como surgiu e ascendeu politicamente, na Babilônia, uma prática de loteria, que passou a reger toda a comunidade. Em seu início, aquele que narra já afirma que a prática lotérica determinava muito da realidade daquele povo e que, por isso, sua trajetória – que foi de Consul a escravo, pobre a rico, que teve membros do corpo mutilados – era comum dentre os babilônicos. Aquele jogo inicial, em que os homens apostavam quantias e, ao serem sorteados, ganhavam prêmios pecuniários, foi com o tempo sendo incrementado de forma a ampliar as condições de azar, deixando as coisas mais emocionantes. A “Companhia”, organização que logo se empenhou em administrar os jogos, com o tempo inseriu multas para os perdedores, além dos prêmios aos vencedores. As dívidas pecuniárias alçavam tão altas quantias que “todos optaram pelo cárcere, para defraudar a Companhia. Dessa bravata de poucos nasce a força onipotente da Companhia: seu valor eclesiástico, metafísico”⁵⁷⁵. Sendo assim, os sorteios deixaram de dispor somente de prêmios e multas e passaram a (des)organizar a própria realidade social da Babilônia de Borges.

Pouco depois, o jogo que só era acessível àqueles que tinham condições econômico-financeiras para custeá-lo tornou-se geral, além de gratuita e secreta. E, uma vez encerradas as vendas da sorte, “todo homem livre participava dos sorteios sagrados, que se efetuavam nos labirintos do deus [Bel] a cada sessenta noites e que determinavam seu destino até o outro exercício”⁵⁷⁶. No fim das contas, ou da história – se é que ela tem um fim – diz o narrador:

[...] esse funcionamento silencioso, comparável ao de Deus, provoca toda sorte de conjecturas. Alguma abominavelmente insinua que já faz séculos que não existe a Companhia e que a sacra desordem de nossas vidas é puramente hereditária, tradicional; outra a julga eterna e ensina que perdurará até a última noite, quando o último deus reduzirá o mundo a nada. Outra declara que a companhia é onipotente, mas que só influencia em coisas minúsculas: no grito de um pássaro, nos matizes da ferrugem e do polvo, e nos entressonhos da aurora. Outra por boca de heresiarcas mascarados, que não existiu nunca e nunca existirá. Outra, não menos vil, arrazoa que é indiferente afirmar ou negar a realidade da tenebrosa corporação, porque Babilônia não é outra coisa que um infinito jogo de azar⁵⁷⁷.

O objetivo de se trazer brevemente a história da loteria da Babilônia é iniciar de modo diferente a discussão sobre o caráter mítico do direito. Até porque já se falou em fundações simbólicas e estéticas desse fenômeno. O que cabe, a partir de agora, é mais que identificar momentos em que a simbologia é revelada. A tarefa cujo empenho ora se dá é pela arguição de

⁵⁷⁵ BORGES, Jorge Luis. *La loteria en Babilônia*. In: _____. **Ficciones**. Madrid: Alianza Editorial, 2009. p. 69.

⁵⁷⁶ BORGES, Jorge Luis. *La loteria en Babilônia*. In: _____. **Ficciones**. Madrid: Alianza Editorial, 2009. p. 71.

⁵⁷⁷ BORGES, Jorge Luis. *La loteria en Babilônia*. In: _____. **Ficciones**. Madrid: Alianza Editorial, 2009. p. 76.

um caráter mítico e mitológico do próprio estudo do direito. Contudo, esse caminho até o mito não pode ser algum que encare a metafísica como um caminho possível de acesso às coisas imanes, ao numênico. Assim, a exposição da loteria da Babilônia, embora não seja um relato histórico, faz surgir algo que já foi mencionado nesta pesquisa: a atividade humana é uma atividade lúdica, tudo – de algum modo – faz parte de um jogo.

Mesmo a formação litúrgica, sacra e simbólica são frutos, primordialmente, do jogo humano. Reconhecer, desse modo, esses elementos na análise do direito não significa uma confissão de fé. Da mesma forma que o jogo de sorte iniciou a soberania econômica, política e eclesiástica da Companhia no conto de Borges, algum caráter de jogo começou a desenhar – em tempos imemoriáveis – o que se conhece por direito e por direitos humanos hodiernamente. O que cabe destacar, todavia, é que a partir do jogo, da loteria no caso, surgiram simultaneamente poder político, poder econômico, poder religioso e alguma forma de poder jurídico – se é que há uma distinção entre política e direito. Assim, arte, direito, religião têm uma mesma origem comum: a cultura, e nela o mito desponta como meio de comunicação de si próprio.

Já se trouxe a conceituação de Vico, em que o mito [*mythos*] é uma narração verdadeira. Por sua vez, Gadamer afirma que as noções primordiais da palavra são relacionadas a discurso, proclamação, anúncio e aporte de notícias, sem que nenhum desses sentidos indiquem algo que possa ser considerado falso⁵⁷⁸. O problema, segundo Vico, é que ao longo do desenrolar da utilização do termo, seu sentido foi convertido em “fábula”, considerada genericamente como uma narração falsa. Já a definição de *etymon* corresponde à “fala verdadeira”. “No vulgar, significa a ‘origem’ ou ‘história das palavras’, mas as etimologias que até agora nos alcançaram ajudam muito pouco na compreensão das verdadeiras histórias das origens das coisas significadas pelas palavras”⁵⁷⁹. Justamente porque deve ser da mitologia o papel de investigar essas histórias.

Sobre esses contrastes entre palavra, ou narrativa, verdadeira e falsa, que Gadamer dirá que só séculos mais tarde, em decorrência de um esclarecimento grego, o *logos* teria passado a ocupar o lugar do mítico⁵⁸⁰. Durante as eras, pelas escolas filosóficas, o papel do mito era ora mais e ora menos ressaltado em uma dada concepção de racionalidade. Se, para a razão

⁵⁷⁸ GADAMER, Hans-Georg. Mito e Logos (1981). In: _____. **Hermenêutica da Obra de Arte**. Tradução de Marco Antônio Casanova. São Paulo: Martins Fontes, 2020. p. 66.

⁵⁷⁹ VICO, Giambattista. **The First New Science**. Tradução de Leon Pompa. Nova Iorque: Cambridge University Press, 2002. p. 149.

⁵⁸⁰ GADAMER, Hans-Georg. Mito e Logos (1981). In: _____. **Hermenêutica da Obra de Arte**. Tradução de Marco Antônio Casanova. São Paulo: Martins Fontes, 2020. p. 66.

platônica, o mito não poderia ser aceito como verdadeiro, dois milênios depois, no romantismo da passagem do século XVIII para o XIX, “o mito torna-se o portador de uma verdade própria, inalcançável para a explicação racional do mundo” e “ao invés de ser ridicularizado enquanto uma charge charlatanesca sacerdotal ou enquanto uma história da carochinha, ele é considerado pelo romantismo como a voz de um tempo imemorial mais sábio”⁵⁸¹.

Convém deter-se por um momento nesse suposto conflito entre *mythos* e *logos*. Já foi explorado anteriormente que, em certos momentos histórico-culturais, acreditava-se que o conhecimento das coisas se dava pela *divinatio*, na busca de assinaturas e em contextos de conhecimento explicitamente míticos e não diferenciados de um saber formalizado. Essas situações puderam ser encontradas tanto em fases como as que antecederam as escolas pitagórica, eleática e socrática na Hélade, como no século XVI, que antecedeu a ascensão do racionalismo. Contudo, em certa oposição – dada quase como um complexo de Édipo da filosofia, em que uma escola que sucede outra faz questão de destruir os constructos de sua antecessora – surgem esses outros momentos em que a racionalidade deve se encaixar mais ou menos em uma ordenação matemática do mundo.

Por óbvio, a retórica continua próxima da ideia do mito, justamente porque rejeita o apego a um *logos* restrito, mas, sem a persuasão que recebeu a tese platônica, o mito converte-se em fábula, como mencionado acima.

Com a clara consciência linguística crescente que acompanha no final do século V o novo ideal de educação retórico-dialética, o mito quase se transforma, então, em um conceito retórico para um modo de apresentação narrativa em geral. Narrar não é efetivamente “demonstrar”, mas algo que só quer convencer e ser crível. Os mestres da retórica comprometem-se agora a apresentar seu tema, sempre de acordo com o que se deseja, sob a forma de um mito ou sob a forma do *logos* (Protágonas de Platão). Destaca-se por detrás de uma tal arbitrariedade virtuosista a nova contradição entre uma história bem descoberta ou inventada e a verdade enumerável, indicável, demonstrável. O mito toma-se “fábula” porquanto ele não alcança sua verdade por meio de um *logos*.⁵⁸²

Há, entretanto, uma feição relevante no pensamento grego a partir de Platão. Talvez aí, por uma das primeiras vezes na história, pôde-se ver que o simbolismo e a mitologia continuariam presentes, mesmo sob a égide do *logos* humano. Nessa virada platônica,

⁵⁸¹ GADAMER, Hans-Georg. Mito e Razão (1954). In: _____. **Hermenêutica da Obra de Arte**. Tradução de Marco Antônio Casanova. São Paulo: Martins Fontes, 2020. p. 59.

⁵⁸² GADAMER, Hans-Georg. Mito e Logos (1981). In: _____. **Hermenêutica da Obra de Arte**. Tradução de Marco Antônio Casanova. São Paulo: Martins Fontes, 2020. p. 67.

[...] a relação entre mito e logos não vem ao nosso encontro apenas na agudeza da contradição própria ao esclarecimento, mas também precisamente no reconhecimento de uma correlação e de uma correspondência que continua existindo entre o pensamento que presta contas e o manancial de sagas que é legado de maneira inquestionada⁵⁸³.

Melhor explicando, ainda que Platão tenha continuado o trabalho socrático de conduzir o conhecimento “não refinado” e repleto de referências míticas a uma aporia, para só assim se iniciar o momento positivo de ascensão dialética ao *eidos*, ele “soube ligar a herança racional de seu mestre Sócrates com a tradição mítica da religião popular”⁵⁸⁴. O conteúdo defendido pela filosofia platônica era profundamente racionalista, mas os meios que ele passou a utilizar para defendê-lo foram essencialmente míticos. “Nos diálogos platônicos, o mito aparece ao lado do logos e frequentemente como a sua coroação. Os mitos platônicos são narrativas que não requisitam com efeito uma verdade plena, mas que representam uma espécie de atmosfera de verdade”⁵⁸⁵, que, por sua vez, possibilita a busca pela verdade para além do mundo, em clara acordância com o concebido mundo das ideias.

Isso continua a ser verdade no pensamento Aristotélico, que embora reconheça no mito um contrário natural do *logos*, confere-lhe uma utilização poético-histórica legítima⁵⁸⁶. O maior problema surgirá com o advento da racionalidade moderna. Assim como ela representou um afastamento completo entre filosofia e razão por um lado e retórica, frênese e hermenêutica por outro – consoante ao já arguido nos capítulos anteriores –, o racionalismo do período do esclarecimento moderno significou uma ignorância completa do papel do mito para o conhecimento daqueles séculos.

O que ocorre, de fato, é que a razão inaugurada, ou conduzida ao apogeu, pelo pensamento cartesiano não foi uma simples ascensão de uma faculdade humana, que passou a governar as demais. Nesse contexto, “a razão não é mais a faculdade da unidade absoluta, ela não é mais a apreensão das últimas metas incondicionadas. Ao contrário, o termo ‘racional’ designa agora a descoberta dos meios corretos para fins dados, sem que a racionalidade dessas finalidades seja ela mesma comprovada”⁵⁸⁷. Como mencionado anteriormente, na disputa entre

⁵⁸³ GADAMER, Hans-Georg. Mito e Logos (1981). In: _____. **Hermenêutica da Obra de Arte**. Tradução de Marco Antônio Casanova. São Paulo: Martins Fontes, 2020. p. 67.

⁵⁸⁴ GADAMER, Hans-Georg. Mito e Logos (1981). In: _____. **Hermenêutica da Obra de Arte**. Tradução de Marco Antônio Casanova. São Paulo: Martins Fontes, 2020. p. 67-68.

⁵⁸⁵ GADAMER, Hans-Georg. Mito e Logos (1981). In: _____. **Hermenêutica da Obra de Arte**. Tradução de Marco Antônio Casanova. São Paulo: Martins Fontes, 2020. p. 68.

⁵⁸⁶ GADAMER, Hans-Georg. Mito e Logos (1981). In: _____. **Hermenêutica da Obra de Arte**. Tradução de Marco Antônio Casanova. São Paulo: Martins Fontes, 2020. p. 67.

⁵⁸⁷ GADAMER, Hans-Georg. Mito e Razão (1954). In: _____. **Hermenêutica da Obra de Arte**. Tradução de Marco Antônio Casanova. São Paulo: Martins Fontes, 2020. p. 61.

os vários modelos de racionalidade – retórico-argumentativo, tópico, metafísico – quem saiu vitorioso daquela batalha pelo posto de paradigma da filosofia foi a ciência moderna.

Essa racionalidade dos meios – profundamente marcada pelo método com feições de Procusto – tentou sentenciar de morte não só o conhecimento relativista, mas tudo o que não era passível de submissão a uma demonstração radicalizada. Sendo assim, isso que os modernos chamam de razão é uma “desvalorização do próprio conceito de razão”⁵⁸⁸, uma mutilação daquela íntima relação que existe entre *logos* e *mythos*, Gadamer chega a chamá-la de “irrazão racional”, uma valorização excessiva dos meios e dos métodos que acabam por afastar o que se conhece por técnica do mundo da vida e de sua contextualidade⁵⁸⁹.

Aos pós-modernos que percebem a riqueza das culturas e seu valor racional coube – ou tem cabido – a tarefa de recuperar essas feições. Contudo, o objetivo deste último tópico não é o de afirmar a possibilidade de uma genealogia do conhecimento, porque isso já é muito comum. Também não é o de defender a legitimidade de um conhecimento estético, ou de uma fundamentação estética, porque isso já foi feito na segunda subseção deste capítulo. A tarefa cabível neste momento é a de arguir que, ainda que pretensamente razão pura, nem mesmo a filosofia e o direito modernos escapam da estética, e é a retórica que revela isso. Segundo o que Rancière apresenta, o insignificante não existe, ou seja, aquilo que o positivismo – como herdeiro direto do posto de defensor do método da modernidade – despreza ou considera ser “racionalidade fisiológica são os signos em que se cifra uma história”⁵⁹⁰.

A hermenêutica, para compreender qualquer fenômeno, portanto, precisará mitologizar o banal, a fim de que ele entregue seu segredo⁵⁹¹. O que se quer dizer aqui é que observando de modo mitológico – ou seja, tomando consciência da tradição em que se insere todo o conhecimento – a hermenêutica e a retórica encontram mito em todo conhecimento. Essa forma de pensar nem é nova – porque já se encontra em Giambattista Vico – nem exclusividade da antiguidade clássica. Talvez seja o caso de compreender que – consideradas as inúmeras diferenças – o que Vico afirmou do conhecimento dos povos helênicos também é válido para o de todos os tempos.

⁵⁸⁸ GADAMER, Hans-Georg. Mito e Razão (1954). In: _____. **Hermenêutica da Obra de Arte**. Tradução de Marco Antônio Casanova. São Paulo: Martins Fontes, 2020. p. 61.

⁵⁸⁹ GADAMER, Hans-Georg. Mito e Razão (1954). In: _____. **Hermenêutica da Obra de Arte**. Tradução de Marco Antônio Casanova. São Paulo: Martins Fontes, 2020. p. 61.

⁵⁹⁰ RANCIÈRE, Jacques. **O Inconsciente Estético**. Tradução de Mônica Costa Nemo. São Paulo: Editora 34, 2009. p. 37.

⁵⁹¹ RANCIÈRE, Jacques. **O Inconsciente Estético**. Tradução de Mônica Costa Nemo. São Paulo: Editora 34, 2009. p. 37.

Ele [Vico] propõe liquidar a ideia de uma sabedoria misteriosa oculta nas escritas imagéticas e nas fábulas poéticas. Contrapõe-lhe uma nova hermenêutica que relaciona a imagem não a um sentido oculto, mas às condições de sua produção. Todavia, com o mesmo golpe, ele arruína também a imagem tradicional do poeta como inventor de fábulas, personagens e imagens. Sua descoberta do “verdadeiro Homero” refuta em quatro pontos a imagem aristotélica e representativa do poeta como inventor de fábulas, caracteres, imagens e ritmos. Para começar, demonstra Vico, Homero não é um inventor de fábulas. Pois ele não conhecia nossa diferença entre história e ficção. Suas supostas fábulas, para ele, eram a história, que ele transmitia tal como a recebera. Em segundo lugar, Homero não é um inventor de tipos de caráter. Seus supostos caracteres – Aquiles, o valente, Ulisses, o astuto, Nestor, o sábio – não são caracteres individualizados. Também não são alegorias inventadas com fins poéticos. São abstrações em imagens, o único modo pelo qual um pensamento, igualmente incapaz de abstrair e de individualizar, pode figurar virtudes – coragem, inteligência, sabedoria ou justiça – que não consegue conceber nem denominar como tais. Em terceiro lugar, ele não é o inventor de belas metáforas e de imagens brilhantes que se tem celebrado. Simplesmente vivia num tempo em que o pensamento não se separava da imagem, tampouco o abstrato do concreto. Suas “imagens” não são nada mais que o modo de falar dos povos de seu tempo. Por fim, ele não é um inventor de ritmos e metros. Ele é apenas testemunha de um estado da linguagem em que a palavra era idêntica ao canto. Os homens, com efeito, cantaram antes de falar, antes de passar para a linguagem articulada⁵⁹².

Se a humanidade primeiro dançou e cantou, o cantar e dançar, a lírica, a poética não devem ser inseridos como somente parte da tradição e do horizonte de um povo específico. Esse caráter mítico que vale para as raízes gregas, vale para as ocidentais, europeias – no mínimo – e talvez para todas as manifestações de racionalidade, já que comungam desse passado/presente do fenômeno cultural. Na verdade, vários desses materiais extraídos das míticas de mundo foram deixados como matérias-primas até mesmo para a lógica, física e metafísica⁵⁹³, como é o que demonstram metáforas espaciais aplicadas ao âmbito das ciências da natureza⁵⁹⁴.

A função cognitiva da metáfora não explica a razão de um modo puramente racional, ou melhor, não a inscreve na irrazão racional da modernidade. Sendo assim, o conhecer ou “experimentar um tipo de coisa em termos de outro”⁵⁹⁵ é mais uma garantia de que há uma

⁵⁹² RANCIÈRE, Jacques. **O Inconsciente Estético**. Tradução de Mônica Costa Nemo. São Paulo: Editora 34, 2009. p. 28.

⁵⁹³ VICO, Giambattista. **The First New Science**. Tradução de Leon Pompa. Nova Iorque: Cambridge University Press, 2002. p. 155.

⁵⁹⁴ Cf. LAKOFF, George; JOHNSON, Mark. **Metaphors we live by**. Chicago/London: The University of Chicago Press, 2003.

⁵⁹⁵ LAKOFF, George; JOHNSON, Mark. **Metaphors we live by**. Chicago/London: The University of Chicago Press, 2003. p. 6.

“imanência do *logos* no *pathos*, do pensamento no não-pensamento, ou, inversamente, como imanência do *pathos* no *logos*, do não-pensamento no pensamento”⁵⁹⁶.

Convém deixar claro o argumento aqui esposado, de que não é meramente que “o direito também se compõe da construção de mitos, imagens e rituais, que sempre acompanham a forma textual”⁵⁹⁷, nem se trata de defender uma tese ontológica sobre a natureza mítica do direito. Antes disso, a argumentação agora apresentada é voltada à gnoseologia: a retórica como base para o conhecimento comum entre artes e direitos humanos conduz a um estudo estético-simbólico do fenômeno jurídico e, conseqüentemente, reunindo retórica, hermenêutica, estética e simbólica, esse conhecimento comum significa uma mítica e uma mitologia dos direitos humanos.

Destarte, em analogia aos três níveis da retórica – material, prática e analítica – ou aos três estágios da hermenêutica – como técnica, tecnologia e filosofia – e também ao trio prática, dogmática e teoria da filosofia do direito, propõem-se também três graus do que pode ser, futuramente, construído como uma mitologia do(s) direito(s) (humanos). Para isso, o nível mais material – sem qualquer grau de abstração – aquele visível nas decisões judiciais no cumprimento do dever de solucionar conflitos pode ser enxergado como uma feição daquela mesma função de decisão dos sacerdotes, que, legitimados pela estética religiosa, cumpriam seu múnus. O estudo dogmático dos direitos humanos é associado propriamente à figura do mito, pois que, ao fornecer uma narrativa que explica a origem de determinado fenômeno, é capaz de oferecer critérios para a *prohairesis*. Esse já é um primeiro grau de abstração do conhecimento mítico do direito, posto que já não mais se preocupa com a escolha em si, mas com uma frônese, virtude, ou *saggezza* que guia a boa escolha. Por último, temos a teoria do direito ou a sua filosofia, com o papel homérico de organizar os mitos, unindo-os em um único e estruturado panteão das deidades e dos símbolos jurídicos.

Ora, o fenômeno da decisão e da solução de litígios nem mesmo precisa de novos argumentos que o liguem a momentos míticos, estéticos e simbólicos. A própria genealogia da dominação legítima de Weber já oferece esses elementos. No geral, as decisões tomadas por líderes religiosos eram frutos de atos litúrgicos, envolvidas em verdadeiros rituais. Se a crença da representação divina, talvez oracular, profética fazia com que as decisões do líder fossem amplamente aceitas, atualmente é a crença no pacto social, na força normativa da constituição,

⁵⁹⁶ RANCIÈRE, Jacques. **O Inconsciente Estético**. Tradução de Mônica Costa Nemo. São Paulo: Editora 34, 2009. p. 31.

⁵⁹⁷ HERITIER, Paolo. *Legal Liturgies: The aesthetic foundation of positive law*. **Pólemos**: journal of law, literature and culture, [S.l.], v. 8, n. 1, 2014. p. 143.

na capacidade técnica dos julgadores e, principalmente, na ideia da legitimação pelo processo envolvida no *due process of law*. A burocracia racional, assim como a justeza da lei, é um dos mitos que fundamentam a tomada de decisões. Essa decisão é repleta de simbolismos quando o martelo é usado em determinadas cortes para sinalizar o fim da lide, ou mesmo na arquitetura que dispõe o julgador em um plano mais alto que os demais, isso para não falar das becas, perucas e demais elementos de indumentária.

Para Legendre, a dogmática não pode ser trabalhada como um sistema racional de conceitos que se interrelacionam; em vez disso, é “um dispositivo cenográfico que emblematiza o texto, transporta-o para o lugar de fundação do normativo”⁵⁹⁸. Até se acabou falando na dogmática enquanto mito ao se explicarem os lugares onde se situam as decisões mencionadas no parágrafo anterior. Contudo, é exatamente isso, uma retórica estética observa a dogmática como depósitos dos cenários utilizados das teatralidades da decisão. “Qualquer texto, religioso (a Torá, a Bíblia, o Alcorão), mas também jurídico (o Corpus, mas também o Código), parece sujeito a esse processo de dogmatização estética, aquele efeito cênico do qual deriva sua força normativa”⁵⁹⁹.

Por fim, tem-se a teoria dos direitos humanos, que comumente tenta criar uma verdadeira cosmogonia, relacionando a prática do direito a sentimentos e valores estruturáveis, como a justiça, a igualdade e a autodeterminação dos povos. Seja no kelsenianismo, no positivismo de Raz, na *Verbindungsthese* de Alexy, em todas elas há uma estruturação dos valores, uma autêntica *mimesis* no sentido de uma ordenação do mundo que recebe o rótulo do jurídico. O segundo grau de abstração de uma simbólica do direito, justamente a mitologia – organização e hierarquização dos mitos – é o papel que tem sido desempenhado pelos teóricos que narram, descrevem e redescrevem o mundo. Por isso que se assemelha à tarefa de Homero. Ao “sistematizar” o Olimpo e o conjunto de narrativas a que tinha acesso, o poeta construiu uma teoria completa, preocupada tanto com as explicações de eventos cotidianos como com a orientação da boa ação.

Talvez reste observarem-se os direitos humanos tal qual se observou a loteria na Babilônia: buscando um contexto cultural maior; buscando a efetivação desse conjunto de direitos; utilizando-se as neutralizações do dissenso possíveis, ainda que se diga “por boca de

⁵⁹⁸ HERITIER, Paolo. *La terza E epistemologia, ermeneutica, estetica giuridica. Appendix: il caso del cinema. The online collection of the Italian Society for Law and Literature*, 2011. p. 82. Disponível em: www.lawandliterature.org/index.php?channel=CONTENTS&year=2012. Acesso em: 17 out. 2019.

⁵⁹⁹ HERITIER, Paolo. *La terza E epistemologia, ermeneutica, estetica giuridica. Appendix: il caso del cinema. The online collection of the Italian Society for Law and Literature*, 2011. p. 82. Disponível em: www.lawandliterature.org/index.php?channel=CONTENTS&year=2012. Acesso em: 17 out. 2019.

heresiarcas mascarados, que não existiu nunca e nunca existirá”⁶⁰⁰ e evitando que se faça deles, tal qual na Babilônia, “outra coisa que um infinito jogo de azar”⁶⁰¹.

⁶⁰⁰ BORGES, Jorge Luis. *La loteria en Babilônia*. In: _____. **Ficciones**. Madrid: Alianza Editorial, 2009. p. 76.

⁶⁰¹ BORGES, Jorge Luis. *La loteria en Babilônia*. In: _____. **Ficciones**. Madrid: Alianza Editorial, 2009. p. 76.

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

As últimas considerações trabalhadas nesta pesquisa seguirão exatamente a ordem contrária a que foi utilizada no decorrer do seu desenvolvimento. Isso, porque a argumentação aqui exibida recorreu a uma disposição planejada pelo pesquisador. Isto é, as conclusões expostas não decorrem de um cálculo proposicional de forma que a sintaxe possa vir a alterá-las. Em vez disso, ansiou-se partir da exibição de pressupostos cognitivos gerais para, posteriormente, descer ao argumento central da dupla fundamentação retórica [dos direitos humanos e da arte] para, então, descer às consequências dessa fundamentação, terminando com um retorno à generalidade por meio de um estudo estético-simbólico dos direitos humanos.

Agora, inverte-se essa ordenação de discursos para que se exiba que, de igual modo, a percepção de uma mitologia do direito [tema abstrato, mas menos geral que os trabalhados nos dois primeiros capítulos] conduz à arguição de uma retórica que una ambos os campos e que culmine em uma conclusão geral do tipo de conhecimento retórico-hermenêutico-estético-teórico-prático que é a própria forma de cognição humana.

Caso se partisse não de uma teoria – a gadameriana no caso –, mas das análises produzidas nos *Direito & ...* – direito e literatura, direito e música, direito e arte como um todo –, perceber-se-ia que o argumento às vezes expresso e às vezes silenciado é o de que o direito é um elemento cultural. Se o direito é cultural, depende de sua teatralidade, de seu vir-à-fala, de sua performance que contém toda a tradição, todo o preconceito e todo um horizonte hermenêutico específico. Todavia, o acesso a essa culturalidade pode vir dos aportes freudianos à estética, como propôs Rancière, citado no capítulo anterior; ou advir de reflexões de um momento pré-positivista como em Teófilo Braga; ou até mesmo de canonistas como Legendre, trazido a esta pesquisa por Heritier. Por isso, o argumento de que o direito possa fazer parte, ou estar inscrito em (alg)uma(s) mitologia(s), não depende em última razão da filosofia de Gadamer; inúmeros são os caminhos para se chegar a essas conclusões. Nesta pesquisa, destinou-se a melhor expor e legitimar apenas um deles: a retórica. É claro que várias dessas outras abordagens acabam chegando a conclusões que já haviam sido trabalhadas há muito tempo pela tradição tópico-retórica, como foi o caso de Vico, que, ainda que tenha vivido no ápice do iluminismo, manteve-se fiel ao conhecimento tradicional clássico.

O estudo do direito, e dos direitos humanos mais especificamente, encontra-se em meio a narrativas. Como se disse, Platão rejeitou o conteúdo dos mitos, mas não a sua forma, de modo que, sem um acesso último à verdade – única, eterna e imutável –, o que tem cabido aos homens tem sido construir narrativas, situando o pensamento jurídico em uma dessas

cosmogonias. A decisão jurídica, principalmente em matéria de direitos humanos – cujo auditório é o mais extenso possível – é análoga à escolha dos detentores do poder legítimo das eras passadas, em que não se havia uma “burocratização racional do poder”. O próprio agir das cortes é permeado dessas teatralizações, que não são só resquícios de tempos e estéticas passados, mas sinalizam a sua própria fundamentação implícita. Já a dogmática exhibe a teatralidade e enuncia, por vezes, os símbolos que envolvem essa tomada de decisões, por isso que foi equiparada ao mito, porque exhibe a explicação de um fenômeno específico. Por sua vez, a mitologia como reunião e sistematização de uma cosmogonia reflete, sem dúvida, o papel de uma teoria ou filosofia do direito, um olhar zetético que busca compreender como aquelas narrativas míticas da dogmática se encaixam nas comunidades que a produzem.

Tomando-se consciência de que existem implicitudes e explicitudes no fenômeno jurídico dos direitos humanos, surge impreterivelmente a ideia das sonoridades que o envolvem. Dessa maneira, concordando-se com Cage de que o silêncio como ausência total de sons simplesmente não existe, adiciona-se a compreensão de que o não falar, o silenciar, o omitir, todos comunicam algo de alguma forma. Isso significa que o fenômeno dos direitos humanos são sucessivos gritos, falas brandas, apaixonadas e silêncios que o formam e que o constroem, não se podendo prescindir deles ou hierarquizá-los.

O contato entre direito e música também revela muito sobre o caráter performático do direito; relembra que o texto não é norma, do mesmo modo que a notação não é a obra de arte, mas somente integrante dela. Traz à baila das sonoridades do direito também um quê estratégico, dispositivo, evidenciando a existência de prelúdios, pontes, arranjos que (des)harmonizam determinadas mensagens. A retórica musical, tanto quanto qualquer outra retórica, exhibe o silêncio, tal qual existe nos discursos com o seu caos deliberado ou proposital. O ato de fazer com que a audiência(tório) participe das decisões interpretativas e de elocução do discurso, o de engajar e gerar adaptação aos ouvintes, tudo produz persuasão – não só aquela de tons racionais, mas a de feições patológicas e éticas também – e assim produz a neutralização do dissenso, da qual depende a eficácia daquelas mensagens, seja a artística, seja a vinculativa dos direitos humanos.

Fica arguido, portanto, que o direito em seus silêncios e em seus mitos possui uma fundação estética. Aquilo que foi generalizado na última parte do último capítulo encontra suas referências ao longo da história. Só é possível se falar em uma mitologia do direito, porque ela integra uma estética existente desde a fundação das cidades-estados, do direito e dos direitos humanos, além de todas as concepções de dignidade, pessoa e, principalmente, de sujeito de direitos. A fundação estética desses elementos faz parte dessa investigação das retóricas que

constituíram o pensamento da humanidade através dos séculos. E é justamente nesses sentidos que se é coerente o estudo de uma estética-simbólica do direito, sobretudo quando observada pelo olhar retórico, que busca não na irrazão racional do iluminismo, mas na pluralidade e complexidade humanas, as respostas para a compreensão da sociedade.

Dessa forma, se a estética e a simbólica do direito abrem margem para a retórica, teve-se que compreender se realmente esses dois âmbitos da racionalidade poderiam se comunicar. Essa tarefa não foi tão fácil, posto que, em diversos momentos e em tantos distintos autores, a retórica fez-se paradigmaticamente judicial, enquanto em outros foi tão imbuída de tarefas estéticas que quase se esqueceu de seu objetivo: a eficácia dos discursos. O que há que se perceber é que não há uma oposição entre retórica da elocução e da invenção; são complementares e narram, com distintos focos, os mesmos fenômenos. Assim, uma retórica da arte tornou-se possível primeiramente a partir da aproximação de todos os tipos de arte à literatura, ou da percepção do caráter linguístico de todas as obras. Posteriormente, com a compreensão de que a retórica estuda a linguagem, não importando qual função a ela é majoritariamente atribuída – conativa, referencial, poética, metalinguística etc. –, aproximou-se a linguagem artística ao discurso e, conseqüentemente, transformou-a em retórica.

Contudo, se a retórica se tornou capaz de estudar a arte, tão mais necessário – visto que esta pesquisa é relativa a epistemologias transjurídicas – era que ela fosse capaz de participar e compreender, a seu modo, o fenômeno jurídico. Para isso, já se tinha um maior apoio acadêmico, até porque após as viradas da filosofia e do direito, tão repetidamente mencionadas nesta pesquisa, os conhecimentos relativos à argumentação e ao discurso retomaram sua importância patente. Não se ansiou, entretanto, repetir somente as análises de uma ou outra subdivisão ou tradição da escola retórica. É óbvio que havendo diferentes pressupostos e pontos de partida, uma vez que essas escolas menores possuem distintas análises e conclusões, marcadamente se fala aqui da tradição dos conciliáveis Gadamer e Perelman por um lado e de João Maurício Adeodato e Michel Troper por outro. O objetivo de apresentar essas diferenças é também o de se fazer perceber, nenhuma estando certa e as duas estando certas, a existência de camadas que ora geram presença e escolhas em um determinado *topos*, ora em outro.

A retórica dos direitos humanos aqui foi construída no sentido de observar que provavelmente o que se chama de jurídico se comunica por um tipo específico de “fala”, que é a norma jurídica. Todavia, essa comunicação nada tem a ver com aquela concepção formalizante da lógica; tem, em seu lugar, um caráter mais amplo que condiz com a necessidade humana por promessas, perdões e seguranças ao passo em que lida com desafios extremos de

partir de textos e sentimentos prévios a uma decisão concreta que gera efeitos no mundo da vida.

Nesse caminho reverso posto nas considerações finais, dirige-se então à parte, que na introdução foi chamada de *paraleipomenon*, visto o seu caráter de expor o que, em grande número dos trabalhos não só de direito e arte, mas também nos de retórica e de direito, como um todo, é omitido. Sendo assim, no terceiro capítulo, tratou-se de um critério metodológico para a presente pesquisa, o de reabilitação do papel da razão prática na filosofia contemporânea e da sua comunhão de interesses, ou propósitos com a transjuridicidade. Esse argumento da comunhão de propósitos foi extraído e analogamente aplicado a partir de um dos dogmas de fé dos mórmons; eles acreditam que as três pessoas da Trindade são distintas em natureza e que tem em comum apenas o propósito de conduzir o plano da salvação do Pai. Apesar de serem, portanto, argumentos e teorias distintas, a recuperação da *phrónesis* e a transjuridicidade possuem algo em comum: evidenciar os limites do método da modernidade – profundamente influenciado pelo pensamento cartesiano – e proporcionar uma pesquisa fenomenológica mais ampla e menos adepta aos meios de Procusto.

Todavia, para que isso fosse realizado, não se pode tomar essa *Reabilitierung* como um pressuposto. Isso, porque o contexto que conduziu esse resgate foi muito amplo e plural, de modo que se quis delimitar o pensado aqui como mais ou menos parte da proposta gadameriana. O que ocorre é que, por vezes, não se encontra uma reabilitação nos textos que a tratam, mas uma substituição, como se a *vita contemplativa* devesse sair e ceder seu espaço à *vita activa*, quando, na verdade, tratando-se de um retorno ao classicismo, Gadamer quis recolocar a contemplação filosófica no seu próprio lugar de origem, a vida cotidiana e prática. Sendo assim, sob a reunião de contemplação e práxis, a transjuridicidade oferece essa via que percebe a insuficiência de um método restrito e propõe, consoante à transdisciplinariedade de Nicolescu, uma abertura a múltiplos conhecimentos e construções do fenômeno jurídico.

Para finalizar esse breve resumo das últimas quase duzentas páginas, chega-se naquilo que poderia ser exposto como conclusão de um trabalho que ansiasse debater única e exclusivamente os diálogos entre hermenêutica e retórica sob influência de Gadamer. Ao se lidar com tantas disciplinas que foram trabalhadas conjuntamente, logo se percebe que hermenêutica e retórica não são conhecimentos disciplinares. Aquele caráter artístico da retórica de que falava Aristóteles e que permitia a sua aplicação a vários campos do pensamento é ainda mais ampliado. Continuando a ser *téchne* em algumas análises, na gadameriana, derivada da heideggeriana, é posto em relevo seu caráter de *dýnamis* do próprio pensar humano.

Até a hermenêutica é convertida de certo modo em retórica e vice-versa. São antístrofes, outro lado da moeda, como se disse. E se a hermenêutica já não está mais em seu grau técnico, como na exegese e na filologia, nem como tecnologia como em Schleiermacher e até determinado ponto em Dilthey, mas como filosofia em Gadamer, a compreensão e o compreender são hermenêuticos. Assim, pensa-se ter deixado evidente que a retórica foi justificada em seu papel de base comum entre artes e direitos humanos. Se elas consistem no próprio pensamento humano, pensar em direito, arte, justiça, símbolo, estética, *phrónesis* significa pensar em suas retóricas, suas hermenêuticas.

Tanto na disposição original como na inversa apresentada aqui nestas considerações, pensa-se poder chegar às mesmas conclusões, sem que de forma alguma elas se pretendam permanentes ou definitivas. Isso significa que a pergunta-problema é respondida e a hipótese confirmada: a retórica pode, sim, servir de base para um conhecimento em comum das artes e dos direitos humanos. Além disso, ela não só propicia o seu conhecimento conjunto como também promove a abertura do tema a novas contribuições. A pesquisa que se ansiava de cunho gnosiológico – para evitar a dificuldade com a palavra epistemológico, que dá uma noção de estudo de um conhecimento pelos métodos científicos de tendências modernas – satisfaz sua pertinência, já que apresenta a hermenêutica e, principalmente, a retórica como esses instrumentos de um conhecimento transjurídico.

Antes de se apresentarem as inúmeras limitações presentes e futuras desta pesquisa, no entanto, é provável que seja prudente evidenciar quais foram as suas contribuições. Talvez o mérito desta pesquisa tenha sido o ato de trazer explicitamente a tradição sofística junto a uma já presente hermenêutica gadameriana para o âmbito da transjuridicidade. É fato que ela [a retórica] sempre tenha estado presente nos trabalhos que envolvem o pensamento transjurídico, inclusive são inúmeras as passagens que a mencionam. O que não se pode dizer, contudo, é que a tradição retórica, aquela de Tísias, Protágoras, Isócrates, Aristóteles, Cícero e até Vico, tenha sido trazida anteriormente para esse debate. A ligação com o pensamento de Gadamer deu-se de maneira estratégica para cumprir com o programa ansiado pelo problema enfrentado. Trabalhar algo novo por meio de algo mais sedimentado em um determinado campo é, via de regra de experiência, algo mais fácil do que propor abordagens inteiramente autênticas e afastadas do mundo. Até porque isso não é possível. Após tantos anos de produção filosófica é quase impossível dizer algo que não tenha sido dito de um outro modo. Talvez seja por isso que o retorno aos gregos tenha sido tão constante nos últimos anos; o que se enfrenta em termos de querelas filosóficas já se deu há dois milênios na Hélade.

O que se pensava, anteriormente, em somente arguir uma compatibilidade, gerou, de fato, uma abertura de novos temas. Ora, o estudo retórico dos discursos estéticos e simbólicos fundantes dos elementos relativos aos direitos humanos; o modo ora silencioso, ora ativo de se postular e defender esses direitos; qual é o sentido de verdade possível a eles; ou ainda em que termos se pode falar em uma retórica mítica e mitológica dos direitos humanos; todos estes assuntos abordados no último capítulo, além de consequências da hipótese aqui confirmada, consistem em novos *topoi* aptos a gerar novas heurísticas.

Se já se podia dizer que os estudos da transjuridicidade e do direito e arte tinham sua legitimidade pacificada e bem fundamentada, agora receberam um aporte a mais, o da retórica. A consequência desse novo fundamento é, como dito, além de aprimorar a consolidação de um tema, propiciar pesquisas que utilizem a retórica para falar sobre o direito e a arte, mais especificamente sobre os direitos humanos e a arte. Se isso trará consequências positivas para a prática do direito, ampliando o seu engajamento e aumentando a sua eficácia, já não se pode afirmar. Dizê-lo seria por demais oracular e consistiria em uma atividade panfletária de promoção da própria pesquisa e do texto produzido em resposta a ela. Todavia, de certa maneira, o aporte retórico entre direitos humanos e arte deve ser capaz de fazer refletir ao menos sobre quais são as verdadeiras razões de decidir.

As decisões jurídicas continuam em um momento teórico marcado por um pós-positivismo⁶⁰², sendo um dos focos da teoria do direito. Nesse sentido, estudar retórica, estética e simbólica representa buscar um desvelar das razões implícitas e não enunciadas nos votos e nas decisões das cortes e tribunais. Entre a polêmica da hermenêutica dos filósofos e dos juristas, atenta-se para o poder de decidir investido nos juízes. Saber quais são os seus comprometimentos, quais são as estéticas, as liturgias, as simbólicas e as mitologias que fundamentam suas concepções particulares pode significar ao mesmo tempo um enfraquecimento do poder singular pessoal do juiz e um fortalecimento da instituição de que ocupa o cargo. Ainda que, considerando-se uma opinião contrária, por meio deste estudo, possa não se fortalecer esta e enfraquecer aquele, talvez seja certo pensar que, ao se compreenderem as decisões em tantos quantos forem os seus aspectos, mais suscetíveis de questionamento de legitimidade estarão.

Sem dúvida, nesta pesquisa, depara-se com problemas presentes e futuros. Os primeiros que se deseja abordar são os práticos. Se contra o argumento de Zenão – que duvidava do movimento, porque dizia que uma flecha, quando lançada, nunca chegaria ao seu alvo por ter

⁶⁰² Cf. CALSAMIGLIA, Albert. Postpositivismo. **Doxa**, Alicante, v. 1, n. 21, p. 209-220, 1998. Disponível em: <https://doxa.ua.es/article/view/1998-v1-n21-postpositivismo>. Acesso em: 15 mar. 2021.

que traspasar uma trajetória divisível em infinitos pedaços menores, o que lhe garantiria uma trajetória também infinita – havia a célebre provocação em convidar o filósofo a se colocar em frente a um atirador de arco-e-flecha para testar sua tese, aqui a provocação feita é em face das atrocidades cometidas contra os seres humanos em todo o mundo. Para alguns, as pesquisas que envolvem direito e arte carecem de um engajamento que inflama a indignação.

É claro que se sabe que, pelo mundo, mulheres são mutiladas ou até mortas por desobediência a seus maridos, que o estupro terapêutico com objetivo de modificar a sexualidade de lésbicas e inúmeras outras violências são cometidas. Também se sabe que na sua grande maioria, elas encontram respaldo ou origem na cultura de seus povos. É nesse momento em que se percebe um conflito: ao abordar direitos humanos sob uma perspectiva universal e implicitamente metafísica, eles se tornam uma arma retórica para a dominação militar e econômica de povos inteiros; mas se eles são multiculturais, porque são expressão da mitologia de seus povos, acabam perpetuando práticas que parecem injustificáveis, ainda que obviamente olhadas por lentes ocidentais.

Esse problema, a retórica, o direito e a arte não poderão resolver, porque, em última instância, esses atos limítrofes não estão mais no âmbito da racionalidade humana – em seu sentido mais amplo possível –, mas estão no lugar da violência. E mais, da violência que não tem escrúpulos em utilizar os meios possíveis para sua aparente justificação. Essa violência, essa intolerância não advêm de artes e teorias jurídicas ponderadas, mas são produzidas *a posteriori* com o único fito de promoverem uma aparência menos escandalosa. No ceticismo adotado, pensa-se que nenhuma teoria ou modelo jamais excluirá o problema da violência e da violação sistemática dos direitos humanos, o que não descaracteriza nem desmotiva a luta para torná-los eficazes.

Outra limitação clara é a da extensão teórica desta pesquisa. Isto é, é evidente que, sob o ponto de vista teórico, seria impossível perscrutar toda a arte e todas as circunstâncias específicas do fenômeno dos direitos humanos. O texto construído fala, por exemplo, de uma perspectiva essencialmente europeia e, ainda que nisso não haja mal algum, deve-se reconhecer que é possível que, em outras culturas, a relação entre direito e arte estabeleça-se de modo inimaginável e completamente decorrente da ilimitada imaginação humana.

A questão, portanto, é que se o assunto pesquisado careceria de no mínimo mais quinhentas páginas para visitar e melhor expor todos os percursos da retórica, fundamentando a sua aplicação a um conhecimento artístico, bem como precisaria de um conhecimento muito mais amplo sobre a arte e a sua teoria, deve-se admitir que a inesgotabilidade do assunto é evidente. Tanto é que, talvez, a ampla restrição deste trabalho não seja considerada uma falha,

mas antes algo planejado. Afinal, não se pode dizer tudo sobre tudo, o que significa dizer que este trabalho possibilitará a continuidade e o início de inúmeros diálogos com obras presentes e futuras que venham a substituí-lo, ou superá-lo parcialmente, modificando sua credibilidade e atingindo novos auditórios.

Para se comporem essas últimas considerações de modo coerente, pode ser útil apresentar outro conto borgeano, a Biblioteca de Babel, que é tida como uma metáfora do universo. Nela, o narrador conta que todos tiveram uma larga felicidade ao ser proclamado que naquelas prateleiras estavam todos os livros e, assim, não havia problemas no mundo, cujas soluções não se encontrassem ali: “o Universo estava justificado, o Universo bruscamente usurpou as dimensões ilimitadas da esperança”⁶⁰³. Assim é a biblioteca, ou o universo, amplo de inesgotáveis leituras em inesgotáveis idiomas e linguagens, que aguarda ser lida. Todavia, o ler a universalidade é sempre um caminho, nunca uma concretização do acesso. Há esperança, no dizer de Borges exatamente por isso, pela espera, pelo caminhar, e nunca pelo realizar do ato de inteligir o mundo. O conhecimento, a compreensão, a interpretação, a hermenêutica, seja lá como se queira denominar essa habilidade ou esse *modus operandi* próprio da racionalidade humana, sempre é uma tarefa a se cumprir.

O que não se pode fazer, e se quis chamar a atenção para isso, é utilizar um pensamento cético para promover a intolerância. Se o universo é a tal Biblioteca de Babel, não se pode permitir que haja outras *Bücherverbrennungen*, nem mesmo se pode permitir que, sob esse aspecto, alguém acredite que seja primordial eliminar obras inúteis. Foi esse “furor higiênico, ascético”⁶⁰⁴ que se fez perder incontáveis riquezas. Foi sob a ascese, que considerou a arte como mero objeto de prazer, que gerou lapsos de inconsciência sobre a complexidade do ser humano. Assim como foi o formalismo e o julgo do pensamento universal dos direitos humanos, que permitiu que, em vez de livros, pessoas tivessem suas vidas violadas e queimadas por completo. Ainda, diante de tudo isso, a esperança permanece e, com ela, alguma impertubabilidade.

Por este momento, talvez seja necessário promover a *ataraxia* mencionada na introdução. Ainda que se estudem, que se construam teorias profundas sobre a natureza das coisas, ou sobre a forma de conhecê-las, faz sentido que se termine este texto com uma consideração da limitação desta pesquisa. Como dito, a *ataraxia* representa a imperturbabilidade cética. Trata-se, em outros termos, não de uma expectativa de confirmação de seus postulados, mas, pelo contrário, de uma esperança na refutação de todos eles. A sabedoria, no fim das contas, deve ter algo disso. Algo que Portinari sabia e não deixava de

⁶⁰³ BORGES, Jorge Luis. *La Biblioteca de Babel*. In: _____. **Ficciones**. Madrid: Alianza Editorial, 2009. p. 92.

⁶⁰⁴ BORGES, Jorge Luis. *La Biblioteca de Babel*. In: _____. **Ficciones**. Madrid: Alianza Editorial, 2009. p. 95.

revelá-la ao mundo. Mesmo tendo uma das maiores genialidades artísticas e a possibilidade de viver em qualquer lugar do mundo, o lugar que desejava e tinha saudades era a sua Brodowski. A riqueza pela qual ansiava era a da alegria das crianças e do circo; nutria profundo respeito pelos pés dos pobres, aqueles “que só os santos têm”⁶⁰⁵; e a sabedoria, a do Palaninho, seu conterrâneo mais humilde. Dizia ele: “Eu uso sapatos de verniz, calça larga e colarinho baixo e discuto Wilde, mas no fundo eu ando vestido como o Palaninho e não compreendo Wilde. Tenho medo da polícia, ando com os papéis sempre em dia e tenho medo de gente que tem emprego vitalício”⁶⁰⁶.

Sendo assim, para imitá-lo, com a esperança de se ter a metade da sabedoria de Portinari, que se possa dizer que se fala em retórica e estética, mas que no fundo se veste como Palaninho e não se sabe patavinas do que isso seja, com a esperança de que alguém, um dia, explique tudo, de um modo tão irremediável quanto remediável, que ofereça uma *visio Dei*, nem que seja para que se reconheça que não se faria bom uso dela durante esta vida.

⁶⁰⁵ PORTINARI, Candido. **Retalhos de Minha Vida de Infância**. Rio de Janeiro: Livroart, 1979. p. 24.

⁶⁰⁶ PORTINARI, Candido. **O Menino de Brodóski**. 2ª ed. São Paulo: Companhia Lithographica Ypiranga, 2001. p. 21.

REFERÊNCIAS

- ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- ACKOFF, Russell L. *The Art and Science of Mess Management*. **Interfaces**, [S.l.], v. 11, n. 1, p. 20-26, 1981. Disponível em: www.jstor.org/stable/25060027. Acesso em: 1 dez. 2020.
- ADEODATO, João Maurício. **Ética e Retórica**. Para uma teoria da Dogmática Jurídica. São Paulo: Saraiva, 2002.
- ADEODATO, João Maurício. Do Positivismo da Modernidade à Crise de Legitimação da Pós- Modernidade (Pressupostos e diferenças de um direito dogmaticamente organizado). In: _____. **Ética e Retórica**. Para uma teoria da Dogmática Jurídica. São Paulo: Saraiva, 2002.
- ADEODATO, João Maurício. Retórica como Metodica para Estudo do Direito. **Seqüência**, Florianópolis, v. 29, n. 56, p. 55-82, jan.-jun. 2008. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/sequencia/article/view/2177-7055.2008v29n56p55>. Acesso em: 10 jun. 2020.
- ADEODATO, João Maurício. **A Retórica Constitucional**. Sobre tolerância, direitos humanos e outros fundamentos éticos do direito positivo. São Paulo: Saraiva, 2009.
- ADEODATO, João Maurício. **Uma Teoria Retórica da Norma Jurídica e do Direito Subjetivo**. 2. ed. São Paulo: Noeses, 2014.
- ALEXANDRE JUNIOR, Manuel. Introdução. In: ARISTOTELES. **Retórica**. Tradução de Manuel Alexandre Junior, Paulo Farmhouse Alberto e Abel do Nascimento Pena Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1998.
- ALEXANDRIA, Clemente de. **Les stromates**. Tradução de Cl. Mondésert. Paris: Éditions du CERF, 1954.
- ANDINA, Tiziana. *What is Art?* **Brill Research Perspectives In Art And Law**, [S.L.], v. 1, n. 2, p. 1-88, 16 nov. 2017. DOI <http://dx.doi.org/10.1163/24684309-12340002>.
- ARISTÓTELES. *Magna Moralia*. In: _____. **The Works of Aristotle**. Tradução de W. D. Ross. Oxford: Clarendon Press, 1915.
- ARISTÓTELES. Ética a Nicômaco. In: _____. **Metafísica I - II, Ética a Nicômaco e Poética**. Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. São Paulo: Abril, 1984.
- ARISTOTELES. **Retórica**. Tradução de Manuel Alexandre Junior, Paulo Farmhouse Alberto e Abel do Nascimento Pena. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1998.
- ARISTÓTELES. **Tópica**. Tradução de J. A. Segurado e Campos. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2007.
- ARISTOTELES. **Poética**. Tradução de Ana Maria Valente. Lisboa: Calouste-Gulbekian, 2008.

AUBENQUE, Pierre. **A Prudência em Aristóteles**. São Paulo: Paulus, 2008.

AUBENQUE, Pierre. A *Phronêsis* nos Estóicos. In: _____. **A Prudência em Aristóteles**. São Paulo: Paulus, 2008. p. 293.

AUBENQUE, Pierre. A Prudência em Kant. In: _____. **A Prudência em Aristóteles**. São Paulo: Paulus, 2008.

AUGÉ, Marc. **Não Lugares**: Introdução a uma antropologia da supermodernidade. São Paulo: Papirus, 1954.

BALLWEG, Ottmar. Retórica Analítica e Direito. Tradução de João Maurício Adeodato. **Revista Brasileira de Filosofia**, São Paulo, v. 39, n. 163, p. 175-184, jul.-set. 1991.

BERTI, Enrico. **Filosofia pratica**. Nápoles: Guida, 2004.

BERTI, Enrico. *Filosofia pratica e phrónesis*. **Tópicos**, México, n. 43, p. 9-24, 2012. Disponível em http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0188-66492012000200001&lng=pt&nrm=iso. Acessos em 29 nov. 2020.

BÍBLIA SAGRADA Ave-Maria. 141. ed. São Paulo: Editora Ave-Maria, 1959. [Impressão em 2001]. 1632 p.

BITTAR, Eduardo. **Semiótica, Direito & Arte**. Entre teoria da justiça e teoria do direito. São Paulo: Almedina, 2020.

BLACK, Max. *Metaphor*. **Proceedings of the Aristotelian Society**, Oxford [University of Oxford], New Series, v. 55, p. 273-294, 1954 - 1955. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/4544549?refreqid=excelsior%3A0852d19a1b2f12bdcbb6ecb0d32855b7&seq=1>. Acesso em: 15 mar. 2021.

BOBBIO, Norberto. **O Positivismo Jurídico**. Tradução de Márcio Pugliesi, Edson Bini e Carlos Rodrigues. São Paulo: Ícone, 1995.

BOBBIO, Norberto. **Teoria do Ordenamento Jurídico**. Tradução de Maria Celeste Cordeiro Leite dos Santos. 6. ed. Brasília: Editora UNB, 1995.

BORGES, Jorge Luis. **Ficciones**. Madrid: Alianza Editorial, 2009.

BORGES, Jorge Luis. Prólogo. In: _____. **Ficciones**. Madrid: Alianza Editorial, 2009.

BORGES, Jorge Luis. *La loteria en Babilônia*. In: _____. **Ficciones**. Madrid: Alianza Editorial, 2009.

BRAGA, Teófilo. **Poesia do Direito**. Origens poéticas do cristianismo. As lendas cristãs. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2000.

BRASIL. Constituição (1988). Constituição da República Federativa do Brasil de 1988. **Diário Oficial da União**, Brasília, DF, 5 out. 1988.

BROCOS, Modesto. **A Redenção de Cã**. 1895. Óleo sobre tela, 199 x 166 cm. Museu Nacional de Belas Artes, Rio de Janeiro. Disponível em: <https://mnba.gov.br/portal/component/k2/item/192-reden%C3%A7%C3%A3o-de-c%C3%A3.html>. Acesso em: 10 nov. 2020.

BRUNELLO, Mario; ZAGREBELSKY, Gustavo. **Interpretare** – *Dialogo tra um musicista e um giurista*. Bolonha: Mulino, 2016. Kindle.

CAGE, John. **Aria**. Milão: Peters Edition, 1958. 20 partituras (22 p.). Voz (qualquer alcance).

CAGE, John. *Experimental music*. In: **Silence**. Lectures and writings. Middletown: Wesleyan University Press, 1971.

CAGE, John. *The Future of Music: credo*. In: **Silence**. Lectures and writings. Middletown: Wesleyan University Press, 1971.

CAGE, John. **Aria**. John Cage [Website], Nova York, c2020. Disponível em: https://johncage.org/pp/John-Cage-Work-Detail.cfm?work_ID=29. Acesso em: 15 mar. 2021.

CALSAMIGLIA, Albert. Postpositivismo. **Doxa**, Alicante, v. 1, n. 21, p. 209-220, 1998. Disponível em: <https://doxa.ua.es/article/view/1998-v1-n21-postpositivismo>. Acesso em: 15 mar. 2021.

CARRETO, Carlos F. Clamote; DIAS, Isabel de Barros. Colóquio da Secção Portuguesa da Associação Hispânica de Literatura Medieval, 7, Lisboa, 2008 - **Cores**: actas do VII Colóquio da Secção Portuguesa da Associação Hispânica de Literatura Medieval. Lisboa: Universidade Aberta, 2010.

CASTRO JR. Torquato. A Bola do Jogo. Uma metáfora “performativa” para o “desafio” da pragmática da norma jurídica. In: ADEODATO, João Maurício; BITTAR, Eduardo C. B. (Org.). **Filosofia e Teoria Geral do Direito**. Homenagem a Tercio Sampaio Ferraz Junior. São Paulo: Quartier Latin 2011. p. 1075-1087.

CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA. São Paulo: Edição típica Vaticana, Loyola, 2010.

CÍCERO, Marco-Túlio. **De officiis**. Tradução de Walter Miller. Londres: William Heinemann, 1928.

CÍCERO, Marcus Túlio. **Dialogos del orador**. Tradução de Marcelino Menendez e Pelayo. Buenos Aires: Los libros del Mirasol, 1967.

CÍCERO, Marcus Túlio. **De Inventione**. Traduzido por C. D. Yonge. Livro 1. 2005. Disponível em: http://www.arts.uwaterloo.ca/~raha/793C_web/deInventione/Bk1.pdf. Acesso: 7 jul. 2019.

COLONNELLI; Marco Valério Classe; LACERDA; Ticiano Curvelo Estrela de. Literatura e Retórica na Antiguidade Clássica (Apresentação). **Revista Graphos**, João Pessoa, v. 22, n. 1, p. 5-9, 2020. p. 6. DOI 10.22478/ufpb.1516-1536.2020v22n1.53383. Disponível em: <https://periodicos.ufpb.br/index.php/graphos/article/view/53383>. Acesso em: 10 maio 2021.

COLÓQUIO GADAMER: Verdade e Método - 60 anos. Teresina/Rio de Janeiro/Campinas: UFPI/PUC-RJ/UNICAMP, 26 a 28 ago. 2020. Disponível em: <http://www.anpof.org/portal/index.php/es-ES/comunidade/agenda/item/28923-coloquio-gadamer-60-anos-de-verdade-e-metodo>. Acesso em: 15 mar. 2021.

COLÓQUIO GADAMER: 1º Dia. **Grupo Folie (UFPI)**, Teresina, 26 ago. 2020. 2:49:35. [Disponibilizado no YouTube em 17 mar. 2021]. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=tsxou3spRuQ>. Acesso em: 15 mar. 2021.

CUNHA, Paulo Ferreira da. **Arqueologias Jurídicas**: ensaios jurídico-humanísticos e jurídico-políticos. Porto: Lello Editores, 1996.

DANTAS, Álvaro Jäder Lima. **O Telescópio Aristotélico**: o direito como metáfora e a heurística do direito. 2017. 72 f. TCC (Graduação em Direito) – Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2017.

DARBELLAY, Frédéric et al (ed.). **A Vision of Transdisciplinarity: laying foundations for a world knowledge dialogue**. Lausanne: Epfl Press, 2008. 254 p.

DE LARA, Emma Cohen; BROUWER, René (edit.). **Aristotle's Practical Philosophy. On the Relationship between His Ethics and Politics**. Cham: Springer, 2017.

DESCARTES, René. *Il discorso del método*. In: _____. **Opere filosofiche**. Turim: Unione Tipografico-Editrice Torinese, 2013.

DESCARTES, René. *Le Passioni dell'Anima*. In: **Opere filosofiche**. Turim: Unione Tipografico-Editrice Torinese, 2013.

DIAGRAMS, The beauty of. Production of Marcus du Sautoy. BBC Londres.

DILTHEY, Wilhelm. **Introduzione alle scienze dello spirito. Ricerca di un fondamento alle scienze della società e della storia**. Tradução de Omero Bianca. Turim: G. B. Paravia & C, 1949.

DILTHEY, Wilhelm. **Teoría de la Concepción del mundo**. Tradução de Eugenio Ímaz. Cidade do México: Fondo de Cultura Económica, 1978.

DOBROSAVLJEV, Duška. *Gadamer's Hermeneutics as Practical Philosophy*. **Facta Universitatis**, Series: Philosophy, Sociology and Psychology, Republic of Serbia, v. 2, n. 9, p. 605-618, 2002. Disponível em: <http://facta.junis.ni.ac.rs/pas/pas200201/pas200201-02.html>. Acesso em: 15 mar. 2021.

DOUZINAS, Costas. **O Fim dos Direitos Humanos**. Tradução de Luzia Araújo. São Leopoldo: Unisinos, 2009.

ECO, Umberto. **Storia della Belleza**. Milão: Bompiani, 2004. [Não paginado].

ECO, Umberto. **A Estrutura Ausente**. Tradução de Pérola de Carvalho. 7. ed. São Paulo: Perspectiva, 2013.

EDELMAN, Bernard. **O Direito Captado pela Fotografia**. Tradução de Soveral Martins e Pires de Carvalho. Coimbra: Centelha, 1976.

EIRE, A. López. **Retórica Antigua y Retórica Moderna**. Coimbra: Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, Instituto de Estudos Clássicos, 1995. (HVMANITAS, v. 47).

ELIASSON, Olafur. **Room for one colour**. 1997. Foto de Anders Sune Berg. Moderna Musset, Estocolmo, 2015 [Exposição]. Disponível em: <https://olafureliasson.net/archive/artwork/WEK101676/room-for-one-colour>. Acesso em: 10 nov. 2020.

ELIASSON, Olafur. **Ice Watch**. 2014. Foto de Martin Argyroglo. Place du Pantheon, Paris, 2015 [Exposição]. Disponível em: <https://olafureliasson.net/archive/artwork/WEK109190/ice-watch>. Acesso em: 10 nov. 2020.

FERRAZ JUNIOR, Tercio Sampaio. **Direito, Retórica e Comunicação**. Subsídios para uma pragmática do discurso jurídico. São Paulo: Saraiva, 1997.

FERRAZ JUNIOR, Tercio Sampaio. Justiça como Retribuição da Razão e da Emoção na Construção do Conceito de Justiça. **Revista Brasileira de Filosofia**, São Paulo, v. XLIV, n. 192, p. 369-389, out.-dez. 1998.

FERRAZ JUNIOR, Tercio Sampaio. **Introdução ao Estudo do Direito**. Técnica, decisão e dominação. 4. ed. São Paulo: Atlas, 2003.

FERRAZ JUNIOR, Tercio Sampaio. A Universalidade do Fenômeno Jurídico. In: _____. **Introdução ao Estudo do Direito**. Técnica, decisão e dominação. 4. ed. São Paulo: Atlas, 2003.

FERRAZ JUNIOR, Tercio Sampaio. **Estudos de Filosofia do Direito**: reflexões sobre o poder, a liberdade, a justiça e o direito. 3. ed. São Paulo: Atlas, 2009.

FOUCAULT, Michel. **The order of things: An Archaeology of the Human Sciences**. Nova Iorque: Vintage Books, 1994.

FOUCAULT, Michel. **O Governo de Si e dos Outros**. Curso no Collège de France. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

FOUCAULT, Michel. **A Ordem do Discurso**. Aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970. Tradução de Laura Fraga de Almeida Sampaio. 23 ed. São Paulo: Loyola, 2013.

FRANCA, Alessandra Macedo. Transjuridicidade. In: **Enciclopédia Luso-Brasileira de Direito Internacional**. No prelo.

FRANCA FILHO, Marcílio Toscano. **A Cegueira da Justiça**. Diálogo Iconográfico entre Arte e Direito. Porto Alegre: Fabris Editor, 2011.

FRANCA FILHO, Marcílio Toscano. As Linhas e o Direito. **Estado de Direito**, v. 7, p. 16-16, 2012.

FRANCA FILHO, Marcílio Toscano. [Entrevista concedida à Alethes]. **Alethes**: Periódico Científico dos Graduandos em Direito da UFJF, Juiz de Fora, v. 6, n. 10, p. 181-189, jan.-abr. 2016. Disponível em: <https://www.ufjf.br/periodicoalethes/edicoes/edicoes-anteriores/no-10-vol-6/>. Acesso em: 15 mar. 2021.

FRANCA FILHO, Marcílio Toscano. Ceschiatti e a Justiça Além da Lei: Duas Lições para uma Poética do Espaço-Tempo. In: FRANCA FILHO, Marcílio; LEITE, Geilson Salomão; PAMPLONA FILHO, Rodolfo. (Org.). **Antimanual de Direito e Arte**. 1. ed. São Paulo: Saraiva, 2016. v. 1, p. 151-161.

FRANCA FILHO, Marcílio Toscano. Psiu! O Silêncio tem a Palavra: Tagarelices na Música e no Direito. In: MAZZUOLI, Valerio de Oliveira; MORBACH, Gilberto (org.). **Arte, Cultura e Civilização**: Ensaios para o nosso tempo. 1. ed. Belo Horizonte: Letramento, 2020. v. 1, p. 100-108.

FRANCA FILHO, Marcílio Toscano. Suíte Músico-Jurisprudencial - Pequenas Considerações Hermenêuticas para Violino, Violoncelo, Piano e Constituição. **Revista Brasileira de Políticas Públicas**, Brasília, v. 9, p. 401-408, 2019. Disponível em: <https://www.publicacoesacademicas.uniceub.br/RBPP/article/view/6469>. Acesso: 15 mar. 2021.

FRANCA FILHO, Marcílio Toscano; CARNEIRO, Maria Francisca. Os sabores do direito: uma conjectura sobre o paladar da juridicidade (« menu dégustation en quatre services »). **Direito.UnB - Revista de Direito da Universidade de Brasília**, Brasília, v. 1, n. 2, p. 87-108, 2014. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/revistadedireitounb/article/view/24588>. Acesso em: 10 abr. 2021.

FRANCA FILHO, Marcílio Toscano; FRANCA, Alessandra Macedo. Um Passeio pelos Jardins do Direito: hipertextos, transciência e transjuridicidade. In: FRANCA FILHO, Marcílio (org.). **Novas Arquiteturas das Formas Jurídicas**. No prelo.

FRANCE PRESSE (Brasil). Nova Zelândia concede ‘personalidade jurídica’ a rio venerado por maoris. **Portal G1**, Seção Natureza, 16 mar. 2017. Disponível em: <https://g1.globo.com/natureza/noticia/nova-zelandia-concede-personalidade-juridica-a-rio-venerado-por-maoris.ghml>. Acesso em: 15 abr. 2021.

FUSTEL DE COULANGES, Numa-Denys. **A Cidade Antiga**. Tradução de Frederico Ozanam Pessoa de Barros. São Paulo: Editora das Américas – EDAMERIS, 1961.

GADAMER, Hans-Georg. *Der Aristotelische Protreptikos Und Die Entwicklungsgeschichtliche Betrachtung Der Aristotelischen Ethik*. **Hermes**, [S.l.], v. 63, p. 138-164, 1928. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/4474085>. Acesso em: 24 nov. 2020.

GADAMER, Hans-Georg. *Teoría, técnica, práctica*. In: _____. **El estado oculto de la salud**. Tradução de Nélida Machain. Madrid: Gedisa, 1996.

GADAMER, Hans-Georg. *Herméneutique classique et philosophique* (1968). In: _____. **La Philosophie Herméneutique**. Tradução de Jean Grondin. 2. ed. Paris: Presses Universitaires de France, 2001.

GADAMER, Hans-Georg. *Heidegger as a Rhetor: Hans-Georg Gadamer interviewed by Ansgar Kemmann*. In: GROSS, Daniel M.; KEMMANN, Ansgar (ed.). **Heidegger and Rhetoric**. Albany: State University of New York Press, 2005.

GADAMER, Hans-Georg. **A Ideia do Bem Entre Platão e Aristóteles**. Tradução de Tito Lívio Romão. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009.

GADAMER, Hans-Georg. *Hermenêutica e Historicismo* (1965). In: _____. **Verdade e Método II**. Complementos e índice. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 2011.

GADAMER, Hans-Georg. *Hermenêutica Clássica e Hermenêutica Filosófica* (1968). In: _____. **Verdade e Método II**. Complementos e índice. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 2011.

GADAMER, Hans-Georg. *História do Conceito como Filosofia* (1970). In: _____. **Verdade e Método II**. Complementos e índice. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 2011.

GADAMER, Hans-Georg. *Lógica ou Retórica? De volta à história primitiva da hermenêutica* (1976). In: _____. **Verdade e Método II**. Complementos e índice. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 2011.

GADAMER, Hans-Georg. *Retórica e Hermenêutica* (1976). In: _____. **Verdade e Método II**. Complementos e índice. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 2011.

GADAMER, Hans-Georg. *A Hermenêutica como Tarefa Teórica e Prática* (1978). In: _____. **Verdade e Método II**. Complementos e índice. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 2011.

GADAMER, Hans-Georg. *Problemas da Razão Prática* (1980). In: _____. **Verdade e Método II**. Complementos e índice. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 2011.

GADAMER, Hans-Georg. *Os Limites da Razão Histórica* (1949). In: _____. **Hermenêutica em Retrospectiva**. Tradução de Marco Antônio Casanova. 2. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2012. v. único.

GADAMER, Hans-Georg. *A Ideia da Filosofia Prática* (1983). In: _____. **Hermenêutica em Retrospectiva**. Tradução de Marco Antônio Casanova. 2. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2012. v. único.

GADAMER, Hans-Georg. *Fenomenologia, Hermenêutica e Metafísica* (1983). In: _____. **Hermenêutica em Retrospectiva**. Tradução de Marco Antônio Casanova. 2. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2012. v. único.

GADAMER, Hans-Georg. *Cidadão de dois Mundos* (1985). In: _____. **Hermenêutica em Retrospectiva**. Tradução de Marco Antônio Casanova. 2. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2012. v. único.

GADAMER, Hans-Georg. *Razão e Filosofia Prática* (1986). In: _____. **Hermenêutica em Retrospectiva**. Tradução de Marco Antônio Casanova. 2. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2012. v. único.

GADAMER, Hans-Georg. A Hermenêutica e a Escola de Dilthey (1991). In: _____. **Hermenêutica em Retrospectiva**. Tradução de Marco Antônio Casanova. 2. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2012. v. único.

GADAMER, Hans-Georg. No Rastro da Hermenêutica. In: _____. **Hermenêutica em Retrospectiva**. Tradução de Marco Antônio Casanova. 2. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2012. v. único.

GADAMER, Hans-Georg. Europa e o *oikoumene*. In: _____. **Hermenêutica em Retrospectiva**. Tradução de Marco Antônio Casanova. 2. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2012. v. único.

GADAMER, Hans-Georg. **Truth and Method**. Tradução de Joel Weinsheimer e Donald G. Marshall. Nova Iorque/Londres: Bloomsbury Academic, 2013.

GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e Método I**. Tradução de Flávio Paulo Meurer. 15. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2015.

GADAMER, Hans-Georg. Mito e Razão (1954). In: _____. **Hermenêutica da Obra de Arte**. Tradução de Marco Antônio Casanova. São Paulo: Martins Fontes, 2020.

GADAMER, Hans-Georg. Estética e Hermenêutica (1964). In: _____. **Hermenêutica da Obra de Arte**. Tradução de Marco Antônio Casanova. São Paulo: Martins Fontes, 2020.

GADAMER, Hans-Georg. Arte e Imitação (1967). In: _____. **Hermenêutica da Obra de Arte**. Tradução de Marco Antônio Casanova. São Paulo: Martins Fontes, 2020.

GADAMER, Hans-Georg. Sobre a Verdade da Palavra (1971). In: _____. **Hermenêutica da Obra de Arte**. Tradução de Marco Antônio Casanova. São Paulo: Martins Fontes, 2020.

GADAMER, Hans-Georg. A Atualidade do Belo: arte como jogo, símbolo e festa (1974). In: _____. **Hermenêutica da Obra de Arte**. Tradução de Marco Antônio Casanova. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2020.

GADAMER, Hans-Georg. O Jogo da Arte (1977). In: _____. **Hermenêutica da Obra de Arte**. Tradução de Marco Antônio Casanova. São Paulo: Martins Fontes, 2020.

GADAMER, Hans-Georg. Sobre a Leitura de Construções e Quadros (1979). In: _____. **Hermenêutica da Obra de Arte**. Tradução de Marco Antônio Casanova. São Paulo: Martins Fontes, 2020.

GADAMER, Hans-Georg. Filosofia e Literatura (1981). In: _____. **Hermenêutica da Obra de Arte**. Tradução de Marco Antônio Casanova. São Paulo: Martins Fontes, 2020.

GADAMER, Hans-Georg. Mito e Logos (1981). In: _____. **Hermenêutica da Obra de Arte**. Tradução de Marco Antônio Casanova. São Paulo: Martins Fontes, 2020.

GADBIN-GEORGE, Géraldine. *To quote or not to quote: "Literature in law" in European court decisions and legal English teaching*. **ASp**, [S.l.], v. 64, p. 75-93, 2014. Disponível em: <http://journals.openedition.org/asp/3842>. Acesso em: 26 dez. 2018.

GAFFIOT, Félix. *Dictionnaire Latin-Français*. Paris: Hachette Education, 2016. 1439 p.

GOMBRICH, Ernst Hans. *A História da Arte*. Tradução de Cristina de Assis Serra. Rio de Janeiro: LTC, 2018.

GOMBRICH, Ernst Hans. O Espelho da Natureza. In: _____. *A História da Arte*. Tradução de Cristina de Assis Serra. Rio de Janeiro: LTC, 2018. p. 315-329.

GONZALEZ, José Calvo. *Constitutional Law en clave de teoría literária: una guía de campo para el estudio (Constitutional Law and Literary Theory. A Field Guide)*. **ISLL Papers (The Online Collection of the Italian Society for Law and Literature)**, [S.l.], v. 2., p. 1-9, 13 nov. 2009. Disponível em: <https://www.lawandliterature.org/index.php?channel=CONTENTS&year=2009>. Acesso em: 15 mar. 2021.

_____. *Derecho y Literatura: la cultura literária del Derecho (Law and Literature. Literary Culture of Law)*. **ISLL Papers (The Online Collection of the Italian Society for Law and Literature)**, [S.l.], v. 3, p. 1-12, 19 set. 2010. Disponível em: <https://www.lawandliterature.org/index.php?channel=CONTENTS&year=2010>. Acesso em: 15 mar. 2021.

_____. *Marginalias Jurídicas en el “Smithfield Decretals”*. Valencia: Tirant Lo Branch, 2016.

GOODRICH, Peter. The Visial Line: on the prehistory of law and film. **Parallax**, [S.L.], v. 14, n. 4, p. 55-76, out. 2008. Informa UK Limited. <http://dx.doi.org/10.1080/13534640802416850>

GOODRICH, Peter; BARSHACK, Lior; SCHÜTZ, Anton. **Law, Text, Terror**: essays for pierre legendre. Abingdon: Glass House Press, 2006. 205 p.

GOODRICH, Peter; HAYAERT, Valérie (ed.). **Genealogies of Legal Vision**. Abingdon: Routledge, 2015.

GRIZE, Jean-Blaise. *De la logique à l'argumentation*. Bruxelas: Librairie Dro, 1982.

GRONDIN, Jean. *La tache de l'hermeneutique dans la philosophie ancienne*. **Klêsis – Revue philosophique**, [S.l.], n. 1.2, p. 1-18, 2006. Disponível em: <https://dial.uclouvain.be/pr/boreal/object/boreal:85849>. Acesso em: 15 mar. 2021.

HEIDEGGER, Martin. *A Origem da Obra de Arte*. Edição bilíngue. Tradução de Idalina Azevedo e Manuel Antônio de Castro. São Paulo: Edições 70, 2010.

HERITIER, Paolo. *La terza E epistemologia, ermeneutica, estetica giuridica. Appendix: il caso del cinema*. **The online collection of the Italian Society for Law and Literature**, 2011. Disponível em: www.lawandliterature.org/index.php?channel=CONTENTS&year=2012 Acesso em: 17 out. 2019.

HERITIER, Paolo. *From Text to Image: The Sacred Foundation of Western Institutional Order. Legal-Semiotic Perspectives*. **International Journal for the Semiotics of Law**, v. 26, n. 1, p. 163-190, 2013.

HERITIER, Paolo. *Law and Image: Toward a Theory of Nomograms*. In: A. WAGNER, R.K. SHERWIN, **Law, Culture and Visual Studies**, Dordrecht London, Boston, p. 25-48, Springer 2014.

HERITIER, Paolo. *Legal Liturgies: The aesthetic foundation of positive law*. **Pólemos: jornal of law, literature and culture**, [S.l.], v. 8, n. 1, 2014.

HOBBS, Thomas. **Leviathan Or The Matter, Form and Power of a Commonwealth, Ecclesiastical and Civil**. Londres: Andrew Crooke, 1651

IRRERA, Elena. *Perfect Friendship in the Political Realm. A Philosophical Trait-d'Union between the Nicomachean Ethics and Politics*. In: DE LARA, Emma Cohen; BROUWER, René (edit.). **Aristotle's Practical Philosophy. On the Relationship between His Ethics and Politics**. Cham: Springer, 2017.

ISOCRATES. Elogio de Helena. In: ISOCRATES. **Discursos**. Tradução de Juan Manuel Guzmán Hermida. Madrid: Editorial Gredos, 1982.

JAEGER, Werner. **Aristotle. Fundamentals of the history of his development**. Tradução de Richard Robinson. 2. ed. Londres: Oxford University Press, 1948.

JUST, Gustavo. Guinada Interpretativa. In: BARRETO, Vicente (org.). **Dicionário de Filosofia do Direito**. Rio de Janeiro: Unisinos/Renovar, 2006. p. 394-399.

KANDINSKI, Wassily. **Point and line to plane**. Nova Iorque: Dover Publications, 1979.

KANT, Immanuel. **Crítica da Faculdade de Julgar**. Tradução de Fernando Costa Mattos. Petrópolis: Vozes, 2016.

KELLY, Octavio. **Esthetica do Direito**. Rio de Janeiro: Papelaria Globo, 1927.

KELSEN, Hans. **Jurisdição Constitucional**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

KELSEN, Hans. **Teoria Pura do Direito**. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

KLINKENBERG, Jean-Marie et al. **Retórica Geral**. São Paulo: Cultrix, 1974. p. 21.

KRAKAUER, David C. Transcience: Disciplines and the Advance of Plenary Knowledge. **SFI Bulletin**. n. 25, 2011.

LAKOFF, George; JOHNSON, Mark. **Metaphors we live by**. Chicago/London: The University of Chicago Press, 2003.

LAUSBERG, Heinrich. **Elementos de Retórica Literária**. 3. ed. Tradução de R. M. Rosado Fernandes. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1982.

LEMINSKI, Paulo. **Vida: Cruz e Sousa, Bashô, Jesus e Trotski**. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

LIMA, Luis Carlos Santos. **Controle de Convencionalidade sob a Abordagem da Transjuridicidade**. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2018.

LIMA, Newton. A Teoria Filosófica do Direito de Hans Kelsen e seus Contornos de Legitimidade. **Aufklärung**: revista de filosofia, v. 3, p. 83-94, 2016.

LIMA, Newton. Creonte Tinha Razão ou Dilemas da Justiça Sentimental. **Diritto & Diritti**, [S.l.], v. 1, p. 310-343, 2011.

LOPES, Mônica Sette. **Uma metáfora**: música & direito. São Paulo: LTr, 2006.

LOSANO, Mario G. **Sistema e Estrutura no Direito**. Vol. 2: O Século XX. Tradução de Luca Lambert. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

LOSANO, Mario G. A Era dos Totalitarismos: o sistema já não suporta. In: _____. **Sistema e Estrutura no Direito**. Vol. 2: O Século XX. Tradução de Luca Lambert. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

LUHMANN, Niklas. **Sociologia do Direito I**. Tradução de Gustavo Bayer. Rio de Janeiro: Edições Tempo Brasileiro, 1983.

LUNA, Nevita Maria Pessoa de Aquino Franca; FARIAS, Alexandre Ronaldo da Maia de; ESTEVES, Juliana Teixeira. Uma Erótica Jurídica: o lugar do sentimento na juridicidade e o nascimento do poeta-juiz. **Revista Brasileira de Sociologia do Direito**, Recife, v. 3, n. 3, p. 241-257, set.-dez. 2016. Disponível em: <http://revista.abrasd.com.br/index.php/rbsd/article/view/113/95>. Acesso em: 15 mar. 2021.

MAGNO, Alberto. **Tratado sobre a Prudência (De Prudentia)**. Tradução de Matteo Raschietti. São Paulo: Paulus Editora, 2018.

MAIA, Alexandre da. O Embasamento Epistemológico como Legitimação do Conhecimento e da Formação da Lei na Modernidade: uma leitura a partir de Descartes. In: ADEODATO, João Maurício (org.). **O Direito Dogmático Periférico e sua Retórica**: consolidação de um grupo de pesquisa em Filosofia e Teoria do Direito. 1. ed. São Paulo: Quartier Latin, 2010. v. 1, p. 25-52.

MAIA, Fernando Joaquim Ferreira. **A Projeção da Retórica Aristotélica na Construção Original de uma Retórica Jurídica da Práxis por Cícero**. 2012. 304 f. Tese (Doutorado em Direito) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2012.

MAIA, Mariana; FRANCA FILHO, Marcílio Toscano. *Law, Opera and the Baroque Mentality: Contradictions, Paradoxes and Dialogues*. In: ANNUNZIATA, Filippo; COLOMBO, Giorgio Fabio (org.). **Law and Opera**. 1. ed. Frankfurt: Springer, 2018. v. 1, p. 150-170.

MARCONDES, Danilo. **Filosofia, Linguagem e Comunicação**. 2. ed. São Paulo: Cortês, 1992.

MARSILLAC, Narbal de. Direitos Humanos e a Comunidade Internacional de Espíritos. **Ethica** (UGF), v. 14, p. 87-105, 2007.

MARSILLAC, Narbal de. Direitos Humanos na Perspectiva Tópico-Retórica e Pragmatista: Uma Ética Pós-Humanista. **Prima Facie** (Faro), v. 6, p. 33-50, 2010.

MARSILLAC, Narbal de. A Análise Retórica, os Direitos Transindividuais e os Direitos Humanos. **Prim@ Facie**, v. 10, p. 101-123, 2011.

MARSILLAC, Narbal de. Direitos Humanos e Retórica Pós-Moderna / Human Rights and Postmodern Rhetoric. **Revista Brasileira de Direito IMED**, v. 13, p. 318, 2017.

MARSILLAC, Narbal de. **Retórica e Direitos Humanos**. 1. ed. Curitiba: Editora e Livraria Appris, 2020.

MARTINS, Paulo; BRENER, Pedro Zanetta. Novas Luzes sobre a Segunda Sofística. **Codex** – Revista de Estudos Clássicos, Rio de Janeiro, v. 5, n. 2, p. 11, 28 dez. 2017. DOI <http://dx.doi.org/10.25187/codex.v5i2.12281>. Disponível em: <http://revistas.ufrj.br/index.php/CODEX/article/view/12281>. Acesso em: 1 abr. 2021.

MELO NETO, João Cabral. “Tecendo a manhã”. In: _____. “João Cabral de Melo Neto em 8 tempos. Poemas selecionados e comentados”. Rio de Janeiro: Alfaguara, 2020. Kindle.

MEYER, Michel. As bases da retórica. In: CARRILHO, Manuel Maria (Org.) **Retórica e Comunicação** – Trad. Fernando Martinho. Lisboa: Edições Asa, 1994

MILLER, George. Images and models, similes and metaphors. In: ORTONY, Andrew. **Metaphor and thought**. Cambridge: Cambridge University Press, 1993, pp. 357-400

MITCHELL, William John Thomas. *What Is an Image*. **New Literary History: A Journal of Theory and Interpretation**, Baltimor, v. 15, n. 3, p. 503-537, 1984. Disponível em: <http://links.jstor.org/sici?sici=0028-6087%28198421%2915%3A3%3C503%3AWIAI%3E2.O.C0%3B2-S>. Acesso em: 15 set. 2017.

MITCHELL, William John Thomas. **Picture Theory: Essays on Verbal and Visual representation**. Chicago: The University of Chicago Press, 1986.

MOOTZ, Francis J. *Rhetorical knowledge in legal practice and theory*. **Southern California Interdisciplinary Law Journal**, [S.l.], v. 6, n. 3, p. 491-610, Primavera 1998.

MÜLLER, Friedrich. **Teoria Estruturante do Direito**. Tradução de Peter Naumann e Eurides Avance de Souza. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2009

MURPHY, James J. **Rhetoric in the Middle Ages: a History of Rhetorical Theory from Saint Augustine to the Renaissance**. Los Angeles: University of California Press, 1981.

NICOLESCU, Basarab. **O Manifesto da Transdisciplinaridade**. Triom: São Paulo, 1999.

NICOLESCU, Basarab; STAVINSCHI, Magda (org.). **Transdisciplinarity in Science and Religion**. Bucareste: Curtea Veche Publishing House, 2007. 336 p.

NIETZSCHE, Friedrich. **Da Retórica**. Tradução de Tito Cardoso e Cunha. Lisboa: Vega, 1995

NIETZSCHE, Friedrich. **Friedrich Nietzsche on Rhetoric and Language**. Tradução por Sander L. Gilman, Carole Blair e David J. Parent. Nova Iorque: Oxford University Press, 1989.

NIETZSCHE, Friedrich. *On the Origin of Language (1869-70)*. In: _____. **Friedrich Nietzsche on Rhetoric and Language**. Tradução de Sander L. Gilman, Carole Blair e David J. Parent. Nova Iorque: Oxford University Press, 1989.

ORTONY, Andrew. Metaphor, language, and thought. In: ORTONY, Andrew. **Metaphor and thought**. Cambridge: Cambridge University Press, 1993, pp. 1-16.

OST, François; KERCHOVE, Michel van de. « *De la pyramide au réseau ? Vers un nouveau mode de production du droit ?* ». *Revue interdisciplinaire d'études juridiques*, [S.l.], v. 44, p. 1-82, 2000. DOI 10.3917/riej.044.0001. Disponível em: <https://www.cairn.info/revue-interdisciplinaire-d-etudes-juridiques-2000-1-page-1.htm>. Acesso em: 15 mar. 2021.

PACI, Enzo. *La dialéctica en Platón*. In: VV. AA. **La Evolución de la dialéctica**. Barcelona: Martinez Roca, 1971.

PALMER, Richard. **Hermenêutica**. Tradução de Maria Luísa Ribeiro Ferreira. Lisboa: Edições 70, 1999.

PARINI, Pedro. **A Metáfora do Direito e a Retórica da Ironia no Pensamento Jurídico**. 2013. 383 f; il. Tese (Doutorado em Direito) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2013. Disponível em: <https://repositorio.ufpe.br/handle/123456789/11104>. Acesso em: 15 mar. 2020.

PARINI, Pedro. **Retórica como Método no Direito: o entimema e o paradigma como bases de uma retórica judicial analítica**. João Pessoa: Editora da UFPB, 2015.

PARINI, Pedro. A Análise Retórica na Teoria do Direito. **Cadernos do Programa de Pós-Graduação em Direito – PPGDir./UFRGS**, Porto Alegre, v. 12, n. 1, set. 2017. ISSN 2317-8558. DOI <https://doi.org/10.22456/2317-8558.72771>. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/ppgdir/article/view/72771>. Acesso em: 14 dez. 2020.

PAULO II, João. **Carta do Papa João Paulo II aos Artistas**. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1999. Disponível em: http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/letters/1999/documents/hf_jp-ii_let_23041999_artists.html. Acesso em: 15 mar. 2021.

PEREIRA, Oswaldo Porchat. Cepticismo e Argumentação. In: CARRILHO, Manuel Maria (org.). **Retórica e Comunicação**. Tradução de Fernando Martinho. Lisboa: Edições Asa, 1994.

PEREIRA, Viviane Magalhães. Hermenêutica Filosófica como Filosofia Prática. **Ekstasis: Revista de Hermenêutica e Fenomenologia**, Rio de Janeiro, v. 4, n. 1, p. 38-52, jul. 2015. ISSN 2316-4786. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/Ekstasis/article/view/16826>. Acesso em: 1 dez. 2020.

PERELMAN, Chaïm. **Ética e Direito**. Tradução de Maria Ermantina Galvão G. Pereira. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

PERELMAN, Chaïm. **Retóricas**. Tradução de Maria Ermantina Galvão G. Pereira. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

PERELMAN, Chaïm. **Lógica Jurídica: nova retórica**. Tradução de Virgínia K. Pupi. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

PERELMAN, Chaïm; OLBRECHTS-TYTECA, Lucie. **Tratado da Argumentação**. A nova retórica. Tradução de Maria Ermantina Galvão G. Pereira. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

PERIN, Adriano; COSTA, Ana Paula. Hermenêutica como Filosofia Prática: da tradição grega antiga à reconstrução gadameriana. **Thaumazein**, Santa Maria, Ano VII, v. 8, n. 16, p. 49-64, 2015. Disponível em:

<https://periodicos.ufn.edu.br/index.php/thaumazein/article/view/598>. Acesso em: 15 mar. 2021.

PESSOA, Fernando. Outra Nota ao Acaso. In: _____. **Textos de Crítica e de Intervenção**. Lisboa: Ática, 1980.

PHILIPPOPOULOS-MIHALOPOULOS, Andreas. *Law and the aesthetic turn: law is a stage: from aesthetics to affective aestheses*. In: CHRISTODOULIDIS, Emilios; DUKES, Ruth; GOLDONI, Marco (ed.). **Research Handbook on Critical Legal Theory**. Cheltenham: Edward Elgar, 2019. p. 201-222.

PLATÃO. Crátilo ou Sobre a Justeza dos Nomes. In: PLATÃO. **Teeteto e Crátilo**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. 2. ed. Belém: Editora Universitária da UFPA, 1998.

PLATÃO. Fédon. In: PLATÃO. **Diálogos III**: (socráticos): Fedro (ou do belo), Eutífron (ou da religiosidade), Apologia de Sócrates, Críton (ou do dever), Fédon (ou da alma). Bauru: EDIPRO, 2008.

PLATÃO. **Fedro ou da beleza**. Tradução de Pinharanda Gomes. 6. ed. Lisboa: Guimarães editores, 2000.

PLATÃO. **Gorgias**. Tradução de Walter Hamilton e Chris Emly-Jones. Londres: Penguin Classics, 2004.

PLATÃO. **Republic**. Tradução de Benjamin Jowett. Nova York: Barnes & Noble, 2004.

PLATÃO. *Statesman*. In: SETH, Bernadete. **The being of beautiful, Plato's Theaetetus, Sophist, and Statesman**. Chicago: The University of Chicago Press, 1984.

PORTINARI, Candido. **O Menino de Brodósqui**. 2ª ed. São Paulo: Companhia Lithographica Ypiranga, 2001.

PORTINARI, Candido. **Retalhos de Minha Vida de Infância**. Rio de Janeiro: Livroart, 1979.

POUND, Ezra. ***El arte de la poesia***. Tradução de José Vasquez Amaral. México DF: Editorial Joaquín Mortiz, 1978.

QUINTILIANO, Marco Fabio. ***L'instituzione oratoria***. A cura di Rino Faranda e Piero Pecchiura. Turim: Unione Tipografico-Editrice Torinese, 2003.

RABENHORST, Eduardo Ramalho. **A Normatividade dos Fatos**. João Pessoa: Vieira Livros, 2003.

RANCIÈRE, Jacques. **O Inconsciente Estético**. Tradução de Mônica Costa Nemo. São Paulo: Editora 34, 2009.

RICOEUR, Paul. ***La Métaphore Vive***. Paris: Éditions du Seuil, 1975.

RICOEUR, Paul. *La tâche de l'herméneutique: en venant de Schleiermacher et de Dilthey*. In: _____. ***Du texte à l'action: Essais d'herméneutique, II***. Paris: Édition du Seuil, 1986.

RICOEUR, Paul. *Phénoménologie et herméneutique: en venant de Husserl*. In: _____. ***Du texte à l'action: Essais d'herméneutique, II***. Paris: Édition du Seuil, 1986.

RICOEUR, Paul. «Logique Herméneutique»? In: _____. ***Écrits et Conférences 2: Herméneutique***. Paris: Édition du Seuil, 2010.

RIPANTI, G. ***Agostino teorico dell'interpretazione***. Brescia: Paideia, 1980.

ROBILANT, Anna di. *The Aesthetics of Law*. **Global Jurist Advances**, [S. l.], v. 1, n. 2, p. 1-5, 2001. Disponível em: <https://www.degruyter.com/view/journals/gj/1/2/article-gj.2001.1.2.1019.xml.xml?language=en>. Acesso em: 16 dez. 2020.

ROCHA, Ruth. **Marcelo, Marmelo, Martelo e Outras Histórias**. Rio de Janeiro: Salamandra, c1976. 61 p. Disponível em: http://www.unilago.com.br/download/arquivos/20996/%5BInfantil%5D_Ruth_Rocha_-_Marcelo_Marmelo_Martelo.pdf. Acesso em: 15 mar. 2021.

ROSSINI, Gioachino. Il barbiere di Siviglia. [O barbeiro de Sevilha, Alma Viva, ou a inútil precaução]. Teatro Argentina, Roma, 1816 [Ano de estreia].

SANT'ANNA, Affonso Romano de. O Enigma Vazio: impasses da Arte e da Crítica. Rio de Janeiro: Rocco digital, 2013. Kindle.

SCHER, Paula. *Deffective equipment: the Palm Beach County Ballot*. **New York Times**, Nova Iorque, Op-Art, Seção A, p. 19, 11 nov. 2000.

SCHIAPPA, Edward. ***Protagoras and Logos. A Study in Greek Philosophy and Rhetoric***. Columbia: University of South Carolina, 2013.

SCHILLER, Ferdinand Canning Scott. ***Studies in humanism***. Londres: Macmillan and Co., Limited, 1907.

SCHILLER, Friedrich. *Aesthetical and philosophical essays*. Boston: Colonial Press, 1902. v. 1.

SCHLEIERMACHER, Friedrich D. E. **Hermenêutica**: Arte e técnica da interpretação. Tradução de Celso Reni Braida. 6. ed. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2008.

SCRUTON, Roger. **Arte e Imaginação**. Tradução de Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: É Realizações. 2017.

SHERWIN, Richard K. *Visual Jurisprudence*. **New York Law School Law Review**, Nova Iorque, v. 57, p. 11-39, ago. 2012.

SHERWIN, Richard K. *Visualizing Law in the Age of the Digital Baroque: arabesques and entanglements*. Abingdon: Routledge, 2011. 256 p.

SHOECK, Richard Joseph. Intertextualidade e o Cânone Retórico. **Rónai – Revista de Estudos Clássicos e Tradutórios**, [S.l.], v. 5, n. 1, 2017.

SHOECK, Richard Joseph. *The Aesthetics of the Law*. **The American Journal of Jurisprudence**, [S.l.], v. 28, n. 46, p. 43-63, 1983.

SIQUEIRA, Lau. **Parece um Soco...** 16 abr. 2021. Instagram: @lau.siqueira. Disponível em: https://www.instagram.com/p/CNtgg3GJ7ZJ/?utm_source=ig_web_copy_link. Acesso em: 16 abr. 2021.

SLAUGHTER, Anne Marie. *A new world order*. Princeton/Oxford: Princeton University Press, 2004.

SNELL, Bruno. **A Cultura Grega e a Origem do Pensamento Europeu**. Tradução de Pérola de Carvalho. São Paulo: Perspectiva, 2009.

SOBOTA, Katharina. **Não Mencione a Norma!** Tradução de João Maurício Adeodato. Recife: Universitária, 1995. (Anuário dos Cursos de Pós-Graduação em Direito, n. 7.). p. 251-273.

SÓFOCLES. *Edipo re*. Tradução de F. Condello. Milão: Rusconi, 2016.

SPINELLI, Priscilla Tesch Spinelli. **A Prudência na Ética Nicomaquéia de Aristóteles**. Rio Grande do Sul: Editora Unisinos, 2007.

STOEHLER, Rodrigo Ferrada. The Legal Image's Forgotten Aesthetics. **International Journal For The Semiotics Of Law - Revue Internationale de Sémiotique Juridique**, [S.L.], v. 26, n. 3, p. 555-577, 25 jul. 2012. Springer Science and Business Media LLC. <http://dx.doi.org/10.1007/s11196-012-9280-y>.

STRECK, Lenio; BARRETTO, Vicente de Paulo; OLIVEIRA, Rafael Tomaz de. Ulisses e o Canto das Sereias: sobre ativismos judiciais e os perigos da instauração de um 'terceiro turno da constituinte'. **Revista de Estudos Constitucionais e Teoria do Direito (RECHTD)**, Rio Grande do Sul, v. 1, n. 2, p. 75-83, 2009.

STRECK, Lenio. **Hermenêutica Jurídica e(m) Crise**. Uma exploração hermenêutica da construção do direito. 11. ed. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2018.

TEIXEIRA, Ivan. Retórica e Literatura. **Cult**, [S. l.], p. 42-45, jul. 1998.

THIS is Opera: The Freeshooter. Direção de Ramon Gener. Produção de Nèlida Sánchez; Arlette Peyret. Roteiro: Ramon Gener. Aichach: Brutal Media, 2015. Son., color. Legendado. Série 1ª temporada.

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

TROPER, Michel. Uma Teoria Realista da Interpretação. Tradução de Valeschka e Silva Braga. **Opinião Jurídica** – Revista do Curso de Direito da Faculdade Christus, Fortaleza, v. 4, n. 8, p. 280-300, jun.-dez. 2006. p. 282. Disponível em: <https://periodicos.unichristus.edu.br/opiniaojuridica/article/view/2026>. Acesso em: 15 mar. 2021.

VICO, Giambattista. *Le orazioni inaugurali*. In: _____. **Opere I**. Bari: Gius. Laterza & figli, 1914.

VICO, Giambattista. **On the Study Methods of our Time**. Tradução de Elio Gianturco. Nova Iorque: Cornell University Press, 1990.

VICO, Giambattista. **The First New Science**. Tradução de Leon Pompa. Nova Iorque: Cambridge University Press, 2002.

VOLPI, Franco. *Che cosa significa “filosofia pratica”? Per una storia del concetto*. In: SEVERINO, Emanuele et al. (org.). **Le parole dell’Essere**. Milão: Bruno Mondadori, 2005. p. 707-717.

VOLPI, Franco. *Filosofia pratica*. In: _____. **Enciclopedia del Novecento: supplemento II**. Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana, 1998.

VOX (Madrid) (ed.). **Diccionario manual Griego**. Madrid: Vox, 1967.

WEBER, Max. **Economia e Sociedade**. Fundamentos da sociologia compreensiva. Tradução de Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa. Brasília: Editora UNB, 2004. v. 1.

WEINBERG, Alvin M. *Science and trans-science*. **Minerva**, [S.l.], v. 10, p. 209-222, 1972.

WHO’S the boss? Realização de Leonard Bernstein e Glenn Gould. Intérpretes: Leonard Bernstein, Filarmônica de Nova Iorque e Glenn Gould (Solista). Música: Concerto Nº 1 em Ré Menor de Brahms. Nova Iorque, 1962. Son., P&B. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=peFMHJa57H8>. Acesso em: 19 abr. 2021.

WILDE, Ralph. *Legal “Black Hole”? Extraterritorial State action and International Treaty Law on civil and political rights*. **Michigan Journal of International Law**, Michigan, 2005.

WILDE, Ralph. *Triggering State obligations extraterritorially: the Spatial test in certain Human Rights treaties*. **International Law Forum (Faculty of Law/The Hebrew University of Jerusalem)**, Jerusalém, 2007.

WILDE, Ralph. *Complementing occupation law? Selective judicial treatment of the suitability of Human Rights norms*. **International Law Forum (Faculty of Law/The Hebrew University of Jerusalem)**, Jerusalém, 2009.

WILSON, Frances. **4'33" Still Has the Power to Provoke and Intrigue**. The Cross-Eyed Pianist, [S.l.], 22 dez. 2018. Disponível em: <https://crosseyedpianist.com/2018/12/22/433-still-has-the-power-to-provoke-and-intrigue/>. Acesso em: 15 mar. 2021.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Investigações Filosóficas**. Tradução de José Carlos Bruni. São Paulo: Nova Cultural. 1999.

XEREZ, Rafael Marcílio. A Norma Jurídica como Obra de Arte. In: FRANCA FILHO, Marcílio; LEITE, Geilson Salomão; PAMPLONA FILHO, Rodolfo (org.). **Antimanual de Direito e Arte**. 1. ed. São Paulo: Saraiva, 2016. v. 1, p. 453-476.