

O PROPÓSITO COMUM DA REABILITAÇÃO GADAMERIANA DA FILOSOFIA PRÁTICA E DA TRANSJURIDICIDADE**EL OBJETIVO COMÚN DE LA REHABILITACIÓN DE LA FILOSOFÍA PRÁCTICA POR GADAMER Y LA TRANSJURIDICIDAD****THE COMMON PURPOSE OF GADAMER'S REHABILITATION OF PRACTICAL PHILOSOPHY AND TRANSJURIDICITY**

ÁLVARO JÁDER LIMA DANTAS¹
NARBAL DE MARSILLAC FONTES²

RESUMO: Esta pesquisa se volta a investigar dois fenômenos teórico-acadêmicos, a reabilitação da filosofia prática por Gadamer e a transjuridicidade. Ambos estão na base de qualquer estudo de direito e literatura, uma vez que devolvem os fenômenos jurídicos e artísticos ao seu lugar na discursividade do mundo da vida. Tomando em conta a base teórica que a transjuridicidade já possui, será investigado o que significou a reabilitação da filosofia prática por Gadamer, argumentando que esta e aquela, cada uma por seus meios, possuem propósitos em comum, um deles em específico, o de trazer o conhecimento científico de volta para o mundo da vida. Por metodologia, pode-se dizer que se utiliza um método dialético-compreensivo, enquanto abordagem, uma vez que se faz uma consideração permanente de posições divergentes e de ponderação das razões que as sustentam a partir do caráter originário da compreensão que, segundo Heidegger e Gadamer, já consistiria no modo interpretativo de o humano ser no mundo. Quanto ao procedimento, utilizou-se o método bibliográfico-comparativo, já que significou um trabalho de abordagem comparativa das fontes bibliográficas. Assim, investigam-se as discussões que deram origem à tradição da filosofia prática e da *phrónesis* com Platão e Aristóteles, para posteriormente se discutir em quais termos Gadamer realiza uma reabilitação deste campo do conhecimento e conseqüentemente de que modo esta reabilitação partilha do propósito da Transjuridicidade de devolver o conhecimento científico ao mundo da vida. Todo o exposto, acaba localizando o fenômeno do direito e os campos de seu estudo no contexto de uma filosofia da finitude, nos moldes que é designada por Gadamer.

PALAVRAS-CHAVE: Gadamer; filosofia prática; prudência; transjuridicidade

¹ Doutorando do Programa de Pós-Graduação em Ciências Jurídicas da Universidade Federal da Paraíba (UFPB). Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências Jurídicas da Universidade Federal da Paraíba (UFPB). LLM em Direito Tributário Empresarial e MBA em Holdings (em curso) pela BSSP. Especialista em Direito Tributário e Processo Tributário pela FACISA. Graduado em Direito pela Universidade Federal da Paraíba. Advogado e professor. João Pessoa (PB), Brasil. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4443-9907>. CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0947745544411845>. E-mail: alvarojaderdantas@gmail.com.

² Doutor em Filosofia pela Universidade Gama Filho (UGF). Mestre em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC/RJ). Especialização em psicanálise pelo Instituto Brasileiro de Medicina de Reabilitação (IBMR). Graduado em Ciências Jurídicas e Sociais pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Professor do Programa de Pós-Graduação em Ciências Jurídicas e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal da Paraíba (UFPB). Foi professor visitante na Université Laval, Québec, Canadá, em 2016; e no Massachusetts Institute of Technology - MIT, Cambridge, MA, Estados Unidos, em 2019. João Pessoa (PB), Brasil. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9663-9228>. CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0009467518994817>. E-mail: nmfmarsillac@gmail.com.

RESUMEN: Esta investigación opera acerca de dos fenómenos teórico-académicos, la rehabilitación de la filosofía práctica y la phronesis por parte de Gadamer y la transjuridicidad. Los dos están en el fundamento de cualquier investigación en derecho y literatura, así que ofrecen a los fenómenos jurídicos y artísticos un retorno a su lugar de discursividad en el mundo de la vida. Así, teniendo en cuenta la base teórica que ya tiene la transjuridicidad, se indaga qué significó la rehabilitación de la filosofía práctica de Gadamer, para argumentar que esto y aquello, cada uno por sus propios medios, tienen propósitos comunes, uno de ellos en particular, el de devolver el conocimiento científico al mundo de la vida. Por metodología, se puede decir que se utiliza como enfoque un método dialéctico-compreensivo, ya que existe una consideración permanente de las posiciones divergentes y la ponderación de las razones que las sustentan a partir del carácter original de la comprensión que, según Heidegger y Gadamer, consistiría ya en el modo interpretativo del humano ser en el mundo. En cuanto al procedimiento, se utilizó el método bibliográfico-comparativo, ya que significó un acercamiento comparativo a las fuentes bibliográficas. Así se investigan las discusiones que dieron origen a la tradición de la filosofía práctica y la phronesis con Platón y Aristóteles, para luego discutir en qué términos Gadamer lleva a cabo una rehabilitación de este campo del saber y en consecuencia de qué manera esta rehabilitación comparte el propósito de la Transjuridicidad de volver el conocimiento científico al mundo de la vida. Todo lo anterior acaba por situar el fenómeno del derecho y los campos de su estudio en el contexto de una filosofía de la finitud, en la línea señalada por Gadamer.

PALABRAS CLAVE: Gadamer; filosofía práctica; prudencia; transjuridicidad.

ABSTRACT: This research investigates two theoretical-academic phenomena, the rehabilitation of practical philosophy and phronesis by Gadamer and transjuridicity. Both are at the basis of any law & literature research, once that it returns the juridic and artistic phenomenons back to its place at discursivity at world of life. Thus, taking into account the theoretical basis that transjuridicity already has, it will be investigated what Gadamer's rehabilitation of practical philosophy meant, in order to argue that both phenomena, each by its own means, have common purposes, one of them in particular, that of bringing scientific knowledge back into the world of life. In terms of methodology, it can be said that a dialectical-comprehensive method is used as an approach, since there is a permanent consideration of the divergent positions and the weighing of the reasons that support them based on the original character of understanding that, according to Heidegger and Gadamer, would already consist of the interpretive mode of the human being in the world. As for the procedure, the bibliographic-comparative method was used, since it meant a comparative approach to the bibliographic sources. Thus, the discussions that gave rise to the tradition of practical philosophy and phronesis with Plato and Aristotle are investigated, to later discuss in which terms Gadamer carries out a rehabilitation of this field of knowledge and consequently in which way this rehabilitation shares the purpose of Transjuridicity to return scientific knowledge to the world of life. All of the above ends up locating the phenomenon of law and the fields of its study in the context of a philosophy of finitude, as designated by Gadamer.

KEYWORDS: Gadamer; Practical Philosophy; Prudence; Transjuridicity.

1 INTRODUÇÃO

A ideia de uma filosofia prática e de uma virtude, ou *areté*, que guiasse a práxis humana se manteve conscientemente no fundamento do fenômeno jurídico até o século XVII, quando houve a ascensão paradigmática das ciências modernas cartesianas. Na verdade, é possível observar uma paulatina dogmatização e, conseqüentemente, os primeiros passos de uma teoretização no estudo do fenômeno jurídico a partir das *littera boloniensis* no século XI (Ferraz Jr., 2003). Todavia, ainda que significasse o início de uma marcha teórica, o direito ali comentado e trabalhado ainda detinha marcas de um pensamento profundamente prudencial.

Ora, nos sistemas políticos helênicos, bem como durante toda a fase dos jurisconsultos romanos, o papel do magistrado era o de resolver as contendas sociais. O julgamento, seja ele fundamentado em regra equitativa, seja em uma ideia de justiça, ou em julgamentos e glosas

precedentes, era irrecorrivelmente um ato de prudência [*prudencia*], justamente a relativa latina da *phrónesis* [φρόνησις] grega.

No direito pré-moderno, residia não somente uma busca pelo que é bom e justo em cada caso, mas a própria indiferenciação dos meios sociais produzia um fenômeno que ao mesmo tempo era evidentemente jurídico, literário, religioso, mítico, prudencial. Ou seja, a prudência representava muito além do que um método para boas decisões políticas, para a época, ela significava o ancoramento de cada uma das vivências humanas no fluxo do mundo da vida, no *ethos* do viver humano.

Esta pesquisa compreende que a filosofia prática e sua correspondente virtude dianoética, a *phrónesis* [φρόνησις], deveriam ter ganhado, após o seu resgate por Gadamer, um papel essencial na compreensão atual do direito, todavia, embora presente em alguns estudos, este tema acaba permanecendo implícito em tantas outras discussões acerca do fenômeno jurídico. O objetivo deste artigo, não é o de expor enciclopedicamente o tema da *phrónesis* ou da filosofia prática no direito, mas sim de defender que ela, segundo a compreensão de Gadamer – em seu trabalho de reabilitá-la – acaba por ter os mesmos propósitos e também servir de fundamento ao que se tem chamado de transjuridicidade.

Esta outra ponta, a da transjuridicidade, pretende por meio dos vários estudos do “direito &...” proporcionar uma tomada de consciência da transcendência dos problemas científicos, que não podem ser respondidos somente com referência a meios, métodos e instrumentos, mas também com vista a sua finalidade no mundo da vida. Como será exposto adiante, a transjuridicidade serve de base às mais diversas discussões do direito & literatura e direito & arte, justamente porque o campo artístico, eminentemente ligado ao campo ético da vida – vide obras, por exemplo, como a de Carolina Maria de Jesus (Sparemberger; Oliveira, 2020) e Graciliano Ramos (Silva; Chiaraba, 2020) – auxilia ao direito a perceber-se inserido nessa realidade humana. Portanto, ao unir o trabalho feito pela transjuridicidade ao da prudência, este trabalho deseja evidenciar a comunhão de propósitos existente – ainda que de modo latente – em todo trabalho do *Law and Literature*.

Assim, 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” em “transjuridicidade” 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.

Para a concreção deste objetivo geral, este artigo conta com alguns objetivos específicos. O primeiro é o de compreender em que termos se dava a discussão do tema da filosofia prática e da *phrónesis* na filosofia platônica e aristotélica, de modo que estas compreensões possam servir de base ao outro objetivo específico, que se subdivide em três: investigar em que termos Gadamer propõe uma reabilitação da filosofia prática e da *phrónesis*; compreender o que

significa o tema da transjuridicidade, como proposto pelos componentes do Laboratório Internacional de Investigação em Transjuridicidade – LABIRINT; e investigar a conexão dos dois temas, enquanto situados em campos de uma filosofia da finitude.

Assim, é inegável que a hermenêutica filosófica de Gadamer é a base para os diálogos que são travados neste texto. Mais que uma metodologia, a hermenêutica Gadameriana oferece o contexto geral da circunscrição linguística do mundo e da experiência humana, que é o ambiente onde as reflexões construídas abaixo têm seu lugar. Diante da máxima em que “o ser que pode ser compreendido é linguagem” (Gadamer, 2015, p. 612) a filosofia prática, a *phrónesis* e a transjuridicidade são compreendidas assim mesmo, como linguagem, da mesma forma que todo o mundo que as circunscreve.

Feita essa consideração mais metódica do que metodológica, talvez seja útil expressar por quais métodos a pesquisa foi conduzida, com o objetivo de expor ainda mais as premissas e os momentos de escolha, que conduziram o labor acadêmico à síntese que é trazida neste texto. Assim, partindo das considerações metódicas feitas acima, em específico, da questão originária do compreender [*Verstehen*] como próprio modo interpretativo de o humano ser no mundo, o método de abordagem empregado foi o dialético-compreensivo. Ou seja, o caminho de construção das análises realizadas, possui caracteres de uma consideração permanente de posições divergentes e de ponderação das razões que as sustentam.

Continuando na enunciação de elementos que compuseram o contexto e as escolhas que ao fim geraram este ensaio, o método de procedimento adotado foi o Bibliográfico-comparativo, isto é, fez-se a abordagem comparativa das fontes de pesquisa, sejam elas teóricas ou literárias, com o objetivo de trazer a atividade teórica para seu lugar prático do mundo da vida, construído e narrado tanto pelos textos acadêmicos, como pelos de maior feição artístico literária.

Passando a uma estruturação do texto, no 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. Não há sentido em falar de “filosofia prática” se ela está afastada do âmbito do aristotelismo. Só na segunda parte deste texto é que se abordará o tema da frônese Gadameriana e se proporá a sua comunhão de propósitos com a transjuridicidade.

2 AS BASES DA FILOSOFIA PRÁTICA E DA *PHRÓNESIS*

Desde Aristóteles – situados em um ambiente marcado pela oposição entre filosofia teórica e filosofia prática – o direito e a justiça [*dikaíón*] 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*. A

sabedoria é tradicionalmente ligada ao conhecimento dos absolutos, o conhecimento do Bem, do Bom, ou do Justo, em caráter geral; segundo o platonismo seria a forma mais alta do conhecimento, aquela que está mais próxima – dentro de uma escala de “modos dialógicos do conhecimento” – do ser, que embora nunca seja conhecido por completo, está em sua iminência.

Já a *sagezza* é virtude humana porque se dá em um conhecimento circunstancial, 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 geral para a humanidade (Aristóteles, 1984, p. 144). 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 e suas feições estoicas, quando aparenta deixar cada vez mais o campo do útil e do bom aplicados às circunstâncias humanas, para parecer um campo teórico de conhecimento de formas e conceitos.

Mas a invenção do termo não se dá em Aristóteles, nem mesmo em Platão. O uso da *phrónesis* está presente já na tradição poética, marcadamente a tragédia grega. O uso literário – que compunha um todo com a linguagem comum – o tratava de diversas formas, principalmente as associadas à concepção grega de conhecimento por meio de sentidos e órgãos do corpo. Se o *eidos* – correspondente ao que se trata hoje como ideia – era como um ver com a alma [*nous*], a *phrénes* [φρένες], que designava os pulmões ou o diafragma, era tratada como uma qualidade de pensamento (Aubenque, 2008, p. 248), dando origem, por exemplo, à termos como *phrónesis* e à *sophrosyné* [σωφροσύνη], prudência e reflexão ou temperança respectivamente.

Essa utilização poética, muitas vezes acabava utilizando *sophos* [σοφός] ou *sophía* [σοφία] as palavras da família da *phrónesis* [φρόνησις] como permutáveis entre si, entretanto, isso não significa que não haja uma aplicação mais específica de cada um dos grupos de signos. Aubenque explica 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 saber (Aubenque, 2008, p. 262).

O fato de a filosofia platônica utilizar o vocábulo da família da *phrénes* (φρένες) não significa que em Platão existe uma filosofia de matriz realmente prática, nem mesmo uma frônese. Em uma interpretação tradicional – um tanto diferente da de raiz fenomenológica produzida por Gadamer – Platão cria a(s) sua(s) teoria(s) do conhecimento pautada(s) 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. Como prova disso, em o *Político*, o Sócrates platônico responde à tentativa de seu interlocutor em dividir todas as ciências apenas em uma prática e uma cognitiva com a frase: “você pode tê-los como duas espécies de uma ciência inteira” (Platão, 1984, p. III5 [258e]).

O papel da conceitualidade e o da busca pelo *eidos* em Platão significam a única tarefa admissível da filosofia. A filosofia platônica é essencialmente teórica. 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” (Berti, 2004, p. 14-15). Essa suposta divisão entre duas filosofias, teórica e prática, não é platônica, e somente surge em suas obras pela interferência dos interlocutores de Sócrates.

No jovem Aristóteles, que realiza um convite ao filosofar em o *Protréptico*, a ideia da contemplação, possível tradução do *θεωπος*, 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” (Jaeger, 1948, p. 82). Desse modo, acaba sendo natural do uso do *Protreptikós* que a frônese seja tratada nos termos de artes práticas, artesanais, técnicas médicas, apenas um conhecimento especial aplicado; do mesmo modo pelo qual o platonismo já vinha tratando-a, conforme explanado acima.

Segundo Werner Jaeger, a medida que Aristóteles envelhece, vai abandonando a filosofia de seu mestre e adotando uma posição mais própria, isso acontece com o uso do sentido platônico da prudência, em que a concepção contemplativa – ou teórica – que existiu naquele texto em que convida à filosofia desaparece em sua *Metafísica*. A partir da *Ética a Nicômaco*, é que surge uma abordagem distinta e propriamente aristotélica da *phronésis* [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*” (Jaeger, 1948, p. 82).

Parece ser consensual o fato de Aristóteles reconhecer várias formas de racionalidade. Nisso está alguma inovação do aristotelismo: a filosofia prática não é parte de uma filosofia teórica, que dela utiliza os modos e os métodos. As *epistêmai praktikai* – filosofia prática –

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 explanar é a da distinção entre *phrónesis* [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 prática (Berti, 2004, p. 26).

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 de natureza calculativas, “pois o mesmo são deliberar e o calcular” (Aristóteles, 1984. p. 141 [1139a]), porém uma é referente às coisas invariáveis e outra, às variáveis, não respectivamente. O próprio Aristóteles afirma:

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 homem (Aristóteles, 1984, p. 144 [1140b]).

Para aprofundar essa dissociação entre as feições práticas da sabedoria e da ciência, contidas na expressão “a sabedoria prática não pode ser ciência, nem arte” basta a perceber que a ciência possui o grau de episteme. Em Aristóteles, a filosofia prática é tanto filosofia como episteme, a sabedoria prática, contudo, é a virtude delas. Tanto é que ao reconhecer nas *epistêmai* um grau elevado da feição calculativa do intelecto, trata-as mais com o nome de *politikê epistêmê* do que com o de filosofia prática (Berti, 2004, p. 17).

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. Bodéüs e Vander Waerdt, De Lara e Brouwer apontam que Aristóteles não havia traçado uma disciplina chamada ética apartada do todo, mas revelou a íntima esfera de relação entre ela e a política, já que ambas possuem o *to anthrôpinon agathon* – o bem humano – como seu fim (De Lara, 2017, p. 1). Essa conexão entre ética e política ocorre inúmeras vezes dentre as páginas da *Ética a Nicômaco*.

Essa pertença da filosofia moral à filosofia prática, entendida enquanto ciência política em termos mais amplos, compreensiva em sua amplitude de aspectos, também pode ser encontrada ou 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 política (Irrera In: De Lara; Brouwer, 2017, p. 133). 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” (Aristóteles, 1915 [1181a]).

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 cidadãos (Berti, 2004, p. 32). 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 situação (Berti, 2004, p. 35).

Para que fique claro o seu modo de proceder, ainda se faz necessário afastar da compreensão do que são a filosofia prática e a 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” (Aristóteles, 1984, p. 143 *et seq.* [1139]), não está preocupada com a práxis, mas com a obra [*ergon*], ou seja, 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 categoria, tomada em sentido amplo e sem um nome que lhe possa ser atribuído especificamente, tem-se justamente a prática e a poiética (Aubenque, 2008, p. 62).

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 ἀληθείς μετὰ λόγου] (Volpi, 2005, p. 714) – o que é perceptível pela declinação do caso distinta na palavra relativa à verdade [ἀληθείς].

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” (Aristóteles, 1984, p. 143 [1140a]). 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 *phrónesis* [φρόνησις] não é meramente um estado habitual da alma, mas é propriamente uma virtude dianoética, ao lado da *sophía* [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” (Aubenque, 2008, p. 61).

Ciente de que a dissociação entre *phrónesis* [φρόνησις] e filosofia prática ainda não ficou completamente explanada, 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, 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 *phrónesis* 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 sabedoria (Aubenque, 2008, p. 29-30).

Daí, faz-se necessário entender esta minúcia: embora estejam ligadas, a filosofia prática, porque tem o caráter de ciência, é o hábitat da razão teórica, mas, por ter uma aplicação prática, avizinha-se da prudência (Berti, 2004, p. 28). 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” (Aubenque, 2008, p. 281). A prudência serve apenas para os homens, para o seu mundo. Deus não carece de prudência, porque é ilimitado. Distinguindo-se *phrónesis* 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 popular (Aubenque, 2008, p. 62-63).

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* (Berti, 2004, p. 31). Já a *phrónesis* [*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 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 estoicos (Aubenque, 2008, p. 293), ou sobre os renascentistas, por exemplo.

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. Não havia lugar para a sua distinção, porque na concepção do universo estóico, no qual Cícero é incluído, no mundo, “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” (Aubenque, 2008, p. 296).

Há, portanto, através das eras, uma 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 práxis, 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 reabilitação da filosofia prática [*Rehabilitierung der praktischen Philosophie*] (Volpi, 1998).

3 A REABILITAÇÃO DA FILOSOFIA PRÁTICA E DA *PHRÓNESIS* POR GADAMER EM COMUNHÃO DE PROPÓSITOS COM A TRANSJURIDICIDADE

A partir das sementes lançadas por Heidegger, e sob o rastro imediato das obras de Gadamer – com o *Verdade e método* em 1960 –, Hannah Arendt – em *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 1969 (Volpi, 1998) – instauram a recuperação de toda a tradição Aristotélica da práxis, 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.

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 afirma que “a primeira de todas as condições hermenêuticas é a pré-compreensão que surge do ter de haver com essa mesma coisa” (Gadamer, 2015, p. 390). A tradição, assim, não é uma opção diante do conhecimento, mas, como citado acima, condição da própria compreensão enquanto hermenêutica.

É então que Gadamer traz o tema da “aplicação”, explicando que na tradição da hermenêutica, marcadamente a das *Institutiones hermeneuticae sacrae* de Rambach, a

interpretação era dividida em três *subtilitas*, ou aptidões que requerem particulares finuras de espírito: a *intelligendi*, *explicandi* e *applicandi* (Gadamer, 2015, p. 406). 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” (Gadamer, 2015, p. 407). 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” (Gadamer, 2015, p. 415).

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 ética (Gadamer, 2015, p. 417-418); 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” (Gadamer, 2015, p. 422), 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” (Gadamer, 2015, p. 422s); 3) a ética propõe um “saber-se” que implica não um saber geral sobre algo, mas o chama à concretude do instante (Gadamer, 2015, p. 424-425).

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 *oikoumene*” de 1993.

Para que as ideias apresentadas neste tópico sejam consideradas realmente um passo argumentativo, certos problemas relativos à *phrónesis* [*φρόνησις*] devem ser resolvidos, tanto por Gadamer, quanto pela associação dos propósitos com a transjuridicidade, que se propõe neste trabalho. Eles são: a diferença entre *phrónesis* [*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 existentes em Aristóteles, acerca da virtude dianoética da prudência e da filosofia prática. Ou seja, para a hermenêutica do *Verdade e método*, a *phrónesis* [*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.

A ausência dessa diferenciação também foi sentida por Berti (2004. p. 105) e por Volpi (1998), 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 estagirita, da qual resta a única conclusão de que essa união conceitual foi quista por ele, sendo claro também que suas posições através do tempo e dos seus textos são oscilantes e não sistemáticas.

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 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 parmenidianas 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 filósofos 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” (Gadamer, 2009. p. 37).

Nesse contexto, a frônese é compreendida como uma “virtude” dialética, já que é ela que pauta a distinção, ou a escolha [*prohairesis*], entre o conhecimento voltado para o Bem e aquele voltado para o Mal (Gadamer, 2009. p. 51). É essa dualidade que afirma que o dialético prudente é o filósofo e o dialético falso, o sofista.

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 pressuposto (Gadamer, 2009. p. 63), 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.

Essa cisão profunda que se faz entre prática e teoria só tem, segundo o autor, aparência de antitética, graças ao pensamento científico da modernidade. 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 aristotélico (Gadamer, 2009. p. 157).

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 temática (Gadamer, 2009. p. 166). E, em uma última referência, Gadamer afirma ser derivada da Política de Aristóteles a posição da prática como característica oniabrangente da atuação humana. 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 *theoría* [θεωρία] depende da sua base ética, em última instância (Gadamer, 2012. p. 279). 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 vida (Gadamer, 2011. p. 377).

A hermenêutica enquanto compreensão é, portanto, tarefa teórico-prática. Isso, porque, se já foi arguido o caráter do *ethos* enquanto condição do pensamento teorético, Gadamer também afirmou que “não há nenhum *ethos* sem *logos*” (Gadamer, 2012, p. 256), ou seja, há uma condicionalidade recíproca entre teoria [θεωρία] e *phrónesis* [φρόνησις], ou mesmo uma “unidade indissolúvel entre *ethos* e *dianoia*” (Gadamer, 2012, p. 280). 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 humana” (Gadamer, 2012, p. 249).

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 supranacionalidade (Lima, 2018, p. 81), 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 direito (Franca Filho; Franca, 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 completa (Nicolescu, 1999).

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, vêem-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 outros (Nicolescu, 1999).

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” (Nicolescu, 1999).

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

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 a aplicação dos meios e os fins caberia aos políticos, aos governantes. Todavia, há quase cinquenta anos, Alvin Weinberg 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 simplificação (Weinberg, 1972). 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 transjuridicidade –, 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” (Gadamer, 1996, p. 14). 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 servem 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 ou de objetivos. Porque, embora não sejam a mesma coisa, colaboram cada um em seu âmbito a um mesmo fim. Perpassando 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 Procusto, não é novidade, mas é necessário perceber o que significa reconhecer essa limitação.

No devolver do conhecimento jurídico ao mundo da vida, onde se une como produto cultural à literatura, às artes como um todo, há uma feição clara de retorno do conhecimento ao seu lugar mítico. 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” (Gadamer, 2020, p. 67). 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” (Gadamer, 2020, p. 67-68), 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 legítima. 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 frênese e hermenêutica por outro, o racionalismo do período do esclarecimento moderno significou uma ignorância completa do papel do mito para o conhecimento daqueles séculos. Esse tem sido o propósito não só da transjuridicidade, mas do movimento do Direito & Literatura como um todo. A consciência mítica do conhecimento, coloca o fenômeno jurídico no mesmo ambiente da literatura, arte, cultura e humanidades e por meio desse contato, faz com que seja reinserido no *ethos* da vivência humana.

Apenas a fim de enunciar algumas consequências dessa comunhão de propósitos, faz sentido se fazer 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 circunstancialmente. 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 em 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 *objectum* (Gadamer, 2012, 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, toma-se a liberdade de inverter a ordem das questões para se explicar o porquê de uma objetividade. Nesse intuito, é relevante relembrar 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 desacreditada. 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, cabe responder que tipo de objetividade é possível. E a resposta óbvia não é a da objetividade da ciência moderna [*Objektivität*], mas sim 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” (Gadamer, 2015, p. 581). 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.

Um último tema a ser trabalhado 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 carregam (Gadamer, 1996, p. 44).

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. Nessa virada ética, acentua-se o seu caráter metódico, tal qual como João Maurício Adeodato (2014) faz 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.

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O que se objetivou com esta pesquisa foi propor que um campo mais abrangente do que o de uma disciplinaridade, ou seja, abordagem transjurídica ou transdisciplinar 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 caráter teórico é descrita em termos de um afastamento do campo prático originário do conhecimento.

A Transjuridicidade, proporcionando diálogos entre direito e literatura, direito e arte no geral, direito e novas tecnologias, dentre inúmeros outros quebra com a objetividade das ciências modernas confrontando esses campos com outros âmbitos da vida humana, ou melhor, com a própria vida humana.

Ou seja, a ação cognoscitiva humana, pensadas sob as formas descritas acima, além de hermenêutica, é teórico-prática, porque não se preocupa unicamente com os meios – métodos em sentido estrito – das pesquisas, mas busca na mediação da linguagem a “automostração” do mundo que se deseja conhecer. Isso significa que tanto a transjuridicidade como essa razão teórico-prática reabilitada por Gadamer, confronta toda a ciência com seus limites em um mundo ético que se preocupa em como o conhecimento será usado. Confronta-se um mundo em que o direito não está compartimentalizado nas baías dos métodos científicos, mas que está aí, compreendido e estudado sob vários sentires e olhares distintos, todos finitos. Devolve-se, assim, o conhecimento ao seu lugar mítico, onde diretrizes para a ação prática e escolha moral se encontram com o lirismo das narrativas, com a transcendência da religiosidade popular e com a coletividade que culturalmente o produz.

O produto específico desta devolução quanto ao conhecimento jurídico deve ser o de que a dogmática, a filosofia e a própria prática do direito, em um movimento de afastamento dos universais, passe a se aproximar dos particulares, isto é, do humano, de suas experiências históricas e concretas de mundo. Não se trata somente de uma adesão à “virada interpretativa”, mas, por meio de um olhar voltado ao fenômeno humano, composto de todas as singularidades individuais e culturais, buscar o aprimoramento do direito, mais uma vez, não em universais, não em disciplinas herméticas, mas no próprio âmbito da vida humana.

Cabe, portanto, compreender essas duas áreas, e, realizada a tomada de consciência proposta, produzir nelas os impactos que as mais diversas compreensões de mundo precisam oferecer, para a mesma quantidade dos inúmeros mundos que existem nas páginas da literatura, nas telas, nos quadros, nas esculturas possam participar da discussão comum de onde a humanidade quer chegar.

REFERÊNCIAS

ADEODATO, João Maurício. *Uma teoria retórica da norma jurídica e do direito subjetivo*. 2. ed. São Paulo: Noeses, 2014.

ARISTÓTELES. Ética a Nicômaco. In: ARISTÓTELES. *Metafísica I - II, Ética a Nicômaco e Poética*. Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. São Paulo: Abril, 1984.

ARISTÓTELES. Magna Moralia. In: ARISTÓTELES. *The Works of Aristotle*. Tradução de W. D. Ross. Oxford: Claredon Press, 1915.

AUBENQUE, Pierre. *A prudência em Aristóteles*. São Paulo: Paulus, 2008.

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=So188-66492012000200001&lng=pt&nrm=iso. Acesso em: 29 nov. 2020.

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

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

FERRAZ JUNIOR, Tercio Sampaio. *Introdução ao estudo do direito: técnica, decisão e dominação*. 4. ed. São Paulo: Atlas, 2003.

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.

GADAMER, Hans-Georg. Der Aristotelische Protrepikos 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: GADAMER, Hans-Georg. *El estado oculto de la salud*. Tradução de Néida Machain. Madrid: Gedisa, 1996.

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. *Verdade e método II*. Complementos e índice. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 2011.

GADAMER, Hans-Georg. *Hermenêutica em retrospectiva*. Tradução de Marco Antônio Casanova. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2012.

GADAMER, Hans-Georg. Mito e logos (1981). In: GADAMER, Hans-Georg. *Hermenêutica da obra de arte*. Tradução de Marco Antônio Casanova. São Paulo: Martins Fontes, 2020. p. 67

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

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

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.

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

LIMA, Luis Carlos Santos. *Controle de convencionalidade sob a abordagem da transjuridicidade*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 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*. São Paulo: Quartier Latin, 2010. v. 1, p. 25-52.

NICOLESCU, Basarab. *O manifesto da transdisciplinaridade*. Triom: São Paulo, 1999.

PLATÃO. Statesman. In: SETH, Bernadete. *The being of beautiful, Plato's Theaetetus, Sophist, and Statesman*. Chicago: The University of Chicago Press, 1984.

SILVA, A. S. da; CHIARABA, H. Invisibilidade, direitos humanos e capabilities approach em “Vidas secas” de Graciliano Ramos. *ANAMORPHOSIS - Revista Internacional de Direito e Literatura*, Porto Alegre, v. 6, n. 2, p. 529-547, 2020. Doi: <https://doi.org/10.21119/anamps.62.529-547>.

SPAREMBERGER, R. F. L.; OLIVEIRA, F. D. A. de. Colonialidade e feminismo subalterno em “Quarto de despejo” de Carolina Maria de Jesus. *ANAMORPHOSIS - Revista Internacional de Direito e Literatura*, Porto Alegre, v. 6, n. 2, p. 511-527, 2020. DOI: <https://doi.org/10.21119/anamps.62.511-527>.

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

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.

WEINBERG, Alvin M. Science and trans-science. *Minerva*, v. 10, p. 209-222, 1972.

Idioma original: Português

Recebido: 11/04/23

Aceito: 30/08/24