UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE CIÊNCIAS JURÍDICAS
FACULDADE DE DIREITO DO RECIFE
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO

Martorelli Dantas da Silva

DO GÊNESIS À GÊNESE DA HERMENÊUTICA FILOSÓFICA

A interpretação como *locus* de criação da realidade na decisão judicial

Tese de Doutorado

Recife
2014

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE CIÊNCIAS JURÍDICAS
FACULDADE DE DIREITO DO RECIFE
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO

Martorelli Dantas da Silva

DO GÊNESIS À GÊNESE DA HERMENÊUTICA FILOSÓFICA

A interpretação como *locus* de criação da realidade na decisão judicial

Tese de Doutorado

Recife
2014

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE CIÊNCIAS JURÍDICAS
FACULDADE DE DIREITO DO RECIFE
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO

Martorelli Dantas da Silva

DO GÊNESIS À GÊNESE DA HERMENÊUTICA FILOSÓFICA

A interpretação como *locus* de criação da realidade na decisão judicial

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Direito do Centro de Ciências Jurídicas/Faculdade de Direito do Recife da Universidade Federal de Pernambuco, como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em Direito.

Área de Concentração: Teoria e Dogmática do Direito
Linha de Pesquisa: Linguagem e Direito
Orientador: Prof. Dr. Gustavo Just da Costa e Silva

Recife
2014

Catalogação na fonte
Bibliotecária Eliane Ferreira Ribas CRB/4-832

S586g Silva, Martorelli Dantas da

Do gênesis à gênese da hermenêutica filosófica: a interpretação como *locus* de criação da realidade na decisão judicial. – Recife: O Autor, 2014.

241 f.

Orientador: Gustavo Just da Costa e Silva.

Tese (Doutorado) – Universidade Federal de Pernambuco. CCJ. Programa de Pós-Graduação em Direito, 2014.

Inclui bibliografia e anexo.

1. Bíblia. A. T. Gênesis - Interpretação. 2. Bíblia - Hermenêutica (Direito). 3. Schleiermacher, Friedrich, 1768-1834 - James, William, 1842-1910. 4. Teoria do conhecimento. 5. Mitologia. 6. Retórica. 7. Criação. 8. Juízes - Decisões. 9. Torre de Babel - Mito - Interpretação. 10. Nietzsche - Heidegger - Gadamer - Bauman - Linguagem. 11. Ceticismo. I. Silva, Gustavo Just da Costa e (Orientador). II. Título.

340.1 CDD (22. ed.) UFPE (BSCCJ2014-030)

Martorelli Dantas da Silva

"Do Gênesis À Gênese da Hermenêutica Retórica A interpretação com *lócus de criação da realidade no discurso judicial* ".

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Direito da Faculdade de Direito do Recife /Centro de Ciências Jurídicas da Universidade Federal de Pernambuco PPGD/UFPE, como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor.

Área de concentração: Retórica e Pragmatismo no Direito

Orientador: Dr. **Gustavo Just da Costa e Silva**

A banca examinadora composta pelos professores abaixo, sob a presidencia do primeiro, submeteu a candidata à defesa, em nível de Doutorado, e o julgou nos seguintes termos:

MENÇÃO GERAL: APROVADO

Professor Dr. **George Browne Rego** (Presidente - UFPE)

Julgamento: _____ Assinatura:

Professor Dr. **Breno Gustavo Valadares Lins** (1° Examinador externo – UFPE)

Julgamento: Aprovado Assinatura:

Professor Dr. **Francisco Caetano Pereira** (2º Examinador externo- UNICAP)

Julgamento: Aprovado Assinatura:

Professor Dr. **João Maurício Leitão Adeodato** (3° Examinador externo- UFPE)

Julgamento: Aprovado Assinatura:

Professora Dra. **Torquato da Silva Castro Júnior** (4ª Examinador interno - UFPE)

Julgamento: Aprovado Assinatura:

Recife, 18 de fevereiro de 2014.

Vice-Coordenadora Profa. Dra. **Eugênia Cristina Nilsen Ribeiro Barza**

AGRADECIMENTOS

Sou muito grato a Deus por ter realizado o milagre de eu ter entrado neste programa de Pós-graduação e por ter me concedido a graça de chegar até aqui. Sou grato aos meus pais, que desde sempre me estimularam os estudos e me deram suporte nos momentos mais difíceis, especialmente minha mãe, D. Maria Lúcia, doutora do amor e da sabedoria. Sou grato à minha esposa, Karina Martorelli, que me acompanhou em madrugadas de estudos e me ouviu quando foi necessário, com paciência e cumplicidade. Ao canto de seu amor dedico esta tese. Sou grato aos meus filhos, Thiago, Thainá e Giovanna que foram solidários e sacrificaram o tempo de nossa convivência para que eu pudesse me dedicar aos estudos e às pesquisas. Sou grato aos meus irmãos, Hélio Lúcio, Cícera Eugênia e Renato César, que me estimularam e ajudaram sempre que foi necessário nestes anos difíceis.

É com doce alegria que chego ao fim deste capítulo repleto de motivos de ação de graças!

DEDICATÓRIA

Quero dedicar este trabalho aos meus mestres João Maurício Adeodato, Torquato Castro Júnior, Gustavo Just, George Browne e Alexandre da Maia, que me ensinaram que é possível haver amizade na academia. Aos meus colegas de Doutorado Isaac Reis e Clóvis Falcão que, desde o primeiro momento desta caminhada, se mostraram irmãos.

SILVA, Martorelli Dantas da. **Do Gênesis à gênese da hermenêutica filosófica**: a interpretação como *locus* de criação da realidade na decisão judicial. 2014. 241 f. Tese (Doutorado em Direito) – Programa de Pós-Graduação em Direito, Centro de Ciências Jurídicas/FDR, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2014.

RESUMO

A presente tese tem por objeto a condição epistêmica dos seres humanos, adotando em relação a esta uma postura cética, no sentido de que os indivíduos são incapazes de alcançar uma compreensão objetiva e universalmente válidas dos elementos que são trazidos à sua apreciação de um modo geral e daqueles que constituem o processo judicial de um modo particular. Para isso, parte de uma interpretação retórico-demitologizante dos onze primeiros capítulos do livro de Gênesis, pretendendo retirar das narrativas míticas ali presentes *kerügmas* que introduzam e ilustrem esta condição. Segue-se um estudo da história da hermenêutica teológica, começando no século II a.C. até o século XIX d. C. Do mito da Queda retiramos o *kerügma* da impossibilidade de termos o conhecimento necessário para que pudéssemos fazer acertados juízos de valor moral; do mito do fratricídio retiramos o *kerügma* da necessidade de romper conscientemente com a intenção autoral no processo de produzirmos nossas interpretações; por fim, do mito de Babel retiraremos o *kerügma* da impossibilidade radical de que duas pessoas se compreendam de forma plena, passando pelos estudos de Heidegger e Gadamer para desembocar na compreensão de como se formam juízos cogentes por meio da violência simbólica de que nos fala Bourdieu.

PALAVRAS-CHAVE: epistemologia, interpretação, mito, *kerügma*, retórica, hermenêutica e ceticismo.

SILVA, Martorelli Dantas. **From Genesis to the genesis of philosophical hermeneutics**: interpretation as a locus of reality creation in judicial decision. 2014. 241 p. Doctoral Thesis (PhD of Law). Programa de Pós-Graduação em Direito, Centro de Ciências Jurídicas/FDR, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2014.

ABSTRACT

The present thesis deals with the epistemic condition of human being, through a skeptic point of view, according to what individuals are incapable of reaching a objectiv and universally valid understanding of the elements that are in general brought into one's consideration and specifically those related to judicial process. Thus, it pretends to take, from a rhetorical-demythologizing interpretation of the first eleven chapters of the Genesis, *kerügmas* which introduce and illustrate that condition. Moreover, we deal with the following four tragic myth of the pre-History of Israel, registered between the chapters two and eleven of the hebrew book of The Beginning, to elaborate, from them, a description of that human epistemic condition, looking for the implications to the interpretation, principally that one which is produced in the context of judicial process. From the myth of original Fall we take the kerügma of the impossibility of having the knowledge to make right moral judgement; from the myth of fraticide we take the *kerügma* of the necessity to break consciously with the authorial intention in the process of producing our interpretation; finally, from the myth of the Tower of Babel we are going to take the kerügma of the radical impossibility that two people can entirely understand each other, going through the studies of Heidegger and Gadamer to empty in the understanding about how the cogent judgmentes are formed through the simbolic violence, about what Bourdieu tell us.

KEY-WORDS: epistemology, interpretation, myth, kerügma, Rhetoric, Hermeneutics and skepticism.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO: UM PERCURSO DOS MITOS BÍBLICOS AOS DESAFIOS DO CONHECIMENTO E DA INTERPRETAÇÃO 14
1. Do objeto e objetivo 15
2. Do problema, da hipótese inicial e da justificativa 17
2.1 Justificativa para a utilização dos mitos hebreus como metáforas introdutórias 20
3. Dos referenciais teórico-metodológicas e da metodologia 24
3.1 A retórica enquanto expressão de uma "antropologia carente" e a metódica 25
3.2 O projeto de demitologização 29
4. Do percurso seguido 32
CAPÍTULO 1 – O *KERÜGMA* DA CRIAÇÃO ENQUANTO DOMÍNIO E UM PANORAMA DA HISTÓRIA DA HERMENÊUTICA A PARTIR DE UMA PERSPECTIVA TEOLÓGICA 36
1. Análise retórica da primeira narrativa da criação, Gn. 1.1 a 2.3 36
1.1 A questão do *Bereshyt* e a figura de Deus como criador, v. 1.1 37
1.2 Um cosmos binário, "céus e terra", v. 1.1 38
1.3 A criação *ex nihilo*, v. 1.2 39
1.4 O discurso como força criativa, "disse Deus", v. 1.3 40
1.5 A pluralidade da única divindade, v. 1.26 41
1.6. A questão da *imago dei*, v. 1.26 42
1.7 O lugar retórico do sétimo dia, v. 2.2 43
2. Panorama da história da hermenêutica a partir de uma perspectiva teológica 44
2.1 Primeiro Dia – Hermenêutica Rabínica 45
2.1.1 As fontes do nosso estudo sobre a interpretação rabínica 45
2.1.2 Principais questões e contribuições da hermenêutica rabínica 48
2.2 Segundo Dia – Escola de Alexandria 52
2.2.1 Filo de Alexandria 52
2.2.2 Clemente de Alexandria 55
2.2.3 Orígenes 57
2.3 Terceiro Dia – Escola de Antioquia e Agostinho de Hipona..... 59
2.3.1 Características da Hermenêutica da Escola de Antioquia 59

2.3.2 Um pouco sobre a vida e pensamento dos principais protagonistas da Escola de Antioquia 64
2.3.3 Agostinho de Hipona 67
2.4 Quarto dia – Hermenêutica de Tomas . Aquino 69
2.5 Quinto dia – Hermenêutica de Calvino 72
2.5.1 As Fontes que Influenciaram o Método Hermenêutico de Calvino 72
2.5.2 Calvino e seu uso do método histórico-gramatical 75
2.5.3 Princípios da Hermenêutica de Calvino 76
2.5.4 A aplicabilidade do Método Histórico-Gramatical em nossos dias 79
2.6 Sexto dia – Hermenêutica de Schleiermacher 80
2.6.1 Comentários ao discurso de agosto de 1829 81
2.6.2 Comentários ao discurso de outubro de 1829 84
CAPÍTULO 2 – O *KERÜGMA* DA QUEDA E A APORIA DOS LIMITES COGNITIVOS DO INTÉRPRETE 86
1. Definindo os pontos de interesse da análise retórica do mito edênico 87
1.1 O *ethos* mosaico e suas implicações retóricas 87
1.1.1 O lugar do livro de Gênesis no Pentateuco 91
1.1.2 A figura de Moisés na tradição jurídica bíblica 91
1.1.3 Moisés, uma autoridade que persevera em influir no Direito 93
1.2 O *pathos* do mito e a sua função socialmente estruturante 94
1.2.1 A culpa como fator de subordinação na relação dos gêneros 95
1.2.2 A responsabilidade do trabalho e confrontação com as adversidades como castigo. 97
1.2.3 O desterro como justificação do sentimento *hebreu* 98
1.3 O *logos* da narrativa e a estrutur epistemológica 99
1.3.1 A criação como expressão da bondade e justiça de Deus 101
1.3.2 A impossibilidade de conhecer o bem e o mal: a vedação do exercício de juízos morais 102
1.3.3 A lógica da causa e efeito como agrilhoamento epistêmico 103
2. Construindo uma conexão entre a narrativa mítica e elementos da teoria da norma jurídica 105
2.1 Demarcação dos principais pontos de discussão jusfilosófica do mito edênico 105
2.1.1 A tradição como ordenamento jurídico primevo 108
2.1.2 Os elementos essenciais de um ordenamento jurídico 110

2.1.3 “Não comerás” e “certamente morrerás” como limite e sanção 111
2.1.4 O trajeto do consuetudinário à legislação na experiência judaica 112
2.2 A linguagem como modo de (re)criação das coisas 113
2.2.1 A discricionariedade limitada de dar nome às coisas e aos seres 115
2.2.2 A retórica da construção da convenção no mito 116
3. O fruto proibido: o perigo e os limites do conhecimento 118
3.1 A representação de “conhecer o bem e o mal” 120
3.2 O distorcido exercício de juízo moral praticados no mito 122
3.3 O reto juízo como prerrogativa divina 124
4. A impossibilidade do decisor ter um conhecimento objetivo 126
4.1 A impossibilidade de conhecer o réu 127
4.1.1 A autonomia dos agentes como expressão de seu estranhamento fundamental 128
4.1.2 Desnudamento e constrangimento: a necessidade de se encobrir 129
4.1.3 A transferência da responsabilidade moral do erro 130
4.2 A impossibilidade de conhecer o réu 131
4.2.1 O ente jurisdicional como um ser ausente 131
4.2.2 A necessidade da reconstrução discursiva dos fatos 132
4.2.3 A reconstrução dos fatos como *locus* de refração passional 133
4.3. A impossibilidade de conhecer os sentimentos dos agentes no momento do fato 135
4.3.1 O comprometimento das declarações de intenções das partes na narrativa dos fatos 136
4.3.2 O exercício de juízo moral no instante de compreender as intenções dos agentes e constrangimento 136
5. A Lei Hebreia como forma de perpetuação da tradição e via de devoção 138
CAPÍTULO 3 – O *KERÜGMA* DO FRATRICÍDIO E O RADICAL DESENCONTRO INTERSUBJETIVO 143
1. Análise do mito do fratricídio 143
1.1 Caim, condenado a nascer fora do paraíso 143
1.1.1 Nascido na distorção do conhecimento moral 144
1.1.2 Nascido no paradoxo da fraternidade 146
1.2 O drama da morte do irmão como condição de existência 150
1.2.1 Fraternidade e a incontornável responsabilidade subjetiva 150

1.2.2 A impossibilidade de silenciar a memória após o fratricídio 152
2. A interpretação enquanto fratricídio: as implicações do desencontro intersubjetivo para a hermenêutica jurídica 153
2.1 A fixação de um significado (e da responsabilidade jurídica) como ato de fé: um diálogo entre Schleiermacher e William James 154
2.1.1 Schleiermacher e a interpretação como *locus* de ação divinatória 154
2.1.2 William James e o modo como se constroem nossas crenças 157
3. O desencontro intersubjetivo e o problema da "inexigibilidade de conduta diversa" ... 164
3.1 Conceito de culpabilidade 165
3.2 Condições legais de exclusão da culpabilidade e o papel do juiz para a identificação da exigência das mesmas nos casos concretos 165
3.3 Condições supralegais de exclusão da culpabilidade e o papel do juiz para a identificação da exigência das mesmas nos casos concretos 166
4. Quanto a impossibilidade do *non liquet* 169
4.1 A questão do juiz natural 169
4.2 A necessidade de solução das demandas judiciais 170
4.3 A mistificação do conhecimento jurídico 171
4.4 A pseudo-objetividade construída pela lógica decisional 172
4.5 Entimemas, os silogismos retóricos 173
4.6 Quando o *logos* é somente uma projeção do *ethos* 175
5. A inadequação humana diante da necessidade de julgar 176
5.1 A natureza e o conteúdo das decisões judiciais em Benjamim Cardoso 177
5.2 O mecanismo de fixação das decisões judiciais e pacificação social em Pierre Bourdieu 180
CAPÍTULO 4 – O KERÜGMA DE BABEL E A INCOMPREENSÃO DO OUTRO EM FACE DO CARÁTER PESONALÍSSIMO DA LINGUAGEM..... 182
1. Análise retórica do mito de Babel 182
1.1 O estado pré-babel 182
1.1.1 Uma só linguagem e uma só maneira de falar 183
1.1.2 Cooperação e unidade 185
1.1.3 Desejo de chegar aos céus e de celebrizarem-se 186
1.2 A multiplicidade de línguas como um castigo de Deus 187
1.2.1 A confusão como experiência individual e o esforço de comunicação 188

2. O caráter perssonalíssimo da linguagem e a sua superação em Nietzsche, Heidegger, Gadamer e Bauman 190
2.1 Nietzsche e a linguagem como encobrimento 191
2.1.1 Como nascem as verdades do encobrimento que nos fazem pensar que compreendemos 192
2.1.2 A crença no poder da linguagem como um ato de fé 193
2.1.3 A compreensão como capacidade de mobilização premida pelo temor do "eterno desentendimento" 195
2.1.4 Qual o conteúdo daquilo que chamamos de compreensão? 195
2.2 Heidegger e como se constroem compreensões a partir do conceito de *Dasein* 196
2.2.1 O Dasein heideggeriano como ser contingente, precipitado sempre e mais uma vez, no tempo, na história 198
2.2.2 Existência (*Existenz*) como ser em relação com a presença e âmbito da mundanidade 200
2.2.3 A temporalidade (*Temporale*) enquanto horizonte de compreensão e interpretação do ser 201
2.2.4 Da faticidade (*Faktizität*) Heideggeriano ao amor *Fati* Niezscheano 202
2.2.5 Compreensão (*Verständnis*) e Interpretação (*Auslegung*) 204
2.2.6 Heidegger e o conceito de verdade (αλήθεια) 205
2.3 Hans-Georg Gadamer e a questão da fusão dos horizontes como fundamento da compreensão dos juízes 209
2.3.1 Gadamer e o legado de Husserl e Heidegger 210
2.3.2 Gadamer e a crítica ao método como caminho para se chegar à verdade 212
2.3.3 Gadamer e o papel dos preconceitos (*Varurteil*) na produção da interpretação, o circulo hermenêutico 218
2.4 Zygmunt Bauman e a problemática da ambivalência como descontinuidade entre o mundo das coisas e o construído pela linguagem 223
CONCLUSÃO – DE UM "CONTRA-QUEM" A UM "PARA-QUEM" 227
REFERÊNCIAS 232
ANEXO: Texto de Gênesis de 1 a 11 239

Introdução: Um percurso dos mitos bíblicos aos desafios do conhecimento e da interpretação

"No princípio era o conflito", com esta frase temos dado início ao curso de Introdução ao Estudo do Direito nas diferentes faculdades onde tivemos o privilégio de apresentar a ciência do Direito a acadêmicos e futuros juristas. A existência do Direito está relacionada a inafastabilidade da disputa de interesses entre indivíduos e grupos sociais. Seja no campo político, econômico, comercial ou familiar, a convivência humana não conheceu paz que fosse prolongada, nem desapego que fosse completo. Em diferentes culturas e povos, surgiram modos de controlar a conduta social por meio de normas e regras, bem como constituíram-se forças institucionais com o poder/dever de punir os que àquelas ousassem transgredir.

Os mitos do livro de Gênesis nos apresentam, em narrativas trágicas, este drama humano. Que consiste, basicamente, em não sermos capazes de estabelecermos relacionamentos fulcrados no respeito, zelo e cuidado para com o outro. De nos sentirmos sempre em disputa com os circunstantes, de não sabermos viver em sociedade de modo absolutamente sadio e construtivo, senão sob a égide do medo da sanção, quer a ameaça deste castigo seja atribuída aos deuses, aos homens ou às instituições. Nem mesmo esta força inarredável e indispensável às estruturas sociais, o medo, tem o condão de garantir a observância das normas, as quais medram do desejo de produzir o bem comum ou o interesse dos que controlam os meios de formação da consciência coletiva (a quem, em última instância, servem as normas, mesmo quando estas se apresentam travestidas da mais evidente "boa intenção").

Em quatro dos cinco mitos que abrem a *Torah* (תּוֹרָה)[1] revela-se a condição do ser humano, criado para viver no paraíso, do grego *παραδεισος*, que significa "jardim", mas incapaz de ali permanecer, nem preservar a condição original na qual foi criado ao lado de tudo quanto existe, por ser ele sempre cobiçoso do conhecimento, da dignidade, da liberdade e da altura que pertencem unicamente aos seres divinos. Segundo os mitos, é pela força da transgressão que nos tornamos quem somos: um ser contra si, contra o outro, contra Deus e contra o planeta. A mais perigosa de todas as criaturas que já vagou por estas terras. Por força destas estórias antigas, nos damos conta que são estas as duas maldições que pesam sobre a

[1] *Torah* (que pode ser traduzido por instrução, apontamento ou lei) é a coleção dos cinco primeiros livros da Bíblia, cuja autoria é atribuída a Moisés e que versam sobre a origem de todas as criaturas, da nação de Israel, seus patriarcas, ritos e normas a serem observadas, também conhecida entre os cristãos por Pentateuco.

humanidade: o anseio impossível de ser Deus e a incapacidade de se aceitar somente humano (do latim *humus*, um com a terra). Estamos inescapavelmente cerrados na tarefa de Sísifo, que nem é capaz de chegar, nem desiste de tentar.

1. Do objeto e objetivos

Tal é o caráter nocivo do ser humano, dizem os mitos, que Deus insistentemente o castiga, perseverantemente o humilha, implacavelmente o pune. Esta tese trata da situação em que se encontra este homem, nos que diz respeito à sua capacidade de compreensão. Ele, vivendo entre "cardos e abrolhos", com seus limites e inclinações, que anseia voltar para a "morada perdida", retornar à harmonia para a qual tem consciência de que foi criado, ao jardim que agora só existe em seus sonhos nostálgicos, que dão luz às religiões e às utopias. É sobre este homem que vamos pensar e de sua luta para viver com algum sentido e paz, fazendo uso para isso de normas de conduta, construídas e interpretadas de modo que mimetizem o que, palidamente recorda, deveria ser sua natureza social.

Dizendo de modo mais expedito e claro, este é um trabalho sobre a condição epistêmica dos seres humanos, percebida de modo cético, à luz das tragédias míticas do livro de Gênesis, e as implicações desta condição na produção, interpretação e aplicação das normas cogentes de conduta, que caracterizam o Direito. O nosso propósito nesta pesquisa é identificar nos mitos das origens da humanidade, registrados no livro de Gênesis, lidos de modo retórico e demitologizante,[2] *insights* que apontem para a mesma consciência cética em relação a capacidade cognoscente dos seres humanos, do caráter violento e arbitrário de seus atos, padrões e supostas verdades, que aparecem, por exemplo, no "filosofar com o martelo" de Friedrich Nietzsche, nas investigações fenomenológicas de Martin Heidegger e na hermenêutica filosófica de Hans-Georg Gadamer. Compreendendo o pensamento destes, como uma tradição, que de modo insuspeito e, em alguns casos, inconfessável, liga-se ao legado teológico com que estavam em diálogo, relacionando esta corrente de pensamento às raízes da hermenêutica teológica, onde a linguagem mística busca encobrir o alto grau de indeterminação que marca o ato de interpretar. Vale lembrar que tanto Nietzsche quanto Heidegger, para não falar de Hegel, tiveram uma instrução teológica formal, só em seguida migrando para os estudos filológicos e filosóficos. Nosso movimento irá na direção de

[2] Ainda nesta introdução teremos ocasião de elucidar nosso conceito de uma leitura retórica e demitologizante.

considerar quais os aplicativos destes *insights* na Filosofia do Direito, mormente levando em consideração a obra dos pragmáticos americanos.

É-nos forçoso reconhecer que há certa ousadia em definir um objeto tão amplo e, ao mesmo tempo, tão relevante como este. Recorda-nos o objeto a que se propõe investigar Kant, em sua Crítica da Razão Pura, em suas palavras: "por uma crítica assim, não entendo uma crítica de livros e de sistemas, mas da faculdade da razão em geral, com respeito a todos os conhecimentos a que pode aspirar".[3] Ele mesmo, nas primeiras palavras de sua *opus magnum* que nos consola e anima, ao afirmar que

> a razão humana, num determinado domínio dos seus conhecimentos, possui singular destino de se ver atormentada por questões que não pode evitar, pois lhe são impostas pela sua natureza, mas às quais também não pode das resposta por ultrapassarem completamente as suas possibilidades.[4]

Consola, por, assim como ele, estarmos determinados a voltar nosso interesse para este assunto inevitável. Anima, por prenunciar um ceticismo em relação à capacidade de sanar as demandas da capacidade de conhecer. Se nos atrevemos a tanto, é na certeza de que nos guiarão nesta jornada figuras como o próprio Kant, cuja reflexão não apenas nos antecede, como nos ilumina.

Não há arbitrariedade na conexão entre a obra produzida sob a influência heideggeriana e o pragmatismo americano. Escoramo-nos aqui nas palavras do próprio Gadamer, quando descreveu suas impressões iniciais ao estabelecer contato com o filósofo da Floresta Negra, ainda na primeira década do século XX, em Freiburg, como nos dá conta em suas reflexões autobiográficas:

> Certamente notei de modo imediato que, mesmo no interior da escola fenomenológica de Freiburg, esses tons eram os tons próprios a Martin Heidegger. O que não sabia naquele época era o quanto ressoavam aí efeitos indiretos de Nietzsche por um lado, e, por outro lado, do pragmatismo americano.[5]

O que pode causar alguma espécie aos leitores é conectar tão proximamente temas caros à filosofia em geral, e à filosofia do Direito em particular, a textos e autores que podem nos parecer confinados aos que nutrem uma curiosidade estritamente teológica. Por causa disso, talvez fosse conveniente, com o fito de tranquilizar os leitores mais inquietos, lembrar as palavras de Michel Villey:

> Todos os grandes problemas da filosofia do direito estão, por outro lado, ligados aos da teologia, mesmo que "dogmática": o problema do direito natural, da natureza da "criação" e até mesmo dos atributos de Deus; o papel da coerção no direito ao

[3] KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. 4ed. Lisboa: Edição da Fundação Calouste Gulbenkian, 1997, p. 6.
[4] *Ibid*. p. 3.
[5] GADAMER, Hans-Georg. **Hermenêutica em retrospectiva**. Petrópolis: Vozes, 2009, p. 13.

> "pecado", da "antropologia cristã". Racionalismo, relativismos, positivismo, sociologismo, individualismo, comunismo, todas estas posições correspondem a teses de teologia.[6]

Logo em seguida, diz Villey: "tanto no mundo católico como no mundo protestante, as posições teológicas ocupam um lugar muito importante no movimento da filosofia do direito contemporânea".[7] Contudo, não pretendemos ter uma abordagem teológica do assunto, apenas ressaltamos a inevitável imbricação dos temas, para que caminhemos mais serenamente por páginas que nos apresentarão construções feitas a partir de narrativas com as quais não estamos acostumados a lidar na academia jurídica brasileira.

A decisão de tomar como chave analógica e metáfora introdutória textos do livro de Gênesis se deve, obviamente, ao nosso interesse nos estudos bíblicos, particularmente pelas narrativas míticas ali existentes, mas, também e, sobretudo, ao fato de acreditarmos que reside nestas passagens, manifestações de uma sabedoria que importa escutar nos dias de hoje, a qual aponta para uma visão cética em relação à condição humana, marcada por limitações e distorções que se dão tanto na compreensão dos fenômenos internos e externos a si, quanto nas condutas que são ditadas por tal percepção na convivência social e nas relações intersubjetivas

Pelo que se disse até aqui, deve estar expresso que não tomamos os mitos bíblicos como uma explicação de porque as coisas são como são, em razão de sua origem (o que seria uma abordagem religiosa), mas como um texto de justificação, que busca elucidar a realidade em que se encontra o ser humano, através de uma narrativa retoricamente articulada e figurativamente definida, nos ajudando a compreender as limitações e as inclinações de suas paixões, dos vícios lógicos e emocionais em que se encontra aprisionado, do distanciamento em que se acha em relação ao outro, como um "Caim" que nasceu fora do jardim, nunca o conheceu, mas que sente saudades dele, que não sabe viver sem que seja da morte de seu irmão, condenado a vagar pelo mundo, vendo em todos uma ameaça à sua própria sobrevivência, levando a fronte marcada pela tragédia que é.

2. Do problema, da hipótese inicial e da justificativa

Sobre quais problemas refletiremos neste estudo? Quais as perguntas que tentarão ser respondidas? Cremos que são três as questões essenciais e elas podem ser assim enunciadas:

---

[6] VILLEY, Michel. **A formação do pensamento jurídico moderno**. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p.11.
[7] *Idem.*

Qual a natureza do conhecimento que os seres humanos são capazes de urdir? De algum modo este conhecimento corresponde a alguma realidade que esteja fora dos limites da linguagem, podendo, assim, ser objetivamente validado como verdadeiro? Como a capacidade cognitiva dos seres humanos interfere no modo como estes constroem um tipo específico de conhecimento que chamamos de interpretação? Partiremos do conhecimento e da interpretação de modo geral, mas caminharemos na direção daqueles que são próprios das atividades judiciais.

Apresentamos como resposta inicial a estas questões a ideia de que os seres humanos estão confinados em um espaço que gravita acima e a parte do mundo das coisas em si, este é o mundo da linguagem. Somente aquilo que se traduz como discurso pode ser agregado ao universo de significados em que habitamos. Mesmo os fenômenos naturais que observamos, tais quais um raio que cai ou um trovão que escutamos, só passam a fazer parte do reino dos homens quando os compreendemos, quando, depois de observá-los ou sofrê-los, os racionalizamos. Ainda o que chamamos de observação do fenômeno é, de fato, a redução do mesmo à forma de sentenças, tais quais as que utilizamos para indicá-los há pouco.

Sendo isto verdade de um modo geral, *a fortiori* o é quando falamos do processo judicial. Nada há no processo que não seja discurso. Um processo não é sobre fatos, mas sobre narrativas de fatos que de algum modo chegaram ao conhecimento da autoridade judicial. Os fatos não interessam ao processo, mas aquilo que se diz sobre os mesmos. Logo, a relação entre o processo e os fatos é sempre mediata, se dá por meio das narrativas inscritas nos autos. Ainda que imaginemos que um fato pode ser trazido à apreciação da autoridade judicial por meio de um vídeo, por exemplo, e imaginássemos que ao ver o vídeo em que um determinado ilícito é praticado, o magistrado está tendo acesso ao "fato em si", estaríamos laborando em erro, uma vez que as imagens são elas mesmas narrativas sobre o fato, obtidas de um determinado ângulo (ainda que fossem muitos, não seriam todos), por um determinado equipamento, sujeito às limitações próprias das máquinas e dos observadores. Apropriadamente disse Nietzsche a este respeito: "Contra o positivismo, que fica no fenômeno 'só há fatos', eu diria: não, justamente não há fatos, só interpretações. Não podemos verificar nenhum fato 'em si': talvez seja um absurdo querer uma tal coisa".[8]

O que conhecemos é discurso, o conhecimento é um discurso, mas este discurso que é o conhecimento não corresponde objetivamente ao fato ou fenômeno, é uma criação do ser cognoscente que se vale das informações que traz armazenadas em si, seus preconceitos, para

[8] NIETZSCHE, Friedrich. **Vontade de potência**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008, p. 260.

compor uma narrativa sobre o objeto, que pode lograr impor-se como verdade acerca dele, se desfrutar de sucesso retórico. "A própria realidade é retórica", como sugere Adeodato.[9] Sendo da natureza desta, como intentamos afirmar, o caráter precário e efêmero. Do mesmo modo as decisões judiciais são norteadas pelas crenças dos juízes, as quais definem o modo como leem as normas e as subsomem, não sendo a interpretação/aplicação uma questão semântica ou filológica, mas iminentemente de violência simbólica.[10]

Ao olhar para o caso, o juiz intui qual a decisão que convém, e o faz a partir de um conteúdo interior e subjetivo, que nem sempre lhe é evidente, só em seguida ele constrói uma justificativa que lhe pareça sustentável para fundamentar juridicamente a sua decisão.[11] Como cada juiz é único, em face de sua singular construção da consciência e dos valores, afastada está toda a exequibilidade de um eventual controle lógico das decisões, sendo este possível apenas na esfera das confrontações de ordem retórica. Conquanto seja assim, não estamos com isto afirmando que não há um caráter lógico nas decisões judiciais.

O problema do conhecimento/interpretação é central na filosofia, já tendo sido discutido e rediscutido infinitas vezes ao logo da história do pensamento humano. O que justificaria escrever uma tese de doutorado a mais sobre este assunto? Acreditamos que de um modo radical não se pode escolher assuntos inéditos em matéria de filosofia, nem mesmo em filosofia do Direito. Tal ineditismo não deve ser esperado nos assuntos escolhidos e muito dificilmente o será nas conclusões a que chegaremos, mas é possível percorrer caminhos novos. De modo que não julgamos ser esta tese original nem nas perguntas que faz, nem nas respostas que produzirá, mas a supomos única no percurso que nos convida a seguir. Quem segue por um caminho novo buscando um destino previamente conhecido, precisa abrir picadas, construir novas trilhas e, de fato, não chega exatamente onde estiveram antes pensadores que o inspiraram, posto que o que para eles é ponto de chegada, sempre foi àquele premissas de partida. E aqui começaremos nossas reflexões a partir de textos ancestrais, que datam de milênios para compreendê-los como parte de uma tradição que nos conduziu a algumas das mais fecundas compreensões da condição epistêmica dos homens em vigor em nossos dias, a saber, a postulada pela hermenêutica filosófica de Gadamer.

---

[9] ADEODATO, João Maurício. **Uma teoria retórica da norma jurídica e do direito subjetivo**. São Paulo: Noeses, 2011, p. 18.

[10] BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. 6a ed. São Paulo: Pespectiva, 2005. p. 117.

[11] SOBOTA, Katharina. **Não mencione a norma!**. *In*: Anuário dos Cursos de Pós-Graduação em Direito, n. 7. Recife: Universitária, 1996, p. 91.

É ocasião para reconhecermos o pessimismo trágico presente nos mitos bíblicos da origem e darmos a este os desdobramentos de um diálogo com a filosofia de vertente heideggeriana. Pouco se nos dá para carecer justificar a legitimidade de construir um texto científico a partir de analogias com narrativas míticas. Esta é prática comezinha quando se trata de mitos gregos, egípcios e até mesmo tribais, em áreas como a psicologia, filosofia, antropologia e sociologia. Quanto já se construiu a partir de Prometeu, de Édipo, de Sísifo e de Narciso? Nem mesmo na Filosofia do Direito a prática é nova,[12] o que, talvez seja nosso é o tratar destes assuntos a partir destes mitos hebreus. Bem nos lembrou Saldanha sobre o lugar das figuras arquetípicas e das imagens arcaicas, ao dizer que:

> Se em termos psicológicos os arquétipos residem em determinada "zona" do espírito – tanto do individual quanto do coletivo – como uma espécie de legado ao qual se recorre na formação de imagens, há também um plano histórico-cultural na existência dos arquétipos: frequentemente as representações fundamentais a que chamamos de imagens arcaicas ou de experiências primitivas.[13]

2.1. Justificativa para a utilização dos mitos hebreus como metáforas introdutórias

"No princípio, criou Deus o céu e a terra. A terra, porém, era sem forma e vazia: havia trevas sobre a face do abismo, e o Espírito de Deus pairava por sobre as águas" (Gn. 1:1-2). Estas são as palavras que abrem o livro de Gênesis, uma das obras mais importantes e influentes da literatura universal. Isto porque, em suas narrativas se fundamentam cosmogonias assimiladas por três das religiões com maior número de adeptos do mundo, a saber: o judaísmo, o cristianismo e o islamismo. Juntas, representam quase dois terços da população mundial. Este é um número sempre oscilante, mas tem o condão de nos revelar que temos diante de nós um livro que não pode ser simplesmente ignorado, por se supor que deva ser confinado ao interesse exclusivamente religioso. Com mais razão, porque seus mitos sombreiam não apenas crenças em relação à origem do cosmos e dos seres que nele habitam, mas construíram as bases para a antropologia, sociologia, moral, política, direito e espiritualidade dos povos que, de um modo ou de outro, aderiram a estas expressões de fé. Questões de suma importância, tais como: a organização da vida em sociedade, o lugar da mulher na sociedade, a existência de diferentes línguas no mundo, o papel do trabalho e a autoridade dos pais sobre seus filhos, encontram nesta obra fundamentos de justificação, que vêm sendo utilizados ao longo dos últimos milênios por diferentes intérpretes, em diferentes

---

[12] *Vide* ADEODATO, João Maurício. **Ética e retórica**: para uma teoria da dogmatica juridical. São Paulo: Saraiva, 2002, p. 271.

[13] SALDANHA, Nelson. **Ordem e hermenêutica**: sobre as relações entre as formas de organização e o pensamento interpretativo, principalmente no direito. Rio de Janeiro: Renovar, 1992, p. 50.

contextos, com propósitos, muitas vezes opostos, para fundamentar suas posições e justificar escolhas. Mesmo em nossos dias, debates em tribunas parlamentares, judiciais e acadêmicas, findam por recorrer às narrativas ali compiladas para sustentar suas pretensões.

O *Bereshyt* (בְּרֵאשִׁית), "no princípio" em hebraico, nome pelo qual é conhecido o livro de Gênesis entre seus leitores que falam a língua em que foi originalmente escrito, circulou durante milênios na forma de rolos de papiro ou pergaminho. Foi queimado, reescrito, proscrito e venerado. Um sem-número de disputas religiosas, filosóficas, políticas e éticas tiveram seu texto como elemento pivotal, e, apesar de tudo isso, ele chegou até nós com uma força tal, que é com cuidado que nos referimos a ele neste trabalho, posto que o menor deslize poderia reacender contendas presumidamente adormecidas. Não acudiremos aos que dizem não ser conveniente fazer pesquisas de caráter científico partindo de textos religiosos. Sendo retórico e analítico o nosso interesse, não os trataremos aqui em uma perspectiva credal.

O nosso olhar é investigativo, queremos identificar a mensagem essencial (*kerügma*) de cada um dos mitos, bem como sua estratégia de convencimento e persuasão, que lhe conferiram tanta vitalidade e eficácia histórica. Pensamos em convencimento e persuasão com Perelman, para quem a persuasão é o resultado da argumentação que logra fazer com que o auditório assuma o comportamento desejado, enquanto o convencimento leva os ouvintes a um assentimento em relação às ideias propostas.[14] Em face disto, neste estudo não é relevante saber se as passagens postas sob análise foram ou não resultado de alguma ação sobrenatural, nem mesmo será necessário crer na existência de alguém assim. Basta que não nos permitamos ser arrastados à obtusidade por pruridos de um obscurantismo, que não se justifica em tempos como os nossos.

Requer-se, unicamente, a capacidade de não olvidar a relevância do estudo dos textos de fé e da própria fé nestes textos, como elementos norteadores de comportamentos e cosmovisões em nosso incessante *desarrollo* histórico. Nos debruçaremos sobre os mitos que compõem a pré-história de Israel, registrados entre o primeiro e o décimo primeiro capítulos do indigitado livro. Posto que a partir do capítulo doze, o narrador se volta para a saga de Abraão e sua família. O que nos aponta a história de um povo, enquanto os textos anteriores falam sobre acontecimentos que incidiram sobre todo gênero humano.

Em interessante passagem de Verdade e Método, quando Gadamer se propõe a analisar as reflexões hermenêuticas de Spinoza, ele nos dá o tom em que devemos caminhar

[14] PERELMAN, Chaïm. **Retóricas**. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2004. p. 56.

entre textos que nos apresentam passagens que, ao compararmos com os acontecimentos naturais e históricos a que estamos acostumados, nos soam incompreensíveis, ou seja, estão para além daquilo que podemos supor como exequível ou crível:

> Partindo dos dados históricos tem-se de inferir o sentido (*mens*) dos autores – enquanto que nestes livros são narrados coisas (história de milagres e revelações) que não são deriváveis dos princípios conhecidos da razão natural. Também nessas coisas, que em si mesmas são incompreensíveis (*imperceptibiles*), sem prejuízo para o fato de que, em seu conjunto, a Escritura possui indiscutivelmente um sentido moral, pode-se compreender tudo sobre o que se tem interesse, somente se reconhecermos "historicamente" o espírito do autor, isto é, superando nossos preconceitos, não pensamos noutras coisas senão nas que o autor pode ter em mente.[15]

Escrever sobre mitos pode chocar tanto céticos quanto crentes. Os primeiros perguntariam qual a pertinência de uma reflexão que toma como ponto de partida uma narrativa pré-científica e, frequentemente, supersticiosa. Os demais indagariam como misturar o objeto da fé com um universo científico, o qual não serve nem para validar nem para refutar aquilo que se crê. Tem-se, portanto, a tendência de manter o mais distante possível os relatos religiosos dos estudos científicos. O preconceito contra a linguagem mítica associada a religiões ainda professadas se manifesta em vários pensadores, mas de modo contundente se revela nestas palavras de Nietzsche:

> tal como o homem ainda hoje tira conclusões no sonho, assim também fez a humanidade no estado de vigília, durante milênios: a primeira causa que ocorresse ao espírito, para explicar qualquer coisa que exigisse explicação, bastava para ele e era tida como verdadeira (segundo relatos de viajantes, os selvagens procedem assim ainda hoje).[16]

A impressão que pode nos dar é que se supõe que os mitos sejam apenas estórias fabulosas que são construídas para o entretenimento ou alienação do povo. É preciso que tenhamos consciência que eles desempenham um papel retórico ordenador em sociedades como a hebraica antiga. E ainda com mais legitimidade, importa que nos debrucemos sobre os textos canônicos, uma vez que várias das formas de civilização que conhecemos nestes últimos dois mil anos de pregação cristã e mil e trezentos anos de avanço islâmico, foram alicerçadas sobre a compreensão da vida por eles proposta. Se o nosso olhar recai sobre passagens como a da criação (Gn. 1), do pecado original (Gn. 2 e 3), o fratricídio (Gn. 4), do dilúvio (Gn. 6 a 10) e de Babel (Gn. 11), é porque concluímos que tais narrativas são culturalmente fundantes nas nações cristãs, islâmicas e naquelas que, de uma forma ou de outra, foram influenciadas diretamente pelas tradições hebreias. Em suma, não se pode falar

---

[15] GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e Método**: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 284.
[16] NIETZSCHE, Friedrich. **Humano, demasiadamente humano**: um livro para espíritos livres. São Paulo: Companhia das Letras, 2000. p. 23.

em uma ampla perspectiva histórica das relações sociais, das concepções antropológicas, dos processos de legitimação dos comportamentos morais, sem que recorramos à mitologia do livro de Gênesis. Isto sem falar da legislação mosaica que se vê diluída nestes mitos, que tem servido, em muitas culturas, para a positivação dos limites de comportamento até os nossos dias.

Por oportuno, importa salientar que os cinco primeiros livros da Bíblia são vistos como uma peça única tanto por cristãos (que lhes dão o nome de origem grega Pentateuco – *pentatheucos* – os cinco livros da Lei) quanto por judeus (que os denominam *Torah* - Lei). As correntes majoritárias de ambos os grupos atribuem os textos à lavra de Moisés (1500 a. C.), líder, libertador do cativeiro egípcio e legislador de Israel.[17] A esta autoria muita resistência se manifesta, até mesmo porque não seria razoável imaginar que Moisés teria descrito a sua própria morte, como acontece em Deuteronômio 34, mas importa que reconheçamos que sustentar tal filiação tem sido parte importante da força retórica do texto. Temos aqui, talvez, um bom exemplo da abordagem que pretendemos proceder sobre os textos. Consideraremos os textos como de autoria mosaica, não porque estejamos convencidos de que o sejam, mas porque tal autoria é admitida como elemento essencial do peso retórico que os mitos ganham sobre a existência dos que lho observam como fundamento de fé e prática.

Logo, neste trabalho, consideraremos ser o que o senso comum pensa que é quanto à autoria, local e datação dos textos. Isto não porque tenhamos a ele cedido ou porque olvidamos as pesquisas da crítica textual e da manuscritologia, que muito contribuíram para o desvelamento da história destas e outras tantas passagens escriturísticas, mas porque o papel retórico de uma narrativa está indissociavelmente conectada ao *ethos* que carrega quem se julga ser seu autor. Bem pouco importa o que sabem os eruditos, enquanto estes não se inserem no tormentoso jogo ou ofício de parir saberes, de dar o diapasão às compreensões coletivas, de formatar a ciência que mais importa, que é aquela que move as decisões dos homens.

Não chamaremos constantemente a atenção do leitor para o fato de que aquilo que afirmamos sobre o texto, se baseia no que o mesmo diz que aconteceu. Se dissermos, por exemplo, que disse Deus: "da árvore do conhecimento do bem e do mal não comerás", não estamos fazendo um convite à fé, nem tomamos ocasião para fazer profissão da nossa, apenas é isto que diz o texto ter falado um personagem apresentado como Deus. E para o propósito

[17] CHAMPLIN, Rusell Norman; BENTES, João Marques. **Enciclopédia de Bíblia, teologia e filosofia**. v.5. 4ª ed. São Paulo: Candeia, 1997. p.195

de nosso estudo é importante que o tratemos assim, uma vez que foi sendo recebido como verdade que ele realizou e ainda realiza a sua força persuasiva.

Usaremos, nas referências às expressões hebraicas dos mitos a publicação feita pela Oxford University Pres, em 1966, como Hebrew Old Testament e sempre que não houver referência específica em contrário, a tradução do texto hebraico feita por João Ferreira de Almeida, versão revista e atualizada pela Sociedade Bíblica do Brasil.[18] O significado das palavras hebraicas são retiradas do Léxico de Hebraico e Aramaico do Antigo Testamento, de William L. Holladay.

O título "gênesis" vem do grego, através do latim, estudiosos tradicionais tendem a datá-lo entre 1450 a.C. – 1410 a.C.[19] Já os teólogos liberais datam o livro de um período mais recente (século VI a.C.),[20] uma vez que não estão presos à autoria mosaica. Mas o fato é que tanto o judaísmo dos primeiros séculos da era cristã, quanto o cristianismo que se desenvolveu a partir do livro foram profundamente influenciados por ele. Líderes como Jesus e Maomé fizeram referência às histórias nele contidas e utilizaram seus ensinamentos para erigir suas doutrinas.[21]

Aqui nos parece importante definir o tom em que todo o texto nos é apresentado. Trata-se de uma narrativa *post-scriptum*, ou seja, algo dito depois para que entendamos, à luz de fatos pretensamente anteriores, a razão de ser das coisas de agora. O fito do texto é fazer com que o homem compreenda qual a razão e a finalidade das coisas que existem, tais como se manifestam e pelo texto são legitimadas. De modo geral, é sempre esta a tarefa dos mitos, explicar o porque das coisas, dar uma razão para que seus destinatários reduzam a condições racionais o *status quo* em que se encontram. Ao contar-nos os "fatos" que levaram à construção desta realidade, o narrador, dissimuladamente, as justifica e organiza as condutas em face de tudo quanto deu causa à ordem em que nos encontramos. Daí seu papel essencialmente retórico e nosso interesse pelos mesmos.

3. Dos referenciais teórico-metodológicos e da metodologia

[18] **Bíblia.** Traduzida em português por João Ferreira de Almeida. 2ª ed. revista e atualizada no Brasil. Brasília: Sociedade Bíblica do Brasil, 1997.
[19] RYRIE, Charles Caldwell. **A Bíblia Anotada**. São Paulo: Mundo Cristão, 1997. p. 5.
[20] **Bíblia de Estudo de Genebra**. São Paulo: Cultura Cristã, 1999. p.3.
[21] Ver como exemplo disso Mateus 24:38 e a 2ª Surata do Corão, 34 e 35.

Do ponto de vista metodológico procederemos a uma pesquisa que segue a linha hipotético-dedutiva, com uma análise retórica dos textos míticos[22] e nos incluiremos em duas importantes tradições. A primeira é a que nos remete a uma leitura retórica dos atos e relações humanas, que em nosso meio, a Casa de Tobias Barreto, é encimada por João Maurício Adeodato e o que ele denomina de uma filosofia retórica,[23] animando-nos a olhar para os atos humanos e considerar se eles não fazem parte de uma engrenagem de persuasão e convencimento. A segunda, é a neo-ortodoxia de Rudolf Bultmann, com seu projeto de demitologização, com o qual pretendia emprestar utilidade e credibilidade aos textos bíblicos, em uma época (a primeira metade do século XX) em que estes haviam sido reduzidos pelos movimentos de crítica textual, que grassavam na Europa e nos EUA desde o final do século XIX, a meros ajuntamentos de tradições supersticiosas e de valor tão-somente histórico, ou seja, sem mensagem para os dias presentes, vale dizer, sem *kerügma*.[24]

3.1 A retórica enquanto expressão de uma "antropologia carente" e a metódica

São estranhos os caminhos que nos conduzem a pontos de encontro. A antropologia carente de Adeodato pode ser uma manifestação de seu ceticismo materialista, já a nossa é reflexo de uma teologia agostiniana. Na controvérsia entre Agostinho e Pelágio, no IV século d.C., o ponto nevrálgico era quais as consequências da Queda[25] sobre o ser humano. Enquanto Pelágio defendia que as consequências do lapso se restringiam aos autores da conduta, não retirando de seus descendentes as capacidades inatas de querer a Deus e viver segundo a sua vontade, Agostinho defendia a tese da "depravação total",[26] ou seja, que com a Queda o homem perdera completamente a capacidade de resistir ao pecado e conhecer a verdade. Obviamente que tanto para um quanto para o outro, os fatos narrados em Gênesis 2 e 3 foram históricos, o que não é o nosso caso, mas nos unimos ao agostinianismo, neste particular, por entender que há no homem uma profunda e completa inapropriação para a vida, quer seja

---

[22] LEACH, Joan. Análise retórica. *In:* BOUER, Martin W., GASKELL, George. **Pesquisa qualitativa com texto, imagem e som:** um manual prático. 4a ed. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 293-318.
[23] ADEODATO, João Maurício. **Uma teoria retórica da norma juridical e do direito subjetivo**. São Paulo: Noeses, 2011, p. 3.
[24] Bultmann utiliza a expressão grega κήρυγμα para designar a mensagem que as narrativas míticas carregam e que precisam ser compreendidas pelos leitores contemporâneos para que estas realizem seu papel edificante. Ver BULTMANN, Rudolf. **Kerygma and Myth**: a theological debate. London: SPCK, 1960, pp. 1 a 44.
[25] A expressão "Queda", quando grafada com um "q" maiúsculo, na Teologia, refere-se aos acontecimentos descritos em Gênesis 3, quando o homem e a mulher são seduzidos pela serpente e se corrompem.
[26] AGOSTINHO, Santo. **Confissões**. Livro X, capítulo XXXI. *In* Os Pensadores: Santo Agostinho. São Paulo: Abril Cultural, 1980, p. 233.

porque ele não consegue resolver de modo inquestionável os temas mais importantes da existência, quer seja porque ele não consegue evitá-los perenemente.[27]

Entendemos a antropologia carente de Adeodato como a crença no ser humano como "um ser pobre",[28] incapaz, por deficiência cognitiva, de fazer qualquer afirmação que mereça a alcunha de verdade, se a consideramos do ponto de vista da correspondência entre o que se conhece e o objeto em si, posto que o homem está confinado no universo da linguagem, nada sabendo sobre o que reside para além desta dimensão. Nas palavras do autor:

> 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. 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 menos permanência no tempo, mas todos circunstanciais, temporários, autorreferentes e assim passíveis de constantes rompimentos.[29]

Quando pretendemos desenvolver uma leitura retórica dos textos míticos, temos em vista que tanto o conhecimento como aquilo que chamamos de realidade são construções retóricas. Visões de mundo que anseiam ser expressas e, de algum modo, admitidas como capazes de "corresponder" à realidade. Discernir que tal realidade é uma construção humana e dialogal é parte de nosso esforço. O nosso olhar retórico sobre os textos míticos levará em consideração a ideia de retórica tripartite: retórica material (método), estratégica (metodologia) e analítica (metódica).[30] Adeodato assim define estes três tipos de retórica: "O que aqui se pensa como o caráter constitutivo da realidade, processado pela linguagem, é denominado retórica material";[31] "o segundo nível de retórica é a retórica estratégica. Esta retórica tem a retórica material como objeto e objetivo, no sentido de que consiste em um conjunto de conhecimentos que visam ensinar a lidar com a retórica material";[32] falando sobre a retórica analítica observa que:

> a retórica metódica tem exatamente como objeto imediato essas estratégias, dentre as quais sobressaem-se o engodo e a persuasão, ressaltadas pelos reducionismos mencionados. Claro que, como essas estratégias dirigem-se à retórica material, esta também é analisada pela retórica metódica. Trata-se assim de uma meta-metalinguagem, ou metalinguagem de segundo nível. Trata-se também de uma teoria, mas não sobre os métodos efetivamente aplicados, como faz a retórica

---

[27] KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. 4ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1997. p. 3.
[28] ADEODATO, João Maurício. *Op. Cit*. p. 6.
[29] *Ibid*. p.7
[30] ADEODATO, João Maurício. **A retórica constitucional**: sobre tolerância, direitos humanos e outros fundamentos éticos do direito positivo. 2 ed. São Paulo: Saraiva, 2010, p.12.
[31] _____. Uma teoria retórica da norma jurídica e do direito subjetivo. São Paulo: Noeses, 2011, p. 42.
[32] *Ibid*. p. 67.

> metodológica, mas sim sobre o funcionamento das metodologias e a dogmática material ou existencial.[33]

Em outra ocasião, retomando Ottmar Ballweg em sua *Rhetorik und Vertrauen*, assim resume o professor pernambucano:

> Com olhos modernos, pode-se perceber o emprego do termo "retórica" em três sentidos básicos: 1. As retóricas materiais consistem na própria linguagem, o meio de significações, contextual, em que vivem as sociedades humanas; a retórica material é o "fato linguístico", a experiência e a descrição compreensível dos eventos, a própria condição humana de significar através do discurso. Essa retórica material é a realidade mesma, as "realidades em que vivemos", constituindo o campo de estudo da retórica prática e da retórica analítica. 2. As retóricas práticas ensinam como proceder diante da retórica material, as técnicas e experiências eficientes para agir – ou seja: compreender, argumentar, persuadir, decidir, em suma, viver no mundo e nele influir estrategicamente –, englobando, por exemplo, a retórica enquanto oratória. 3. A retórica analítica é o estudo dos outros dois níveis, em uma dupla abstração, buscando sistematizar e compreender as relações entre as retóricas materiais e práticas, sob uma perspectiva etimológica.[34]

Inserimos este trabalho na dimensão de uma retórica analítica, posto que refletiremos sobre a retórica material e estratégica que se nos antolha nos mitos hebreus. Tentaremos, portanto, por em evidência os *topoi* argumentativos e sua utilização estratégica. Nosso cuidado, no entanto, será para não cairmos num extremo idealista, que no esforço de desvincular o conhecimento da coisa em si, finda por anular também o outro (o interlocutor), através do qual inserimo-nos na dimensão do genuinamente humano, a esfera da linguagem. É neste ponto que a filosofia de Heidegger será particularmente valiosa em nossos estudos, para por o equilíbrio de nossa epistemologia, como expressão de um avanço em relação ao pensamento kantiano, que engendrou uma via que superasse tanto o empirismo cético, quanto o racionalismo dogmático,[35] mas que, a nosso ver, não pôs suficientemente na linguagem o *locus* único onde seria possível produzir algum conceito de verdade ou de conhecimento que se manifestem úteis e defensáveis para os nossos dias. Heidegger conseguiu inserir o outro como elemento decisivo no processo de conhecimento e ao fazê-lo, tanto inaugurou um novo espaço para a hermenêutica quanto para a retórica. Por vezes afirmamos em nossos encontros com os estudantes, ser o Direito uma ciência que, à semelhança dos homens, caminha sobre duas pernas, sendo uma a interpretação e a outra a argumentação. Nada há no Direito que não seja profundamente perpassado por esta díade. A própria norma jurídica, como a entendemos, é fruto destes processos, tanto essenciais, quanto inseparáveis.

---

[33] *Ibid*. p. 105.
[34] _____. **Ética e retórica**: para uma teoria da dogmatica juridical. São Paulo: Saraiva, 2002, p. 268.
[35] LEITE, Flamarion Tavares. **10 Lições sobre Kant**. 3a ed. Petrópolis: Vozes, 2008, p. 36.

De fato, para Gadamer a retórica e a hermenêutica se interpenetram, uma vez que "os instrumentos teóricos da interpretação foram em larga medida colhidos da retórica".[36] Tanto do ponto de vista histórico, como em uma perspectiva prática, deve-se ver a hermenêutica como um elemento ou um modo próprio da ação retórica.[37] Como demonstra Manuel Alexandre Júnior, a retórica, a hermenêutica e a literatura têm uma origem comum, sendo que esta última só muito recentemente passou a ser encarada como algo fora da retórica, e isto, de algum modo, em decorrência do desprestígio que solapou o multimilenar prestígio da arte de Cícero.[38]

Seguindo o modelo de Ballweg, poderíamos pensar a hermenêutica também em três níveis. O primeiro seria aquele que receberia o nome de hermenêutica material ou exegese, consiste neste ato, consciente ou inconsciente, através do qual nós interpretamos os textos[39] que nos chegam por meio dos sentidos. Semelhantemente à retórica material, todas as pessoas praticam este nível de hermenêutica. Pode parecer a alguns que nem mesmo deveríamos chamar esta prática de hermenêutica (em teologia fala-se aqui de exegese), uma vez que não lida claramente com métodos ou técnicas de interpretação, o que é um equívoco, uma vez que tudo o que fazemos rotineiramente o fazemos com método (do grego *μετα+οδός*, um caminho ou modo melhor), descobrimos quase que intuitivamente um conjunto de procedimentos que obedecemos sempre que nos aproximamos de algo que estimula a nossa inteligência. É somente por meio da interpretação que o ser humano é capaz de reduzir o objeto cognoscente aos domínios de seu saber. Logo, a discussão giraria em torno de termos ou não domínio consciente deste "modo nosso", pelo qual nos aproximamos dos objetos e fazemos um juízo sobre eles, contudo, esta é uma questão que não nos parece decisiva no que tange a pertinência de adotarmos tal nomenclatura aqui.

O segundo nível de hermenêutica seria chamada de estratégica, consiste no conjunto de regras que regem a interpretação, e que foram sendo desenvolvidas ao longo dos milênios e estão diretamente ligadas às tradições culturais e práticas que se fixam pelo uso ou pela defesa de seus adeptos, que estão sendo frequentemente reexaminadas e adequadas por aqueles que delas fazem uso, ao sabor das transformações que vivenciam, quer pela posterior elaboração

---

[36] GADAMER, Hans-Georg. **On the scope and function of hermeneutical reflection**, *in*: Philosophical hermeneutics. Berkeley: University of California Press, 1976, p. 25.
[37] _____. **Rhetoric, hermeneutics and ideology-critique**, *in*: Rhetoric and hermeneutics in our time. New Heven: Yale University Press, 1997, p. 57.
[38] ALEXANDRE JÚNIOR, Manuel. **Hermenêutica retórica**. Lisboa: Livraria Espanhola, 2004, p. 19.
[39] Usamos o vocábulo "texto", do latim *textus*, que designa malha ou tecido, para designar toda trama de signos que nos chegam através dos sentidos e que reclamam de nós um ato interpretativo.

de seus teóricos, quer pela aproximação de outras tradições, fecundando uma miscigenação ou, ainda, dando lugar a uma subordinação teórica, fruto do processo de aculturação a que se submetem os grupos sociais. Neste tipo de hermenêutica já temos uma metalinguagem sobre a exegese, um olhar de cima (*επί+σκοπός*), um discurso normativo do que convém e do que não convém ao intérprete. São justamente estas regras que findam por oferecer os instrumentos de validação a respeito da acertividade das interpretações perpetradas.

O derradeiro nível de hermenêutica é a que denominaremos de analítica. Esta seria, como no caso da retórica analítica, uma meta-metalinguagem, uma leitura das formas como são compostas e aplicadas as normas de interpretação, como estas se transformam e qual o substrato filosófico que as sustenta. Acredito que o que chamamos de Hermenêutica Filosófica, atribuída principalmente a Gadamer, e aquilo que Adeodato chamou de Filosofia Retórica são aspectos complementares de um olhar sobre os homens, susas relações, sua capacidade de compreender e influir intersubjetivamente. Certamente estas não são abordagens neutras, estamos embebidos demais do pensamento heideggeriano para cogitarmos de neutralidade. O que poderia levar alguém a supor que seria necessária uma meta-meta-metalinguagem para que pudéssemos entender como se processa a hermenêutica e a retórica analíticas, contudo, em todo saber há que se produzir um corte, mais ou menos arbitrário, para que não caiamos num *reductio ad infinitum*.

3.2 O projeto de demitologização

Ao decidirmos assumir textos míticos e produzidos em um tempo e contextos pré-científicos precisamos definir com que ânimo nos aproximaremos deles. Neste sentido é que nos apropriamos do programa de demitologização de Rudolf Bultmann. O que seria isso? Um *approach* de textos arcaicos à procura de uma moral ou mensagem que lhe dê relevância em um ambiente que dele dista historica, social, cultural, linguístico e tecnicamente. Em suas palavras:

> Toda esta linguagem é oriunda da mitologia, e a origem dos vários temas podem ser facilmente rastreada na mitologia do apocalíptica judaica daquele tempo e nos mitos de resgate do gnosticismo. Por esta razão, o *kerügma* se torna inacreditável para o homem moderno, pois ele está convencido de que a visão mítica do mundo é obsoleta. Estamos, portanto, obrigados a perguntar, se hoje quando pregamos o Evangelho, esperamos que nossos ouvintes aceitem não só a mensagem do Evangelho, mas também a visão mítica do mundo em que ela nos foi dada. Se não, é que o Novo Testamento encarna uma verdade que é bastante independente de sua

> configuração mítica? Se isso acontecer, a teologia deve assumir a tarefa de despir o *kerügma* de seu quadro mítico, de o "demitologizar".[40]

Ao discutir as dificuldades que surgem para o homem moderno ao ler, por exemplo, as narrativas a respeito de Jesus, nas quais aparecem obras sobrenaturais ou milagrosas, Bultmann atribui tais relatos à mentalidade simples das pessoas dos dias de Jesus, que tendiam a ver em ocorrências que escapavam à sua compreensão obras divinas ou demoníacas,[41] e nos convida a entender a expressão de tais obras e a imputação destas à pessoa de Jesus, como uma forma de afirmar a sua vinculação como os poderes divinos, bem como afastando a possibilidade de que tal autoridade com que falava e ensinava pudesse ser, como de fato nos dizem os Evangelhos que foi, atribuídos às forças malignas (Mat. 12:24). Deste modo, pretende o teólogo de Marburg nos convidar a construir, percebam os senhores, uma leitura retórica de tais passagens, dizendo de um outro modo, incita-nos a ver a intenção legitimadora de tais vinculações, no âmbito da retórica estratégica do relato dos evangelistas.

Talvez lhe surja perguntar: mas por que motivo recorrer a estes textos, não seria melhor silenciar sobre eles, para que a nuvem do tempo cuide de encobri-los? Muitos já se foram que sentenciaram o fim da relevância histórico-cultural das estruturas religiosas. Marx, Freud e Nietzsche cedo afirmaram que a religião e a sua linguagem eram expressões de uma humanidade infantil e que, em seu tempo, se havia chegado à época da emancipação do homem de tais aios. Ao que parece, a julgar pelo papel que os temas de natureza ético-religiosa ocupam na centralidade dos debates políticos nos mais altos cargos eletivos no Brasil e no mundo, ainda estamos longe de chegar à puberdade. Também nos avulta o engodo religioso e suas forças de manipulação e exploração dos incautos, e, talvez, por isso mesmo devamos retomar seus textos para dar-lhes esta experiência de "despir-se do *kerügma*" de que nos fala Bultmann e, quem sabe, encontrar uma outra voz, uma outra "música de sentido", para valer-me de uma expressão de Gadamer.

Heidegger passou os anos de 1923 a 1928 como professor na Universidade de Marburg, onde Bultmann já era um lente destacado, lecionando Exegese Bíblica. A relação entre os dois continuou por toda a vida, ainda que arrefecida no breve período em que o

---

[40] BULTMANN, Rudolf. **Kerygma and Myth**: a theological debate. London: SPCK, 1960, p. 3. All this is the language of mythology, and the origin of the various themes can be easily traced in the contemporary mithology of Jewish Apocalyptic and in the redemption myths of Gnosticism. To this extent the kerygma is incredible to modern man, for he is convinced that the mythical view of the world is obsolete. We are therefore bound to ask whether, when we preach the Gospel today, we expect our convertes to accept not only the Gospel message, but also the mythical view of the world in which it is set. If not, does the New Testament embody a truth which it is quite independent of its mythical setting? If it does, theology must undertake the task of stripping the Kerygma from its mythical framework, of "demythologizing" it.

[41] BULTMANN, Rudolf. **Jesus and the word**. New York: Charles Scribner's Sons, 1958, p. 174.

filósofo se associou aos sonhos do Partido Nacional Socialista Alemão dos Trabalhadores, no qual se inscreveu no dia 01 de maio de 1933, mesmo ano em que Hitler chega ao poder. Da amizade entre Heidegger e Bultmann nos dá testemunho a riquíssima correspondência trocada entre os dois, nos anos de 1925 a 1975 e, recentemente, publicada em Barcelona pela Herder, na qual tratam de política universitária a temas propriamente teológicos e filosóficos.

Foi justamente no período em que Heidegger esteve em Marburg que ele produziu a mais importante e influente obra de sua vida, *Sein und Zeit*, que veio a lume em 1927 e que serviu de roteiro epistemológico tanto para Bultmann quanto para Gadamer, nas obras que produziram. Observe-se o tratamento dado por ambos nas referências feitas ao colega com quem ambos conviveram em Marburg, posto que logo após concluir o seu doutoramento, Gadamer mudou-se para a cidade, com o propósito específico de conviver e aprender com Heidegger, como nos conta em sua *Hermeneutik im Rüchblick.*[42] Não é sem razão que as obras mais importantes de Bultmann e Gadamer têm, desde o título descendo à estrutura lógica com que são construídas, um tributo a prestar a Heidegger, são elas *Glauben und Verstehen* e *Wahrheit und Methode*, respectivamente. É digno de nota o artigo publicado por Gadamer em 1961, onde não apenas propõe uma explicação a partir da hermenêutica geral do projeto de demitologização de Bultmann, bem como destaca a íntima (entusiasmada, diz Gadamer) colaboração entre ele e Heidegger no período deste na Universidade de Marburg.[43]

Não obstante, o que liga estes pensadores aos mitos bíblicos? Parte importante da controvérsia entre Bultmann e Heidegger na década de 40 se deveu ao projeto de demitologização empreendido pelo teólogo.[44] Para Bultmann os mitos eram narrativas pré-científicas que tanto carregavam, quanto encobriam a mensagem essencial proposta pela revelação, a qual ele chamava de *kerügma* (κηρυγμα).[45] A tarefa do intérprete seria enxergar o *kerügma*, despindo o texto do inverossímil e do absurdo, ou seja, do miraculoso. Deste modo, pretendia dar maior credibilidade às passagens bíblicas em um tempo de extrema secularização e em resposta às ondas de teologia liberal, que tomaram a Europa no final do

---

[42] GADAMER, Hans-Georg. **Hermenêutica em retrospectiva**. Petrópolis: Vozes, 2009. p. 15.
[43] _____. **Sobre a problemática da auto-compreensão**: uma contribuição hermenêutica ao tema da "desmitologização". *In* Verdade e método II. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 146.
[44] BULTMANN, Rudolf. HEIDEGGER, Martin. **Correspondencias 1925-1975**. Barcelona: Herder Editorial, 2012, p. 180.
[45] BULTMANN, Rudolf. **Crer e compreender**. São Leopoldo: Editora Sinodal, 1987. p. 25.

século XIX, desacreditando grandemente os textos sagrados cristãos por meio da chamada "alta crítica".[46]

Heidegger resistiu a isso, afirmando que os mitos deveriam ser encarados como "palavras iniciais", cuja mensagem só pode ser corretamente compreendida quando estamos dispostos a lidar com o texto como um todo, sem tentarmos depurá-lo dos elementos que lhe são essenciais.[47] Até porque, como saber ao certo quais seriam estes elementos? Ao lado da expressa discordância de Bultmann a posição tomada por Heidegger em face do nacional-socialismo, presente em sua carta de felicitação pela assunção ao cargo de reitor da Universidade de Freiburg, onde o teólogo reage ao famoso discurso de posse de 1933, a principal contenda entre os dois pensadores se deu justamente quanto à forma de lidar com os mitos (observe que para Bultmann tanto o Antigo quanto o Novo Testamento são discursos de uma cosmovisão pré-científicas e por isso mesmo carentes de uma depuração dos elementos supersticiosos e exagerados, de modo que permitisse ao homem de nosso tempo uma mensagem pertinente para o aqui e agora). Não obstante, ao aproximarmo-nos dos mitos com uma perspectiva retórica, reconhecendo o seu relevante papel estruturador em nossa sociedade e através da história, acreditamos superar as objeções de Heidegger em favor da metodologia bultmanniana, que agora assumimos como parte de nosso ferramental de trabalho.

Em outras palavras, não é apenas demitologizar o texto, é vê-lo de modo retórico ou seja, não a procura de um *kerügma* salvífico, como pretendia Bultmann, mas para discernir nele sua força no delinear da compreensão que podemos ter do homem e das relações humanas. Heidegger fazia questão de lembrar, o que afirmamos aqui também, que o filósofo deve se aproximar das questões da vida, dotado de um "ateísmo metodológico",[48] deixando de lado qualquer postura confessional ou dogmática, para dar lugar à razão e à reflexão sobre os objetos em apreciação. Ainda que duvidemos de nossa capacidade de deixar em caixas-estanques o que cremos, isto, diga-se de passagem, por influência do próprio pensamento heideggeriano, velaremos para que o nosso olhar para os textos bíblicos seja tal que se adequar a um trabalho que se pretende científico, como o que aqui estamos propondo.

4. Do percurso seguido

[46] Para mais informações sobre o movimento literário e teológico denominado Teologia Liberal e seu ferramental hermenêutico chamado "alta crítica", consultar CHAMPLIN, R.N. BENTES, J.M. **Enciclopédia de Bíblia Teologia e Filosofia**. v.1. São Paulo: Editora Candeia, 1997. p. 122.
[47] BULTMANN, Rudolf. HEIDEGGER, Martin. *Op. Cit.* p. 180.
[48] *Ibid.* p. 237.

No que tange ao percurso que faremos na execução deste texto, propomos o seguinte: no primeiro capítulo, em que partiremos do mito da criação de todas as coisas em seis dias, faremos uma apresentação sintética de seis importantes momentos da história da interpretação no ambiente teológico, como ela tem sido recebida por nós que residimos no Ocidente do planeta. Com este capítulo temos a esperança de trazer para as reflexões da hermenêutica jurídica o seu antepassado teológico. No primeiro dia - a interpretação rabínica do Antigo Testamento durante os duzentos anos anteriores a era cristã; segundo dia – a tradição de Alexandria; terceiro dia – a tradição de Antioquia e Agostinho; quarto dia – a interpretação em Tomás de Aquino; quinto dia – a interpretação de Calvino; sexto dia – a hermenêutica de Schleiermacher.

Intencionalmente, deixaremos de fora deste capítulo autores que são caros à hermenêutica jurídica em particular e à filosofia em geral, uma vez que esta não é uma obra sobre a história da hermenêutica e o propósito desta parte do trabalho é tão somente familiarizar o leitor com tradições de interpretação que nasceram em um ambiente teológico, muito embora façamos menção a muitos deles no bojo do trabalho

No segundo capítulo, trataremos do mito da Queda, que começa no capítulo dois de Gênesis e segue durante todo o capítulo três. Nele refletiremos sobre a condição epistêmica em que diz o texto o homem fora criado, sem "conhecer o bem e o mal", considerando as condições de possibilidade do conhecimento, bem como o caráter retórico de toda sentença que se faz sobre a vida e sobre o outro. Interessantemente o texto nos diz não apenas que o homem fora criado sem conhecer o bem e o mal, mas fora proibido peremptoriamente de buscar conhecê-los, comendo o fruto de sua árvore, sendo esta a primeira das cobiças humanas e mais irresistível de todas elas.

Será ocasião em que versaremos sobre quais as implicações da condição epistêmica dos homens, quando estes vergam a toga negra que lhes permite prolatar sentenças. Aquilo que já na dissertação de mestrado denominamos de "o drama da decisão judicial", a saber, a necessidade de decidir, a impossibilidade do *non liquet* do juiz natural, aliada à sua absoluta impossibilidade de conhecer com segurança e objetividade os fatos trazidos à sua apreciação. Bem como, a circunstância de que ele não consegue se afastar de seus pressupostos, seus preconceitos, valendo-se deles para expressão o veredito, que finda por ser uma manifestação de violência simbólica, como nos apresentou Bourdieu.

No terceiro capítulo trataremos do mito do fratricídio, quando Caim mata o seu irmão Abel, registrado no capítulo quatro do livro de Gênesis. A partir dele analisaremos as

ambiguidades das nossas relações interpessoais, sermos irmãos por natureza, por causa disso se demanda de nós que sejamos guardiães e protetores uns dos outros, mas o que conseguimos ser e fazer é ameaçar a existência do outro, quando não lhe roubamos a vida, lhe inviabilizamos o espaço legítimo de coexistência.

Neste capítulo discutiremos sobre a necessidade e os limites do diálogo intersubjetivo para a construção de uma ideia retórica de verdade ou de conhecimento, pondo em evidência a contribuição essencial dada à hermenêutica por Schleiermacher e associando a este o pensamento pragmático de William James, construindo uma crítica à forma como elaboramos nossas inevitáveis escolhas interpretativas, tomando como exemplo a dificuldade de pensarmos em "inexigibilidade de conduta diversa". E, a partir desta crítica, propor uma tomada de consciência destes processos, o que pode colaborar para que adotemos uma atitude mais lúcida em relação a como agimos quando interpretamos e quais as consequências que a existência ou ausência de crenças pode ter sobre isto.

Finalmente, no quarto capítulo, trataremos do mito da Torre de Babel, que se encontra no capítulo onze do livro de Gênesis. Nesta narrativa se diz que os homens dominaram a tecnologia de fabricar tijolos, o que lhes encheu o coração de arrogância, animando-os a construir um torre que lhes levasse até o trono de Deus (não se diz se para adorá-lo ou para usurpá-lo, mas de toda forma "o titular da cadeira" não gostou da ideia da visita). Em face deste plano e com o escopo de desarticular a empresa, Deus amaldiçoa os homens fazendo com que cada um deles passasse a falar uma língua diferente. Não podendo mais compreender o que os outros diziam, findaram por ver inviabilizada a construção.

Nesta parte final da tese, trabalharemos sobre a radical singularidade de cada um de nós, e o modo como se constroem nossa consciência e categorizações dos objetos. Para isso discutiremos o pensamento de Nietzsche, dele partindo para o conceito de *Dasein* de Heidegger, e em seguida discutindo sobre o pensamento de Gadamer, observando mais proximamente o conceito de círculo hermenêutico e fusão dos horizontes.

Talvez seja justamente o pensamento de Nietzsche a força propulsora que tange o nosso pensamento ao pessimismo para com o conhecimento humano e à abertura esperançosa para com a vida. A ruptura com o absolutamente apolíneo, para sentarmo-nos à mesa de Dionísio. Esta não é uma tese sobre tragédias, nem pretende nos convidar a desistir de aprender, conhecer ou entender. As tragédias descritas em Gênesis deveriam ser aqui compreendidas como metáforas da condição humana que nos animassem a aproximarmo-nos como iguais, como *fratellos,* como comensais no banquete da existência. Com o filósofo do

martelo e sua voz de trovão aprendemos que a única realidade verdadeiramente inquestionável é nossa necessidade de estarmos juntos e sermos nós mesmos. Que este trabalho seja um convite à celebração, à leveza de ser o "nada-passional" que somos. Que os deuses fiquem com seus frutos, que Abel ressuscite e dance ciranda conosco, que mergulhemos com as sereias na flor das águas do mar da ignorância e que o nosso canto seja a harmonia de muitas línguas que não se entendem, mas que se pertencem mutuamente, posto que pertencemos a esta doce loucura de Deus, chamada humanidade.

Capítulo I - O *kerügma* da criação enquanto domínio e um panorama da história da hermenêutica a partir de uma perspectiva teológica

Neste capítulo nos debruçaremos sobre a primeira narrativa da criação, que se encontra em todo capítulo um do livro de Gênesis, indo até o versículo três do capítulo dois. É importante que se note que há no livro duas narrativas da criação, resultantes de duas diferentes tradições que foram recepcionadas pelo cânon hebreu.[49] A que primeiro aparece na ordem canônica é a que decorre da tradição Eloísta, assim denominada porque nela Deus é chamado *Elohim* (אלהים). A maioria dos estudiosos datam o documento eloísta do século IX a.C.[50] É nesta narrativa que a criação é descrita como tendo acontecido em seis dias (dia em hebraico é *yom* (יום)).

Aqui também construiremos uma visão panorâmica da história da hermenêutica a partir de uma perspectiva teológica. Supomos ser necessário tanto explicar o que vem a ser isso, quanto justificar a razão de fazê-lo. Como dito na introdução, os temas da teoria geral do direito têm um espelhamento em assuntos de natureza teológica. Expressões tais como "justificação", "expiação" e "imputação" exemplificam a íntima conexão entre os dois universos, contudo, particularmente no que diz respeito à hermenêutica, tanto a filosofia quanto o direito foram caudatários da teologia por pelo menos mil e quinhentos anos. Supor algo diferente é imaginar, como lamentavelmente fazem alguns, que começamos a cogitar sobre as questões do mister da interpretação após Savigny. O século XVIII foi erigido sobre dois mil anos de teorias da interpretação. O que iremos empreender é um passeio, ainda que perfunctório, em momentos e indivíduos que julgamos serem capitais para vislumbrarmos a sendas sinuosas desta área do saber humano.

Pelo exposto, suponho ser razoável que em uma tese jurídica colhamos contribuições advindas de outras áreas que, de algum modo, permanecem a esta jungidas. No próximo capítulo estudaremos a narrativa da criação legada pela tradição javista, assim denominada porque nela o nome atribuído a Deus é *Yahweh* (יהוה). Grande parte do Antigo Testamento advém deste documento, inclusive, todos os demais mitos do livro de Gênesis que estudaremos nos capítulos por vir.

1. Análise retórica da primeira narrativa da criação, Gn. 1.1 a 2.3

[49] O Antigo Testamento foi composto por pelo menos quatro documentos principais (ou tradições): o eloísta (E), o javista (J), a deuteronomico (D) e o sacerdotal (P).
[50] BERGANT, Dianne; KARRIS, Robert J. **Comentário bíblico**. v.1. São Paulo: Loyola, 1999, p. 56

O desafio nesta parte do trabalho é fazer uma releitura do primeiro mito da criação, pondo em destaque os mais importantes elementos textuais e retóricos, dando ênfase àqueles que realizam uma função persuasiva ou, o que dá no mesmo, apontam para a intencionalidade ou causalidade das ações descritas no universo conceitual e prático de seus destinatários. Em outras palavras, em lugar de fazermos uma análise versículo por versículo ou vocábulo por vocábulo, vamos fazer um estudo de cada *topos* argumentativo, que se nos revele relevante, refletindo sobre o seu papel ordenador na comunidade de seus leitores originais e alhures.

1.1 A questão do *Bereshyt* (בְּרֵאשִׁית) e a figura de Deus como criador, v. 1.1.

A primeira palavra do livro de Gênesis é *bereshyt*, este acabou sendo o título do livro inteiro, como é costume entre os judeus denominar os livros bíblicos pela primeira palavra que neles se lê, o que fazem também com os capítulos. A palavra aparece nas principais traduções da língua portuguesa como "no pricípio".[51] É provável que esta tradução tenha sido influenciada pela expressão *εν αρχη* que aparece na Septuaginta, que é a mesma expressão grega que abre o Evangelho de João, bem como pela forma com que a Vulgata trouxe a passagem, a saber, "*in principio creavit Deus cælum et terram*".

A importância de lembrar que este é o princípio de todas as coisas, dos "céus e da terra", está em que, deste modo, Deus é apresentado criador de tudo e, ao mesmo tempo, é afirmado como ser incriado. Assim, a tradição hebreia não tem uma teogonia. Este Deus pessoal e intencional em seus atos, que nem tem forma, nem reside em nenhum lugar, é o motor primeiro de tudo quanto há. Note-se a diferença de dizer "primeiro criou..." e "no princípio criou". A primeira frase aponta para o primeiro passo de um processo, enquanto a segunda fala de um tempo α, que acontece antes de tudo o mais, precedendo todos os processos.

Precisaríamos, talvez, lidar com o problema de se na solidão da divindade, antes de seu "discurso criativo", já poderíamos dizer que ele era. Ou seja, se o ser em si é uma questão não necessariamente relacional ou se somente se pode ser quando isto se dá em relação a algo. Vamos evitar adentrar nesta querela, uma vez que não nos parece estar presente na agenda retórica do texto. Aparentemente, limitando-se o mesmo àqueles dois aspectos aventados acima, dizer que ele criou antes e que não foi criado nunca. Qualquer dependência do

[51] Este é o caso da Versão Revista e Atualizada de João Ferreira de Almeida, da Sociedade Bíblica do Brasil e na Bíblia de Jerusalém, das Edições Paulinas.

Altíssimo a seres para que ele pudesse subsistir parece-nos distante do imaginário hebreu de sua divindade. Antes, o que nos parece é que o conceito de um Deus único, cujo precedente histórico encontramos no Egito de Aquenáton, reclama esta autonomia de existência.

O nome "gênesis" é derivado do grego *γενεσις*, nome atribuído ao livro pela Septuaginta, e designa o ato de algo passar a existir, ser criado, ter seu início. Muito embora a expressão que se encontra no versículo primeiro para falar do ato criativo de Deus seja *εποιησεν*, e a palavra *γενη* só apareça no versículo três, onde está escrito: "haja luz, e houve luz" (*γενηθητω φως. και εγενετο φως*), sua transliteração não apenas passou a ser a forma como o livro se tornou conhecido no Ocidente, como tem sido usada para expressar o começo de algo na linguagem comum entre muitos povos.

1.2 Um cosmos binário, "céus e terra", v. 1.1.

Esta primeira narrativa nos apresenta um cosmos binário e evidentemente geocêntrico. Talvez, menos do que isso, antropocêntrico. A impressão que temos é que tudo quanto existe, "céus e terra", *et hashamaym veet haarets* (אֵת הַשָּׁמַיִם וְאֵת הָאָרֶץ),[52] estão sendo preparados para adornarem o ser que viverá entre estas duas dimensões. É como se toda a narrativa do capítulo primeiro convergisse para a criação da raça humana, que se dará no sexto dia, descrita no versículo 26. Nem seria de se supor que fosse diferente. Este é um texto para dirigir os seres humanos, carrega três elementos essenciais: como o que existe veio a existir? Quem fez tudo quanto existe? Com que propósito foi criado?

Chama-nos a atenção o fato de que neste céu não existem seres espirituais, tais como anjos, arcanjos ou demônios, nem os céus são apontados como o lugar do trono de Deus, apenas como o lugar onde ficam os luzeiros, que regem o dia e a noite. O mundo descrito é o que é conhecido de todos nós, as formas são aquelas que estão sob o olhar de qualquer observador. No texto o que se pretende passar é o caráter criador e ordenador deste que fez todas as coisas como lhe aprouve fazer. Ao homem será dado viver sobre a terra e da terra, e abaixo do céu, bem como do que os entes que descem do céus (os raios do sol e as chuvas), fazem a terra produzir.

O poeta Manoel de Barros escreveu certa vez: "Confesso! 90% do que eu escrevi é invenção. Somente 10% é mentira". O jornalista Pedro César perguntou a ele: poeta, qual a diferença entre invenção e mentira? Ao que ele explicou: "Se eu disser que fui na padaria e

[52] Na Septuaginta temos a seguinte forma: "*τον ουρανον και την γην*".

comprei pão é mentira, porque eu não fiz isso. Mas se eu disser que fui até a janela e notei que a tarde emborboletou, isto é invenção. Invenção é algo que aumenta o mundo."[53] Este é o propósito do mito, aumentar o mundo, dar sentido à vida, criar um senso de propósito para a existência, daí a relevância de resgatá-lo, se é que um dia dele nos afastamos, já que tanto as religiões como as estruturas ideológicas são forças "mitoferantes" e "teoferantes", aparecendo estes, ora na forma de esperanças, ora na forma de messias.

1.3 A criação *ex nihilo*, v. 1.2

A narrativa nos diz que este ato criativo se deu quando "a terra era sem forma e vazia". Interessante esta construção, falta à terra tanto forma, quanto substância. O que há se falta forma e substância? Nada! O que nos leva a concluir que primeiro Deus criou o nada e "do nada" tudo mais quanto existe.[54] Em outras expressões que aparecem no mesmo versículo, primeiro houve "trevas" e "abismo", e neste momento "o Espírito de Deus pairava por sobre as águas".[55] Criar do nada é importante para afirmar Deus como o autor de todas as coisas, fonte única de toda substância vital e material.

O tema da criação *ex nihilo* é retomado no interessante texto de Hebreus 11:3, onde se lê que "pela fé entendemos que foi o universo formado pela palavra de Deus, de maneira que o visível veio a existir das coisas que não aparecem". Mais uma vez o agente operativo do criar é a "palavra de Deus" (*ρηματι θεου*), que faz o que se manifesta aos olhos (*φαινομενωον*), do que a estes é oculto (*βλεπομενον*). Deste modo, para utilizar a linguagem de Aristóteles, podemos dizer que se há de se falar de uma causa formal, material, eficiente e final,[56] Deus seria tanto a causa material quanto a causa eficiente de todas as coisas, uma vez que retira de si, e não de nada preexistente, a substância e a vontade/ação de tudo criar.

Sem resposta fica a questão para a causa final, ou seja, se a razão pela qual tudo foi criado está em Deus ou nos seres humanos. Como já afirmamos anteriormente, nos parece que

---

[53] CÉSAR, Pedro. **Só dez por cento é mentira**: documentário sobre a vida do poeta Manoel de Barros, 2008, 20m30s. Em https://www.youtube.com/watch?v=XCMczEBuII4. Acessado em 21 de setembro de 2013.

[54] Alguém poderia objetar: não é preciso criar o nada, se nada foi criado, nada existe. Neste caso o nada seria co-eterno com Deus, mas no nada absoluto nem o nada existe. Somente quando um ser consciente sabe de si é que, olhando o mais, pode se dar conta de que nada existe além dele.

[55] É possível supor que tenhamos aqui uma indicação de que a substância essencial seria a água, nos termos do que pensava Tales de Mileto, ao afirmar que seria ela o *arch* absoluto. Em v. 1.6 diz-se que a terra foi produzida pela separação das águas.

[56] MORA, José Ferrater. **Dicionário de filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 1998, p. 226.

nesta narrativa o homem ocupa um lugar preponderante, como se os atos criativos anteriores fossem preparativos em função do mesmo. Os céus e a terra, os astros celestes, as plantas e os animais, tudo foi feito para sustentar e ser submetido pelo homem, que se afirma na passagem como a coroa de toda a criação, a quem será entregue o domínio de tudo quanto existe, citando o texto "enchei a terra e sujeitai-a", v. 1.28.

1.4 O discurso como força criativa, "disse Deus", v. 1.3

A expressão "disse Deus", *vayomer Elohim*, que pela primeira vez aparece em 1.3, é repetida mais oito vezes do capítulo, sempre no sentido de um ato divino que determina a existência de algo ou ordena a sua posição e funcionalidade. O verbo *'amar* aqui traduzido por "dizer", pode significar, ainda, "falar", "contar", "relatar", "pensar" ou "querer". A Septuaginta usa a forma *eipen*, que é o aoristo do vergo *legw*. Não há em hebraico os cuidados estilísticos que encontramos na Vulgata, a qual evitou a forma repetitiva em que o *vayomer Elohim* aparece em todos os versículos, para usar ora "*dixitque Deus*", ora "*dixit quoque Deus*", chegando nem mesmo a usar as palavras, como acontece nos versículos 11 e 26, deixando o termo subentendido.

Mais uma vez nossas traduções manifestam a sua dependência das versões gregas e latinas. Por que não escolher a forma "desejou Deus que houvesse luz e houve luz"? Esta nos parece perfeitamente compatível com o texto hebraico. Contudo num esforço de tradução, deve-se levar em conta mais do que as palavras e seu sentido lexicológico, há que se considerar a cultura e os desdobramentos que o texto produziu/sofreu. Não se pretende construir uma sociedade baseada em emoções ou desejos, mas em mandamentos. É preciso que a palavra de Deus ocupe este lugar criador e ordenador, desde o primeiro momento, uma vez que a lógica estrutural desta sociedade será a de que obedecer a Deus é aceitar e seguir os seus mandamentos.

Assim sendo, no mito, a origem de tudo quanto há é a voz de Deus. Lembrem-se que no segundo mito da criação, a vida humana advém do fato de ter Deus soprado em suas narinas "o fôlego da vida", *nishemat chayym* (2.7), ou seja, a vida de Deus sempre se comunica ao homem por sua boca, por sua voz, pelo seu sopro. Este é um aspecto essencial da construção retórica de toda Torá, o *ethos* do texto se fundamenta no fato de ter ele procedido da própria voz de Deus. Daí, não há que se questionar o *logos* destas normas de conduta, mas pela recepção da tradição se chegará ao *pathos* do medo de que todos os malogros que

acometeram os “primeiros pais”, por causa de sua desobediência, venham sobre as futuras gerações e estas se afastem da benção da abundância que acompanha aqueles que seguem a sua voz.

Convém lembrar as palavras que teriam sido ditas por Deus ao sucessor de Moisés, Josué, como novo juiz e guia de Israel após a morte de seu mestre:

> Tão-somente sê forte e mui corajoso para fazeres o cuidados de fazer segundo toda a lei que meu servo Moisés te ordenou; dela não te desvíeis, nem para a direita nem para a esquerda, para que sejas bem-sucedido por onde quer que andares. Não cesses de falar deste livro da lei; antes medita nele dia e noite, para que tenhas cuidado de fazer segundo tudo quanto nele está escrito; então farás prosperar o teu caminho e serás bem sucedido. Josué 1.7-8

1.5 A pluralidade da única divindade, v. 1.26

Uma das expressões que nos surpreende no mito é a que aparece no versículo 26, quando na solidão do ato criador, Deus descreve sua decisão de criar o homem com estas palavras “façamos o homem”, *naaseh adam*. Verdade que *Elohym* já é uma expressão plural, significando literalmente “deuses”, uma vez que o singular e a forma mais antiga do substantivo é *El* (אֵל), mas nem por isso o “façamos” deixou de causar polêmicas e apropriações ao longo da história. Houve quem dissesse que se tratava de uma alusão à natureza trinitária da divindade, outros sustentaram que se trata tão somente do uso do “plural majestático”, comum em algumas línguas, inclusive a hebraica.

Registramos a ação só para indicar o fato de que, neste caso também, os pressupostos ou crenças acabam colocando na pena do escritor aquilo que agora supomos ser verdade. A controvérsia também demonstra o modo como o texto tem sido transmitido e recebido através dos milênios. Parte-se da ideia de que o texto é tal como ele é, e tenta-se adequar a compreensão e o significado que dele se retira à formatação em que este nos aparece. Discussões sobre erros tipográficos, ou equívocos dos amanuenses na transmissão dos escritos só começaram a ser encarados seriamente depois da segunda metade do século XVIII, e isto por grupos mais voltados às letras.

Na história da igreja sempre houve, e não são poucos hoje os que pensam assim, supõem que o texto foi entregue por “inspiração mecânica”, ou seja, que o autor recebeu palavra por palavra tudo que deveria escrever e não somente isso, Deus supervisionou a produção da obra de tal modo que mesmo se ele quisesse não incluiria ali nenhum desvio seu. Ainda que admitam que tal milagre não acompanhou as cópias, acreditam que por meio do

seu Espírito, Deus mantém pelo menos uma versão inerrante das Escrituras, para que os homens tenham acesso a sua palavra tal como ela foi originalmente comunicada. E lá se vão discussões sem fim para definir com precisão qual manuscrito tem a dignidade de receber tal chancela.

Ignoram por certo, estes fundamentalistas, que para o propósito da verdade, ou *ipssissima verba dei,* chegasse até nós seria necessário, não apenas que o autor original recebesse de modo preciso e inerrante o texto do próprio Deus, que os copistas ao longo dos milênios tivessem recebido uma tão perfeita supervisão que pudéssemos com garantia supor que pelo menos uma tradição de manuscritos chegaram até nós e soubéssemos qual é, mas que esta ação do Espírito levasse ainda os intérpretes a compreender perfeitamente o que quis dizer o texto/autor original. Podem se espantar os leitores menos afeitos aos ambientes teológicos, mas é exatamente isso que defendem grupos como os de muitas igrejas evangélicas entre nós.

1.6 A questão da *imago dei*, v. 1.26

O versículo 1.26 nos informa que Deus decidiu fazer o homem à sua imagem, *tselem* (צֶלֶם), e semelhança, *demuth* (דְּמוּת). A Septuaginta utiliza as palavras *eikona* e *omoiwsin*, já a Vulgata utiliza as formas *imaginem* e *similitudinem*. Entendemos que as palavras "imagem" e "semelhança" devem ser interpretadas como sinônimas nesta passagem. Exemplo de paralelismo sinonímico, tão comum na poética hebreia. Razão para isso nos dá o fato de que no versículo seguinte, quando o autor celebra o fato de que Deus havia criado o homem e a mulher, a única expressão que é utilizada é imagem, *tselem*.

O bloco textual que vai do versículo 26 ao 31 é o ápice da narrativa épica. Ele coloca todas as coisas que haviam sido feitas anteriormente em função deste último ser criado. Há no texto pelo menos quatro expressões que atestam a superioridade desta criatura em relação às demais: as expressões "imagem" e "semelhança", utilizadas tão somente ao referir-se aos seres humanos; a designação para que eles "tenham domínio", o verbo aqui é *radah* (רָדָה), que tanto pode significar dominar, quanto governar, mandar, reger, subjugar, oprimir ou castigar, logo, o que se pretende é que eles reinem sobre tudo o mais que fora criado; o versículo 28 começa como o 22, informando-nos de que Deus abençoou a sua criação para que esta fosse fecunda e se multiplicasse sobre a terra, mas em relação aos homens se aduz que estes devem "sujeitá-la" e "dominá-la", os verbos aqui são, respectivamente, *radah*, que

já conhecemos e *kavash* (כָּבַשׁ), que quer dizer conquistar, ocupar, por em conserva, prensar, curtir, controlar, ocultar ou sublimar; em último lugar, ao definir a dieta que deveria sustentar a espécie humana sobre a terra.

Uma das discussões mais férteis que tiveram lugar ao longo da história sobre a expressão "imagem e semelhança", ou simplesmente *imago dei*, tem a ver com em que consistiria tal identificação entre a criatura e o Criador. O mais fácil seria dizer que esta identificação se localiza no domínio ao homem, conferido para governar a terra por delegação divina, mas é possível também supor que esta associação entre Deus e os homens esteja relacionada a serem ambos seres espirituais ou morais. Talvez, por influência do capítulo dois sejamos inclinados a ver a alternativa da moralidade como plausível. É lá em que a questão do bem e do mal está posta. Mas sendo esta a escolha, de que moralidade falamos, uma vez que diferentes grupos sociais têm diferentes moralidades?

Suponho que Nietzsche está correto em sua afirmativa de que a mentalidade judaico-cristã embebida demais de platonismo,[57] posto que uma solução para este dilema só pode ser encontrado afirmando-se a existência de uma moralidade transcendente, a divina, por certo, da qual as moralidades humanas devem ser espelho e expressão. É mais uma vez o mundo numenológico invadindo nossa fenomenologia. A quem serve esta perspectiva? Àqueles que têm o poder de, em função da violência de que são capazes, impor a sua moralidade aos demais. O que nos faz voltar ao ponto de partida da controvérsia: se há uma coisa que assemelha os homens à divindade do texto é a capacidade de mandar, de domesticar, de constranger a fazer e viver de uma determin, da maneira.

1.7 O lugar retórico do sétimo dia, v. 2.2

Todos os dias da criação foram dias de fazer, o sétimo, contudo, foi o dia de não fazer, de descansar, *shabat* (שָׁבַת). A divindade estava cansada. Mas tudo que ele fez, fez só com um gesto de palavra, de discurso. Ele pronunciou seis frases e tudo quanto há passou a existir, por que estaria ele cansado? E não é por si só estranha a ideia de um Deus cansado? Mais uma vez nos parece que o narrador quer nos ensinar o porque devemos agir aqui *hic et nunc* como supõe ele que devemos agir, do que nos contar algo que aconteceu, ou porque esta alguma coisa se deu. É o caríssimo conceito de *post-scriptum* que mencionamos na introdução. Um texto cuja agenda retórica é legitimar um dado *status quo*.

[57] NIETZSCHE, Friedrich. **Crepúsculo dos ídolos**. São Paulo: Hemus, 2003, p. 132.

Deveria haver um dia para que o homem se dedicasse ao seu Deus. Isto porque ele seis dias trabalhou e no sétimo descansou, assim também deve o homem trabalhar seis dias (como expressão de sua maldita condição) e no sétimo dia "descansar para Deus". O decálogo deixa de forma bem elaborada como deve ser este descanso:

> Lembra-te do dia de sábado, para o santificar. Seis dias trabalharás e farás toda a tua obra. Mas o sétimo dia é o sábado do SENHOR, teu Deus; não farás nenhum trabalho, nem tu, nem o teu filho, nem a tua filha, nem o teu servo, nem a tua serva, nem o teu animal, nem o forasteiro das tuas portas para dentro; porque, em seis dias, fez o SENHOR os céus e a terra, o mar e tudo o que neles há e, ao sétimo dia, descansou; por isso, o SENHOR abençoou o dia de sábado e o santificou. Êx. 20.8-11

O sétimo dia surge na narrativa com o propósito de instituir este dia de descanso, dia dedicado à vida em família e às práticas religiosas. Praticamente todas as grandes religiões do mundo têm um dia santificado, onde seus devotos afastam-se de suas atribuições corriqueiras para se dedicarem ao culto ou às festas em honra dos deuses. Os mulçumanos guardam a sexta-feira e os cristãos os domingos, cada uma por motivos próprios ligados a Maomé e Jesus respectivamente, mas o dedicar o dia em si é tradição que descende de Israel e do culto a *Yahweh*. Sem querer com isso afirmar que tal prática é uma criação hebreia, já existia entre egípcios e sumérios, contudo, é de Gn. 2.2 e de Êx. 20. 8-11 que decorrem as práticas das religiões do livro. Deste modo fixam-se em sete os dias da semana, que aponta para o conceito de plenitude ou perfeição na numerologia cabalística judaica, assim como sete são as notas musicais e as cores do arco-íris.

2. Panorama da história da hermenêutica a partir de uma perspectiva teológica

Nossa intenção nesta fase do trabalho é traçar um panorama da história da hermenêutica. Um panorama que leve em consideração o fato de que a hermenêutica esteve, e continua a estar, ligada à tradições teológicas. Principalmente, se pensarmos que as três grandes religiões que se originaram no Oriente Médio, entre os séculos XIII a.C. e VII d.C, são de um modo muito direto "religiões do livro",[58] ou seja, sedimentaram em tradições escritas a essência de suas crenças, regras de convivência social, normas de higiene, leis cerimoniais, rituais e jurídicas. Este fato fez com que o papel do intérprete das Escrituras, ou ainda, os intérpretes da Lei (como aparece em Mt. 22:35, Lc. 7:30, 10:37, 14:3 e Tt. 3:13), seja extremamente importante. Eles não apenas produziram suas interpretações e as ensinaram a seus discípulos que continuaram sua obra. Até hoje é impossível um estudo sério de

[58] Para o que nos interessa neste momento, os três livros, a Bíblia judaica, a cristã e o Corão, referem-se aos mitos que aqui trabalhamos, bem como vinculam a sua autoria à figura de Moisés.

qualquer uma dessas religiões sem que se dedique bom tempo de estudo e pesquisa à seus métodos de interpretação.

Decidimos fazer um paralelo entre os seis dias da criação e seis momento da história da hermenêutica que julgamos serem importantes. Poderiam ser mais ou menos, poderiam ser estes autores/escolas ou outros. Sempre lidamos com uma boa dose de arbitrariedade quando temos que escolher "momentos representativos" de algo tão ubíquo quanto as técnicas de interpretação de textos normativos, mas com a esperança de emprestar alguma razoabilidade à nossa eleição, apresentamos dois argumentos ou critérios-guia: 1. A relevância para a história da igreja destes personagens (durante pelo menos três quartos dos últimos dois mil anos não foi possível separar a hermenêutica literária ou filosófica e a hermenêutica teológica); 2. As mudanças significativas que o envolvimento destes personagens produziram no contínuo processo de transformação dos modelos e normas de interpretação.

2.1 Primeiro Dia - Hermenêutica Rabínica

Abordaremos as contribuições da hermenêutica rabínica, fazendo incialmente um levantamento de suas fontes e depois analisando os principais pontos de controvérsia e maiores contribuições.

2.1.1 As fontes de nosso estudo sobre a interpretação rabínica

O nosso ponto de partida na pesquisa sobre hermenêutica na história do pensamento, começará no Oriente Médio do século V a.C, mais especificamente depois do retorno do povo de Israel do exílio babilônico (587 a.C. a 538 a.C.), que começou com Nabucodozor II e terminou com a tomada da Babilônia pelos persas e a permissão para que os exilados voltassem para a sua terra, dada pelo rei Ciro.[59] A destruição do templo de Salomão e de toda a cidade de Jerusalém causaram importantes mudanças no imaginário nacional hebreu. Nas palavras de Lopes:

> Os três grandes marcos que representavam a estabilidade da nação ruíram: a cidade de Jerusalém, o templo e a monarquia davídica. O desastre causou uma volta de atenção para a Lei, sendo que os autores do Antigo Testamento concluíram a seus escritos nas primeiras décadas após o exílio da Babilônia. Sem dúvida alguma essa mudança de referencial contribuiu grandemente para a história da interpretação. A

[59] A narrativa do exílio aparece no livro de Daniel e a retomada e reconstrução de Jerusalém nos livros de Esdras e Neemias.

> centralidade das Escrituras deu origem a um vasto material interpretativo, conservado e transmitido, a princípio, de forma oral.[60]

Durante o período do exílio e depois dele, o estudo e a compreensão dos costumes e tradições do povo se deu pela leitura e interpretação das Escrituras, sob a liderança de anciãos e mestres, que tinham a importante tarefa de manter acesa a própria identidade nacional. Foram estes estudos que permitiram que não se perdesse nem a língua nem a religião de adoração a *Yahweh.* Em seguida a dominação persa, veio o período em que os gregos, sob Alexandre Magno, controlaram os destinos da pequena nação. É deste período que surgem dois importantes institutos para o desenvolvimento da cultura judaica: a Septuaginta e as sinagogas.

A tradução dos escritos sagrados de Israel para o grego tem uma importância muito grande por três motivos básicos: provocou a composição de um cânon que definiu quais dos rolos que já circulavam em várias partes do mundo receberiam o distintivo de canônicos; converteu o texto para a língua mais falada de então, dando popularidade à mesma e ajudando de modo decisivo na sua preservação e permitiu que estudiosos de várias nações e culturas pudessem se debruçar sobre os costumes e tradições judaicas. Já nos dias de Jesus era um texto amplamente utilizado, tanto por judeus como por não judeus.

Quanto às sinagogas, estas foram e continuam a ser um importante instrumento para a preservação da língua e cultura hebreias. A palavra tem origem grega (συναγωγή)[61] e é o resultado da junção do prefixo σύν, que significa "com", "junto" e a ἄγω que quer dizer "conduta", "estudo", logo, desde o princípio as sinagogas foram um espaço onde os judeus se encontravam para estudar a Bíblia Hebraica ou *Tanakh*.[62] O lugar mais importante das sinagogas é a arca da Torá, de onde é retirado o rolo para ser lido, interpretado, ensinado e discutido. Fica simples para o leitor perceber, como em uma cultura com estas características, se fez da interpretação das escrituras não apenas a mais nobre de todas as funções religiosas, mas uma profissão de tempo integral.[63]

---

[60] LOPES, Augustus Nicodemus. **A Bíblia e seus intérpretes**: uma breve história da interpretação. São Paulo: Cultura Cristã, 2007, p. 49.
[61] Em hebraico a sinagoga recebe o nome de *beit knessét* (בית כנסת), que pode ser traduzido por "casa de reunião".
[62] *Tanakh* (תנ"ך), não é propriamente uma palavra hebraica, é um acrônimo e resulta das consoantes iniciais dos blocos textuais que a compõe: *Torá* a Lei; *Neviim*, os profetas e *Ketuvim* outros escritos.
[63] A esta honrosa função se dedicabam os escribas, também chamados no Novo Testamento de doutores (Lc. 2.46), simplesmente de mestres ou rabinos.

Como o sacerdócio é uma função que só faz sentido ser praticada no templo, e este estava em Jerusalém,[64] enquanto o povo judeu estava espalhado por todo o mundo, já que nem todos retornaram para a sua terra depois do fim do cativeiro babilônico e muitos dos que retornaram de lá saíram com a tomada do poder pelos macedônios. Desde então, o centro da espiritualidade, da cultura e da preservação da língua hebraica foram as sinagogas. Em grande parte a contribuição que os judeus deram às ciências em geral e à filosofia em particular se deve ao fato de que desde crianças eles são educados em um ambiente em que a leitura, memorização, compreensão e articulação oral dos significados e conteúdos dos textos sagrados é a principal atividade religiosa e da vida em família. Em menor medida algo parecido pode ser dito das sociedades onde o protestantismo foi denso até meados dos século XX.

A função precípua dos rabinos era fazer a leitura do texto hebraico e construir paráfrases e explicações na língua mais falada e conhecida que era o aramaico. Estas explicações recebiam o nome de *Targum* (o plural é *Targumim*), no Novo Testamento estas explicações são denominadas de "tradições dos anciãos" (Mat. 15.1-20, Mc. 7.3 e Col. 2.8) e mesmo lá há controvérsias sobre a fidelidade delas aos textos hebraicos ou canônicos. Os *Targumin* vão aparecer em sua forma escrita somente no 3º século d.C., mas já eram muito populares desde o 2º século a.C, sendo inclusive chamados de Torá Oral.[65]

Os *Targumin* eram o resultado de um esforço interpretativo que recebia o nome de *midrach*, expressão que vem da palavra *darash*, que quer dizer "investigar", "averiguar". Os *midrachim* são as formas mais antigas de interpretação dentro desta tradição rabínica. Entre estes o mais antigos são os *midrachim haláchicos*,[66] que são interpretações da legislação de Israel em livros como Levíticos, Números e Deuteronômio, através das quais os rabinos pretendiam não apenas extrair o significado nas normas de conduta lá expressas, mas também deduzir formas pelas quais se poderia, legitimamente, produzir novas normas, adequadas às circunstâncias históricas em que se encontravam os intérpretes, a saber, as produzidas pela diáspora. Além dos *midrachim haláchicos*, temos os *midrashim agádicos*[67] ou *homiléticos*, conjunto de exposições e pregações feitas por vários rabinos no período de 200 a 500 d.C.

---

[64] É oportuno lembrar que até mesmo o templo foi destruído com a queda de Jerusalém pelas tropas do general romano Tito, no ano 70 d.C., que veio a ser o imperador Tito Flávio Vespasiano Augusto.
[65] LOPES, Augustus Nicodemus. *Op. Cit*. p. 51.
[66] *Haláchicos*, de *halakah*, que por sua vez vem de *halak*, que quer dizer "a caminhada".
[67] *Agádicos*, do hebraico *agadah*, que significa "o relato".

O primeiro dos rabinos a impor uma interpretação e criar uma escola de intérpretes foi Hillel, que viveu um século antes de Cristo. Parte importante de sua obra foi publicada somente trezentos anos após a sua morte com o nome de *Mishna* (משנה, do hebraico *shanah*, que significa "repetir"), pelo rabino Judá Ha-Nasi, patriarca da comunidade judaica da Palestina. Vejamos como era composta a *Mishna*:

> A *Mishna* é uma obra haláchica, ou seja, concentra-se na exposição do material legislativo do Pentateuco, dividindo-se em seis seções atribuídas ao Rabino Akiba: Sementes (*Zera'im*), Festas Fixas (*Moed*), Mulheres (*Nashim*), Danos (*Nezikin*), Coisas Sagradas (*Kodashim*) e Publicações (*Taharot*). Diferente dos midrashim, que são comentários extensos sobre o texto, o *Mishna*, quase não cita os textos bíblicos, além de ser breve. O *Mishna* apela como autoridade, não para passagens bíblicas, mas para os ditos de mais de 150 diferentes rabinos, incluindo os debates e os pontos de discordância entre eles.[68]

Como vimos o *Mishna* assemelha-se à nossa jurisprudência, enquanto compara ensinos e interpretações de normas de conduta, feitas por mestres e apelam para o argumento de autoridade, como fator decisivo de sua observância. Neste mesmo sentido, temos os *Talmudim* (forma plural do verbo *Talmud*, que significa "estudar" ou "aprender". O substantivo, grafado da mesma forma, significa "aluno" ou "discípulo"). Há dois Talmudim, o de Jerusalém e o Babilônico. Ambos são compostos do *Mishna* e *Guemara*, esta última composta de exposições minuciosas e detalhadas do Mishna por sábios das diferentes escolas rabínicas, chamadas de *Yeshvot* (plural de *yeshivá*, que significa "assento", "cadeira"). Sobre os *Talmudim* nos dizem Champlin e Bentes:

> O Talmude Palestino, embora chamado de Talmude de Jerusalém, foi produzido em cidades do norte de Israel, nas escolas rabínicas ali existentes. Foi coligido às pressas e editado nos séculos II, III e IV d.C. Tem apenas cerca de um terço do volume do Babilônico. Apesar disso, devido à sua antiguidade e origem palestina, é um instrumento valioso para o estudo sobre o rabinato e sobre a história da exegese, no judaísmo daquele período. Por sua vez, o Talmude Babilônico se desenvolveu em áreas mais ou menos controladas pelos judeus, na Mesopotâmia. Está grandemente endividado ao Talmude Palestino, pois muitos de seus contribuintes haviam estudado na escolas rabínicas dos "porta-vozes". O iniciador do Talmude Babilônico foi o rabino Rab Abba Arika, fundador e chefe da grande Academia Sura. Depois dele houve vultos contribuintes muito eminentes, durante várias gerações. Mas foi no tempo do rabino Bar Huna (cerca de 495 d.C) que o Talmude Babilônico deixou de ser expandido.[69]

2.1.2 Principais questões e contribuições da hermenêutica rabínica

Dois polos que a nossa pesquisa nos apresenta e, suponho, nos mostrará em todo o trajeto, é o fato de que em termos de interpretação há aqueles que julgam não dever se afastar

---

[68] LOPES, Augustus Nicodemus. *Op. Cit*. p. 53.
[69] CHAMPLIN, R.N. BENTES, J.M. **Enciclopédia de Bíblia Teologia e Filosofia**. v.6. São Paulo: Editora Candeia, 1997, p. 398.

da literalidade do texto, enquanto outros se darão conta do caráter instrumental do texto, devendo ele se adequar às necessidades das circunstâncias em que se encontra o intérprete. Este é o caso também nas controvérsias que encontramos na hermenêutica rabínica. Desde meados do século I a.C duas interpretações se confrontaram na prática religiosa e na vida cotidiana judaica, uma mais literalista, geralmente associada à figura do rabino Shamai e outra mais contextualizadora, ligada à figura do rabino Hillel. Vejamos suas principais características, segundo René Bloch.[70]

A forma mais literalista de interpretação, como disse, associada ao rabino Shamai é conhecida como *Peshat*, que significa "despir", "depenar", e consiste em aproximar-se do texto para retirar dele do modo mais literal possível sua mensagem e comando. Se caracteriza por eleger o sentido mais simples do texto, sem que o intérprete se permita afastar do sentido mais natural das palavras e se recusa a supor que há nas palavras sentidos ocultos, ou significados que só poderiam ser percebidos por "mestres iluminados".

Este tipo de interpretação, via de regra, conduziu a uma forma de judaísmo mais legalista, como o dos fariseus dos dias de Jesus e dos *hasidim* de hoje. O que torna a interpretação menos atraentes para aqueles que não são extremamente zelosos em suas práticas religiosas. A *Peshat* nunca foi a forma mais popular de interpretar as escrituras hebraicas, isto não apenas em decorrência das consequências práticas de tal abordagem, mas também pela influência da filosofia platônica que se manifesta claramente no método de interpretação de acordo com a tradição do *Midrash*.

O *Midrash*, do qual já falamos brevemente acima, é tanto um tipo de literatura como um tipo de interpretação. Neste momento queremos nos ater a ele enquanto método interpretativo. Partindo da ideia de que os textos são de origem divina, eles carregam um "sentido eterno", ou seja, neles se pode encontrar um "sentido espiritual" em cada palavra e até mesmo em cada letra que compõe a passagem. Diziam que cada palavra tem 70 aspectos[71] e, portanto, geração após geração, os homens piedosos poderão encontrar nelas ensinos e instruções pertinentes para a sua época. São cinco as "regras" de interpretação que norteiam a hermenêutica do *Midrash*:

a. Quando encontravam *hapaxlegoumena* (palavras que só aparecem uma vez nas escrituras), tendiam a interpretá-las como carregando um caráter moral. Por exemplo, rabino Ishmael verificou que as localidades de Tofel e Labã, referidas em Deut. 1.1, não aparecem em

[70] BLOCH, René. **Approaches to Judaism**: theory and practices. Missoula: Scholars Press, 1978, pp. 38 a 44.
[71] Na numerologia judaica o número sete e seus múltiplos estão associados à perfeição e à plenitude.

nenhum outro lugar das escrituras, não tardou para que outros rabinos interpretassem estas palavras como sendo expressões indecentes proferidas pelos israelenses no deserto contra a cor branca do maná que lhes caíra.

b. Quando encontravam antropomorfismos ou antropopatismos produziam interpretações que evitassem atribuir algum tipo de materialidade a Deus. Quando, por exemplo, liam em Ex. 12.13 que o Senhor passaria e "veria" o sangue aspergido nos umbrais das portas e não feriria, assim, os primogênitos destas casas, os rabinos interpretavam como querendo dizer que Deus "saberia" que ali habitam pessoas de seu povo e nenhum mal faria aos seus moradores. Aqui é particularmente difícil imaginar todo o malabarismo exegético que era necessário, uma vez que tudo quanto dizemos, a respeito de quem quer que seja, inclusive Deus, é sempre a partir e em termos humanos. Nossa condição determina a nossa linguagem.

c. Quando encontravam passagens que julgavam supérfluas, ou seja, que eram detalhes apenas pertinentes a tempos remotos, como dados de viagens ou coisas que julgavam ser irrelevantes demais para que a Palavra de Deus se ocupasse disso, tal como poemas de amor de um casal apaixonado, que é o caso de Cantares de Salomão, rabinos como Akiva, engendravam uma interpretação que colocava no lugar da Sulamita o povo de Israel e no lugar de Salomão o próprio Deus. Deste modo o texto deixava de falar de personagens do passado para referir-se a uma relação que perdura no tempo e no espaço.

d. Quando encontravam contradições entre textos haláchicos, os rabinos buscavam solucionar tal contradição alegorizando uma das passagens ou interpretando-as de modo "mais amplo", de tal modo que a contradição fosse superada. Um exemplo interessante é a que aparece em Ex. 23. 4 e 5. Nesta versículo quatro, Yahweh ordena que se o povo "encontrar" desgarrado o boi ou o jumento do inimigo, não deve se apropriar dele, mas reconduzi-lo ao dono. Já no versículo cinco está dito que se algum do povo "vir" o jumento de seu adversário prostrado debaixo da carga deverá ajudá-lo a erguer-se. As interpretações divergiam a que distância ficava o "encontrar" e o "vir". Para alguns encontrar é estar ao alcance da mão e ver é estar a menos de 1/5 de milha, aproximadamente 320 m. Harmonizou-se as duas expressões, interpretando-as de acordo com a segunda hipótese.

d. Quando havia uma contradição entre um texto bíblico e uma interpretação da tradição haláchica, que chamavam de Torá Oral, resolviam o problema interpretando o texto da Torá à luz do que dizia o rabino da tradição, sobretudo quando uma interpretação literal do texto seria de algum modo desvantajosa. Um exemplo que dá o professor Robert Grant é o seguinte: em Ex. 21.2-6 há uma referência à posse de escravos hebreus, nestes termos:

> Se comprares um escravo hebreu, seis anos servirá; mas, ao sétimo, sairá forro, de graça. Se entrou solteiro, sozinho sairá; se era homem casado, com ele sairá sua mulher. Se o senhor lhe der mulher, e ela der à luz filhos e filhas, a mulher e seus serão do seu senhor, e ele sairá sozinho. Porém, se o escravo expressamente disser: eu amo o meu senhor, minha mulher e meus filhos, não quero sair forro. Então, o seu senhor o levará aos juízes, e o fará chegar à porta ou à ombreira, e o seu senhor lhe furará a orelha com uma sovela;[72] e ele o servirá para sempre.

Neste caso a discussão se dava em relação a quanto tempo é este "para sempre" do versículo 6. Uma interpretação que deixasse *sine die* a libertação parecia contrariar a tradição rabínica, então entendeu-se que era uma referência ao ano do jubileu, que acontece a cada 50 anos.[73]

e. O uso do *notarikon*, método cabalístico que baseava-se na ideia de que cada nome próprio tem um sentido. O intérprete encontra este sentido usando combinações da primeira e última letra do nome ou, no caso da *gematria*, atribuindo a cada letra do nome um valor numérico (em hebraico usa-se os mesmo caracteres para palavras e números). Os segredos para encontrar tais significados seriam passados pelos mestres aos seus discípulos, daí o nome *kabbalah*, que em hebraico quer dizer "aquilo que foi recebido".

Atribui-se, ainda, a Hillel estas sete regras (*middot*), na descrição feita por Lopes:

> 1. *Qal wahomer* (leve e pesado) – Inferência do menor para o maior. O que se aplica ao caso menos importantes, certamente deve se aplicar ao mais importantes;
>
> 2. *Gezerah shawah* (equivalência de expressão) – Inferência da analogia de expressões. Quando as mesmas palavras são aplicadas para dois casos diferentes, segue-se que as mesmas considerações aplicam-se a estas palavras.
>
> 3. *Binyan ab mikathub 'ehad* (construindo a partir de uma texto) – Se uma mesma sentença é encontrada em vários versos deve se aplicar o mesmo princípio em todos. É uma generalização partindo-se de uma única passagem.
>
> 4. *Bunyan ab mishene kethubim* (construindo a partir de dois textos) – Se um princípio é estabelecido relacionando dois versos, esse princípio, uma vez estabelecido, pode ser aplicado a outros versos. É uma generalização partindo de diferentes passagens.
>
> 5. *Kelal upherat* (o geral e o particular) – Se uma lei ou proposição geral é seguida da enumeração de particulares, a lei geral só se aplica aos particulares ali enumerados; se categorias específicas são seguidas de uma proposição geral, a proposição geral pode ser aplicada a outras particulares.
>
> 6. *Kayoze bo bemaqom áher* (analogia feita de outro lugar) – A dificuldade de uma lei pode ser resolvida comparando-a com outro texto similar.
>
> 7. Dabar halamed meinyano (explicação obtida do contexto) – O sentido de uma passagem pode ser deduzido pelo seu contexto.[74]

---

[72] ferramenta utilizada em curtumes e marcenarias que é usada para fazer um furo no couro, por onde, posteriormente uma linha com agulha será adentrada para costura

[73] GRANT, Robert. **A short history of the interpretation of the Bible**. New York: Macmillan, 1963, p.48.

[74] LOPES, Augustus Nicodemus. Op. Cit. p.59.

Vale notar que muitas destas regras elaboradas no século I a.C continuam ser válidas em nossos dias, o que aponta que não apenas a hermenêutica rabínica influenciou a interpretação bíblica cristã posterior, como toda tradição hermenêutica ocidental.

2.2 Segundo Dia – Escola de Alexandria

Sob influência direta tanto do platonismo, quanto da *Midrash*, tem início em Alexandria, cidade do norte do Egito, em meados do primeiro século de nossa era, uma das mais influentes escolas de interpretação da antiguidade. Aqui, para o escopo de nosso trabalho, tomaremos como Escola de Alexandria, todo o movimento intelectual e religioso que se deu naquela cidade durante o período compreendido entre os três primeiros séculos da Era Cristã. Sem afirmar, com isso, que havia uma abordagem homogênea entre os protagonistas de nossa narrativa, além do fato de terem três coisas em comum: escreviam em grego, estavam sob a influência do pensamento platônico e tinham um aguçado interesse religioso.

2.2.1 Filo de Alexandria

O primeiro dos intérpretes com que vamos trabalhar é Filo. Judeu, nascido em Alexandria, entre 20 e 25 a.C, foi contemporâneos de grandes expoentes da cultura hebraica, tais como os rabinos Gamaliel, Hillel e Shamai. Seus escritos não eram tão admirados e respeitados entre os judeus, como os destes, já que escrevia em grego, razão pela qual relativamente pouco do que produziu foi preservado,[75] uma vez que os judeus não guardavam textos em línguas vulgares. Mas se tornou um escritor muito admirado e apreciado em sua época, o que fez com que seus textos tivessem grande repercussão e lograsse produzir a influência que produziu nas gerações futuras, mormente naqueles mais abertos à cultura helênica.[76] Não ficou registros se dominava o hebraico ou o aramaico, uma vez que os textos que comentou e sobre os quais construiu sua teosofia foi a Septuaginta.

A obra de Filo pode ser dividida em dois grandes grupos, as que podemos denominar de histórico-políticas, onde narra de forma hábil acontecimentos contemporâneos, colocando em destaque a singularidade da nação de Israel, os méritos da Lei Mosaica e da figura de Moisés, bem como a excelência dos costumes e práticas judaicas. Nestes textos dá conta

[75] Mesmo assim, seus escritos preservados ocupam 13 volumes da Loeb Classical Library, atualmente publicada pela editora da Universidade de Havard.
[76] RUNIA, David T. **Philo in early christian literature**: a survey. Minneapolis: Fortress Press, 1993, p. 67.

também de movimentos feitos contra os judeus e como a razão e a Providência agiram para fazer justiça em desfavor dos opressores da nação, como é o caso Contra Flaco e de A Representação a Gaio (Calígula), textos nos quais procura demonstrar que quem se levanta contra o povo de Deus acaba recebendo sobre si a sua ira.

O segundo bloco de textos, e que aqui nos interessará mais de perto, são as exposições bíblicas, escritos como A Vida de Moisés, A Criação do Mundo e Sobre Abraão.[77] Na primeira obra ele reconta a história de Moisés, apresentando-o como legislador, sacerdote e rei, bem no estilo do Hermes Trismegisto e defende o caráter inspirado da Septuaginta, afirmando que ela é tão confiável para o estudo dos textos sagrados quanto a Bíblia Hebraica. Na segunda obra, Filo discorre sobre o capítulo 1 do livro de Gênesis, pondo em destaque a criação ex-nihilo, o significado e a importância do mundo ter sido criado em seis dias, já que seis é formado de dois três, sendo um deles a representação do homem e o outro da mulher, os quais unidos produzem a plenitude do mundo visível (*kosmos aesthetikos*), que difere do mundo da razão (*kosmos noëtos*), "o qual a mente, partindo e indo além dos sentidos, pode encontrar, e que se localiza na Razão Divina."[78]

Uma das marcas da interpretação produzida pela Escola de Alexandria é a alegoria, prática que, como vimos, está largamente presente na *Midrash*, na qual cada nome próprio deve ter um significado e serve de chave para descobrir o sentido do texto. O que nem Filo nem os rabinos nos disseram foi a partir de que critérios podemos descobrir o significado dos nomes das pessoas e lugares, porque nenhum dos dois estavam presos a questões etimológicas ou filológicas. Interpretando a localização do Jardim do Éden, descrita no capítulo 2 de Gênesis, Filo nos diz que o rio Gion, significa coragem e circunda a terra de Cuxe, que significa humilhação. Já o rio Tigre significa temperança e o Eufrates a justiça. A palavra que dá nome ao rio Pison significaria "mudança de boca" ou falar prudentemente e Havilá representa a insensatez.[79]

O mesmo procedimento, sem qualquer cuidado ou preocupação com a origem etimológica dos nomes, aparece em Sobre Abraão, no qual Filo, além de estabelecer uma diferença fundamental em relação à *nomos* especial, que foi dada por Deus a Moisés e a *nomos* geral, não escrita e presente na natureza, através da qual os patriarcas teriam sido guiados, ele abusa das alegorias fundadas em nomes, por exemplo: Enos, esperança; Enoque,

[77] SADAMEL, Samuel. **Philo of Alexandria**. New York: Oxford University Press, 1979, p. 38
[78] LOPES, Augustus Nicodemus. *Op. Cit*. p. 86.
[79] Idem.

arrependimento; Noé, repouso e paz de espírito; Abraão, instrução; Isaque, intuição e Jacó, prática. Despiciendo é dizer que nenhum destes nomes tem este significado em sua forma original hebraica. No final da obra ele afirma que Abraão tinha quatro virtudes: justiça, bravura, prudência e temperança. Estas são as virtudes preponderantes da moral estoica, o que demonstra a filiação filosófica do autor.

O método de Filo, *par excellence*, é a alegoria. Ao dizer isso não estamos afirmando que ele alegorizasse tudo. Ele estava preocupado em preservar o caráter autoritativo da Septuaginta, e por isso lutava contra alguns rabinos que, na opinião dele, alegorizavam demais e contra outros que eram excessivamente literalistas. A via media que ele propunha ainda parece bem distante do que hoje fazemos em termos de interpretação bíblica, mas a verdade, é que nunca lidamos com intérpretes que, em alguma medida, não alegorizassem. Nos parece que este é um modo comum de dar atualidade a textos que, se lidos de forma singularmente literal, são dados irrelevantes para o nosso momento histórico. O próprio apóstolo Paulo fez uso de alegorias bem exageradas, ou seja, desconectadas do contexto em que o texto foi retirado, é o que acontece, por exemplo em Gl. 4. 21-30

> Dizei-me vós, os que quereis estar debaixo da lei: não ouvis vós a lei? Porque está escrito que Abraão teve dois filhos, um da escrava e outro da livre. Todavia, o que era da escrava nasceu segundo a carne, mas o que era da livre, por promessa, o que se entende por alegoria; porque estes são os dois concertos: um, do monte Sinai, gerando filhos para a servidão, que é Agar. Ora, esta Agar é Sinai, um monte da Arábia, que corresponde à Jerusalém que agora existe, pois é escrava com seus filhos. Mas a Jerusalém que é de cima é livre, a qual é mãe de todos nós; porque está escrito: Alegra-te, estéril, que não dás à luz, esforça-te e clama, tu que não estás de parto; porque os filhos da solitária são mais do que os da que tem marido. Mas nós, irmãos, somos filhos da promessa, como Isaque. Mas, como, então, aquele que era gerado segundo a carne perseguia o que o era segundo o Espírito, assim é também, agora. Mas que diz a Escritura? Lança fora a escrava e seu filho, porque, de modo algum, o filho da escrava herdará com o filho da livre.

Aqui Paulo não só alegoriza, como usa a própria palavra para expressar o significado do que queria dizer: *ἅτινά ἐστιν ἀλληγορούμενα αὗται γάρ εἰσιν αἱ δύο διαθῆκαι μία μὲν ἀπὸ ὄρους σινᾶ εἰς δουλείαν γεννῶσα ἥτις ἐστὶν ἀγάρ* [estas coisas são alegóricas, porque estas duas mulheres são duas alianças, uma se refere ao monte Sinai, que gera para a escravidão, esta é Agar]. Discorrendo sobre o que seria a alegoria, assim nos ensina o professor de Exegese da Universidade Presbiteriana Mackenzie:

> Ao analisar as Escrituras, Filo parte da premissa que o todo-sábio Moises pretendeu dizer algo da sua sabedoria ocultando-o além do sentido literal da Torá. Assim, frequentemente Filo, ao interpretar uma passagem, "o texto deve estar dizendo outra coisa..." Alegorizar é exatamente isto. A palavra vem do grego e significa literalmente "dizer um outra coisa", ou seja, numa alegoria as palavras estão dizendo uma outra coisa que não aquela que parece óbvia. A palavra "alegoria", desta forma, veio a se aplicar a quase todo tipo de interpretação que pressupõe a existência de sentidos ocultos, além daquele sentido natural e óbvio de uma passagem. Interpretar

> uma passagem alegoricamente é atribuir a uma determinada passagem um sentido que aparentemente não está lá. Por exemplo, Filo interpreta Caim como sendo o homem eloquente e sem conteúdo, que "mata" o que tem conteúdo, mas que não é eloquente (Abel).[80]

Um último aspecto, mas não menos importante, que precisamos destacar, é que para Filo, foi o próprio Moisés quem inspirou os melhores aspectos da filosofia grega, especialmente o platonismo e estoicismo. Era com esta tese em mente que Filo alegorizava o Antigo Testamento, para fazer conexões entre o ensino do Pentateuco e os escritos de seu mestre ateniense. Logo, alegorizar era um modo para dar sentido à fé judaica com as categorias da filosofia platônica.[81]

2.2.2 Clemente de Alexandria

Quando a fé cristã chegou em Alexandria, em meados do século segundo de nossa era, encontrou ali um espaço fértil para a sua expansão, vindo logo a ter uma presença significativa na cidade, malogro o fato de que era um época de densa perseguição e marginalização por parte do império romano, mas Alexandria era uma cidade suficientemente helenizada e aberta a novas ideias para recepcionar a pregação a respeito do rabino da Galileia. Junte-se a isso o fato de que havia uma comunidade judaica na cidade, que estrategicamente era sempre o ponto de partida para os pregadores pós-apostólicos.

Sob a influência próxima no tempo e no espaço de Filo, foi se formando uma tradição de interpretação que teve na alegorese uma marca dominante. Mais remotamente, estava presente a influência do filósofo grego Heráclito de Éfeso, que seis séculos antes havia construído uma crítica à interpretação dos textos de Homero, nos quais são atribuídas condutas tidas como indignas aos deuses, tais como infanticídios, adultérios, incestos, mentiras e tantos vícios de todos os tipos. Inconformado com esta visão dos deuses, Heráclito desenvolveu uma interpretação alegórica de tais narrativas, afirmando que havia ali uma *huponóia*, ou sentido mais profundo do texto. Através deste artifício, que os latinos posteriormente chamaram de *sensus plenior*, um sentido maior ou mais pleno do texto, com a diferença de que o *sensus plenior*, seria uma significado que escaparia ao próprio autor da narrativa.

---

[80] *Ibid.* p. 92.
[81] CHAMPLIN, R.N. BENTES, J.M. **Enciclopédia de Bíblia Teologia e Filosofia**. v.2. São Paulo: Editora Candeia, 1997, p. 766.

Clemente, conhece as escrituras sagradas neste ambiente, convertido por Pantemus, que fora um filósofo estoico, que abraçou a fé e passou a discipular e ensinar o evangelho em uma escola nos moldes gregos, mas que neste caso servia à catequese cristã. Sobre a vida de Clemente sabemos pouco, isto é o que nos conta Gonzales:

> Nasceu em Atenas, onde foi educado e viveu até sua conversão. Então partiu a procura de sabedoria, uma busca que o conduziu à Itália, Síria e Palestina, até que encontrou Panteno em Alexandria e vislumbrou nele a luz que seu espírito necessitava. Ele estudou e depois trabalhou com Panteno, a quem sucedeu, provavelmente no ano 200. Mas logo a perseguição de Sétimo Severo (202 d.C) o forçou a deixar Alexandria; depois disso, é ainda mais difícil acompanhar sua vida. Apenas podemos dizer que ele visitou a Capadócia e Antioquia, e que morreu em alguma data entre 211 e 216 d.C.[82]

Trabalhando com a ideia popularizada por Filo em Alexandria de que é possível alcançar a Razão Divina, mas entendendo que o *lógos* eterno de Deus teria encarnado em Jesus, Clemente embrenha-se na produção de uma série de estudos, denominados *Stromata*,[83] nos quais pretende demonstrar que as virtudes do *lógos* estariam presentes e evidentes em Cristo, a saber, que o Verbo exorta, guia e ensina, daí o nome das partes da obra: *Protreptikos*, o exortador; *Paidagogos*, o instrutor e *Didaskalos*, o mestre. Nestas obras, além da apologia da fé, ele afirma a razão da filosofia grega e de seus poetas, que teriam aprendido com os escritos mosaicos verdades importantes, bem como teriam recebido diretamente revelações divinas. Em suas palavras: "o mesmo Deus que forneceu os Pactos, foi o doador da filosofia grega para os gregos, pela qual o Todo-poderoso é glorificado entre os gregos".[84]

No que diz respeito aos seus métodos hermenêuticos e o lugar da alegorese nele, vale referirmo-nos a esta passagem da Stromata:

> Por muitas razões, então, as Escrituras esconderam o sentido. Primeiro, para que possamos nos tornar curiosos, e estar sempre vigilantes para a descoberta das palavras de salvação. Dessa forma, a Escritura não era apropriada para o entendimento de todos, de modo que eles não poderiam sofre dano como consequência de tomarem em outro sentido as coisas declaradas para a salvação pelo Espírito Santo. Razão porque os santos mistérios da profecia estão escondidos nas parábolas – preservadas para homens escolhidos, selecionados para conhecimento como consequência de sua fé; pois o estilo das Escrituras é parabólico.[85]

Deste modo, lançou Clemente as bases para dois elementos que serão marcantes e presentes na exegese de Alexandria: que existem duas camadas de significado, uma mais superficial e evidente, que está destinada aos leigos (que seria o significado literal dos textos)

---

[82] GONZALEZ, Justo L. **Uma história do pensamento cristão**: do início até o concílio de Calcedônia. v.1. São Paulo: Cultura Cristã, 2004, p.187.
[83] O texto grego da Stromata de Clemente foi acessado em 23 de setembro de 2013 e encontra-se disponível em http://khazarzar.skeptik.net/pgm/PG_Migne/Clement%20of%20Alexandria_PG%2008-09/Stromata.pdf
[84] Stromata 6.5
[85] *Idem*, 6.15

e uma outra, que seria mais profunda e estaria destinada àqueles que são mais espirituais, aos quais o Espírito daria a compreensão do significado oculto das passagens. Explorando Stromata encontramos um uso quase mágico das parábolas de Jesus, contudo ele se faz regrar por algumas diretrizes. A primeira é que a interpretação alegórica não deve descartar o sentido primário do texto, exceto quando este sentido é de uma natureza tal que contradiga o que já é conhecido sobre o caráter e a dignidade de Deus. O segundo princípio é que cada texto deve ser interpretado à luz do restante das Escrituras. Em terceiro lugar, Clemente acreditava na existência dos "verdadeiros gnósticos", ou seja, aqueles que são capazes de discernir, como resultado de sua iluminação divina, o sentido mais profundo dos textos bíblicos.

2.2.3 Orígenes

Provavelmente o mais importante e influente representante da escola de Alexandria, Orígenes, diferentemente de Clemente, nasceu em um lar cristão. Seu pai Leônidas foi martirizado em 202 d.C. sob Sétimo Severo. Fez-se discípulo de Clemente em Alexandria e dedicou-se ao estudo e ao ensino de literatura e filosofia como meio para garantir a sua subsistência e de sua família. Como haviam poucas pessoas habilitadas para ensinar, o bispo Demétrio conferiu a Orígenes, com apenas 18 anos, a responsabilidade de lecionar aulas de catequese, para os que desejavam receber o batismo. Eram dias difíceis, nos quais abundavam os mártires e o medo.

Um dos fatos mais conhecidos da biografia de Orígenes, e até mesmo irônica, é o de ele não ter interpretado senão literalmente a passagem do Evangelho que diz que "há aqueles que se fizeram eunucos por causa do reino dos céus" (Mt. 19.12). Além de uma escolha dolorosa, o fato de Orígenes ter se castrado lhe trouxe vários problemas posteriores. O bispo Demétrio entendia que, deste modo, ele não poderia receber a ordenação sacerdotal. Contudo, a fama de Orígenes como professor crescia e se espalhava, a tal ponto de que ele já nem mais podia receber alunos para a catequese, dedicando tal tarefa a Heráclas (que mais tarde se tornaria bispo de Alexandria), dedicando-se somente àqueles que buscavam conhecimentos mais profundos de teologia e filosofia. Sua escola se tornou tão conhecida quanto fora as de Justino e Panteno.

A vida de Orígenes foi marcada por disputas teológicas e filosóficas, vítima de incompreensão e inveja. Após ser ordenado presbítero pelos bispos da Palestina, que queriam

ouvi-lo expor as Escrituras em suas igrejas, Demétrio sentiu-se desrespeitado, uma vez que não admitia que um emasculado fosse sacerdote, razão pela qual proibiu o seu retorno a Alexandria, fazendo com que Orígenes continuasse o seu trabalho, agora, em Cesareia. Foi preso e torturado, por ocasião da perseguição perpetrada pelo imperador Décio, mas foi solto em seguida, ainda que nunca tenha se recuperado das agruras da prisão. Teve uma obra vastíssima. Segundo Epifânio ele teria escrito seis mil volumes, mas destes apenas 800 títulos chegaram até nós.[86]

O ponto que mais nos interessa aqui é a hermenêutica desenvolvida por Orígenes. Ele via a interpretação dos textos sagrados marcado por três diferentes níveis, que se assemelham à própria natureza humana, dotada, segundo ele, de carne, alma e espírito. No primeiro nível os apóstolos falaram com a máxima clareza sobre assuntos que todos os cristãos precisam saber. Este sentido universalmente acessível das Escrituras seria a sua "carne". O segundo nível do sentido das Escrituras "abre-se" para aqueles que obtiveram os "dons da linguagem, sabedoria e conhecimento", são os que foram agraciados pelo Espírito Santo com a capacidade de conhecer o significado mais profundo de sua palavra. O terceiro nível é reservado para aqueles que são "perfeitos" ou maduros, que teriam acesso à lei espiritual, da qual Paulo fala em I Cor. 2. 6-7. [87]

Orígenes nos oferece três razões para buscarmos este significado mais profundo, a qual será alcançada por meio de uma interpretação alegórica. Todas elas relacionadas com problemas que buscava superar em seus embates apologéticos. A primeira razão se dá em face de que somente alegorizando passagens do Antigo Testamento poderíamos concluir que as profecias feitas a respeito do messias que haveria de vir se cumpriram em Jesus. Visões como a de Isaias, em que temos o leão pastando com o boi (Is. 11.7), obviamente não se cumpriram, ou melhor, são alegorias de coisas que se cumpriram, diria Orígenes. Esta era uma forma de apresentar a defesa da fé cristã diante das objeções feitas pelos judeus.

Já os gentios ofereciam outras dificuldades que o método de interpretação alegórica também procura resolver. A leitura do Antigo Testamento apresenta um Deus enciumado, irado, indeciso e genocida. Orígenes constrói engenhosas interpretações alegóricas para "desfazer" esta impressão em seus leitores. Por último, mas também numa perspectiva apologética, para fazer frente aos gnósticos ele diz que alguns textos bíblicos são

[86] GONZALEZ, Justo L. *Op. Cit*. p. 203.
[87] HALL, Christopher A. **Lendo as Escrituras com os pais da igreja**. Viçosa: Ultimato, 2000, p. 136.

intencionalmente obscuros, racionalmente incoerentes ou moralmente repugnantes para forçar o intérprete a buscar o significado verdadeiro e mais profundo.

2.3 Terceiro Dia – Escola de Antioquia e Agostinho de Hipona

Antioquia é uma importante província romana na Síria, hoje Turquia, fundada por Seleuco I Nicator (312 - 280 a.C), em honra a seu pai, Antíoco. Lá se desenvolveu uma escola de interpretação das Escrituras que rivalizou em importância e tratamento dos temas hermenêuticos, àquela que estudamos que ficava em Alexandria. Enquanto Orígenes afirmava que os textos bíblicos têm sempre um sentido espiritual, mas nem sempre têm um sentido literal, em Antioquia se pugnava pela ideia de que os sentido espiritual e literal dos textos bíblicos estão indissociavelmente jungidos, não podendo ser separados.[88] Muitos dos teólogos reformados, de tradição Calvinista, veem neste movimento histórico um marco do que veio a ser a interpretação histórico-gramatical, a qual se firmaria como bandeira contra uma interpretação mais dominada pelas lentes da apologética, que pelo "sentido simples das Escrituras" do catolicismo medieval.[89]

O fundador da escola de Antioquia foi Luciano de Samosata, no final do terceiro século, contudo os três maiores representantes foram Deodoro de Tarso, Teodoro de Mopsuéstia e João Crisóstomo. Desenvolveram a ideia de *theoria*, palavra de origem grega que está associada a um "olhar contemplativo", buscavam combater os excessos que viam tanto na exegese alegórica de Alexandria, quanto no literalismo extremo de alguns grupos. Mais uma vez o que se busca é encontrar uma via média. A dificuldade é ter um referencial fora de si, para sermos capazes de delimitar o que é o centro. Para quem está envolvido na disputa, é fácil ver os extremos e se "sentir no meio", o problema é que tempos depois, pode-se chegar a conclusão de que o que aquele grupo chamava de "posição de equilíbrio", era apenas menos extremado do que aquele outro com os quais se antagonizaram.

2.3.1 Características da Hermenêutica da Escola de Antioquia.

As características básicas da interpretação desenvolvida a partir de Antioquia são as seguintes:

---

[88] KAISER JR. Walter; SILVA, Moisés. **Introdução à hermenêutica bíblica**: como ouvir a Palavra de Deus apesar dos ruídos de nossa época. 2 ed. São Paulo: Cultura Cristão, 2009, p. 213.

[89] BERKHOF, Louis. **Princípios de interpretação bíblica**. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1987, p. 32. Assim como LOPES, Augustus Nicodemus. *Op. Cit*. p. 135.

a. Sensibilidade e atenção ao sentido literal do texto

Em franca oposição ao que se defendia em Alexandria, os pais antioquinos sustentaram que não apenas os textos bíblicos são inspirados por Deus (do que os alexandrinos não discordavam), mas também o significado que os textos têm foi inspirado por Deus. Notem "o significado" e não "os significados". Eles entendiam que o significado literal, que pode ser compreendido por meio das faculdades ordinárias de interpretação, é o que foi inspirado por Deus, e foi justamente este o significado que foi compreendido pelo autor e comunicado no texto. Dar espaço e vasão a um suposto sentido literal, pode ser ignorar que não existe isto que alguns chamam de "sentido simples do texto", uma vez que é sempre uma produção de nossa subjetividade agindo sobre o texto.

Esta abordagem quebra uma tradição que vinha desde Filo, de olhar para o texto com um certo misticismo, como um dado de gnose, que permitia ao intérprete impor à passagem as mais escabrosas interpretações, pretextando para isso o fato de que aquele seria o significado espiritual do texto, que corresponderia a uma camada mais profunda do sentido da narrativa. A eleição do sentido literal como o sentido primeiro e imediato do texto, foi um esforço de controle das conclusões a que era possível se chegar lendo os textos bíblicos. Menos que a teria da moldura de Kelsen, onde há uma multiplicidade de significados possíveis e legítimos,[90] os antioquinos acreditavam haver um só significado inspirado e, portanto, correto.

b. O estado de *Theoria*

Um dos problemas mais pungentes para quem lida com a interpretação bíblica e deseja adotar um sentido histórico-gramatical, ou seja, tomar os escritos como tendo um sentido literal e espiritual conectados, o qual seria conhecido e comunicado pelo autor, é a questão do uso que fizeram os autores do Novo Testamento das passagens do Antigo Testamento. Sim, porque considerando-se ambos os textos igualmente inspirados por Deus, deve-se concluir que a interpretação neotestamentária é correta e que, ao levar o argumento às últimas consequências, o autor veterotestamentário tinha consciência plena do que estava dizendo quando escreveu o texto e de seu caráter profético, o qual foi meramente percebido posteriormente pelos apóstolos de Cristo.

[90] KELSEN, Hans. **Teoria pura do direito**. 7 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 388.

Fazer isto nem sempre é simples, porque há passagens em que tal junção é absolutamente improvável. A verdade é que alguns autores do Novo Testamento, como Mateus, no esforço de fazer de Jesus o messias esperado por Israel, prometido pelo santos profetas, diz se cumprirem nele profecias antigas. Por exemplo, em Mt. 2.15, o apóstolo diz que o fato da sagrada família ter fugido da perseguição de Herodes para o Egito e, em seguida de lá retornado para Nazaré, é o cumprimento da profecia de Oséias que diz: "do Egito chamei o meu filho" (Os. 11.1). Contudo, uma leitura simples da passagem veterotestamentária nos mostra que o profeta estava se referindo à saída do povo de Israel do Egito, do cativeiro. Para solucionar estas dificuldades é que os antioquinos desenvolveram o conceito de *theoria*.

Joseph Trigg, define assim *theoria*:

> É o sentido espiritual de um texto, que tanto é inerente à estrutura histórica como também leva a mente do leitor aos níveis mais altos da contemplação. A *theoria* era a disposição da mente, a intuição, que capacitava os profetas a receberem suas visões em primeira mão. Assim, ela foi tanto a condição necessária para o texto como sua mais alta interpretação.[91]

Quando os autores do Antigo Testamento escreveram os textos que foram interpretados pelos do Novo Testamento em um sentido que parece insustentável no contexto original, eles estavam em estado de *theoria*, ou seja, estavam tomados por um êxtase espiritual de tal modo que, apesar de todos os anacronismos, eles conseguiram ali antever, por inspiração divina, que aquelas palavras se referiam não apenas a acontecimentos imediatos, mas, também, sobre coisas maiores por vir. Tinham, portanto, consciência de que estavam se referindo ao messias esperado, além de falar a uma realidade mais imediata. Queriam assim, os atioquinos, afastar a ideia do *sensus plenior*, ou seja, um sentido profético que estava no texto inspirado, mas que escapava ao autor, logo, no momento em que ele está escrevendo ele só tem consciência de um significado mais restrito e imediato, mas o texto tem e teve desde sempre este "sentido maior".

O estado de *theoria* evita, igualmente, a implicação mais óbvia, a de que o autor neotestamentário forçou o texto do Antigo Testamento, alegorizando-o. A verdade é que nunca houve uma época na história da interpretação bíblica em que não estivesse presente a alegorese. Fato que não se restringe ao universo teológico, mas perpassa, do mesmo modo o

---

[91] TRIGG, Joseph W. **Biblical interpretation**: message of the fathers of the church. v.9. Wilmington: Michel Glazier, 1988, p. 31.

jurídico. O que chamamos de "analogia", seguindo os cânones da Teoria Geral do Direito[92] e da Lei de Introdução às Normas do Direito Brasileiro, art. 4, é, frequentemente, pura alegorese. Para que se processe a analogia, necessário se faz, que o intérprete, no intuito de superar a lacuna da legislação, localize uma lei que regulando um outro assunto, tenha a mesma *mens legis*, que teria a lei que, em havendo, regularia a matéria em questão. Ao fazê-lo, por vezes, é inafastável algum grau de arbitrariedade. É, em última instância, um ato de vontade do intérprete que estabelece esta relação.

c. Intenção Autoral

Talvez o elemento mais destacado das técnicas de interpretação sustentadas pela escola de Antioquia seja a valorização da figura do "autor humano".[93] Ao que parece, tanto Filo, no que diz respeito ao Antigo Testamento, quanto os pais alexandrinos, valorizavam mais o texto do que seus autores (ainda que Filo tivesse grande zelo e reverência à figura de Moisés). Os autores eram, frequentemente, vistos como meros amanuenses de Deus, meio físico através dos quais as Escrituras chegariam até os seus destinatários. É em Antioquia da Síria que a figura e importância do autor humano é resgatada. Passa-se a dar importância não apenas à sua intenção, a *mens legislatoris*, diríamos nós, mas, também, às condições culturais e sociais em que ele se encontrava no momento em que produziu a escritura.

Este procedimento afastava a possibilidade de que cada letra, palavra, nome próprio tivesse um significado oculto, como acontecia em Alexandria. Imaginar que o autor tivesse tal intensão criptográfica parecia inverossímil demais para o antioquinos. Além disso, não se poderia mais produzir aquela rica tipologia, próprias dos alexandrinos, onde Cristo era encontrado por trás dos mais comezinhos elementos de uma narrativa, sendo ora visto como um anjo que aparece a Abraão, ora como uma coluna de fogo que guia o povo na saída do Egito. Se isto não está dito pelo autor, nem foi assim percebido pelos intérpretes do Novo Testamento, não se admitia que lá estivesse.[94]

---

[92] BOBBIO, Norberto. **Teoria do ordenamento jurídico**. 10 ed. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1999, p. 151.

[93] Em teologia é comum falar em "autor humano", uma vez que se pressupõe a dupla autoria do texto bíblico. Um seria o autor humano, o outro o autor divino. Este fontre do texto, aquele caminho para que o texto chegasse aos seus destinatários. Isto sem falar dos dois destinatários, que seriam os destinatários originais, grupo para o qual o autor escreveu sua epístola inicialmente, e os destinatários secundários, que são os atuais leitores e intérpretes dos textos sagrados. É preciso que o leitor entenda que não estamos advogando esta dupla autoria para os textos, apenas apresentamos a visão com que os nossos protagonistas viam os mesmos.

[94] LOPES, Augustus Nicodemus. *Op. Cit*. p. 137.

Por vezes, é difícil separar o destino de uma ideia, da trajetória de vida daqueles que as pensaram. Por que será que a escola de Antioquia não teve tantos seguidores e uma influência tão grande na Idade Média, como foi o caso da escola de Alexandria? Isto está ligado ao sucesso ou insucesso dos protagonistas destas escolas na vida político-teológica da igreja naqueles decisivos anos após a adesão de Constantino ao cristianismo e que culminou com a convocação por ele do primeiro concílio ecumênico da história, ocorrido em 325 na cidade de Niceia. Ali se confrontaram dois gigantes do pensamento cristão de então, Alexandre, bispo de Alexandria e Eusébio, bispo de Nicomedia.

O pondo mais complicado a ser definido pelo concílio, que resultou no Credo Niceno, dizia respeito à natureza de Jesus. Seria ele Deus e homem, somente homem, somente Deus, Deus se revelando em forma de homem? Estas eram as questões que afligiam as discussões. As implicações soteriológicas da questão não são pequenas. Se Jesus é só um homem, como o seu sacrifício na cruz poderia trazer benefícios para toda a humanidade? Se ele é Deus, como pode ter morrido? Alexandre defendia a tese de que Jesus era uma só pessoa, dotado de duas naturezas, uma divina e outra humana. Estas duas naturezas, misteriosamente, estavam presentes nele simultaneamente e não de modo oscilante. Enquanto Eusébio defendia a posição que fora exposta anos antes pelo presbítero Ário, discípulo de Luciano de Antioquia, segundo a qual Jesus era a mais gloriosa das criaturas de Deus, mas não tinha uma natureza divina.

Foi o próprio Constantino que deu o veredito final sobre a querela, posicionando-se em favor de Alexandre. A expressão grega que fixou o entendimento foi *homoousios*, composta pelo prefixo *homos*, o mesmo e a raiz *ousia*, que quer dizer essência ou substância. Assim, se afirmou que Cristo era da mesma substância do Pai, teria, portanto, uma natureza divina, além da humana. É, uma pessoa tinha sido Deus e homem aqui na terra, quem seria agora o seu representante supremo entre os mortais, senão o grande "benfeitor" da igreja, que tem o cetro nas mãos e o brasão da cruz em seu escudo? Deste modo Constantino fez da igreja "o cimento do império".

Esta decisão não deu razão apenas aos alexandrinos, que depois da morte de Alexandre, tiveram na figura de Atanásio seu baluarte, mas também selou a sorte dos antioquinos. Não se tratava mais de uma questão meramente de opiniões e dogmas (se passariam mil e duzentos anos depois disso, nos quais nenhuma questão doutrinária seria tratada como matéria de somenos), era uma questão de "segurança imperial". Os perdedores foram condenados ao silêncio e ao exílio. Verdade que com a morte de Constantino e a subida

ao poder de Constantino II e de seus irmão Constâncio II e Constante I, muitas reviravoltas ainda ocorreram, tendo sido o próprio Atanásio exilado duas vezes e Eusébio de Nicomédia guindado à condição de conselheiro da corte. Mas isto só demonstra como o bem e o mal de uma ideia quase nunca está adstrita a sua racionalidade ou verossimilhança, mas àqueles a quem ela favorece ou deixa de favorecer.

2.3.2 Um pouco sobre a vida e pensamento dos principais protagonistas da Escola de Antioquia

O pensamento não está de modo nenhum desassociado do ser que o pensa, razão pela qual nos é conveniente que estudemos e conheçamos um pouco sobre a vida de alguns do que fizeram a escola de Antioquia.

a. Deodoro de Tarso

Deodoro (390 d.C), nasceu em uma família nobre na área de Antioquia. Ele recebeu uma educação filosófica clássica na Escola de Atenas e assim que se formou, entrou para a vida monástica. Froehlich atribui à influência da tradição retórica helenística sobre Deodoro, o fato de que em Antioquia a análise da linguagem bíblica era mais acentuada do que a tradição filosófica e sua análise da realidade espiritual. Diz ele:

> em Antioquia a *theoria* mais alta permaneceu sujeita à história fundamental, o fiel relato dos acontecimentos; a verdade mais profunda para a orientação da alma ficou em segundo lugar para o interesse acadêmico em reconstruir a história humana e compreender a linguagem humana dos escritores inspirados.[95]

Notadamente, em seus comentários homiléticos sobre os Salmos, Deodoro deu uma significativa contribuição à construção de um método de interpretação que iria ser retomado séculos mais tarde pela Reforma Protestante. Ele começa classificando os salmos quanto à sua temática, se éticos ou doutrinais, e em relação a quem é o personagem que se pronuncia do mesmo, se o autor escreve como se Deus estivesse falando ou se é ele mesmo que se pronuncia sobre o assunto. Em seguida ele identifica as circunstâncias históricas em que os salmos formam compostos e a influência desta em seus significados. Seriam eles: a saída do povo de Deus do Egito, a sua peregrinação no deserto e o cativeiro babilônico. Ele quer que os salmos sejam compreendidos em seu próprio contexto histórico.

---

[95] FROEHLICH, Karlfried. **Biblical interpretation in the early church**. Philadelphia: Fortress Press, 1984, p.20.

Parecem particularmente esclarecedoras estas palavras de Hall sobre o trabalho desenvolvido por Deodoro na interpretação do livro dos Salmos e nos apresenta a forma contundente como ele julgava os que faziam uso da alegorese:

> Quando encerra o seu prólogo aos salmos, Deodoro estabelece distinção entre história (a substância histórica do texto), lexis (o sentido literal puro), theoria (o sentido elevado de um texto obtido mediante cuidadosa exegese do sentido literal) e alegoria. Ele deseja evitar a alegoria, porque ela está divorciada do sentido literal, histórico da Bíblia. Ela viola a substância histórica do texto, à medida que o exegeta inventa significados do nada. Aqueles que introduzem a alegoria como um instrumento hermenêutico, pois, "são descuidados acerca da substância histórica ou simplesmente abusam dela". Eles "possuem uma imaginação vã, forçando o leitor a tomar uma coisa por outra".[96]

b. Teodoro de Mopsuéstia

Teodoro de Mopsuéstia (350 a 428 d.C), foi um bispo e escritor eclesiástico da cidade de Mopsuéstia, na Cicília. De acordo com fontes siríacas, Teodoro era primo de Nestório e irmão de Policrômio. Estudou literatura clássica, além de filosofia e retórica na escola do pagão Libânio, tendo então familiarizado com seus amigos João Crisóstomo e Máximo, posteriormente bispo de Selêucia . Renunciando sua vida secular, começou a viver como asceta na escola de Deodoro e Cartério, nas proximidades de Antioquia. Entre 383 e 386 d.C. foi ordenado sacerdote por seu professor e agora bispo Flaviano. Logo interessou-se pelas grandes discussões teológicas de seu tempo, escrevendo e pregando contra, origenistas, arianos, eunomianos, apolinaristas, magos, Juliano, o Apóstata, etc. Cerca de 392 d.C. abandona Antioquia para ir viver junto com seu antigo professor Deodoro, agora bispo de Tarso; no mesmo ano foi nomeado bispo de Mopsuéstia.[97]

Um dos exemplos mais interessantes de seu pensamento e do modo como lutou contra a prática da alegorese como meio de alcançar o significado de um texto, está na explicação que dá acerca da interpretação de Gálatas, capítulo 4, quando Paulo constrói aquela alegoria entre Sara e Agar x filhos da promessa e filhos da escravidão à lei. Como já comentamos anteriormente, este é um texto em que aparece um autor do Novo Testamento interpretando uma passagem do Antigo Testamento, atribuindo a este um significado que não parece natural ao texto. Para complicar, Paulo ainda diz que se trata de um "falar alegoricamente" (*ἀλληγορούμενα*). Teodoro decide enfrentar o texto e mostrar que o que Paulo fez não se assemelha às práticas correntes na escola de Alexandria.

---

[96] HALL, Christopher A. **Lendo as Escrituras com os pais da igreja**. Viçosa: Ultimato, 2000, p. 151.
[97] **Catholic Encyclopedia**, disponível em http://www.newadvent.org/cathen/14571b.htm. Acessado em 25 de setembro de 2013.

Vejamos quais são os seus argumentos: em primeiro lugar ele destaca que ambas as histórias são verdadeiras, tanto a de Sara e Agar, como a relação entre graça e lei, são fenômenos reais. Queria com isso dizer que não há invenção da parte de Paulo, apenas ele produz uma conexão entre dois fatos da vida real. Em seguida ele destaca como Paulo tratou os fatos histórico descritos no livro de Gênesis com absoluta fidelidade, ou seja, ele não distorce os acontecimentos ao seu bel-prazer. Neste ponto, à medida que ele destaca a fidelidade de Paulo aos fatos, ele condena os alegoristas de tomarem as narrativas bíblicas como se fossem sonhos, que podem ser manipulados sem maiores critérios.

A questão posta por Teodoro, não obstante, mais importante é esta: qual o fundamento lógico da alegorese? Qual o princípio norteador, a partir do qual os intérpretes constroem suas alegorias? No caso ele diz que Paulo vê uma clara conexão entre os temas que associa e é por esta conexão que ele ilustra o seu pensamento com as personagens Sara e Agar. Então é preciso respeitar os fatos históricos como eles estão dados no Antigo Testamentos, posto, que se não o fizermos, dizia Teodoro, corremos o risco de fazer ruir todo o edifício teológico sobre eles erigidos. Por exemplo, se não houve um ato pelo qual o homens, criado reto e íntegro, como nos diz o capítulo dois de Gênesis, caiu deste estado, qual o sentido da vinda remidora do messias? Assim, pretende Teodoro, não apenas justificar a "aparente alegoria" de Paulo, como criticar aqueles que fazem uso deste expediente interpretativo.

c. João Crisóstomo

Feito bispo de Constantinopla em 397 d.C., João nasceu em Antioquia, em um lar que tinha um pai pagão e uma mãe cristã, como Agostinho. O apelido de "crisóstomo" só lhe foi dado um século e meio depois de sua morte e significa "boca de ouro", em razão de sua capacidade extraordinária de comunicar as suas ideias. Foi educado para ser advogado, aos pés do grande professor de retórica e filosofia da cidade, que era o pagão Libânio, o qual consultado sobre quem seria o sucessor de sua escola após a sua morte, teria respondido: "seria João, se os cristão não o tivessem tirado primeiro". Quando era apenas uma criança seu pai faleceu e foi criado por sua mãe, Antusa, que a ele muito se apegou, dificultando, inclusive, a sua emancipação, quando a vontade de viver uma vida completamente dedicada a Deus, lhe veio ao coração.

Foi eremita por quatro anos em cavernas nas montanhas ao redor de Antioquia, até que problemas de saúde fizeram com que ele descesse para buscar ajuda, uma fez que a vida

ascética estava lhe prejudicando a digestão e colocava em risco a sua vida. O tema da saúde, e do conveniente tratamento da mesma, se tornaria uma constante em seu ensino e pregação, afirmando serem as Escrituras o remédio divino para os males humanos. Muitas de suas homilias e comentários bíblicos chegaram até nós, estando muitas delas, inclusive disponíveis na internet, traduzidas para o inglês e espanhol. O Papa Bento XVI, em sua homilia de 19 de setembro de 2007 assim se refere à sua obra:

> Crisóstomo coloca-se entre os Padres mais fecundos: dele chegaram até nós 17 tratados, mais de 700 homilias autênticas, os comentários a Mateus e a Paulo (Cartas aos Romanos, aos Coríntios, aos Efésios e aos Hebreus), e 241 cartas. Não foi um teólogo especulativo. Mas transmitiu a doutrina tradicional e segura da Igreja numa época de controvérsias teológicas suscitadas sobretudo pelo arianismo, isto é, pela negação da divindade de Cristo. Portanto, ele é uma testemunha credível do desenvolvimento dogmático alcançado pela Igreja nos séculos IV-V. A sua é uma teologia requintadamente pastoral, na qual é constante a preocupação da coerência entre o pensamento expresso pela palavra e a vivência existencial. É este, em particular, o fio condutor das maravilhosas catequeses, com as quais preparava os catecúmenos para receber o Baptismo.[98]

Seguindo a tradição de Antioquia, pugnava por uma interpretação da Bíblia que levasse em conta a intenção autoral e a historicidade do texto. Ficou conhecido pela força de suas homilias, que lhe trouxeram fama e muitas perseguições. Conflitos pessoais com Teófilo de Alexandria e com parte do clero de Constantinopla, fizeram com que fosse por duas vezes desterrado, vindo a falecer no exílio, depois de condenado no Sínodo do Carvalho, perto de Calcedônia.

2.3.3 Agostinho de Hipona

Aurélio Agostinho, mais conhecido na história como Santo Agostinho, foi bispo de Hipona, nasceu em 354, em Tagaste, antiga cidade da Numídia, no Norte da África e morreu em Hipona, no ano de 430. Foi um dos mais importantes doutores da igreja cristã, tendo influenciado fortemente não apenas a teologia medieval, como os pensadores da Reforma Protestante do século XVI. Lutero era Agostiniano e Calvino lida com os textos de Agostinho como quem busca o mais forte referendo às suas teses. Por exemplo, ao defender que é a Bíblia quem valida a autoridade da igreja e não o magistério da igreja que empresta autoridade à Bíblia, Calvino vê-se no trabalho de afastar a hipótese de Agostinho ter

[98] Texto integral disponível no site do Vaticano, acessado em 23 de setembro de 2013, no endereço eletrônico: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/audiences/2007/documents/hf_ben-xvi_aud_20070919_po.html.

defendido tal prerrogativa para o clero.[99]

A importância do pensamento de Agostinho estende-se da filosofia cristã à dogmática, sendo um dos teólogos mais importantes de toda a história. Em seus primeiros anos de vida, Agostinho foi fortemente influenciado pelo maniqueísmo e pelo neoplatonismo de Plotino. De fato, vê-se marcas do pensamento platônico em todas as áreas de seu pensamento. Neste pequena menção à sua obra, buscaremos destacar alguns pontos centrais de sua contribuição no que tange à interpretação das Sagradas Escrituras.

Uma de suas mais importantes obras sobre exegese bíblica é A Doutrina Cristã, que tem por subtítulo "manual de exegese e formação cristã". Neste texto ele afirma ser seu entendimento que "o investigador mais diligente das Sagradas Escrituras será, em primeiro lugar, o que as tiver lido integralmente e delas tomado conhecimento, se não quanto ao sentido pleno, pelo menos à leitura perseverante".[100]

O apego de Agostinho às Escrituras pode, em parte, ser justificada pela sua experiência de conversão, quando ele diz ter ouvido uma voz como que de criança que lhe dizia "toma e lê", ele pegou a carta de Paulo aos romanos e a abriu aleatoriamente e seus olhos caíram nesta passagem do capítulo 13, versículos 13 e 14: "Não em orgias e bebedeiras, nem na devassidão e libertinagem, nem em rixas e ciúmes. Mas revesti-vos do Senhor Jesus Cristo e não procureis satisfazer os desejos da carne". Disse ele que não quis ler mais, "nem era preciso".[101] Ainda nas Confissões diz ele: "Que tuas Escrituras sejam castas delícias para mim; que eu não me engane sobre elas, nem a outros engane com elas".[102]

Em A Doutrina Cristã, Agostinho sugere que um dos modos fundamentais para compreender as Sagradas Escrituras, depois de tê-las lido integralmente, como já assinalamos anteriormente, é interpretar as passagens menos claras das Escrituras à luz das passagens mais claras.[103] Esta será uma metodologia retomada pela hermenêutica da Reforma, em seu esforço de construir uma interpretação das Escrituras que não dependesse da intervenção do magistério da igreja. Comentando este aspecto da hermenêutica de Agostinho, diz o Pe. Mauro Negro:

---

[99] CALVINO, João. **As institutas** ou tratadado da religião cristã. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1985, p. 148.
[100] AGOSTINHO, Santo. **A doutrina cristã**: manual de exegese e formação cristã. São Paulo: Paulus, 2002, p. 95.
[101] _____. **Confissões**. São Paulo: : Edições Paulinas, 1984, p. 231.
[102] *Ibid*. p. 306.
[103] AGOSTINHO, Santo. **A doutrina cristã**: manual de exegese e formação cristã. São Paulo: Paulus, 2002, p. 302.

> A índole que é apresentada, ou, no dizer de Agostinho, "o conhecimento dos livros" é uma investigação feita com recursos e métodos disponíveis e à luz da fé. O leitor da Bíblia ou seu estudioso não pode prescindir do fato de que está em contato com um texto que apresenta e deseja dar a conhecer não o evento geográfico ou geológico, botânico ou psicológico, mas sim a afirmação de que Deus realizou algo em tudo isso, de alguma forma.[104]

Uma outra recomendação do bispo de Hipona, que o liga diretamente, como veremos adiante, à tradição reformada, é a ênfase que dá à necessidade de que o intérprete das Sagradas Escrituras tenha um conhecimento das línguas em que estas foram produzidas. Diz ele ainda em A Doutrina Cristã:

> Para combater a ignorância dos signos próprios, o grande remédio é o conhecimento das línguas. Os conhecedores da língua latina, a quem pretendemos instruir neste momento, necessitam, para chegar a conhecer a fundo as divinas Escrituras, de duas outras línguas, a saber, o grego e o hebraico. Elas lhes permitirão recorrer aos exemplares mais antigos, no caso em que a infinita variedade de traduções latinas lhes traga alguma dúvida.[105]

Dois outros aspectos que recomenda Agostinho a que tomemos cuidado é o conhecimento da cultura circundante aos acontecimento relatados nos textos bíblicos e fazer as diferença entre os preceitos de fé e os preceitos morais propostos pelos textos. Supondo que estes devem ser compreendidos e postos em prática, contudo, nem sempre as questões meramente culturais devem ser observadas na igreja. Refere-se à problemática em torno da guarda do sábado, das dietas de animais e dos dias de lua nova, que são traços da cultura hebreia, não necessariamente absorvidos pelos cristãos.

2.4 Quarto Dia – Hermenêutica de Tomas de Aquino

O Doutor de Aquino ou Doctor Angelicus, como ficou conhecido, foi um padre dominicano, que nasceu em 1224, na comuna italiana de Roccasecca e faleceu noutra comuna italiana, denominada Fossanova, em 1274. Foi um teólogo, filósofo e professor renomado, tendo lecionado em Roma, Paris e Colonia. Muito embora tenha vivido somente 50 anos, deixou-nos uma volumosa, preciosa e densa obra que teve como grande mérito a conversão do pensamento aristotélico para as categorias cristãs, promovendo uma interessante síntese entre a filosofia do Estagirita e a fé escolástica. Sua obra produziu uma duradoura influência em toda a Idade Média e até hoje é comparado aos Pais da Igreja, enquanto referência de fé e compreensão.

---

[104] NEGRO, Mauro. **A ciência hermenêutica e Santo Agostinho**. Revista Cultura Teológica, v.18, n. 71. São Paulo: Paulus, 2010, p. 20.
[105] AGOSTINHO, Santo. *Op. Cit*. p. 162.

Como Santo Anselmo, dedicou-se a desenvolver argumentos lógicos para a defesa da fé em Deus, tais como o argumento do primeiro motor imóvel, da causa primeira, do ser necessário, da referência perfeita e da inteligência ordenadora. Entendia a verdade como sendo a conformidade da coisa com a inteligência, o modelo de correspondência tão em voga ainda em nossos dias. Escreveu além da *opera maiora* (*summa theologiae, summa contra gentiles e scriptum super sententiis*), diversos comentários aos livros do Novo e do Antigo Testamentos, escritos polêmicos e exposições sobre o pensamento de Aristóteles, dos neoplatonistas e sermões.

Vários de seus escritos versaram sobre a questão do direito, considerando que corresponderia a dar a cada um o que seria por direito seu. Foi um defensor do direito natural, como expressão da moral divina entre os homens em sociedade, e advogou em favor da exclusividade dos magistrados para a aplicação do direito, refutando como ilegítima a realização de uma justiça que não procedesse das esferas competentes. Considerava o aborto como uma disposição reprovável porque de inclinação homicida, muito embora não reconhecesse no feto a presença da alma humana nos primeiros meses de gestação, uma vez que acreditava que no útero o feto tinha primeiro uma "alma vegetativa", depois uma "alma animal" e só por fim, recebia a infusão de uma alma humana:

> Anima igitur vegetabilis, quae primo inest, cum embryo vivit vita plantae, corrumpitur, et succedit anima perfectior, quae est nutritiva et sensitiva simul, et tunc embryo vivit vita animalis; hac autem corrupta, succedit anima rationalis ab extrinseco immissa (…) cum anima uniatur corpori ut forma, non unitur nisi corpori cuius est proprie actus. Est autem anima actus corporis organici.[106]

Seu pensamento foi marcado pela universalidade e abertura, não obstante o mesmo não possa ser dito do "tomismo" que se desenvolveu nos séculos seguintes. A este respeito, é ilustradora a nota feita por Luiz Jean Lauand:

> O pensamento de Tomás é o que há de mais oposto a um sistema fechado, completo e acabado. Ainda que, diga-se de passagem, a tendência ao fechamento da "doutrina" (enunciada em umas tantas teses) num bloco não esteja totalmente ausente em algumas das obras de seus seguidores (daí a problematicidade de um "tomismo"). Como encerrar num sistema compacto, num "ismo", uma filosofia que se declara essencialmente "negativa" e afirma que "as essências das coisas nos são desconhecidas" (*De veritate* 10.1). Se uma sentença como esta nos surpreende é

[106] AQUINO, São Tomas, Summa contra Gentiles, Caput 89. Disponível em http://www.corpusthomisticum.org/scg2056.html#25404. Acessado em 14 de janeiro de 2014. "A alma vegetativa, que vem primeiro, quando o embrião vive como uma planta, corrompe-se e é sucedida por uma alma mais perfeita, que é ao mesmo tempo nutritiva e sensitiva, quando o embrião vive uma vida animal; quando ela se corrompe, é sucedida pela alma racional induzida do exterior (…) Já que a alma se une ao corpo como sua forma, ela não se une a um corpo que não seja aquele do qual ela é propriamente o ato. A alma é agora o ato de um corpo orgânico".

> sinal de que estamos precisando voltar-nos mais para Tomás e menos para o "tomismo".[107]

A vida de Tomás de Aquino é o coração do século XIII, um período de grande ebuliência na Europa. Três fatores agitavam as vidas e as mentes então: a absorção do pensamento de Aristóteles que chegou por meio de traduções vindas da cultura árabe; a intensa vida intelectual das universidades de Paris, Roma e Colonia; a expansão das ordens mendicantes dos dominicanos e franciscanos, trazendo propostas de renovação da fé e da vida devota. Tomás viveu tudo isto de modo pessoal e decisivo. Em cada umas destas questões assumiu uma posição de protagonista.

Entre todas as controvérsias sobre as quais o Aquinate se envolveu, uma das que mais nos interessará em nossa pesquisa é a que se refere à verdade. Ele, partindo dos escrito de Aristóteles, quer precisar o que vem a ser a verdade. No introito de *De veritate* (Sobre a verdade) nos diz Tomás: "*Videtur auten quod verum sit omnino idem quod ens. Augustinus in lib. Solit. dicit, quod verum est id quod est. Sed id quod est, nihil est nisi ens. Ergo verum significat omnino idem quod ens*".[108]

Deste modo, Aquino relaciona a verdade com o ente em si e argumenta que este é cognoscível porque é criatura divina e toda criatura seria assim, só o Criador é incognoscível, embora a tudo compreenda. As essências estão dadas nos entes e estas nos aproximam do Criador. Na *Summa Theolgica* ele diz:

> Precisamente este fato, o de que a criatura possua uma substância determinada e definida, mostra que ela provém de alguma origem. Sua forma essencial aponta para a Palavra (*Verbum*) d'Aquele que a fez, tal como a estrutura de uma casa remete à concepção de seu arquiteto.[109]

É partindo do ser, tal como se manifesta, que Tomás imagina poder alcançar a essência das coisas e, como bom aristotélico, para isso ele quer partir da experiência, do fenômeno. Somente em Deus o ser e o pensar são as mesmas coisas. Para o homem as essências são desconhecidas, mas delas ele pode falar e sobre ele meditar objetivamente, até que diante de nós "a essência se essencie".[110] Disto decorre seu especial interesse pelo agir

---

[107] LAUAND, Luiz Jean. **Tomás de Aquino**: vida e pensamento – estudo introdutório geral (e a questão "Sobre o verbo"). *In* AQUINO, Tomás de. Verdade e Conhecimento. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p.3.

[108] AQUINO, Tomás de. **De veritate**. *In* Verdade e conhecimento. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 138. "Parece que o verdadeiro é totalmente idêntico ao ente. Agostinho [Soliloquiorum II, 5] diz que 'o verdadeiro é aquilo que é"; mas aquilo que é, é precisamente o ente: portanto verdadeiro significa totalmente o mesmo que ente".

[109] AQUINO, Tomás. *Summa theologica* I, 93, 7. Disponível em http://sumateologica.files.wordpress.com/2009/09/sumadeteologia1.pdf. Acessado em 14 de janeiro de 2014.

[110] LAUAND, Luiz Jean. **Tomás de Aquino**: vida e pensamento – estudo introdutório geral (e a questão "Sobre o verbo"). *In* AQUINO, Tomás de. Verdade e Conhecimento. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 100.

humano e pela linguagem como "portadores de notícias sobre o ser."[111] E é na linguagem comum do povo que ele vai como que garimpar as informações básicas para a sua pesquisa. Por isso o impressiona o fato de que em latim *sapere* é saber, mas é também saborear, logo, sábio não é só quem estuda, mas principalmente que experimenta a vida.[112]

2.5 Quinto Dia – Hermenêutica de Calvino

A forma como pensamos e interpretamos o mundo ao nosso redor não é, absolutamente, individual. Ela é a resultante de inúmeras influências que pesam sobre nós, e que foram se acumulando com o passar dos anos. Assim cada indivíduo é capaz de fazer interpretações distintas do mesmo objeto, porque as ferramentas que ele utiliza para interpretar são partes do que ele é. Talvez fosse mais apropriado dizer que ele interpreta com tudo o que é.

Porém, é possível tentar "uniformizar", ou adotar como padrão um determinado método de interpretação. É possível aprender procedimentos que devem ser observados ao por em análise um texto. Como João Calvino (1509-1564), o reformador francês, é um dos mais influentes pensadores de nossa herança teológica; e toda teologia é simultaneamente mãe e filha da hermenêutica (mãe, porque o que cremos exerce influência em como interpretamos; filha, porque aquilo que interpretamos fortalece e fundamenta o que cremos), entendemos ser de todo apropriado, empreendermos uma pesquisa sobre a Hermenêutica de Calvino.

Conhecer melhor como o Reformador de Genebra interpretava, e o porquê deste agir hermenêutico, pode nos ajudar a ter uma visão mais clara de como agiram os reformadores que alvoroçaram a Europa no início do século XVI. Estamos conscientes que este objetivo não será desenvolvido com a abrangência necessária na presente obra, mas fica a proposta e o desafio de conhecermos melhor o homem e sua hermenêutica, posto que, sem dúvida, o estudo da interpretação realizada no passado, abre um porta para o conhecimento do indivíduo já distante no presente.

2.5.1 As Fontes que Influenciaram o Método Hermenêutico de Calvino

Como afirmamos desde o início, a maneira como interpretamos o mundo ao nosso redor e, por conseguinte, os textos que nos chegam às mãos (a Bíblia não está fora deste

[111] *Ibid.* p. 48.
[112] *Ibid.* p. 51.

conjunto), é determinada por aquilo que somos, e o que somos é esta interminável síntese de distintas influências, que coabitando no nosso interior geram nossa individualidade. Destacaremos em seguida dois momentos da história da Hermenêutica que chegaram a Calvino e o influenciaram quer positiva, quer negativamente, apresentando a ele ora um caminho por onde seguir, ora assinalando veredas a serem evitadas.

a. A Hermenêutica Medieval

Calvino, nascido no início do século XVI, vê ao seu redor um mundo marcado pela interpretação alegórica das Escrituras. Esta fora a hermenêutica dominante durante a Idade Média, muito embora haja dignos exemplos de teólogos que valorizavam o sentido literal do texto, o sentido mais "simples", aquele pretendido pelo autor humano. Homens como o teólogo judeu Rashi; Hugo, Ricardo e André da Abadia de São Vitor; Nicolau de Lira (que exerceu grande influência sobre Lutero) e, é claro, João Wycliffe, são exemplos de pensadores, que mesmo em face da predominância da visão do quádruplo sentido da Escritura (histórico, alegórico, tropológico e anagógico), defenderam e usaram aquilo que poderia ser descrito como uma hermenêutica histórico-gramatical incipiente.

Parece-nos importante destacar que a dialética entre a interpretação e a dogmática, já referida acima, esteve presente de forma decisiva na hermenêutica medieval. Se alegorizavam os teólogos da chamada Era das Trevas, não o faziam sem uma agenda de compromissos de dois níveis principais. Por um lado, a teologia herdada dos Pais da Igreja, que recebe pouco desenvolvimento neste período, com exceção da Eclesiologia que ganha novos e amplos contornos; por outro lado a política. Não devemos nos esquecer que a Igreja Medieval é um "império", ou melhor, o Império. Que pervagava todos os demais, não raramente de forma tirânica e dominante. Não existe poder político sem ideologia, a ideologia do império Católico Romano é a sua própria teologia, e é na construção testa teologia de sustentação que se engaja a alegorese medieval.

Este assunto ganha uma importância quase dramática, porque a obra teológica de Calvino não se vê livre desta relação dialética entre interpretação e teologia de sustentação do poder, muito embora seus compromissos sejam bem outros, ele também produz uma teologia que legitima um estado (e que se contrapõe a um outro) e que é alimentada pela ideologia deste estado, que é, poderíamos dizer, o estado burguês. A Reforma só prosperou na Europa quando a iniciativa dos religiosos foi apoiada e patrocinada por um poder estatal que tinha

claras pretensões de se libertar de Roma, por um lado, e assumir as rédeas da igreja em seus domínios, de outro lado.

b. A Hermenêutica de Lutero

Entre a hermenêutica medieval e a obra de Calvino, devemos situar o trabalho de Martinho Lutero (1438-1546). Lutero é um interprete da renascença europeia. Com o afã de viver de acordo com o modelo de Agostinho (354-430), Lutero, assim como muitos dos seus contemporâneos, empreendeu uma investigação da obra filosófica grega e dedicou-se ao estudo do Novo Testamento em sua língua original. Este empreendimento, aliado à influência já referida dos vitorinos e da escola de Antioquia, que se digladiou durante o segundo e quarto séculos com a escola de Alexandria (esta defensora da alegorese, aquela de uma interpretação mais literal do texto bíblico), fez com que Lutero assumisse uma postura revolucionária em seus dias. Com estas palavras, resume Gadamer o pensamento de Lutero:

> a Sagrada Escritura é *sui ipsiuis interpres*. Não se tem necessidade da tradição para lograr uma compreensão adequada dela, nem tampouco de uma técnica interpretativa ao estilo da antiga doutrina do quádruplo sentido da Escritura, já que sua literalidade possui um sentido unívoco, que deve ser intermediado por ela própria, o *sensus lireralis*. Em particular, o método alegórico, que até então parecia indispensável para alcançar uma unidade dogmática na doutrina bíblica, só é legítimo quando a intenção alegórica se encontra dada na própria Escritura. Por exemplo, é correto aplicá-la quando se trata de parábolas. Por outro lado, o Antigo Testamento não deve querer ganhar sua relevância especificamente cristã, através de uma interpretação alegórica. Deve ser entendido ao pé da letra, e justamente ao ser entendido assim e ao se reconhecer nele o ponto de apoio da lei, que a ação salvadora de Cristo suspende, é que ele adquire um significado cristão.[113]

Bernard Ramm, em seu Protestant Biblical Interpretation, afirma que a Reforma do Séc. XVI, foi essencialmente uma reforma hermenêutica, "uma reforma na maneira de ver a Bíblia".[114] Não é uma tarefa das mais fáceis analisar as razões motivadoras da hermenêutica de Lutero, já que ele e a própria Reforma ganharam um nível sagrado para a comunidade protestante dos nossos dias e, não raro, são tratados com reverência quase mística (o mesmo poderia ser dito acerca de Calvino e sua obra). Mas é preciso que tenhamos em mente que a Reforma fez parte de um processo mais amplo de mudanças que se deram na ordem mundial

[113] GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e método**: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. Petrópolis: Vozes, 2002. p. 275.
[114] RANN, Bernard. **Protestant biblical interpretation**: a textbook of hermeneutics. Michigan: BakerBooks, 1970, p. 212.

naquele século. A Reforma seria o braço religioso, e portanto teológico, da estruturação do Estado Moderno.[115]

Com a Reforma, a Bíblia toma o lugar que antes pertencera a hierarquia Católico Romana. Não é mais o Magistério quem determina o que deve ou não ser observado, o que deve ou não ser recebido como mandamento divino, agora quem faz isso é a própria Bíblia (claro que sob as lentes dos teólogos reformados). Aqui há nitidamente uma mudança do eixo do poder religioso, o qual deixa de estar centrado num determinado grupo de indivíduos e passa a estar sobre documentos (a Bíblia), que devem ser examinados e interpretados "livremente" por qualquer um. Daí a importância da doutrina da perspicuidade da Escritura, a qual afirma que qualquer pessoa, pelo uso dos meios ordinários de interpretação, pode chegar ao conhecimento do conteúdo do que ensina a Palavra de Deus.

Lutero não se viu livre da alegoria, antes, por vezes, fez uso da mesma para explicar suas conclusões exegéticas (leia-se o segundo comentário de Lutero à Carta aos Gálatas, onde isto fica patente). Ele é um homem de transição, como em certo sentido também o é Calvino, haja vista a teologia da ortodoxia protestante do século de XVII. O trabalho de Lutero, contudo, trouxe inestimáveis contribuições à igreja cristã, destacando-se muito mais sua coragem e piedade, que em seu brilhantismo intelectual. Ele é sem dúvida um marco do resgate moderno do método histórico-gramatical, embora não seja um de seus melhores exemplos.

2.5.2 Calvino e seu uso do método histórico-gramatical

Chegamos a Calvino, e deste momento em diante tentaremos apontar os tópicos que parecem ser suas principais preocupações no trato dos textos bíblicos e na formulação de sua teologia. Calvino faz um uso mais desenvolvido do método histórico-gramatical. Ele tenta levá-lo às últimas consequências e manter uma coerência metodológica ao analisar textos do Novo e do Antigo Testamento. Por estas razões não é exagero dizer que ele foi o maior pensador de seus dias e o grande exegeta da Reforma.

Com um excelente preparo acadêmico, versado nos escritos dos pais latinos e na filosofia grega, afeiçoado às línguas originais e em constante "diálogo" com os pensadores de sua época, Calvino pode legar à Igreja um conjunto de obras que norteiam ainda hoje a fé

[115] Weber irá nos lembrar que foi o desdobramento histórico do protestantismo que deu as condições de existência do que viemos a conhecer como estado moderno. WEBER, Max. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. 5ed. São Paulo: Pioneira, 1987, p. 27.

Reformada, e que excede em equilíbrio, seriedade e profundidade à dos seus predecessores diretos e de seus seguidores nos séculos posteriores ao seu. Daí, entendermos ser muito mais salutar, se queremos resgatar as origens de nossa contribuição dos reformadores à história da hermenêutica, retornarmos ao próprio Calvino, que à escolástica protestante ou à obra puritana.

Aqui vamos resumir em máximas de interpretação, as preocupações que Calvino demonstrou ao redigir seus comentários bíblicos (ele comentou quase todos os livros do NT, com exceção de 2 e 3 João e Apocalipse, além de muitos livros do AT).

2.5.3 Princípios da Hermenêutica de Calvino

Elencaremos abaixo alguns dos pontos mais destacados do pensamento de Calvino, como apresentados nas institutas da Religião Cristã e seus comentários às epístolas paulinas.

a. Renúncia à alegorese e enfática denúncia da mesma como sendo uma arma de deturpação do sentido da Escritura

Ao desenvolver sua teologia Calvino fazia menção à interpretações alegóricas desenvolvidas pela igreja papista durante os séculos difíceis da Idade Média, e mesmo por pais da igreja que desenvolveram teses insustentáveis exegético e teologicamente. Nestas referências ele denunciava de forma quase virulenta a alegorese, forma ilegítima de buscar o real sentido da Palavra revelada. Não raro, Calvino chamava tais interpretações de "ficções", e com isto ele pretendia expressar que a origem de tais interpretações era a imaginação do intérprete e não a revelação do Divino.

Desta prática apologética de Calvino, podemos apreender que para a adequada utilização do método histórico-gramatical, o intérprete deve deixar o texto falar por si só. Deve, na medida do possível, impedir que sua própria inventiva projete sobre o texto significados e afirmações que nele não subjazem. Calvino condena a alegorese como forma de adulteração do sentido original pretendido pelo autor e como estratégia de manipulação daquilo que supõe ser a verdade divina.[116]

---

[116] CALVINO, João. **As institutas** ou tratadado da religião cristã. v1. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1985, p. 140.

b. Ênfase no sentido literal do texto

Calvino defende que cada texto tem um, e somente um, sentido, que é aquele pretendido pelo autor humano. Este sentido pode ser percebido pela leitura simples da Escritura. A forma mais comum de entendermos o que pretendia dizer o autor sacro, é buscar no sentido literal da passagem.

Vale, porém, lembrar que Calvino não era como ele mesmo designava, um "literalista", aqueles que desprovido de bom senso, criam que todo texto deva ser interpretado de forma literal. Ele esclarecia aos seus leitores que há passagens que são nitidamente figurativas e outras simbólicas, estas devem ser interpretadas como demonstra ser a intenção do autor. Ele é categórico ao afirmar que a tipologia do texto pode ser percebida mesmo por indoutos em uma rápida leitura da passagem, e que aqueles que ignoram isso o fazem devido à distorções de seus próprios espíritos perversos.

c. Dependência da operação do Espírito Santo para a correta interpretação da Bíblia

Na ótica calvinista, é tríplice a ação do Espírito em relação à Escritura. Em primeiro lugar, Ele inspirou os autores sacros, colocando em seus corações aquilo que pretendia fosse registrado para a posteridade e, principalmente, impedindo que ao registrar tais verdades, fossem inseridas máculas ou desvios provenientes da falibilidade do instrumento (o homem); em segundo lugar, ele preservou e preserva através dos séculos, pura a sua Palavra para benefício e instrução da igreja, impedindo de forma miraculosa, que a verdade fosse distorcida ou omitida; e em terceiro lugar, Ele age hoje sobre os seus ministros, iluminando suas mentes para que compreendam corretamente o significado e as várias aplicabilidades dos textos, para a benção e edificação do povo de Deus.

Desta forma, é impossível, pensava Calvino fazer adequada interpretação e pregação da Palavra, sem a dependência absoluta do Espírito Santo de Deus. Além disso, vale-se Calvino do testemunho do Espírito como fonte da própria autoridade e legitimidade das Escituras: "a quem o Espírito Santo interiormente ensinou aquiescem firmemente à Escritura, e esta é indubitavelmente αυτόπιστον [autenticada em si mesma]".[117]

d. Valorização do estudo das línguas originais para melhor compreensão do ensino sagrado

[117] *Ibid.* p. 93.

Conquanto Calvino cresse na intervenção e auxílio do Espírito para a correta interpretação da Sacra Letra, ele jamais desprezou ou minimizou a importância do contínuo e cuidadoso estudo das línguas originais. Como já afirmamos acima, o reformador de Genebra era versado em grego, hebraico e aramaico, além de possuir total domínio do latim e do francês, pelo menos.

Lendo as Institutas e seus comentários de livros de ambos os Testamentos, encontramos Calvino não apenas se referindo às palavras na língua original em que o texto foi escrito, mas também descendo a detalhes como o significado da conjugação de um verbo ou do modo de um dado substantivo. Tais conhecimentos são úteis e importantes para uma bem-fadada prática hermenêutica, chegando mesmo a Confissão de Fé de Westminster consagrá-los como "supremo tribunal" para que sejam dirimidas dúvidas.

e. Tipologia equilibrada, evitando impor a textos veterotestamentários simbolismos que eles não suportam

Na teologia há que se fazer uso de tipologias, que consiste em perceber que determinadas realidades do Antigo ou do Novo Testamento podem, corretamente, ser apropriadas como representações de verdades sublimes. Lutero no afã de demonstrar que Cristo está presente em toda a Bíblia, de Gêneses à Apocalipse, por vezes fez temerárias apropriações. Quase que impondo significados cristológicos a textos onde, provavelmente, não era esta a intenção do autor. Tal prática não pode ser encontrada na obra de Calvino, destarte o delicado momento histórico em que ele viveu.

É digno de nota o fato de que para Calvino toda a Escritura aponta para Cristo, mas ele não está tipologicamente figurado em toda passagem da Escritura, como pretenderam alguns medievais e, em menor medida, Lutero.

f. A melhor arma para interpretar a Bíblia é a própria Bíblia

Este tem sido considerado o princípio áureo da hermenêutica reformada. Ele reza que os textos menos claros da Escritura sejam interpretados à luz dos textos mais claros. Esta é a prática de Calvino em todos os seus escritos. Sua primeira opção é sempre conferir textos

paralelos que tratam do mesmo assunto, muito embora, frequentemente recorra aos Pais da Igreja para referendar suas afirmações e para confirmar seus pareceres.[118]

Um exemplo disso, aparece quando comentando no quarto livro a dimensão herética que tomara a prática de ungir os enfermos, degenerando na unção *in extremis* (extrema unção), ele chama à memória o texto de Mc. 6:13, onde está registrado que os apóstolos na ministração de cura aos enfermos de diferentes aldeias e povoados por onde passaram em cumprimento de uma comissão dada pelo próprio Senhor Jesus, fizeram uso da unção com óleo, lembrando ainda que ao curar um cego Jesus fez lodo com saliva e areia, ungiu os olhos enfermos, curando-o. Findando por relembrar que no Antigo assim como no Novo Testamento o óleo simboliza o Espírito Santo.

Desta forma, o mestre de Genebra, mesmo entendendo que a prática da extrema unção era prejudicial e promovida, frequentemente, pelo misticismo pernicioso, ele não desvirtua o sentido simples dos textos em questão, antes os analisa com transparência, porém alertando para o mau uso que vinha sendo dado à esta prática no meio da igreja romanista.

O problema deste método é desconsiderar o fato claro de que o sentido dos textos Escriturísticos precisa ser compreendido, como todos os demais, à luz da tradição e do contexto em que eles são produzidos. Para este fato nos chamou a atenção tanto Schleiermacher quanto Gadamer, ao referirem-se ao caráter circular e sobre as múltiplas dimensões da circularidade que está envolvida na interpretação. As palavras de Gadamer são especialmente críticas a este respeito:

> Na medida em que a teologia da Reforma apela a este princípio para a sua interpretação da Sagrada Escritura, continua, de fato, presa a uma pressuposição cujo fundamento é dogmático. Pressupõe que a própria Bíblia é uma unidade. Julgada a partir do ponto de vista histórico, a que se chegou no século XVIII, também a teologia da Reforma é dogmática e confunde o caminho a uma sã interpretação individua da Escritura Sagrada, que tivesse em mente o conjunto relativo de uma escritura, sua finalidade e composição, cada vez em separado.
>
> Mais ainda, a teologia da Reforma parece nem sequer ser consequente. Ao acabar por reivindicar com fio condutor para a compreensão da unidade da Bíblia, a fórmula de fé protestante suspende, também ela, o princípio da Escritura, em favor de uma tradição reformatória, que em todo caso é breve.[119]

2.5.4 A aplicabilidade do Método Histórico-Gramatical em nossos dias

---

[118] *Ibid.* p. 88

[119] GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e Método**: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 276.

Findamos, conclamando aos irmãos que professam serem reformados e calvinistas á prática de um exercício hermenêutico pautado nos padrões da interpretação histórico-gramatical. O acatamento de tal ação garantirá a nossa igreja um pensamento teológico coerente, firme e fiel. Em meio a tantos ventos de doutrina, precisamos definir não apenas o que pensamos de forma ortodoxa e clara, mas também como chegaremos a tais conclusões.

Nossa igreja é fundada numa tradição teológico-exegética que transcende os limites do tempo e do lugar. Para termos certeza que os nossos filhos receberão de nossas mãos uma igreja fiel, não poderemos abrir mão do método histórico-gramatical, recomendo para tal a observação dos princípios expostos, os quais fizeram parte da interpretação de Calvino e se transformaram na hermenêutica calvinista.

2.6 Sexto dia – Hermenêutica de Schleiermacher

O último de nossos autores e hermeneutas será Schleiermacher. Como os demais desenvolveu o seu trabalho em um ambiente teológico, mas lançou raízes que fizeram germinar ideias e influências em diferentes autores do século XIX e até hoje, notadamente na filosofia e linguística. Nasceu em Breslau, em 1768, filho de uma família de pastores protestantes, como Nietzsche. Faleceu em 1834, em Berlim, onde participou ativamente da criação da Universidade da cidade, em 1809, na qual ingressou como professor de teologia em 1810. Deste tempo até a sua morte conviveu com figuras importantes para a história do pensamento ocidental, tais como Fiche e Hegel, que também eram professores em Berlim.

Escreveu destacadas obras sobre dogmática e pregação, mas sua mais importante contribuição foi, ao que nos parece, na seara da hermenêutica. A relevância de seus escritos sobre a interpretação têm enorme prestígio:

> A hermenêutica de Schleiermacher, colocada por A. Boeckh (1785-1867) e por J. G. Droysen (1808-1884) como base das ciências histórico-filosóficas, é posta por W. Dilthey como fundamento geral das ciências humanas ou ciências do espírito, contra a pretensão hegemônica da metodologia positivista das ciências naturais experimentais.[120]

> Não obstante ser já uma arte bem antiga, a hermenêutica ainda não tinha recebido um tratamento sistemático que a constituísse em ciência. Antes, o que Schleiermacher encontra é um agregado de regras determinadas para objetivos particulares, derivadas mais da prática do que de princípios, arranjadas mais em

[120] BRAIDA, Celso Reni. **Apresentação**. *In*: SCHLEIERMACHER, Friedrich D. E. Hermenêutica: arte e técnica da interpretação. 2ed. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 7.

> função de objetivos específicos (religioso, jurídico, filológico etc.) do que pelo conceito de compreensão, às quais, portanto, faltava a verdadeira justificação.[121]

Como já dissemos, a contribuição de Schleiermacher não se limita à hermenêutica, mas é esta que nos interessa mais proximamente. Por esta razão passaremos a comentar as observações resultantes da leitura de sua Hermenêutica, composta, essencialmente, da compilação de discursos acadêmicos feitos pelo autor na década de 1820 e publicados inicialmente em 1838. Não se trata, é bom que se diga, de uma resenha crítica à obra, acostada simplesmente a este trabalho, mas uma tentativa de mergulho na principal obra deste autor, no que tange ao nosso estudo em particular. Assim faremos, também, oportunamente, em Ser e Tempo de Heidegger e Verdade e Método de Gadamer. São textos incontornáveis e fulcrais no pensamento aqui desenvolvido.

2.6.1 Comentários ao discurso de 13 de agosto de 1829

Nesta preleção Schleiermacher comenta, critica e evolui a partir dos *insights* ali colhidos as indicações hermenêuticas de F. A Wolf e o compêndio de interpretação de Ast. Começa afirmando que a maioria das ações humanas suportam uma tríplice gradação em relação à maneira como elas são executadas:

> Uma, o é de modo inteiramente mecânico e sem espírito; outra, se apoia em uma riqueza de experiências e observações e, finalmente, outra, que, no sentido literal da palavra, o é segundo regras da disciplina. Entre estas [atividades humanas] me parece incluir-se também a interpretação, desde que subsumo sob esta expressão toda compreensão de discurso estranho.[122]

O primeiro tipo de interpretação, diz o autor, é aquele que é praticado nas feiras e nas ruas, onde o interlocutor sabe bem o que lhe fala seu proponente e responde como quem "devolve uma bola". Já o segundo tipo de interpretação é o praticado nas escolas e faculdades, sob os esclarecedores comentários dos teólogos e filólogos, os quais têm "um tesouro de observações e informações instrutivas". Contudo, adverte Schleiermacher, nas passagens difíceis, estes tendem a ser completamente arbitrários, em parte por sua postura pedante e, em parte, por seu preparo medíocre.[123] Resta a necessidade de atender às demandas dos que querem saber, conhecer com segurança o significado, não apenas dos textos claros e de fácil compreensão, mas também dos outros. Para estes é que o teólogo de Berlim pretende dar

---

[121] *Ibid*. 14.
[122] SCHLEIERMACHER, Friedrich D. E. **Hermenêutica**: arte e técnica da interpretação. 2ed. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 25.
[123] *Ibid*. p. 26.

diretrizes comentando o que julgava ser as mais importantes contribuições disponíveis em seus dias, a obra de Wolf e de Ast.

Preocupa-se em afirmar ser a hermenêutica uma disciplina que lida com regras aplicáveis a quaisquer textos, não admitindo uma que seja exclusivamente aplicável às Sagradas Escrituras e outra que se destina aos textos clássicos. Seriam estas meras derivações ou aplicações objetivas da arte que se constitui em algo maior. Mas admite que a hermenêutica jurídica não é completamente a mesma coisa. "Ela lida, na maior parte das vezes, com a determinação da extensão da lei, isto é, com a relação dos princípios gerais com o que neles não foi concebido claramente".[124] Aparentemente, o nosso autor, sob a influência da escola da exegese, não se dá conta da enorme importância que terá o seu trabalho e os de outros muitos para este hercúleo desafio que é o lidar com as leis, bem como ao fato de que há muito mais do que estas envolvidas na atividade jurisdicional.

Um dos pontos que merece destaque nesta preleção é aquilo que o autor define como condição de possibilidade para a prática da interpretação. Por um lado, a interpretação é necessária porque se manifestou entre o intérprete e o texto (em sentido lato) uma estranheza, ou seja, há algo que não chega imediatamente à compreensão, que requer mais vagar e reflexão. É esta estranheza, este mal-entendido, que impõe a aplicação das técnicas e regras da arte da interpretação.[125] Por outro lado, se tudo no texto foi estranho, não há como se fazer uma interpretação. Por exemplo, se estamos lendo um texto em uma língua que nos é estranha e não há nada que possamos identificar como familiar a nós, parece a Schleiermacher impossível haver espaço para a interpretação. Nesta zona entre aquilo que nos é completamente compreensível e o que nada nos fala, ou seja, no espaço da estranheza parcial, é que deve se aplicar a disciplina hermenêutica.

> Eu estou inteiramente de acordo em encerrar a tarefa da hermenêutica entre esses dois pontos, porém, confesso também que quero reivindicar para ela este domínio em sua totalidade e dizer que, em todo lugar onde houver qualquer coisa de estranho, na expressão do pensamento pelo discurso, para um ouvinte, há ali um problema que apenas pode se resolver com a ajuda de nossa teoria, se bem que, sem dúvida, sempre apenas na medida em que houver já algo de comum entre ele e aquele que fala.[126]

A importância dos conceitos de compreensão, interpretação e mal-entendido no pensamento de Schleiermacher são postos em evidência por Gadamer, ao afirmar que os textos são destinados à compreensão e que quando esta acontece espontaneamente, sem

---

[124] *Ibid.* p. 29
[125] *Ibid.* p. 31
[126] Schleiermacher ora utiliza a expressão "arte", ora "disciplina" para se referir à hermenêutica.

maiores dificuldades, não se faz necessário o esforço interpretativo. É quando surge o mal-entendido que se deflagra a necessidade de se proceder aos movimentos hermenêuticos, visando chegar à condição satisfatória que a compreensão coloca o intérprete.[127]

Em seguida, passa o professor de Halle e Berlim a demonstrar que a tarefa hermenêutica reclama que o intérprete leve em consideração dois aspectos básicos no texto do qual se aproxima: o gramatical e o psicológico. No gramatical deverá o intérprete se debruçar sobre a construção do texto, como se articulam as diferentes partículas do mesmo e as acepções que podem ter as expressões eleitas pelo autor para comunicar a sua ideia. Contudo, no que diz respeito ao aspecto psicológico necessário se faz que o intérprete conheça ao máximo o autor, sua intenção e o contexto histórico em que ele foi levado a produzir o objeto da interpretação. Em ambas as abordagens Schleiermacher reconhece haver um tom divinatório, não obstante, no segundo este se adensa. Comenta, citando Platão, que é possível que alguém seja capaz de produzir relevantes e pertinentes interpretações da obra de Homero, mas ser incapaz de fazê-lo em outras áreas, por se sentir seguro tão somente em opinar sobre o pensamento de alguém que ele julga conhecer bem.

A problemática vai além. Não seria suficiente conhecer o autor, mas para interpretá-lo adequadamente dever-se-ia estar imbuído igualmente de sua técnica de composição do texto. Capacidade métrica para a poesia e conhecimento ideológico e político para a análise de textos desta natureza, por exemplo. A correta e mais precisa interpretação dar-se-ia na justa medida em que fosse o intérprete capaz de se colocar na condição do autor e naquele condição escrever ele mesmo o texto, tal como no foi dado. Claro que não ouvida Schleiermacher ser esta empresa impossível em sua perfeição e plenitude, mas nos oferece como horizonte a ser buscado, o horizonte do autor. Mais uma vez aqui lidamos com o caráter divinatório da interpretação, mas não devemos supor que este seja arbitrário, justamente o contrário, daí a insistência em conhecer o autor para que o ato da escolha, da expressão da vontade do intérprete, seja pautado em bases razoáveis, ainda que não demonstráveis de modo cabal.

Levanta-se a questão de como saber se a eleição feita para o significado do texto, aplicado, como vimos, tanto no método gramatical como no psicológico, boa dose de vontade, de adivinhação é correta ou a mais apropriada? A resposta que nos dá o autor é a "satisfação":

> 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 –

[127] GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e Método**: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 289.

> naturalmente em graus diferentes, proporcionais à diferenças do objeto – até que surja uma satisfação tão semelhante quanto possível à da compreensão imediata.[128]

Pouco podemos ou precisamos dizer do quão subjetivo e aberto é este conceito de satisfação. Bem como carece que reconheçamos que não há, de fato, muito mais que se possa fazer até o momento em que nos convençamos que compreendemos o que pretendia o autor comunicar.

2.6.2 Comentários ao discurso de outubro de 1829

A conferência de outubro de 1829 começa onde havia terminado a de agosto, falando sobre a imbricação da compreensão na relação entre a parte e o todo:

> O princípio hermenêutico, exposto e desenvolvido em várias direções pelo Sr. Ast, que assim como o todo seguramente é compreendido a partir do particular, também o particular apenas pode ser compreendido a partir do todo, é de tal alcance para esta arte, e tão indiscutível que já as primeiras operações não podem ser estabelecidas sem o seu emprego, visto que uma grande quantidade de regras hermenêuticas repousam mais ou menos sobre ele.[129]

Este é o elemento básico do conceito de círculo hermenêutico, o qual será o ponto central desta conferência. Partindo das ideias de Ast, Schleiermacher problematiza esta relação, ampliando suas implicações e envolvendo outros elementos, os quais seriam novas dimensões da parte e do todo:

> Assim como uma palavras está para a frase, e a frase particular para a sua articulação mais próxima, e esta para a obra mesma, como um elemento em relação a um conjunto e uma parte do todo, assim, por sua vez, cada discurso e cada obras escrita é um particular que apenas pode ser compreendido completamente a partir de um todo ainda maior. Ora, é fácil ver que toda obra é um tal particular sob um duplo ponto de vista. Cada obra é um particular no domínio da literatura ao qual pertence, e forma com outras obras de mesmo conteúdo um todo a partir do qual ela deve ser compreendida sob uma referência, a saber, a linguística. Mas, cada obra é também um particular enquanto ato de seu autor e forma, com as outras suas ações, o todo de sua vida; e, portanto, deve ser compreendida a partir da totalidade de suas ações, naturalmente segunda a medida de sua influência sobre ela e sua semelhança com ela, sob outra referência, isto é, a pessoal.[130]

Esta citação que demonstra a complexidade envolvida naquilo que costumeiramente chamamos de círculo hermenêutico deixa claro que para entender perfeitamente um texto seria necessário compreender o mundo, uma vez que o mundo é o contexto remoto do texto e de seu autor. Isto só reflete o quão divinatório é o ato em que rompemos com este processo de

---

[128] SCHLEIERMACHER, Friedrich D. E. **Hermenêutica**: arte e técnica da interpretação. 2ed. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 43.
[129] *Ibid.* p. 47
[130] *Ibid.* p. 53.

perquirição do significado de uma texto e a “satisfação” nos alcança por encontro ou por cansaço.

Capítulo II: O *kerügma* da Queda e a aporia dos limites cognitivos do intérprete

No capítulo inaugural de nossa pesquisa, analisamos a primeira narrativa da criação, a que aparece no capítulo primeiro do livro de Gênesis e vai até o versículo três do capítulo dois. Naquela ocasião nos limitamos a por em destaque os *topoi* argumentativos que identificamos na narrativa, sem buscar qualquer outra conexão ou atualização destas perspectivas, porque entendíamos que o *kerügma* naquele contexto era o da criação, ou seja o movimento que dá ares de realidade às coisas tais como elas se manifestam a nós, o que, em uma perspectiva retórica, é a interpretação que faz. Por isso, nos entregamos a sugerir sete possíveis "dias" em que as técnicas de interpretação foram postas em movimento para criar as condições de existência que viabilizaram o mundo dos homens em diferentes fases da história. Neste capítulo, abordaremos um dos pontos mais importantes de toda a nossa pesquisa, aquele em que se firma uma visão sobre a condição do homem, logo do intérprete, particularmente deste enquanto elemento inscrito nos jogos de saber do processo.

Uma vez que esta tese versa sobre a condição epistêmica do ser humano e suas implicações na construção dos abismos gnosiológico e axiológico em que este se encontra, deve o leitor arguto voltar sua atenção de modo particular sobre este capítulo, posto que nele, a partir da narrativa da Queda, afirmaremos que esta condição é de carência, para usar uma expressão de Adeodato, ou de impossibilidade cognoscente. Não pedimos que o leitor acredite que assim é porque o texto nos diz (posição religiosa), mas que o texto nos propõe esta ideia porque assim sugere que seja. Servindo, deste modo, o texto como um roteiro que ao descrever realiza a cosmovisão de quem o recebe. Bem disse Fernando Pessoa, em seu livro Mensagem, em um poema dedicado à Ulisses, herói lendário da Odisseia, que, segundo a tradição, teria sido o fundador de Lisboa:

> ULYSSES
>
> O mytho é o nada que é tudo.
> O mesmo sol que abre os céus
> É um mytho brilhante e mudo -
> O corpo morto de Deus,
> Vivo e desnudo.
>
> Este, que aqui aportou,
> Foi por não ser existindo.
> Sem existir nos bastou.
> Por não ter vindo foi vindo
> E nos criou.
>
> Assim a lenda se escorre
> A entrar na realidade,
> E a fecundá-la decorre.

> Em baixo, a vida, metade
> De nada, morre.[131]

O mito é isto, o "nada que é tudo", que "foi por não ser existindo", que "sem existir nos bastou" e "por não ter vindo, foi vindo e nos criou". É desta forma que vamos tentar ler aqui, retorica e demitologizantemente, este texto do Édem. A ordem em que os elementos retóricos serão abordados é a mesma sugerida por Leach[132] (*ethos*, *pathos* e *logos*), uma vez que a própria ordem serve aos nossos interesses retóricos. Entendemos que a maior força, no caso específico de nosso estudo, recai sobre os elementos *ethos* e *pathos*, além disso, analisando primeiro a figura do autor, permitiremos ao leitor uma melhor compreensão dos demais elementos e de sua força persuasiva. Partindo deste ponto para, em seguida, fazer uma conexão entre eles e alguns elementos da teoria da norma jurídica.

1. Definindo os pontos de interesse da análise retórica do mito edênico

O esforço aqui será identificar quais os elementos básicos e essenciais, de um ponto de vista retórico, do mito edênico, começando pela autoria e avançando para uma análise dos *topoi* argumentativos. Seguindo na direção de uma relação entre estes e pontos igualmente importantes da teoria geral do Direito e da hermenêutica filosófica em particular.

1.1 O *ethos* mosaico e suas implicações retóricas

O livro de Gênesis tem sido atribuído a Moisés por milênios. Críticos do século XIX como Julius Wellhausen defenderam que o livro é um mosaico de obras e não uma obra mosaica[133]. Mas o fato é que foi na condição de obra da lavra de Moisés que o livro de Gênesis percorreu a história e construiu a sua própria. Há, em verdade, evidências que apontam para uma autoria mosaica, ainda que esta se dê na condição de organizador ou compilador de antigas tradições que lhe chegaram de modo escrito ou oral. Nas palavras de Ryrie:

> Gênesis é o primeiro livro de uma obra mais ampla, os primeiros cinco livros do Antigo Testamento, denominado Pentateuco, cuja autoria tem sido tradicionalmente atribuída a Moisés. Essa posição é apoiada pelas seguintes considerações: (1) o próprio Pentateuco afirma a autoria mosaica (Êx. 17:14; 24:4, 7; 34:27; Nm. 33:1-2; Dt. 31:9); (2) outros livros do Antigo Testamento testificam da autoria mosaica do Pentateuco (Js. 1:7-8; 8:32, 34; 22:5; 1 Rs. 2:3; 2 Rs. 14:6; 21:8; Ed. 6:18; Dn. 9:11-13; Ml. 4:4); (3) o Novo

[131] PESSOA, Fernando. **Mensagem**. Lisboa: Parceria Antonio Maria Pereira, 1934, p. 19.
[132] LEACH, Joan. *Op. Cit.* p. 302.
[133] RYRIE, Charles Caldwell. **A Bíblia Anotada**. São Paulo: Mundo Cristão, 1997, p. 5.

> Testamento igualmente afirma a autoria mosaica (Mt.19:8; Mc. 12:26; Jo. 5:46-47; 7:19; Rm. 10:5)[134].

Para o escopo de nosso estudo, não nos interessa saber, em verdade, quem foi o autor do livro, mas a quem ele tem sido atribuído, porque é isso que gera efeitos retóricos. Neste sentido, a citação de Ryrie é particularmente útil. Ela demonstra como o próprio Pentateuco aponta para a defesa dessa autoria e como a tradição que se seguiu ao longo dos séculos, intentou perpetuar esse pensamento, chegando até os dias de Cristo e de Paulo, que em seus discursos construíram seus argumentos tomando tal autoria como premissa.

Autores judeus conservadores, inclusive no campo jurídico brasileiro, utilizam a expressão "outorga" da lei a Moisés para enfatizar não apenas a autoria mosaica da *Torá*, mas também a sua origem divina, datando este fato nos idos de 1250 a.C, ou AEC (Antes da Era Comum), como prefeririam eles, apontando a existência de um total de 613 mandamentos registrados nos cinco livros da Lei.[135] Moisés é uma figura emblemática na história de Israel. Em certo sentido ele "inventa" a nação. De um modo todo especial, ele encarna no imaginário hebreu a figura de Hermes Trismegisto, ou três vezes grande, o qual era considerado rei, legislador e sacerdote na tradição grega.[136] A confiar nas palavras de Schuré, poderíamos até mesmo construir uma relação entre a origem egípcia do mito de Hermes e a identidade de Moisés, uma vez que ambos estão relacionado com narrativas que nascem à beira do Nilo e têm visões semelhantes a respeito da divindade. Hermes teria dito ao seu discípulo Asclépio:

> Nenhum dos nossos pensamentos saberá conceber Deus, nem nenhuma língua defini-lo. O que é incorpóreo, invisível, informe não pode ser apreendido pelos nossos sentidos: o que é eterno não pode ser medido pela curta régua do tempo; Deus é pois inefável. Deus pode, isto é verdade, comunicar a alguns eleitos a faculdade de se elevarem acima das coisas naturais, para receberem algum raio de sua perfeição suprema; – mas estes iniciados não encontram em linguagem vulgar palavras que possam exprimir a visão imaterial que os fez estremecer. Poderão explicar à humanidade as causas secundárias da criação que passam sob os olhos, como imagens da vida universal; mas a causa primária permanecerá sempre vendada, e nós não chegaremos a compreendê-la, senão ultrapassando a morte.[137]

Partindo das informações constantes no próprio livro de Gênesis e no livro de Êxodo, que é a sua continuação, a família de Abraão (tendo como patriarca seu neto Jacó), chega ao Egito pelas mãos de José, (é filho de Jacó e que ganhou prestígio interpretando sonhos) Gn. 37 – 50. Neste momento eles eram não mais que sete dezenas de pessoas. Passam algum tempo com respeito e honra naquela terra, mas depois de três ou quatro gerações "se levantou

---

[134] RYRIE, Charles Caldwell. **A Bíblia Anotada**. São Paulo: Mundo Cristão, 1997, p. 5.
[135] FACCIOLLA, Branca Lescher. **A Lei de Moisés**: Torá como fonte do Direito. São Paulo: RCD Editora, 2005. p. 6.
[136] SCHURÉ, Édouard. **Os grandes iniciados**. v. 3. São Paulo: Martin Claret, 1986, p. 18.
[137] *Id*em.

novo rei sobre o Egito, que não conhecera a José" (Êx. 1:8). Paulatinamente a família foi crescendo e rapidamente se tornando uma ameaça à soberania egípcia. Depois de estratagemas inócuos para deter o crescimento da etnia, que era endogâmica, reduziram-nos à condição de escravos e quase quatrocentos anos se passaram assim.

É aí que aparece Moisés, salvo por sua mãe das mãos dos assassinos que matavam todos os meninos por ordem do rei, foi colocado num cesto de vime e largado nas águas do Nilo, onde é encontrado pela filha do faraó, que se banhava no rio e o retira das correntezas e lhe dá esse nome, *Móshe* (מֹשֶׁה),[138] que quer dizer "tirado das águas" ou, ainda, "filho das águas" (vale lembrar que sempre se considerou o Egito uma dádiva do Nilo). A criança cresce no palácio, mas consciente de sua origem hebreia. Já adulto, se mete numa disputa entre um hebreu e um egípcio e tira a vida deste. Razão pela qual sente que precisa fugir e parte para o deserto de Midiã, onde conhece Jetro, que é apresentado pelo texto como sacerdote, mesmo antes de existirem sacerdotes em Israel, que viria a se tornar seu sogro. Habita nas terras de Jetro, tornando-se pastor de suas ovelhas. É nesta condição de pastor que, um dia, ele vai receber a visão que mudaria a sua vida.

A teofania está registrada em Êxodo capítulo três e diz que Moisés estava no monte Horebe (também chamado de Sinai) quando viu uma sarça que ardia em chamas, mas as chamas não a consumiam. Aproximou-se para ver o fenômeno de perto, quando ouviu uma voz que dizia: "tira as sandálias dos teus pés, porque o lugar em que estás é terra santa" (Êx. 3:5). É difícil exagerar a importância que ganhou ao longo do tempo este conceito de "terra santa", contudo, é evidente que a narrativa inteira tem por objetivo mostrar que esse não é um homem qualquer, é um iluminado, um chamado, um ungido.

Há uma grande semelhança entre a figura de Moisés e a esperança messiânica nascida na nação de Israel, durante o cativeiro babilônico e que se adensou nas subsequentes dominações a que foi submetido. Com isso o que se pretende dizer é que o messias esperado durante a colonização grega e depois durante o período de poderio romano, seria um "segundo Moisés", alguém que trouxesse independência política, restauração religiosa e novos padrões morais e sociais. Moisés, segundo a narrativa do Pentateuco, fez tudo isso. Ele, com seu cajado, venceu o império egípcio. É um herói nacional. Quando os evangelhos tentam demonstrar a autoridade messiânica de Jesus, falam de uma aparição no "monte da

[138] A palavra hebraica *Misháh*, que em grego *Χριστός*, e significa "messias" "escolhido" ou "ungido", é uma variação do nome de Moisés.

transfiguração" (Mt. 17:2 e Mc. 9:2) em que se manifestam ao lado do rabino galileu, Moisés e Elias, ambos líderes revolucionários.[139]

Já pôde o leitor perceber que estamos estudando o mito do mito. Um mito que é atribuído a outro mito. Mas o que tudo isso tem a ver com Direito? Partindo da premissa que a legislação é imposta carismaticamente por esse homem e que ele, valendo-se de poderes alegadamente divinos, se livra de todos os que contestam sua autoridade (Nm. 14: 1-12; 16:20-31) e vence os que se opõem ao seu avanço até a "terra prometida" (Êx. 21 e 22), é de grande interesse o processo em que se dá essa ação legitimadora do que, visto de outro modo, seria tão-somente um processo "humano, demasiadamente humano". Além disso, o resultado da ação mosaica é a construção de uma nação que é assim definida pelo teólogo alemão Rudolf Bultmann: "Lei e promessas determinam a vida desse povo, obediência e esperança completam seu sentido".[140] Nenhum modelo de legitimação do "poder constituinte originário" é tão antigo como o de se arvorar representante dos deuses na terra. Não se apresse o leitor a supor que este é um tipo de argumento ultrapassado e que não tem mais espaço em um mundo pós-moderno. Em muitos lugares do mundo, no Brasil inclusive, existe a intenção de se firmar a imagem de uma "bancada parlamentar de Deus" e o discurso que não se deve votar neste ou naquele grupo que é "contra Deus".

Moisés faz, em nome de Deus, algumas ações que merecem interesse para os estudiosos do Direito: (1) elege a sua tribo, a de Levi, como a que cuidaria dos serviços do Senhor, recebendo por isso o dízimo de todas as outras onze tribos. Estas teriam terras e meios de produção, a tribo de Levi teria como possessão a tenda de Deus, o tabernáculo (Êx. 22:29-31); (2) nomeia para sumo-sacerdote o seu irmão Arão e faz dos filhos destes o clã sacerdotal para sempre (Êx. 28:1-3); (3) chama para si a atribuição de constituir seu sucessor no governo da nação, Josué (Êx. 24:12 e 13); (4) determina que seria crime, punido com a morte, subir o monte Horebe, o monte das revelações de Deus, onde ele mesmo recebia as diretrizes para conduzir o povo carismaticamente (Êx. 19:12 e 13); (5) nomeia homens que respondiam diretamente a ele, para que estes se encarreguem de julgar as causas entre as famílias de Israel (Êx. 18:13-23).

O mais importante, no entanto, é o fato de que a legislação a ele atribuída, ainda que na condição de oráculo divino, vinculou durante séculos a nação de Israel, bem como outras muitas submetidas à influência judaico-cristã, regendo as práticas civis, penais, trabalhistas,

---

[139] Para maiores informações sobre a vida de Elias, consultar 1 Rs. 17 a 2 Rs. 2.
[140] BULTMANN, Rudolf. **Jesus**. São Paulo: Teológica, 2005. p. 31.

sociais, políticas e religiosas. Neste momento, não se sabe se lhe são atribuídas porque de fato ele legislou ou se o são para que a legislação receba dele poder de vigência. O que importa é que este é o homem a quem se refere especificamente a autoria do mito edênico.

1.1.1 O lugar do livro de Gênesis no Pentateuco

Como o próprio nome diz, o *pentatheuco* (ou *torah*) é a Lei de Israel. Durante toda a narrativa dois elementos se combinam: por um lado, as leis são apresentadas como se Deus estivesse falando na primeira pessoa, de modo que não deveria pairar dúvidas aos destinatários qual a origem das diretrizes do comportamento. Por outro lado, Moisés é o "amanuense" de Deus, é através dele ou em suas mãos que Deus escreve a sua vontade para o povo. Neste contexto o livro de Gênesis funciona como arrazoados iniciais, uma exposição de motivos, para as leis que viriam em seguida. Contudo, não devemos nos deixar levar pela tentação de pensar no livro como uma estória que simplesmente prepara o povo para receber as leis. É na combinação de Gênesis e Êxodo que encontramos o fundamento para o poder exercido pelo legislador.

Particularmente o livro de Gênesis conta como as coisas chegaram a ser como eram no momento histórico em que é entregue à nação. É disso que estamos falando quando usamos a expressão *post-scriptum,*[141] referimo-nos especificamente a um escrito que se remete ao passado, mas não para contá-lo, narrá-lo ou interpretá-lo. O seu compromisso é com a justificação do *status quo*, quer produzir uma compreensão conformante em relação à realidade. O texto existe para influenciar o hoje da comunidade. Na narrativa do mito edênico ele o faz mostrando que a realidade é uma manifestação distorcida dos planos originais de Deus e que tudo foi causado pela desobediência às leis divinas. Fazendo com que os leitores pensem sobre o perigo de agir como fizeram seus primeiros pais. Conta como tudo chegou ao que chegou e mostra que a rebeldia só levará a mais desgraças, estas expressas e constantemente ameaçadas em todo conjunto dos livros.

1.1.2 A figura de Moisés na tradição jurídica bíblica

[141] Para um significado tradicional consultar o Dicionário do Prof. Claudio Moreno, que refere-se ao termo como uma explicação redigida depois de já fechado o texto: http://www.sualingua.com.br/04/04_post_scriptum.htm. Acessado em 26 de setembro de 2010.

Já conhecemos um pouco da "biografia" de Moisés, mas quem ele é para o Direito no âmbito das tradições legadas pelo Antigo Testamento? Reconhecemos que ele funciona retoricamente como o legislador e que a legislação a ele atribuída cobre todos os aspectos da vida jurídica, desde regular as relações conjugais, dizendo, por exemplo, com quem as pessoas poderiam se casar (Lv. 18:1-18); definindo punições para aqueles que usassem pesos e medidas injustas no comércio (Lv. 19:35-37 e Dt. 25:13-16); contra a exploração dos pobres e estrangeiros, vedando a cobrança de juros nos empréstimos (Lv. 25:25-38); sobre o direito dos herdeiros (Nm. 27:1-11); sobre os crimes de morte e lesão corporal, no melhor estilo do "olho por olho, dente por dente" (Nm. 35:16-21); sobre como se devem argüir testemunhas e a importância de seu depoimento (Dt. 19:14-21); sobre o divórcio (Dt. 24:1-4).

Praticamente não há área do Direito que a legislação judaica não tenha contemplado, mas é impressionante, também, o fato de que esta legislação continuou a vigorar por mais de mil anos em Israel, ou seja, sempre que houve um período (é verdade que não foram muitos) em que a nação tinha a liberdade de se reger por suas próprias leis, era a este *corpus* legislativo que eles recorriam. Inclusive fazendo claras inclusões no texto sacro, como no caso em que Moisés aparece legislando sobre os direitos dos reis (Dt. 17:14-20), quando o sistema de governo que ele estabelece não é monárquico, o qual ele conhecia muito bem, em face de sua passagem pelo Egito e que, daria ao seu filho o direito à sucessão, contudo ele prefere deixar o comando nas mãos de um general, assim Josué é feito juiz de Israel em seu lugar. Em tempos de instabilidade, guerras e constantes conflitos lhe pareceu mais prudente entregar o governo a um soldado que a um descendente. De que valeria sucessão familiar sem continuidade política?

A obra que chegou até nós e transpassou boa parte da história humana, foi colhendo contribuições de outras culturas com as quais, circunstancialmente, o povo de Israel teve que lidar:

> Somente pela existência da Lei de Talião encontrada no Código de Hamurabi e no Pentateuco em Ex. 21, 24 e em Dt. 19, 21 percebe-se a influência de outras culturas e civilizações, o que também fica claro na passagem em que o sogro de Moisés, Jetro, o instrui a escolher anciãos dentro do povo para o auxiliar no julgamento dos conflitos.[142]

Esse é o nome dado ao governante de Israel a partir de Moisés, juiz. Os sete primeiros livros do Antigo Testamento retratam o período dos juízes, sendo que o livro de Gênesis apresenta a história dos patriarcas, mas encaminha o assunto para o livro de Êxodo que narra

[142] FACCIOLLA, Branca Lescher. **A Lei de Moisés**: Torá como fonte do Direito. São Paulo: RCD Editora, 2005. p. 12.

a saga do primeiro juiz, o próprio Moisés, vindo depois dele Josué e seguindo até Samuel, que instala primeiro Saul e depois Davi como reis em Israel, pondo fim ao período dos juízes. Contudo, figuras como Sansão, Débora, Gideão e Jefté (todos juízes, cujas vidas são contadas no livro de Juízes) marcaram profundamente a peregrinação dos filhos de Abraão.

1.1.3 Moisés, uma autoridade que persevera em influir no Direito

Obviamente que a influência de Moisés não se limitou ao período bíblico. Ele continuou influenciando as civilizações, principalmente através da literatura que lhes chegou por meio da religião. Grandes movimentos religiosos como o judaísmo, o islamismo e o cristianismo são caudatários de sua obra. O monoteísmo que Moisés esculpiu em seus textos perseverou em influenciar as nações. Um Deus severo, exclusivista, que não negocia a sua adoração, mas que, por outro lado, é pródigo em bênçãos para os que o seguem e obedecem a sua vontade. Assim temos a promessa de prosperidade aliada ao temor do castigo, mantendo o equilíbrio do comportamento dos seguidores do Pentateuco.

De sua produção, talvez a parte mais conhecida, recitada e memorizada sejam os dez mandamentos (Êx. 20:1-17). Neles Moisés, mais uma vez na condição de "voz de Deus", estabelece limites de comportamentos que devem ser observados por todos. Cada um dos mandamentos começa com a expressão *lóh*, que quer dizer "não". Logo, trata-se de ordem restritiva do comportamento (a única exceção é o quinto mandamento, que é propositivo, diz que se deve cuidar e manter o pai e a mãe). Podem ser divididos em dois blocos: do versículo 3 ao 10 há quatro mandamentos que falam diretamente do relacionamento dos homens com Deus, lá se proíbe ter outros deuses, lhes fazer imagens de escultura para a adoração, usar o nome de Deus de modo banal e o trabalho no dia do *Shabath,* do descanso espiritual. Aqui estão os quatro primeiros mandamentos.

Os seis mandamentos seguintes estão entre os versículos 12 e 17, referem-se às relações humanas de modo mais direto, se bem que a guarda do *Shabath* também o faça. Ali o que se prescreve é o cuidado responsável dos pais (é importante que se diga que o que se determina é o cuidado, inclusive assumindo as despesas, dos pais, e não apenas lhes pedir a benção ou visitar); a abstinência de homicídios, adultérios, furtos, falsos testemunhos e cobiça. Entender estes mandamentos é um desafio até hoje, e para tanto é preciso verificar como o próprio Moisés os praticou, bem como a tradição posterior os observou. Estes mandamentos "horizontais", ou seja, que falam das relações humanas têm, a nosso ver,

grande importância para o estudo do Direito, uma vez que eles foram um "a partir de" para todas as legislações compostas dentro e fora do cristianismo.

Como Moisés diz para não matar e ele mesmo comanda guerras homicidas, em que os hebreus dizimam milhares de vidas e há em sua lei vários dispositivos com ordens expressas de punir com a morte os transgressores? Porque o mandamento não é não matar, mas é não assassinar, ou seja, não matar sem motivo justo. Cria-se aqui na prática judaica a figura do fato típico, mas não antijurídico. Em suma, quando Moisés manda que se mate por apedrejamento aqueles que forem apanhados em adultério, este matar é típico, porque corresponde à proibição, mas não é antijurídico porque encontra na própria norma uma excludente de ilicitude. Johnson nos lembra que "o código mosaico é um código não apenas de obrigações e proibições, mas também, de forma embrionária, de direitos".[143]

1.2 O *pathos* do mito e a sua função socialmente estruturante

Leach nos lembra que o discurso tem um *kairos* e uma *phronesis*, que são, segundo ele, a oportunidade e a conveniência do discurso.[144] Neste sentido, convém recordar que o mito edênico é apresentado aos seus destinatários como o prólogo do *pentatheucos*, os cinco livros da Lei. Neste conjunto encontramos não apenas os Dez Mandamentos (Êxodo 20), mas uma centena de outras regras que vão desde lavar as mãos antes de comer, às regras para instituição e paramentação dos sacerdotes, passando pelas razões que legitimariam tirar a vida de uma pessoa que tivesse transgredido alguns dispositivos das normas que deveriam reger o povo. Todo este conjunto é dado como a Lei de Moisés, que na obra é apenas um amanuense das revelações divinas. Logo, há aqui um elemento de *pathos*: se vocês transgredirem os mandamentos, como fizeram Adão e Eva, o castigo de Deus virá sobre vocês, exatamente como aconteceu com eles. Medo.

Além deste, há outros dois momentos em que a narrativa parece trabalhar as paixões dos leitores: a cena em que o homem e sua mulher se escondem porque se descobrem nus e aquela em que eles são mandados embora do jardim. No primeiro somos instados pela própria consciência a nos cobrir, a esconder o corpo, pois os olhos de Deus podem vir sobre nós. Veja como o hábito (ou melhor, a tradição) oriental está aqui delineado de modo claro. Importa cobrir. Vergonha.

---

[143] JOHNSON, Paul. **História dos judeus**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Imago Editora. 1995. p. 51.
[144] LEACH, Joan. *Op. cit*. p. 299.

No entanto, o mais forte é o desterro do jardim. A consequência da quebra da tradição é a perda da terra, o exílio, a expulsão do espaço dado pelo próprio Deus. É forçoso lembrar que Israel sempre enfrentou um problema em relação às questões territoriais. De acordo com o livro de Êxodo, após a saída do povo do Egito, sob a liderança de Moisés, a nação peregrinou nômade por quarenta anos no deserto, à espera de uma "terra prometida", mas nunca alcançada. O livro de Josué nos diz que Deus lhe revelou onde seria esta terra e lha deu. Contudo, havia um problema: muitos outros povos habitavam esta terra e eles não foram informados da doação. Sob a liderança de Josué estes povos foram expulsos e a terra foi "dada" a Israel (Js. 1). Mas há sempre o risco de perdê-la. E como isso poderia acontecer? Pela quebra da tradição. Castigo.

Não seria difícil ver aqui uma evidência de ceticismo. O comportamento não é guiado pela apreensão das essências, por visões do bem ou do mal, mas tão-somente pela força da tradição e o seu poder de constranger o comportamento. Não há necessidade de verdades ou que sejam apresentadas razões para que tenhamos certezas em relação a justeza dos comandos de conduta. De fato, no texto, só Deus e a serpente têm certezas, respectivamente: "certamente morrerás" e "certamente não morrerás". Certeza não é coisa de homem, este foi criado para cuidar da terra, comer, governar os animais, amar a sua esposa e dar nome às coisas. O convite nunca foi à compreensão ou à concordância lógica com as diretrizes de conduta traçadas, mas à observância de um conjunto de comandos de conduta, tendo como motor essencial o medo do castigo. O conjunto e o arranjo das normativas é intencionalmente elementar: mandatário, súditos, regras de comportamento e a ameaça da sanção, exemplificada na tradição. Tudo se resume à submissão, sendo inquestionável a legitimidade do mandamento, já que esta se funda em sua origem divina.

1.2.1 A culpa como fator de subordinação na relação dos gêneros

Um dos elementos mais salientes do texto do mito edênico é como ele pretende regular as relações entre os gêneros. É importante lembrar que em todas as culturas esta é uma questão decisiva e socialmente estruturante. O mito é contado de tal forma que a iniciativa do pecado seja da mulher, criando nela assim uma espécie de "culpa precedente", fazendo-a ser o canal através do qual o mal chega às mãos do homem. Não convém pensar que este seja um dado irrelevante. Durante toda a história posterior de Israel, dois foram os argumentos para a desigualdade entre os gêneros: o fato do mito edênico ensinar que primeiro foi criado o homem e depois, por causa e em função dele, a mulher; e ter o mito afirmado que primeiro

pecou a mulher e só depois, por ela e com ela, o homem. Este é precisamente o argumento que o apóstolo Paulo vai utilizar em suas epístolas para justificar a submissão doméstica e religiosa da mulher em relação ao homem (1 Tm. 2:11-15).

Logo, a justificativa da submissão da mulher em relação ao homem tem razões ontológicas e circunstanciais. Ontológicas, porque o homem precede a mulher e a mulher procede do homem. Circunstanciais, porque o estado de queda em que se encontra o homem procede da mulher e a mulher precede o homem em sua ruína. Este tipo de justificativa, inteiramente arraigada nestes dois capítulos do livro de Gênesis, ainda hoje continua a estabelecer os contornos e os motivos da subordinação entre os gêneros entre cristãos, mulçumanos e judeus. O governo do lar por parte do homem, que até bem pouco tempo estava previsto na legislação civil brasileira, era manifestação de uma tradição que pode ser remetida em seus fundamentos à narrativa que ora discutimos.

O *pathos* essencial nesta questão é o da culpa. A mulher não pode reclamar por ter sido condenada à obediência, porque ela deu causa a isso. A frase "o teu desejo será para o teu marido, e ele te governará" (Gn.3:16), é a condenação dada por Deus por ter tido ela a iniciativa de propor a prática da transgressão. O que pretende o texto ensinar é que todas as outras mulheres precisam se conformar a esta realidade, já que os acontecimentos do Éden são irretocáveis, não podem ser mudados. O resultado é que a submissão se sustenta numa dupla via de revelação da vontade de Deus, uma que cria a mulher depois e outra que condena a mulher a estar abaixo.

Somente uma ruptura com a cosmovisão estabelecida pelo mito permite a autonomia no exercício da vontade das mulheres, uma vez que ele cerca as possibilidades de considerações diferentes. E não o é somente por desígnio divino, o é, inclusive, em decorrência dos seus erros. Em muitos ambientes influenciados pelo cristianismo as mulheres foram vistas como "caminho preferencial das tentações", por isso os monges são mantidos longe do contato feminino, sendo-lhes recomendada a vida celibatária. Paulo chega mesmo a dizer que "é melhor que homem não toque em mulher" (I Cor. 7:1) e que as mulheres na igreja devem aprender em silêncio, não lhes sendo lícito ensinar (I Tm. 2:11) tendo, como já expomos, como fundamento o mito.

O processo de emancipação da mulher, cujas expressões mais evidentes começam a se delinear após a Revolução Francesa e se intensificaram no século XX, particularmente depois da década de 60, foram (e em alguma medida continuam sendo) uma vitória sobre a cultura enraizada pelo mito edênico, o que além de demonstrar a força da narrativa a coloca como

uma tradição a ser superada. Mais uma vez nos vemos lidando com uma dimensão constitutiva da realidade, atrelada à narrativa edênica, algo que também acontecerá no que tange a questão do trabalho, do que trataremos logo em seguida.

1.2.2 A responsabilidade do trabalho e confrontação com as adversidades como castigo

A condenação que é destinada ao homem está relacionada com o trabalho, com a forma como ele buscará suprir as suas necessidades. Antes, todas as coisas lhe estavam dadas, agora, depois de sua insubordinação, de sua rebeldia, a terra não lhe dará. Ele terá que "tirar dela" com o suor de seu rosto. Nas palavras da narrativa:

> visto que atendeste a voz de tua mulher e comeste da árvore que eu te ordenara não comesses, maldita é a terra por tua causa; em fadigas obterás dela o sustento durante os dias de tua vida. Ela produzirá também cardos e abrolhos, e tu comerás a erva do campo. No suor do rosto comerás o teu pão, até que tornes à terra, pois dela foste formado; porque tu és pó e ao pó voltarás. (Gn. 3:17-19)

Aqui temos o estabelecimento de uma dada relação com o trabalho que ganhou uma incrível influência histórica. O que o mito propõe é que o trabalho não é uma forma de angariar recursos com vistas ao enriquecimento, mas um meio pelo qual se "retira da terra" o sustento cotidiano. O peso dessa obra deve ser suportado porque ela é o resultado da desobediência e da transgressão, mais uma vez, vemos o *pathos* da culpa oferecendo o espírito pelo qual se deve aceitar o "estado de coisas" presente. Importa que note o leitor que o que o mito opera é um afinar de sentimentos, uma sinfonia de posturas ante a vida. Ele tem o poder de fazer com que uma realidade tão vária como é o trabalho, seja apreendida de modo sintônico por diversas pessoas, em diferentes contextos.

Este é o sucesso supremo de um esforço retórico. Fazer com que as pessoas entendam que nada mais resta a fazer do que aceitar, levá-las a renunciar a uma postura crítica que indague: "por que não?" A supressão dessa pergunta, carregada ela mesma do germe da revolta, é a pacificação só conseguida pelo exercício bem sucedido do processo retórico, que delineia os fundamentos ideológicos de uma sociedade. Sem rendição, sem a compreensão de que mais nada resta a fazer, sem a desesperança, vive-se ainda a possibilidade da mudança, algo que nunca interessou a quem se sustenta do *status quo*. O que o mito nos dá é uma relação com o trabalho como fruto de uma condenação, logo trabalhar é necessário, mas é castigo. E não um castigo qualquer, um castigo dado pelo próprio Deus. É a condição de existência dos seres humanos. Não é difícil imaginar como este modo de ver as relações de

produção foi útil àqueles que ao longo da história fizeram uso da força de trabalho de outros para prover o seu próprio sustento.

São pelo menos duas as dimensões em que precisamos superar os limites impostos por este aspecto do mito. A primeira está em encarar o trabalho como fonte de prazer e realização. O que, felizmente, é o nosso caso quando vemos nosso trabalho em termos de pesquisa, produção científica e ensino. A segunda está em ver o trabalho como uma escolha e não um castigo, como exercício de um ato de vontade. Não precisamos nos reduzir ao estado de uma peça em uma grande engrenagem, que por um lado nos usa e por outro nos enxerga como substituíveis e dispensáveis, o desafio é nos vermos como construtores de nós mesmos e do mundo em que habitamos, como criadores tanto das coisas em si, quando de seus significados. Vale citar Jesus quando nos lembra que somos deuses (Jo. 10:34, referindo-se ao Salmo 82:6).

De um modo prático é esta a sugestão de Nietzsche, com a proposta do super-homem, seres autorreferentes, aqueles que estão "acima do bem e do mal", justamente porque se emanciparam dos limites da moralidade cristã, porque a compreenderam em seus fundamentos retóricos, despindo-a e revelando a sua intencionalidade controladora. Em Aurora, Nietzsche compõe esta fórmula extraordinária, um ataque à moralidade, "por moralidade".[145] Depois de se dar conta do fito das construções e ganhar consciência da necessidade de superação destas estruturas de controle, o ataque a elas se manifesta como uma decorrência quase profética da percepção que se alcançou, esta é a razão e a identidade de Zaratustra.

1.2.3 O desterro como justificação do sentimento *hebreu*

"O Senhor Deus, por isso, o lançou fora do jardim do Éden, a fim de lavrar a terra de que fora tomado. Expulso o homem, colocou querubins ao oriente do jardim do Éden e o refulgir de uma espada que se revolvia, para guardar o caminho da árvore da vida". (Gn. 3:23 e 24). Estas palavras parecem saídas do roteiro de um filme como Indiana Johnes, mas são as derradeiras falas do mito edênico. O "juízo final" é o desterro. Começa na história de Israel (vinda das lembranças míticas mais remotas), esta sina de estar fora do seu espaço, de sua terra, de seu lugar. De contar a palmos e mortes o chão em que repousam seus pés. "No

[145] NIETZSCHE, Friederich. **Aurora**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004, p. 28.

começo era o desterro", diríamos nós. Esta busca e este desejo de vinculação a uma geografia que possa chamar de sua, ao lado desta condição de permanentemente nômade.

Hebreu significa literalmente "aquele que peregrina", aquele que está de passagem, antes que um designativo de modo de vida, é a marca de um estado nunca querido, mas sempre vivido. Mesmo nos períodos de relativa paz e prosperidade, como a do reinado de Salomão (950 a. C.), Israel sempre precisou manter um contínuo estado de alerta para defender suas fronteiras constantemente ameaçadas. A terra que tinham, terra que lhes fora dada por Deus através de uma promessa, segundo Moisés, foi tomada passo a passo a custo de muitos sacrifícios humanos e, inclusive, genocídios (1 Sm. 15). Aparentemente, valia qualquer esforço ou sacrifício para voltar ao Jardim. Quando Deus fala a Moisés sobre a terra que lhe daria e a seus descendentes por herança, a descreve como "terra que mana leite e mel" (Êx. 3:8). É como se lhes dissesse que revogaria o "interdito proibitório" e os deixaria voltar para casa. Quando Jesus se manifesta como messias, é sobre isso que ele fala e ensina, sobre "voltar ao paraíso", retornar ao jardim (Lc. 23:43). João, em suas visões apocalípticas, faz Jesus dizer que: "Quem tem ouvidos, ouça o que o Espírito diz às igrejas: Ao vencedor, dar-lhe-ei que se alimente da árvore da vida que se encontra no paraíso de Deus" (Ap. 2:7).

Portanto, a temática do desterro e do desejo de retornar ao jardim esteve sempre presente na tradição judaica, e falando do ponto de vista retórico, representa e materializa um sentimento que ocupava a alma de cada um dos leitores do texto. Não apenas explica a razão de estarem lutando *com a terra*, para ganharem seu pão, mas também porque precisam lutar *pela terra*, para terem onde viver e morrer. Há aqui manifestação do mesmo *pathos* de culpa e castigo, posto que a responsabilidade por sofrer as agruras do banimento, mas podemos discernir também um *pathos* de esperança, já que juntamente com a narrativa do desterro, vem a promessa do retorno, lembrando que estamos falando de uma peça única, como já dissemos, para os judeus não estamos diante dos "cinco livros da Lei", o Pentateuco, mas do Livro da Lei (*seper hattorah*). O mesmo texto que relata a saída e sua razão promete que eles vão voltar e quando voltarem vai ser para sempre.

1.3 O *logos* da narrativa e a estruturação epistemológica

O desafio agora é discutir sobre como o texto elabora os argumentos lógicos (*logos*) com o propósito de persuadir e convencer seus destinatários originais. Neste ponto reconhecemos a dificuldade de separar com clareza o que vem a ser um instrumento de *logos*

e um de *pathos*. Cremos que tal separação é completamente artificial e pode ter utilidades didáticas, mas retoricamente, ou ainda, psicologicamente, não se pode perceber tais separações. Tem razão Olivier Reboul quando ensina: "em retórica, razão e sentimentos são inseparáveis".[146] Pensar diferente seria considerar o ser humano como alguém que possui áreas departamentalizadas em si, sendo uma em que acolhe os argumentos lógicos, outra em que se deixa influenciar pela postura ou condição do orador, e ainda, outra, em que é convencido pela força das demonstrações racionais. Nem de longe isso é assim. Somos seres muito mais complexos do que isso, tudo em nós está interligado, "tudo se compõe e se decompõe".[147]

Há, em nosso modo de ver, três elementos lógicos que mais enfaticamente se manifestam no texto: o primeiro é a intenção de ensinar que Deus é o ser criador de todas as coisas e de que tudo que Deus fez é, originalmente, bom. Em segundo lugar, a intenção de mostrar que conhecer o bem e o mal é uma cobiça humana essencial, "genética", e que buscar tal conhecimento é um reflexo do desejo de ser Deus, que é a tentação em si. Finalmente que todos os sofrimentos pelos quais passam os hebreus são o resultado da "lógica da causa e efeito", é consequência de escolhas que foram feitas antes, e tem o propósito de convidar os leitores ou ouvintes a uma atitude de submissão, acomodação e conformismo. Mas que, paradoxalmente, dá lugar à esperança, pois o messias vai reverter tudo isso. Contudo, a expectativa é que o messias aja de acordo com as tradições mosaicas, cumprindo o *desarrollar* de uma caminhada ininterrupta. Logo, até a esperança é canal de conformismo no mito.

Daí a grande dificuldade de reconhecer Jesus como messias, porque, ainda que ele jamais tenha desafiado Moisés, tinha a coragem de reinterpretá-lo, dizendo: "ouvistes o que foi dito... Eu, porém, vos digo..." (Mt. 5:27 e 28; 5:33 e 34; 5:43 e 44). Mas ao fazê-lo sempre o fazia no sentido não de revogar ou desdizer, sua intenção sempre foi "interiorizar" aquilo que a tradição farisaica havia deixado na epiderme da espiritualidade, permitindo que a observância dos mandamentos fosse meramente exterior. O movimento de Jesus é para dentro, para as motivações da alma humana, na direção do nascedouro dos comportamentos. É por esta razão que ele diz que "aquele que no seu coração" fez isso ou aquilo já incidiu no erro tipificado pelo mandamento (Mt. 5:22).

---

[146] REBOUL, Olivier. **Introdução à retórica**. São Paulo: Martins Fontes, 2002. p. XVII.
[147] MOSKA, Paulinho. O Jardim do Silêncio, no CD *Mais Novo de Novo*, 2004.

Vamos agora trabalhar sobre estes elementos identificados como *logos* do discurso do mito edênico.

1.3.1 A criação como expressão da bondade e justiça de Deus

Uma das ideias mais claramente apresentadas no texto do mito edênico é a de que Deus criou todas as coisas boas em si mesmas. O cenário construído tanto em Gênesis um, quanto no capítulo dois é de um lugar belo, deveríamos dizer, paradisíaco. Isto tem um propósito, não visa apenas impressionar o leitor, pretende ampliar a culpa pela transgressão. O que os destinatários do livro têm diante de si é um mundo difícil, onde o sustento é arrancado com muito esforço. Este não é o ideal criado por Deus, antes, é o resultado e conseqüência das ações humanas. Na medida em que é pintada a perfeição original se intensifica a culpa e a vontade de uma restauração, gerando o *pathos* da esperança, do qual já nos referimos anteriormente.

Mas a criação não é somente boa e bela, ela é igualmente harmoniosa e justa. Cada elemento ocupa o seu lugar e desempenha o seu papel na economia das relações do jardim. É o pecado que quebra esta ordem, que destrói este equilíbrio. O padrão de justiça que o mito apresenta é o da observância das normas e cumprimento das obrigações. O homem deveria nominar os seres, dominar os animais, procriar, comer de todos os frutos e abster-se da árvore do conhecimento do bem e do mal. A grande maioria dos mandados são propositivos, comissionais, há apenas um restritivo, que convida a se omitir de agir. Nisso também se revela o modelo de justiça que se pretende apresentar. No qual se salienta a responsabilidade pelo comportamento, expressando a multiplicidade de outros possíveis, mas intencionalmente desprezados.

Em muitas religiões esta melancolia em relação ao estado original perdido encontra-se presente também. Waldomiro Piazza nos ensina quem em movimentos de espiritualidade marcados pelo xamanismo o que se pretende através da ingestão de substância alucinógenas é voltar àquele estado em que o homem se encontrava em harmonia com toda a natureza e em que não lhe era necessário tanto esforço para domá-la:

> O homem não devia morrer, nem sofrer, nem lutar para dominar a natureza e obter os meios de sua subsistência. Tudo isto foi perdido, mas o xamã, em seu êxtase, recupera, ao menos em parte, para benefício da humanidade decaída e sofredora. Daí o simbolismo do "voo mágico", que o coloca novamente a condição de 'puro espírito', e a imitação dos gritos dos animais,

> que dão a ilusão de 'falar em sua língua', isto é, de "dominar a natureza", como no princípio da criação.[148]

Este estado de "puro espírito" no qual se dá a plena integração entre o homem e todos os elementos da natureza é, *mutatis mutandis*, o que efetivamente fará o messias e intenta fazer Moisés. Quando discursa sobre o jardim (o *parádeisos,* grego e o *pardês,* hebraico) o que pretende é produzir uma esperança que pode ser, por isso mesmo, objeto de manipulação das pessoas. Uma segunda chance de fazer "a coisa certa".

1.3.2 A impossibilidade de conhecer o bem e o mal: a vedação do exercício de juízos morais

Um dos pontos centrais a serem analisados no mito edênico é qual a razão da proibição de comer do fruto do conhecimento do bem e do mal. Antes de qualquer outro assunto, precisamos definir o que representa essa árvore cujo fruto é moral. Impressiona-nos o esforço de religiosos, tanto católicos como protestantes de manter uma interpretação literal de passagens como esta. Sem que o saibam, findam por banalizar o texto em seu reducionismo hermenêutico. Não vamos também seguir os passos de Orígenes, para quem toda passagem das Escrituras tinha pelo menos quatro significados diferentes: o literal, o alegórico, o moral e o anagógico.[149] O que dá atualidade e relevância ao texto é exatamente o fato de que ele se propõe a regular e nortear as relações contemporâneas.

Conhecer o bem e o mal é ser capaz de exercer juízos morais, ou seja, de avaliar o comportamento de outra pessoa e dizer se ele é bom ou mau, se expressa o bem ou se manifesta o mal. O que o mito propõe é, portanto, que não julguemos, ou que não ambicionemos julgar, que nos recusemos a querer conhecer o bem e o mal, pois não há julgamento moral que não seja precedido de anseio por saber se o agente é bom ou mau, e aqui bom é quem faz o bem e mau é aquele que faz o mal. Se vivemos de acordo com as tradições não devemos nos dedicar a observar se segue também o meu vizinho tal ordenança.

E qual o inconveniente em conhecer o bem e o mal? Fazendo assim o homem assumiria uma posição que Deus havia reservado só para si, a de juiz da raça humana. Além disso, temos a impressão de que o texto quer ensinar que a prática de julgamento é razão de confusões e desentendimentos. Que de algum modo fomos lançados numa situação em que

---

[148] PIAZZA, Waldomiro Octavio. **Introdução à fenomenologia religiosa**. 2 ed. Reformulada. Petrópolis: Vozes, 1983. p. 63.
[149] *Ibid*. p.51.

nos parece ser forçoso exercer juízos morais, conquanto a inadequação destes julgamentos esteja sempre patente.

1.3.3 A lógica da causa e efeito como agrilhoamento epistêmico

A estrutura lógica fundamental do mito edênico é o da relação causa e efeito. Isto se torna claro em expressões como "visto que" (Gn. 3:14 e 17). O objetivo é salientar a culpa, para isso é preciso demonstrar o tempo todo que a razão do sofrimento presente é a desobediência passada. Afirmar que Deus é inocente do mal de que padecemos e que a realidade deve ser aceita, porque resultante de escolhas que nós mesmos fizemos representados em nossos primeiros pais.

É preciso lembrar que o texto se pretende meramente narrativo. Que em textos assim o intento persuasivo, o objetivo argumentativo do orador deve ser dissimulado, o que de fato ocorre em nosso texto.[150] Nele o narrador nos coloca numa situação em que concluímos, quer ele que pensemos "que por nós mesmos", que não poderia agir Deus de outro modo senão da maneira justa e sábia com que se houve e que toda a culpa pela ocorrência de todos os males com que convivemos é do homem, principalmente da mulher.

Não há, portanto, na narrativa espaço para discutir atributos divinos que o deixariam em más circunstâncias. Não cabe, por exemplo, falar em onisciência, uma vez que tal atributo exigiria que pensássemos que Deus sabia que Adão e Eva agiriam do modo como agiram antes mesmo de cada um deles ter esboçado a primeira vontade. Pensar deste modo ou colocar no texto este atributo equivaleria a fazer de Deus "autor intelectual do delito", posto que ele não apenas sabia, mas criou o homem e a mulher sabendo que isso iria acontecer. Não cabe também discutir o atributo da onipotência, este nos faria questionar se Deus não poderia ter criado um homem mais perseverante às tentações e que não incorresse nelas quando isso lhe fosse sugerido. A resposta de arguição de potência a quem declaramos onipotente é uma contradição, e exigiria de nós que afirmássemos que sim, que ele era capaz de criar um homem assim mais perseverante. O inconveniente desta linha de pensamento é o mesmo, torna a Deus, para dizer o mínimo, cúmplice do pecado.

É preciso que a narrativa esqueça de tudo isso e que Deus, no texto, seja um ser pouco mais que humano; que caminha todas as tardes no jardim para conversar com o homem, e não

[150] RODRÍGUEZ, Victor Gabriel. **Argumentação jurídica**: técnica de persuasão e lógica informal. São Paulo: Martins Fontes, 2005. p. 96.

o encontrando no lugar de costume começa a procurar por ele gritando: "Adão, onde estás?" e que o encontrando não sabe o que aconteceu, mas nota que ele está diferente e questiona: "você comeu da árvore que eu disse para você não comer?". É desse demiurgo que o narrador precisa para que a lógica da causa e efeito, que condiciona a responsabilidade pelos infortúnios presentes exclusivamente sobre os homens, neles execute seu papel.

Logo, a narrativa é o mais dissimulado de todos os modos de fala argumentativa e retórica, porque escolhendo o viés que lhe convém para contar os fatos, insere neles (ou melhor os prepara) de modo que alcance seus objetivos persuasivos, mas sem perder a graça e a força de quem só está contando uma história. Talvez não haja na fala das partes no processo, momento mais relevante e retórico que aquele em que elas "contam os fatos", pois é justamente na capacidade de fazê-lo em consonância com a tese a ser defendida que está a arte e a técnica do retor.

É interessante notar como na teologia de Jesus, se assim pudéssemos nos referir, não cabe essa lógica da causa e efeito, porque há nele uma série de efeitos sem causa. Porque nele, por exemplo, não há causa para o amor de Deus por nós; o perdão que devemos dar aos nossos inimigos; o socorro que devemos oferecer a quem carece; a paciência que devemos ter diante das vicissitudes desta vida.[151] E, se tem, não está diante de nossos olhos, subjaz mais profunda na imitação da natureza do Pai.

O nexo de causalidade, arrimo lógico do texto, serve não apenas para explicar as dificuldades do presente, mas, sobre quaisquer outras funções, para programar o comportamento futuro dos leitores. Fazê-lo através de uma narrativa, revestida de seu caráter impessoal e não dogmático, é o mais sutil dos recursos retóricos do texto. Neste sentido, parece-nos útil lembrar que os antigos classificavam os discursos em três gêneros oratórios: o deliberativo, o judiciário e o epidíctico. O deliberativo refere-se aos meios empregados para conseguir a adesão das assembleias políticas; o judiciário tem a ver com o que é justo e está destinado a ser apresentado perante os juízes e tribunais; o epidíctico refere-se aos elogios ou às censuras, ao belo ou ao feio.

Ao nos informar sobre isso Perelman acrescenta um problema: o que visará o discurso epidíctico? Sua resposta nos parece pertinente, uma vez que classificamos a narrativa edênica como epidíctica:

> Enquanto os gêneros deliberativos e judiciários supunham um adversário, portanto um combate, visavam a obter uma decisão sobre uma questão

[151] D'ARAÚJO FILHO, Caio Fábio. **Sem barganhas com Deus**. São Paulo. Fonte Editorial, 2005. p. 82.

> controvertida, e neles o uso da retórica se justificava pela incerteza e pela ignorância, como compreender o gênero epidíctico, referente a coisas certas, incontestáveis, e que adversário nenhum contesta? Os antigos só podiam achar que esse gênero se referia, não ao verdadeiro, mas aos juízos de valor aos quais as pessoas aderem com intensidade variável. Logo, sempre é importante confirmar essa adesão, recriar uma comunhão com o valor admitido. Essa comunhão, embora não determine uma escolha imediata, determina contudo escolhas virtuais. O combate travado pelo orador epidíctico é um combate contra objeções futuras; é um esforço para manter o lugar de certos juízos de valor na hierarquia ou, eventualmente, conferir-lhe um sustento superior. A esse respeito, o panegírico é da mesma natureza que a exortação educativa dos mais modestos pais. Assim o gênero epidíctico é central na retórica.[152]

Não nos ocorre outro exemplo que melhor demonstre a justeza destas palavras, que a narrativa do livro de Gênesis sobre a qual estamos nos debruçando. Nela as contestações são antecipadamente aplacadas, as objeções silenciadas e a adesão submissa firmada.

2. As implicações jusfilosóficas dos limites cognitivos do intérprete

Neste momento, tomaremos os elementos que revelam particular interesse jusfilosófico na narrativa do mito e, partindo destes, faremos conexões e reflexões a respeito da teoria da norma jurídica e de outros temas que julgamos serem relevantes para o Direito e para os quais buscamos construir conexões com a narrativa de Gênesis 2 e 3.

2.1 Demarcação dos principais pontos de discussão do mito edênico

A passagem em apreço nos diz que depois que Deus criou o homem, plantou um jardim e ali o colocou para que nele vivesse. Fez Deus, também, todos os animais domésticos e selvagens, e todas as árvores da terra com seus frutos bons para mantimento. Havia no meio do jardim duas árvores especiais, que receberam o nome de "árvore da vida" e do "conhecimento do bem e do mal" (2:9). A única limitação à plena liberdade recebida pelo homem era a de não comer o fruto que dava o conhecimento do bem e do mal, afirmando Deus que comer deste fruto implicaria em morte (Gn. 2:16 e 17).

A esta altura da narrativa aparece um "não é bom". O texto nos faz saber que, em uma espécie de reflexão consigo mesmo, Deus disse: "não é bom que o homem esteja só: far-lhe-ei uma auxiliadora que lhe seja idônea" (Gn. 2:18). E começou a procurar entre tudo o que havia criado algo que pudesse servir de companhia para o ser humano, mas não encontrou.

---

[152] PERELMAN, Chaïm. *Op Cit.* p. 67.

Ordenou Deus ao homem para que “desse nome a tudo quanto havia feito e o nome que o homem desse, este seria o seu nome” (Gn. 2:19), que comesse livremente de tudo quanto havia e que dominasse todos os animais, com apenas aquela ressalva em relação à árvore do conhecimento do bem e do mal. Foi então que tomou a decisão de fazer de parte do homem, da sua costela, um outro ser que lhe fosse complementar. Fez e o trouxe ao homem. Ao ver a mulher que Deus havia feito, comenta o homem: “Esta afinal é osso dos meus ossos, é carne da minha carne, será chamada minha mulher por que de mim foi tirada” (Gn. 2:23). Ao final do capítulo, quase como uma nota de roda-pé, a narrativa nos faz saber que os dois, o homem e sua mulher, “estavam nus, e não sentiam vergonha” (Gn. 2:25).

O capítulo três do livro de Gênesis começa apresentando-nos um quarto personagem na estória, a serpente. Ela convence a mulher para que coma do fruto da árvore do conhecimento do bem e do mal, através de uma engendrada argumentação. Primeiro, ela pergunta a mulher se Deus havia dito que eles não deveriam comer das árvores que estavam no jardim. Ao que ela respondeu que não, que Deus havia dado autorização para que comessem de todas as árvores do jardim, mas que da árvore do conhecimento do bem e do mal eles não deveriam comer, nem tocar, sob pena de morte (Gn. 3:2 e 3).

Note-se que a mulher acrescentou um elemento à ordem dada. Nada havia sido dito sobre tocar a árvore ou o fruto. Perceba-se também que a pergunta da serpente, intencionalmente, reclama uma resposta negativa e que trazia à mente a amplitude da liberdade em que os homens haviam sido criados. Depois deste momento, a serpente faz uma afirmativa carregada de convicção dogmática: “Certamente não morrerão! Deus sabe que, no momento em que dele comerem, seus olhos se abrirão, e vocês, como Deus, serão conhecedores do bem e do mal” (Gn. 3:4).

Após ouvir os argumentos da serpente, a mulher “viu que a árvore parecia agradável ao paladar, era atraente aos olhos e, além disso, desejável para dela se obter discernimento” (Gn. 3:6). O texto continua dizendo que ela tomou o fruto, comeu e deu ao seu marido e ele também comeu, ao que os olhos de ambos se abriram e viram que estavam nus. Envergonhados, eles coseram para si vestes de folhas de figueira e se esconderam de Deus (Gn. 3:6 e 7).

Quando Deus chega ao local do cotidiano encontro com o homem, ele não está lá e, então, passa a procurá-lo. Encontrando-o, pergunta por que razão havia se ocultado. A resposta é: “ouvi os teus passos no jardim e fiquei com medo, porque estava nu; por isso me escondi” (Gn. 3:10). Percebendo que algo havia mudado, Deus pergunta ao homem quem o

fizera saber que ele estava nu, ao que indaga se ele havia comido do fruto da árvore que o proibira de comer (Gn. 3:11).

A resposta poderia ter sido simplesmente um sim, mas o homem prefere fazer uma dupla acusação, ele diz "foi a mulher que me deste por companheira que me deu do fruto da árvore, e eu comi" (Gn. 3:12). Ele não apenas acusa a mulher de ser "responsável" por seu ato, mas envolve o próprio Deus nesta responsabilidade, uma vez que foi ele quem lha deu. Então Deus pergunta à mulher o que ela efetivamente havia feito, tendo como resposta o seguinte: "a serpente me enganou, e eu comi" (Gn. 3:13).

Em seguida, Deus começa a fazer uma série de condenações sobre os personagens. Iniciando pela serpente que é condenada a comer o pó da terra, rastejar e que a sua descendência será inimiga da descendência dos homens. A mulher foi condenada a sofrer dores para dar à luz a filhos e obedecer ao seu marido para que ele a governe. Ao homem Deus disse que por sua causa amaldiçoaria a terra e que esta passaria a produzir "espinhos e ervas daninhas" e que com sofrimento ele retiraria dela o seu sustento cotidiano comendo do suor do seu rosto até o dia em que ele haveria de voltar ao pó, "porque você é pó e ao pó voltará" (Gn. 3:19).

A estória termina com uma significativa fala de Deus: "agora o homem se tornou como um de nós, conhecedor do bem e do mal. Não se deve, pois, permitir que ele tome também do fruto da árvore da vida e o coma, e viva para sempre" (Gn. 3:22). Expulsa o homem e a mulher do jardim do Éden e coloca na porta do jardim querubins e uma espada flamejante que se movia para impedir que o homem para lá voltasse (Gn. 3:24).

O primeiro livro da Bíblia hebraica e cristã é um dos mais importantes livros das culturas religiosas e sociais judaicas, cristãs e mulçumanas por três motivos: a) nele é narrada a cosmogonia adotada por estas tradições; b) nele encontramos traços de uma organização social ecumênica, onde todos são vistos como advindos de uma mesma origem, uma mesma casa (*oikós*); c) nele encontramos a saga da família de Abraão, o primeiro dos patriarcas, de quem descenderiam figuras como Moisés, Jesus e Maomé.

Trata-se, como de resto o são todas as tradições morais e religiosas, de um *post-scriptum*, um texto que nos convida a olhar para trás com o propósito de nos fazer entender (e aceitar) o arranjo de coisas que encontramos no presente. A datação de uma passagem como a que estamos trabalhando é por si só um ato de fé, sendo-nos conveniente para o escopo desta pesquisa colocá-lo em um largo período, como entre XV a.C. e IV a.C.

A estória do Éden elucida (legitima) a razão de ser de um grande número de questões sociais a serem respeitadas pelos que a receberem enquanto cosmogonia. Poderíamos destacar as seguintes: Como tudo quanto existe veio a existir? Como cada coisa ganhou um nome? Por que o homem tem que sofrer tanto para ganhar o seu pão de cada dia? Por que a terra produz coisas que não servem para nada? Por que as mulheres devem ser submissas aos homens? Por que as mulheres sofrem tanto para dar à luz a seus filhos? Por que há uma inimizade entre os homens e algumas espécies de animais? Por que o homem agride e mata o seu irmão ou semelhante?

É difícil imaginar a importância para as sociedades primitivas (e também para a nossa) de ter todas estas respostas. As tradições foram construídas com o propósito de estabelecer a paz e a ordem social, daí serem fundamentais as narrativas da criação e as teodicéias nestas culturas. Pode-se dizer que o mundo judaico, o mundo cristão e o mundo islâmico viveram e vivem sob a égide desta tradição. É a partir dela que toda uma antropologia cultural tem sido tecida. Construiu-se um modo de vida e de organização social que respeita o arranjo apresentado nesta passagem, como veremos adiante.

2.1.1 A tradição como ordenamento jurídico primevo

Admitindo que a diferença entre a norma jurídica e as demais normas que orientam a vida em sociedade é o seu caráter cogente, imperativo, como faz Ferraz Jr,[153] então a narrativa nos coloca diante de uma sociedade composta por várias normas sociais, tais como o mandado cultural e social de dar nome às coisas, procriar, dominar sobre os animais, cuidar da terra, mas apenas uma norma jurídica, que nem por isso deixa de ter todos os elementos do Direito. Tem uma fonte legislativa legitimada pela aceitação e submissão do grupo social (Deus), tem uma proibição clara, que limita o comportamento dos homens (não comerás) e uma pena em face da transgressão desta norma (morrerás).

Em outra obra, Ferraz Jr. afirma que quando entre dois interlocutores se imiscui um terceiro elemento carregado de exigibilidade, o poder de reclamar uma conduta, estabeleceu-se uma ação comunicativa discursiva jurídica[154]. Em nosso objeto de estudo é exatamente isto o que temos. Os nossos protagonistas mantinham uma ação comunicativa simples, até que foi

[153] FERRAZ JR. Tercio Sampaio. **Introdução ao estudo do direito**: técnica, decisão, dominação. 3ª ed. São Paulo: Atlas, 2001. p. 99.
[154] FERRAZ JR. Tercio Sampaio. **Direito, retórica e comunicação**: subsídios para uma pragmática do discurso jurídico. 2ª ed. São Paulo: Saraiva, 1997. p. 60.

colocada a norma restritiva da liberdade (não comerás) e aquele que a outorga não apenas se vê no direito de fazê-lo e de exigir a sua observância, mas também de definir a punição. A redução da liberdade dos interlocutores é uma das características das relações jurídicas. Na continuidade da narrativa, observamos que de fato Deus, que é um ser também confinado à situação de conhecedor do bem e do mal ("se tornou como um de nós", Gn. 3:22), estabelece a pena, o castigo de cada um dos infratores.

O interessante é notar que no texto não há justificativas morais para que não se coma o fruto da árvore do conhecimento do bem e do mal. O que temos é uma proibição arbitrária, que deve ser observada por medo da condenação. Não há discursos defendendo a importância de se abster daquele alimento, nem justificativas do mal que ele poderia causar aos homens. A simplicidade acaba sendo profundamente reveladora. Para dizê-lo no mesmo tom épico do texto... no princípio era a tradição.

Temos uma proibição que se justifica na autoridade de quem a faz e uma observância que não se estriba em juízos morais sobre a legitimidade da norma proibitiva, mas sobre um temor "inocente" de punição. Um comportamento ditado pela tradição. Este parece ser o modelo sugerido pelo mito, posto que propõe uma obediência que antecede a capacidade de conhecer o bem e o mal. Como poderiam os homens saber que obedecer é bom e desobedecer é mau se eles ignoram o bem e o mal? Baseados na tradição, na entrega e no recebimento da norma de conduta.

Não há no texto uma só palavra sobre crer, tudo se limita a fazer e abster-se de fazer, em suma, de seguir a tradição ou quebrá-la. Como irá acontecer mais uma vez no judaísmo posterior e no movimento de Jesus, a figura de Deus se dilui nos mandamentos, de modo que servir a ele é viver segundo as suas palavras. São exemplos destes momentos estas duas passagens, respectivamente marcantes de cada uma destas épocas:

> Tão-somente tende cuidado de guardar com diligência o mandamento e a lei que Moisés, servo do Senhor, vos ordenou: que ameis ao Senhor vosso Deus, andeis em todos os seus caminhos, guardeis os seus mandamentos, e vos apegueis a ele e o sirvais com todo o vosso coração e com toda a vossa alma. (Josué 22:5)

> Qualquer, pois, que violar um destes mandamentos, por menor que seja, e assim ensinar aos homens, será chamado o menor no reino dos céus; aquele, porém, que os cumprir e ensinar será chamado grande no reino dos céus. (Mateus 5:19)

O que se observa é que o poder do mandamento vem da tradição e a tradição vem de Deus, ou ainda mais precisamente, a tradição é Deus. Ela define o *ethos* retórico da norma,

enquanto discurso persuasivo. O que fica patente é que o texto pretende ensinar que o "pecado original" foi a quebra da tradição, o desrespeito a lei de Deus. Esta conduta causou uma desordem cósmica e o caminho para retomar a ordem é, agora, seguir os mandamentos que ele nos confiou através da tradição, herdeira e continuadora do "não comerás". E fazê-lo do modo como o fizeram os nossos primeiros pais antes da Queda, sem perguntar "por quê?", que isso não é pergunta que se faça a Deus ou aos seus representantes aqui na Terra, como, no caso, Moisés. Resta ao homem empenhar-se com todas as suas forças à obediência cega e silente.

2.1.2 Os elementos essenciais de um ordenamento jurídico

No Estado hebreu fundado na tradição, as normas jurídicas, religiosas, morais e de trato social são de difícil dissociação. Não se vislumbra uma nítida separação entre a igreja e o Estado. Esse legado justifica a forma quase mística como os destinatários das decisões judiciais as recebem. No contexto de um estado que tem a tradição como fonte do Direito, mister se faz perquirir se estão presentes os elementos essenciais de um ordenamento jurídico. Ordenamento jurídico concebido como um plexo normativo que regula a vida social na busca de conferir/conciliar justiça e segurança.

Tomando-se como referência a classificação das normas apresentada por Sacha Calmon[155], veremos se a tradição apresentou todo espectro normativo necessário para uma completa configuração de um ordenamento jurídico. As normas jurídicas segundo Sacha Calmon, podem ser separadas em cinco grandes grupos, quais sejam: a) normas organizatórias; b) normas de competência; c) normas técnicas; d) normas de conduta e e) normas sancionantes.

As normas organizatórias são as que instituem a forma de estado e de governo. Os poderes e órgãos do Estado, estabelecem os requisitos de um ato jurídico ou de elegibilidade, dentre outras. A tradição, reflexo da vontade de Deus, definiu que o Estado de Israel seria governado por juízes e posteriormente por reis. Percebe-se a presença de normas organizatórias.

As normas de competência são as que conferem poder para os sujeitos públicos e privados editar normas de comportamento assim como para interpretá-las e aplicá-las. Na

[155] COELHO, Sacha Calmon Navarro. **Curso de Direito Tributário**. 6ª ed. Rio de Janeiro: Forense, 2001. p.21.

tradição, os poderes de legislar, julgar e aplicar as leis decorrem de incumbência divina e estão precisamente definidos.

As normas técnicas são aquelas que estabelecem o *modus operandi* a ser seguido pelos atos adjetivos da vida do Direito, prescrevem, por exemplo: como votar, como celebrar contrato, como contrair matrimônio. Essas normas também são encontradiças na tradição.

As normas de conduta são as que se destinam a pautar, regular o comportamento das autoridades e dos particulares. Constituem o cerne do sistema jurídico em torno do qual gravitam as demais normas, vez que o Direito tem por desiderato o controle do meio social. As normas ora impõem um fazer ora impõem um não-fazer. Estatuem o obrigatório ou o proibido. Aproposita-se trazer à baila a lição de Maria Helena Diniz que salientando a dimensão pragmática da norma jurídica, ressalta: "A lógica deôntica define as proposições normativas como prescrições, isto é, proposições construídas mediante os operadores *obrigatório, proibido e permitido,* aplicados as ações"[156]. Na tradição sobejam normas impregnadas de comandos destinados aos indivíduos.

As normas sancionantes são as que fixam sanções para certas condutas. Possuem, assim como as normas de conduta, estrutura hipotética, possuem uma hipótese e conseqüência. Para que ocorra a consequência necessária se faz a ocorrência do fato jurígeno esculpido pelo preceito normativo. Verificada a hipótese dela decorrerá a consequência jurídica. Na tradição pululam normas sancionantes ou punitivas. O mito edênico traz a morte como pena pela ingestão do fruto proibido.

Destarte, constata-se que a tradição legou uma pletora de normas que contêm os elementos essenciais para a consubstanciação de um ordenamento jurídico. Aos poucos em várias civilizações houve o processo de dissociação das esferas normativas e a adoção do estado laico.

2.1.3 "Não comerás" e "certamente morrerás" como limite e sanção

O mito do Éden fulcra-se na desobediência ao imperativo divino. O homem poderia comer frutos de todas as árvores, exceto o fruto da árvore do conhecimento do bem e do mal. Descumprido o mandamento divino, advém a inexorável sanção, "a morte".[157] A pena capital

---

[156] DINIZ, Maria Helena. **Compêndio de Introdução à Ciência do Direito**. 10ª ed. São Paulo: Saraiva, 1998. p.174

[157] A pena de morte foi, inclusive, estabelecida como regra na maior parte da histórica do Ocidente.

foi a primeira sanção, capaz de imantar nas mentes o dever de obediência. Esse protótipo apresentado no mito edênico e na tradição constitui o esquema central das normas jurídicas, com hipótese e consequência, norma primária e norma secundária para Kelsen e endonorma e perinorma para Cóssio.

O que o texto de Éden nos traz é uma norma inteira e um sistema jurídico composto de somente uma norma, mas de muitos "mandados", para utilizar uma expressão da predileção dos teólogos calvinistas. Estes mandados são o conjunto de ordenanças divinas, tais como a de se multiplicar, a de dar nome aos animais e governar sobre ele, de se alimentar de todos os frutos do campo, exceto do da árvore do conhecimento do bem e do mal. Os mandados se distinguem da norma, não apenas pelo seu caráter propositivo (enquanto a norma foi restritiva de conduta), mas pela absoluta ausência de sanção. O que nos leva a dizer como Kelsen que é essencial à ordem jurídica que uma conduta seja prescrita e que a conduta oposta seja pressuposto de uma sanção. Em suas palavras: "O sentido do ordenamento traduz-se pela afirmação de que, na hipótese de uma determinada conduta – quaisquer que sejam os motivos que efetivamente a determinaram – deve ser aplicada uma sanção".[158]

2.1.4 O trajeto do consuetudinário à legislação na experiência judaica

Talvez em nenhuma outra cultura como a hebreia as leis tenham chegado às pessoas tão rapidamente de modo positivado. Supondo que as narrativas de Gênesis tenham chegado ao redator do texto pela tradição oral, como é corrente supor, já seria extraordinário notar como o interesse pela Lei despontou precocemente na nação dos filhos de Jacó. Mas há evidências no sentido de que o autor do livro de Gênesis é de fato um compilador de narrativas já amplamente conhecidas e passadas de geração em geração de forma escrita. A mais interessante de todas estas evidências está relacionada à forma como no interior do livro inaugural da Bíblia há modos de se referir a Deus que denotam tempos diferentes de produção do texto. O que levou vários estudiosos a se referirem ao fragmento elohístico e javístico, dependendo da palavra usada *Elohim* ou *Ihaveh*, sendo a primeira forma mais recente que a segunda. São exemplos disso as duas cosmogonias já referidas, onde se vê Deus ser chamado de *Elohim* na primeira e *Ihaveh* na segunda.

Já se disse que Israel é a nação do Livro, uma vez que tendo perdido durante séculos o território o seu povo preservou a sua identidade, tradições culturais e religiosas através das

[158] KELSEN, Hans. **Teoria pura do direito**. 7ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006. p. 28.

liturgias e reuniões sagradas, nas quais a principal atividade sempre foi a leitura da *Torah*. Não seria sem propósito afirmar que na fundação e nos fundamentos de Israel está o texto, particularmente a Lei. Mesmo a cena central da legislação judaica, retratada nos capítulos 31 e 32 do livro de Êxodo, onde o próprio Deus, com seu dedo, escreve em tábuas de pedra o decálogo, os dez mandamentos. Estes já registrados e devidamente integrados à legislação no capítulo 20 do mesmo livro, fazendo-se acompanhar das bênçãos decorrentes da obediência e das desgraças e infortúnios que adviriam na hipótese de desobediência. Fazendo-nos imaginar como justa a afirmação de que o Deus que se pinta nas páginas do Pentateuco nada mais é que um legislador, que cumula a função de magistrado e de executor de suas próprias decisões e sentenças... no princípio o Estado era Deus e Deus era o Estado.

Não é por outra razão que os primeiros líderes da nação são chamados de juízes e quando o povo pede um rei, fato descrito no primeiro livro de Samuel, ali se diz que Deus se sentiu rejeitado (1 Sm. 8:7). Finda que a consuetudinariedade, tão comum na maioria dos povos, foi muito mitigada na história de Israel. Contudo, tradições e costumes de outros povos foram sendo assimilados pela nação, como é o caso agora mencionado de se adotar a monarquia como regime de governo.

2.2 A linguagem como modo de (re)criação das coisas

Um dos pontos mais interessantes do mito é o que está ligado ao fato de que, segundo o texto, Deus criou todas as coisas que existem sem nomes. De acordo com a primeira cosmogonia, ele criou todas as coisas tão-somente dizendo “haja” ou dando palavras de ordem (Gn. 1:3; 1:6; 1:9; 1:11; 1:14; 1:20). Logo, a criação dos seres é um fenômeno da linguagem, é o resultado do discurso, fruto de uma vontade soberana de expressão divina. Ele trouxe primeiramente os animais ao homem para que ele desse nomes aos mesmos. A escolha destes nomes não foi guiada por nenhum princípio ou parâmetro. Não se espera que o homem conheça a essência dos seres. Ele não é chamado para descobrir seus nomes, nem para chamá-los por um nome que estivesse acessível através da oração ou da meditação em algum lugar superior. Apenas lhe é dado o poder para que, num ato arbitrário de vontade, atribua nomes às coisas.

A participação do homem no processo criativo de todas as coisas está em chamá-las, ou mais precisamente, inventá-las enquanto elementos pertencentes ao universo do discurso

no qual os homens veem-se confinados, pois somente nele pode-se experimentar significativamente a existência de todas as coisas. Nas palavras de Hanah Arendt:

> Haverá talvez verdades que ficam além da linguagem e que podem ser de grande relevância para o homem no singular, isto é, para o homem que, seja como for não é um ser político. Mas os homens no plural, isto é, os homens que vivem e se movem e agem neste mundo, só podem experimentar o significado das coisas por poderem falar e ser inteligíveis entre si e consigo mesmos[159].

Nominar é feito por um homem que não tem o conhecimento do bem e do mal, mas que tem vontade, que é capaz de fazer escolhas e as faz. Assim sendo, os nomes são vistos como meras atribuições, como convenções. Não expressam nem decorrem da essência dos seres. Os nomes falam mais do homem que os deu do que da coisa em si. Os nomes nascem no interior dos homens e servem somente para que estes se comuniquem. Eles não tocam a coisa em si. A expressão hebraica para "coisa" é *dabar*, que tem a mesma raiz do vocábulo que designa os verbos "falar", "declarar", "ordenar" e "cantar"[160]. As palavras são coisas com o poder de criar outras coisas delas distintas, mas que com elas se relacionam pelo ato de vontade de falar seus nomes.

Ao nominar o homem recria o objeto, só que agora o faz para o mundo da comunicação. Visto deste modo, os nomes não podem ser motivos de contenda, mas de acordo. Eles só serão nomes se houver concordância. Se cada um quiser dar um diferente, o que pode de fato acontecer, não se tem nome nenhum, uma vez que ao nos referirmos a um objeto que tomamos por um nome, se este não for identificável para o outro indivíduo com quem conversamos, tal palavra será inútil, posto que não denomina.

Nesta esteira, não pode haver um nome verdadeiro e um falso de coisa alguma que há na terra, mas simplesmente a forma como nós chamamos e a forma como outros chamam algum objeto. Tudo na esfera do conhecimento é um símbolo que ligamos a um fenômeno que se pretende compreender. Mas a compreensão é só um modo arbitrário e nosso de denominar a matéria em apreço. Conclui-se que não basta dar nomes às coisas, é preciso fazer um acordo sobre este nome. Este acordo não é necessário, mas é desejável, na medida em que nós queremos conviver, "não é bom que o homem esteja só" (Gn. 2:18).

Os nomes nada dizem sobre as qualidades dos objetos, se são bons ou ruins, se amáveis ou desprezíveis, se promotores de virtudes ou de vícios. São só nomes e cada indivíduo no encontro com ele terá as suas próprias impressões do objeto e desenvolverá com

---

[159] ARENDT, Hanah. **A condição humana**. 10ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001. p. 12.
[160] HARRIS, R. Laird, ARCHER JR, Gleason, WALTKE, Bruce K. **Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 1999. p.292.

ele sua pessoal relação. Ocorre, que quando o "homem original" deu pela primeira vez um nome às coisas, criou uma tradição de denominação. Esta é uma tradição diferente da que estudamos anteriormente, porque esta, na narrativa, provém do homem e não de Deus. Mas esta tradição é útil para explicar porque as coisas se chamam deste ou daquele modo e nos dá um motivo para chamá-las desta maneira.

Observa-se nesta abordagem, a linguagem como um ato pelo qual o homem cria uma versão da coisa para a comunicação, recolhendo-a para o seu mundo de significação. Uma aproximação do que se elaborou no início das mudanças em relação à linguagem capitaneadas por Wittgnestein:

> A palavra seria, nesse caso, a designação, o nome de objetos, e isso, segundo a tradição, constitui a palavra enquanto palavra. A designação é o ato por meio do qual se faz a ligação entre um ato espiritual e um som físico, que tem como efeito que tal palavra designa um objeto do mundo. É, na expressão de Wittgenstein, uma espécie de quase-batismo de um objeto.[161]

Seguindo ainda os passos desta corrente, não há que se falar das essências das coisas, posto que nós não sabemos delas. A essência que nós conhecemos é aquela criada por meio da linguagem, da denominação, é uma invenção filosófica. O ato interpretativo é um ato de observação do objeto e de atribuição de um nome que o designe, o qual, neste caso, será entendido como significado do objeto. É neste sentido que Streck nos lembra que "pelo procedimento interpretativo o jurista não reproduz ou descobre o verdadeiro sentido da lei, mas cria o sentido que mais convém a seus interesses teóricos e políticos"[162].

Poderíamos dizer que estamos na esfera do círculo hermenêutico de Gadamer, com o adendo de que o mito edênico retrata um encontro que produz interpretação e nos oferece, ele mesmo, como é sói acontecer, um ponto para que nos encontremos também com ele, para fundirmos horizontes.[163] Esclarecendo-se, quando nos aproximamos de um objeto qualquer, particularmente aqueles que nos interessam, os textos e falas, deflagra-se em nós um mecanismo automático de compreensão. Neste processo, o autor (ou a origem) contribui com os dados e nós com as nossas pré-compreensões, conscientes ou inconscientes.

2.2.1 A discricionariedade limitada do dar nome às coisas e aos seres

---

[161] OLIVEIRA, Manfredo Araúdo de. **Reviravolta linguístico-pragmática na filosofia contemporânea**. 2ª ed. São Paulo: Loyola, 2001. p. 128.
[162] STRECK, Lenio Luiz. **Hermenêutica jurídica e(m) crise**: uma exploração hermenêutica da construção do direito. 3ª ed. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2001. p. 90.
[163] GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e método**: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. Petrópolis: Vozes, 2002. p. 402.

O mito nos diz que a primeira e mais essencial atividade dada por Deus ao homem foi a de dar nomes aos animais (Gn. 2:19). Afirma-nos que ele também deu nome à mulher, chamando-a de Eva, que quer dizer "aquela que gera a vida" (Gn. 3:20). Mas nem a todas as coisas lhe foi dado nominar. Por exemplo, ele não dá nome a si mesmo, não dá nome à árvore do conhecimento do bem e do mal, à árvore da vida, ao céu, ao mar, à Terra. Estes elementos já lhe são apresentado dotados de nomes, mas não há qualquer ênfase no texto sobre isso. A impressão que temos lendo o texto é que foi missão do homem atribuir nome às coisas de modo lato, e ao fazê-lo ele não se valeu de nenhum parâmetro senão sua vontade arbitrária. Não há um convite para "descobrir o nome das coisas e dos seres", mas para lhes atribuir um nome, recriando-os, por assim dizer, só que agora no universo simbólico e discursivo em que o homem mesmo foi criado. O fato de o homem também colocar o nome de Eva sobre a mulher tem o objetivo retórico de assemelhá-la aos outros seres em relação àquele que a chama, reforçando a ideia de uma distinção ontológica entre os dois gêneros. Antes o texto chama Eva simplesmente de "a mulher".

Sem nomes os seres, ainda que existindo, não podem fazer parte dos jogos de linguagem essenciais à vida em sociedade. Ao lhes dar nomes o homem os invoca como elementos deste mecanismo de interação próprio de sua natureza (do homem), sem com isso agregue concretamente nada à natureza dos seres. Estamos falando apenas de um rótulo sobreposto ao ser, cuja validade se dá na medida em que é útil à comunicação dos homens.

Mas este ato de nominar é limitado. Não poderia cada indivíduo dar o nome que quisesse aos seres. Isto não por impossibilidade de fazê-lo, mas por atentar assim fazendo contra a própria utilidade dos nomes. Estes só se tornam valiosos quando se convertem, para usar a linguagem teológica, em sacramento das coisas: presença de uma ausência. Quando é capaz de trazer para a intersubjetividade do diálogo o ser que ali não está, mas que pode ser alcançado pelo signo a ele relacionado. Isto posto, uma vez dado um nome e tendo sido este aceito e aprendido pelos partícipes da comunidade discursiva, é preciso uma justificativa plausível para alterá-lo, uma vez que isso demandará um novo esforço de compreensão e absorção (ele se transforma em parte da tradição), mas é possível e frequente fazê-lo.

2.2.2 A retórica da construção da convenção no mito

A tradição construída pela nomeação dos seres, tem, como já vimos, uma importância fundamental para a possibilidade e eficácia dos processos comunicativos, mas qual o seu

espaço no mito edênico? Nem precisaríamos recorrer ao mito de Babel para responder a esta questão, o que seria de todo elucidativo, mas que tem um espaço próprio nesta pesquisa. A narrativa edênica nos diz que "o nome que o homem desse a todos os seres viventes, esse seria o nome deles" (Gn. 2:19). Ser "nome deles" é o resultado não apenas do ato de dar nome, mas também da aceitação por parte dos demais do nome dado. Assim, os nomes são fruto da convenção, do ato deliberado de aceitar, porque conveniente, que uma dada expressão vocal designa um objeto. O tom que o mito nos oferece é o do dever de aceitar, "esse será o nome deles", mas isto tem, obviamente, um propósito retórico de produzir nos leitores um aceite da convenção já estabelecida.

É preciso lembrar que o texto é só retoricamente descritivo, na prática ele pretende explicar/legitimar o modo de vida que está sendo apresentado e imposto como sendo produzido por Deus em consequência do comportamento dos homens. Deste modo, o que esta parte do mito faz é cristalizar e justificar as categorias e os signos em uso entre os leitores, fazendo-os se submeter linguisticamente às convenções já assentadas. A questão que se levanta é como foram dados os nomes às coisas que não existiam no momento da criação, tais como templo, palácio, sacerdote e rei? A resposta é que assim como Deus confiou a Adão o poder de dar nome àqueles primeiros seres, os homens "investidos de autoridade divina" têm entre nós poder para isso, afastando, assim, este mister do homem comum. Em outras palavras, há uma convenção, os nomes são criação humana, mas não de qualquer homem, apenas dos escolhidos, dos eleitos por Deus para este fim. Note-se mais uma vez o efeito subordinante produzido por esta retórica.

É Moisés quem estabelece sacerdotes, tabernáculo, propiciatório e tudo mais que diz respeito à vida do povo. Como ele faz isso? Ouvindo a Deus e trazendo ao mundo do discurso comum a ortodoxia (o correto pensar) e oferecendo aos comuns a oportunidade de seguirem o reto caminho, dado a ele diretamente do Criador em seus encontros exclusivos no monte no qual só ele pode subir, o Sinai. Quando ele está decidido a fazer de Josué seu sucessor, o faz simplesmente levando-o ao Sinai e permitindo que ele esteja em sua companhia ali, abrindo para ele as portas da singularidade autoritativa.

Conquanto não haja uma relação essencial ou ontológica ente o nome e o objeto que ele designa, há uma relação inafastável entre esta relação e a tradição que se pretende construir. Se compreendermos tradição como sendo a entrega de geração em geração da sabedoria dos antigos, do legado cultural, artístico, intelectual, político, religioso, enfim humano, dos antepassados lhe é fundamental a relação nome-objeto. Desta maneira, quando

se muda o nome de um objeto o que se pretende anunciar é o novo lugar que este ocupa dentro da tradição, uma mudança no interior da própria tradição.

O nome funciona como um conceito a respeito do objeto, uma definição, uma delimitação que atribui a ele uma identidade útil para o discurso. Mas estes nomes podem ter a sua validade ameaçada. É o que ocorre quando uma definição começa a abrir tantos espaços de exceção que em lugar de facilitar a conversa, complica. Rubem Alves apresenta este fato de seu modo peculiar:

> "Todos os gansos são brancos". Esta afirmação pretende ser verdadeira para todas as aves em questão. E se aparecer um ganso verde? Neste caso a teoria cai por terra. Basta um ganso verde para liquidar com o *todos*. É isso que Kuhn quer dizer: "ser admiravelmente bem-sucedido não é a mesma coisa que ser completamente bem-sucedido". Mas há um jeito de contornar essa dificuldade. Diante do bicho verde eu digo: "isto não é um ganso, mas sim um fanso". Se o bicho é um fanso a universalidade de minha afirmação continua intacta.[164]

A evolução em si da linguagem, dos nomes, portanto, decorre da capacidade da expressão continuar abarcando alguma totalidade. Quando isso não é mais possível, criam-se novos nomes, que podem ser novas categorias ou classes. Podem ser ainda outro gênero de ser.

Aqui valeria lembrar que na tradição judaica um nome não designa tanto a coisa em si, mas uma relação que se estabelece com ela. Quando, ainda no livro de Gênesis, Deus quer afirmar o seu plano para com a família de Abrão, muda o seu nome para Abraão e o de sua mulher de Sarai para Sara (Gn. 17:5 e 15), o Criador não os torna de imediato fecundos, só lhes muda os nomes como penhor de sua promessa; desejando Deus revelar que mudou a sua relação com Jacó, ele muda o nome deste para Israel (Gn. 35:10);[165] quando Noemi se sente amargurada por causa do falecimento de seu marido e de seus dois filhos ela diz: "já não me chameis Noemi, chamai-me Mara; porque grande amargurada me tem dado o Todo-Poderoso" (Rt. 1:20). No Novo Testamento o mesmo ocorre com Simão, que passa a se chamar Pedro e com Saulo, que passa a se chamar Paulo, estas mudanças ocorrem como consequência do novo relacionamento que estes desenvolveram com Deus (Mt. 10:2 e At. 13:9, respectivamente).

3. O fruto proibido: o perigo e os limites do conhecimento

---

[164] ALVES, Rubem. **Filosofia da ciência**: introdução ao jogo e a suas regras. 7ª ed. São Paulo: Loyola, 2003. p. 56.

[165] Jacó significa "aquele que quer passar por cima", enquanto Israel significa "príncipe de Deus".

Chama-nos a atenção o fato de que o objeto da proibição não é, como poderia ocorrer em outras tradições, a riqueza, a luxúria ou a vaidade, mas o conhecimento moral, a capacidade de fazer a diferença entre o bem e o mal e, por conseguinte, de exercer juízos sobre quem é bom e quem é mau. Buscar tal capacidade estava vedado e implicaria em morte, a mais terrível das ameaças. Simultaneamente, há outra árvore, cujo fruto é permitido, a árvore da vida, mas o homem não parece demonstrar interesse por ele. E quando o homem finalmente alcança, por meio da transgressão, o conhecimento do bem e do mal é expulso do jardim para não comer da árvore da vida.

O texto parece sugerir que a escolha de comer o fruto do conhecimento do bem e do mal implica em abrir mão da vida. Conhecer o bem e o mal é perder a vida. É justamente isso que acontece logo em seguida. A primeira coisa que ocorre após haverem comido do fruto é que se lhes abriram os olhos. Mas para o quê? Para a sua nudez. E do que lhes fala a nudez recém descoberta? Da indignidade de estar na presença de Deus. O conhecimento é para eles fonte de constrangimento, de juízo sobre si mesmos e sobre o seu semelhante, de fuga de Deus.

Perderam a capacidade de ver com simplicidade a nudez do outro e a sua própria, este contínuo estado de flagrante revelação de si mesmos sem qualquer constrangimento. Segundo a narrativa, houve um tempo em que se podia existir sem a necessidade de que nos escondêssemos, de que nos camuflássemos, de que nos disfarçássemos. Ninguém precisava se (en)cobrir. Só não sente vergonha de sua nudez quem não teme o olhar alheio, e só não se teme um olhar neste estado quando ele vem desprovido de juízo, de avaliação, de medição.

Em seguida, no diálogo que têm com Deus o homem e a mulher fazem acusações. O homem acusa a mulher e a Deus de serem os responsáveis pelo seu comportamento; a mulher acusa a serpente de tê-la enganado; a serpente não tem a quem acusar, por isso é a primeira a ser punida. Perdeu-se a solidariedade primitiva em que o homem via a mulher como “osso dos meus ossos, carne de minha carne”. Agora ela é não somente um outro, mas alguém cujo comportamento lhe causa dor e o desvia, uma ameaça.

Todas as mazelas da sociedade são atribuídas a esta desventurada escolha, a esta paixão pelo conhecimento, este “querer ser como Deus” conhecedor do bem e do mal. Por causa do conhecimento a terra e as feras se voltam contra o homem; o corpo e a perspectiva de vida se voltam contra a mulher; a terra entra em convulsão e os homens começam a se hostilizar. Mais uma vez, segundo o mito, a certeza ou é divina ou demoníaca, não é coisa de

homem. O homem está limitado ao exercício de sua vontade e o que ele conhece no mundo são os nomes que ele mesmo dá.

As diferentes correntes filosóficas estão entre dois polos perigosos, no limiar de dois equívocos lógicos. Ou descambam em uma petição de princípio (as opções ontológicas) ou são auto-refutáveis (as opções de ceticismo radical). O que significa dizer que ter um conhecimento que é verdadeiro porque sabem que o é ou afirmam não ser possível nenhum tipo de conhecimento, logo este conhecimento (o de não ser possível nenhum conhecimento) não é possível. A solução que o texto nos apresenta é a de que, ainda que o conhecimento que temos das coisas do mundo seja apenas o resultado de expressões de vontade, logo arbitrárias, estas podem e precisam ser em alguma medida aceitas para que tenhamos uma tradição que nos permita a convivência e a comunicação. Não porque é verdade, não porque encontramos as essências, mas porque é essencial que convivamos. E conviver com fraternidade, reconhecimento mútuo e respeito só é possível na medida em que ganhamos uma maior consciência de que os nossos saberes são parciais (ou melhor, passionais) e que o jogo a que somos convidados é o da sedução e não o da demonstração.

Pondera Adeodato:

> de um ponto de vista gnoseológico, o postulado de que um conhecimento preciso do mundo, uma relação inteiramente adequada entre a mente de cada ser humano e os objetos em torno não é possível, o que relativiza de modo intransponível a percepção dos mesmos acontecimentos.[166]

Comenta, ainda, que uma das razões para que o ceticismo não seja muito popular em nossa sociedade está ligada "a uma necessidade atávica de crenças e de segurança, visto que o ceticismo assusta as pessoas em suas incertezas e dilemas existenciais".[167]

A única necessidade que a narrativa diz ter o homem é de companhia, "não é bom que o homem esteja só". Observe-se que o homem não estava absolutamente só, Deus passeava pelo jardim todos os dias, os animais estavam ali etc. Ocorre que o mito ensina que nem Deus serve de companhia para o homem, mas somente um ser como ele, "osso dos seus ossos e carne de sua carne". Concluímos que a necessidade do homem não é de certezas, de conhecer verdades, mas de solidariedade e fraternidade, de companhia.

3.1 A representação de "conhecer o bem e o mal"

[166] ADEODATO, João Maurício. Maurício. **Ética e retórica**: para uma teoria da dogmatica juridical. São Paulo: Saraiva, 2009, p. 317.
[167] *Ibid*. p. 319.

Um dos elementos que queremos destacar é que o mito nos propõe uma criação em que o homem é privado do conhecimento do bem e do mal, logo, de formular sentenças categóricas sobre seres e acontecimentos, em outros termos, de construir dogmas. Mas o que são dogmas? São elaborações humanas que afirmam como verdade um determinado arranjo lógico que faz afirmações sobre elementos teóricos ou práticos. Se pensarmos deste modo, podemos afirmar que existem dogmas em todas as áreas do conhecimento. Seria razoável, portanto, falar em dogmas jurídicos, médicos, filosóficos, sociológicos etc. Mas em teologia os dogmas ocupam um lugar especialíssimo, isto porque as teologias, em geral, nada mais são do que feixes de dogmas, arrumados de acordo com as preferências dos doutrinadores, numa relação dialética com seus discípulos, críticos e com o seu público alvo.

É extremamente complexo afirmar se um dogma teológico ou filosófico é ou não verdadeiro. Todo esforço do espírito finda por construir um acervo doutrinário como resultado das interações, reflexões e experimentações dos indivíduos inscritos na tradição. É fato, ainda, que os critérios de validação das doutrinas são produzidos autopoieticamente (por si, dentro de si e para si) pela própria tradição. Logo, estamos num universo marcado pela arbitrariedade, ou para sermos mais precisos no linguajar filosófico, estamos diante de "petição de princípios": algo que diz que aquilo que se afirma é verdade, em última instância, porque se afirma que é verdade. Este tipo de mecanismo lógico foge à possibilidade de verificação e é auto-justificável.

Quando as doutrinas invocam para si uma veracidade ou validade baseada na revelação do divino, nada mais estão fazendo do que demonstrar, *in extremis*, que não se pode sustentar logicamente a validade e veracidade de algo que se diz no campo da teologia ou filosofia. Um expediente largamente utilizado neste ambiente é sustentar as afirmações a partir da interpretação de textos sagrados, como a Torá, Bíblia ou Corão. Isto só aumenta o grau de complexidade de tais assertivas, porque duplicam a problemática. Resta saber, agora, não apenas se as afirmações do texto sagrado são verdadeiras (o que só se pode saber assumindo uma relação com crer ou não crer na revelação), mas se as interpretações construídas sobre estas afirmações são hermeneuticamente razoáveis.

Sem querermos nos aprofundar nas problemáticas infindas das regras de interpretação, nos limitaríamos a dizer que 'regras de interpretação' são dogmas. Assim, há pelo menos um *corpus* hermenêutico em cada tradição, e este não deve obediência a nenhum critério externo, nem mesmo aos padrões filosóficos universalmente aceitos e conhecidos. Até porque não existem "padrões filosóficos universalmente aceitos e conhecidos". Sendo assim, o que nos

resta em termos de saber, uma vez que não é possível assentir com uma afirmação doutrinária pela via exclusiva da razão? Resta-nos a experiência mística.

Por "experiência mística" pretendemos descrever o fenômeno que se dá no interior do ser e que é absolutamente pessoal e intransferível. São exemplos de tais experiências a consciência de pecado, a percepção da presença de Deus em algum lugar, a adoração, a convicção interior de ideias concluídas, inferidas ou transmitidas. Deste modo, no campo das ciências do espírito é necessário que primeiro se creia para que depois se saiba. Só se sabe como verdade algo, porque se pressupõe a legitimidade e veracidade do mestre, do texto e das lições que destes se recebe. Não há porque depreciar as teologias e filosofias por serem assim as nossas relações com as doutrinas, porque, com mais ou menos intensidade, se pode dizer o mesmo sobre todas as outras formas de conhecimento já referidas acima.

Mesmo as ciência chamadas "duras", cuja base está na observação dos fenômenos de acordo com metodologias explícitas e rigorosas, exigem um "acordo", um consenso prévio sobre conceitos basilares e um modo comum de interpretar os seus objetos e os resultados de suas experimentações. Frequentemente, estes acordos se revelam no decorrer do tempo como errados ou precários, são suplantados por novas pesquisas, as quais cristalizam novos acordos, novos consensos. Isto posto, nada se sabe sem que se creia e a fé é o resultado de uma experiência tanto pessoal quanto transformadora. É por esta razão que Jesus não nos mandou ser mestres, mas testemunhas. Não pessoas que ensinam o que sabem, mas que contam o que viveram, que experimentaram.

3.2 O distorcido exercício de juízo moral praticado no mito

No mito não há flagrantes. Quando Deus se aproxima para conversar com o homem dá-se conta de que algo estranho havia acontecido, não porque vê o homem ou sua mulher com o fruto nas mãos, ou porque os encontra logo após haverem cometido o delito. Na verdade, Deus intui que algo aconteceu e pergunta ao homem se, eventualmente, ele havia comido do fruto da árvore que ele proibira. Não tendo como escapar as evidências contra si, responde: "a mulher que tu me deste, me deu e eu comi". O homem é um ser flagrante. Não é necessário que vejamos o seu comportamento delituoso para que tenhamos plena certeza de que ele carrega consigo toda a potencialidade da transgressão. Ele não consegue esconder a sua natureza corrupta, como Adão não conseguiu se esconder do olhar de Deus que o procurava.

O problema reside no fato de que tal descrição da natureza humana não qualifica somente aqueles que se assentam no banco dos réus. Fosse assim, estaríamos tranquilos. Bastaria colocar para julgar os homens, outros seres cuja retidão moral e isenção de ânimo permitisse que deles procedessem apenas o que é justo, mas onde estão estes seres? Por certo que não estão entre nós, aqui na Terra. Na linguagem do mito, todos os homens são feitos do mesmo pó, da mesma substância, conquanto possam ser moral e espiritualmente diferentes. E o são, contudo, isso não pode nos induzir a pensar que os juízes são dotados de uma natureza melhor ou são treinados e aprenderam a julgar sem que suas sentenças estejam contaminadas por suas idiossincrasias, e, sobretudo, por suas preferências e partidarismos.

Em nenhuma outra área da vida isso fica tão evidente como quando tratamos de juízos que levem em conta valores morais. Como interpretar de modo claro, preciso e universalmente relevante o "motivo fútil" do art. 121, § 1º, II de nosso Código Penal? Ou o "motivo egoístico" do art. 122, I do mesmo diploma legal? Futilidade e egoísmo são questões claras para todas as pessoas e pesadas da mesma forma? Obviamente que não. Mas sendo assim, quando estaremos fazendo justiça? Quando tratarmos com mais ou menos rigor o assunto? Estas questões não pretendem nem podem ser respondidas, uma vez que nos é impossível encontrar uma linguagem tão precisa e técnica que impeça os dispositivos legais de se valerem de expressões que findem deixando ao talante do magistrado ou do tribunal a valoração das motivações dos agentes.

Aqui caberia dizer que a "dosimetria" que determina o peso da pena a ser aplicada é um exercício e um espaço para que o juiz discurse de si, fale de como aquela conduta lhe toca, lhe fere, lhe incomoda ou não. Mas ele o faz representando a quem no sistema jurídico brasileiro? Não seria ao povo que não o elegeu para tanto; nem ao parlamento que em nada contribuiu para que os juízes singulares ocupassem suas cátedras? Depois de formados em faculdades de Direito, aprovados em seus concursos públicos e treinados em cursos profissionais o que temos é um legítimo representante de Deus, sentado por delegação no lugar que caberia a ele. Suas vestes e os ares templários dos palácios onde assistem denúncia a quem quer que os veja ou ouça que não se trata de um simples homem, mas de um escolhido, de um ungido, de um messias.

Mas a prática de exercer juízos morais nunca deu muito certo. Parece ser isso que nos ensina o mito. Logo após ter comido do fruto o homem começa a julgar, tornou-se "juciferante", um ser que julga qualquer coisa que se mova em sua presença. Julga e julga mal. Começa por si mesmo e por Deus. Achou que a sua nudez era um estado de indignidade,

condição só descoberta quando indignamente si vê. Acreditou que Deus o desprezaria ou condenaria por estar no estado em que foi por ele criado, logo, faz juízo de que Deus é tal que carrega em si a contradição que o homem começava a experimentar. Nas palavras de Nietzsche: "os homens fazem seus deuses a sua imagem e semelhança, não é estranho que lhes emprestem seus vícios".[168]

3.3 O reto juízo como prerrogativa divina

Uma das passagens mais reveladoras dos evangelhos é aquela registrada nos onze primeiros versículos do capítulo oito do livro escrito por João, sobre a vida e ditos de Jesus. Nela, encontramos o rabino galileu ensinando no templo de Jerusalém, nas primeiras horas da manhã de um novo dia. Neste momento é trazida à sua presença, arrastada por um grupo de escribas e fariseus (eles sempre andam juntos), uma mulher que fora apanhada em flagrante adultério. Ela não tem defesa, nem ninguém se interessa em defendê-la, mas não lhe faltam acusadores. Acusa-lhe a consciência, acusa-lhe o fato ainda no verdor de seu flagror e acusam-lhe os "da religião e da fé".

Quando o assunto é submetido ao crivo do Mestre, este lhe é apresentado acompanhado de uma citação da Lei Mosaica (Dt. 22:22-24), na qual se diz que devem ser mortos por apedrejamento aqueles que neste pecado incorrerem. A tarefa que se espera de Cristo é simples, trata-se de subsunção, uma espécie de silogismo lógico, em que se confronta o fato com a previsão legal e se conclui pela sentença a ser dada. O ardil dos religiosos contra Jesus (não nos lembramos de ver religiosos do lado de Jesus, sempre os encontramos "no contra"), está no fato de que sentenciar alguém à morte seria um descompasso em relação a todo seu ensino, cujos fundamentos eram o amor, o perdão e a comunhão com o Pai.

A primeira reação de Jesus diante do tribunal eclesiástico que se armara diante dele é de desinteresse. É assim até hoje, todas as vezes que em uma igreja (como no templo naquela manhã) as pessoas se reúnem para julgar um outro que foi surpreendido em pecado, Jesus pede licença e vai cuidar da vida dele. Por incrível que pareça, não nos parece possível crer que ele abençoe nenhum tipo de juízo eclesiástico, cuja base está na distinção qualitativa ente os juízes e os réus, os primeiros são inocentes os outros, presumidamente, culpados; os primeiros representam Deus, os segundos recebem o castigo (pena) por seus erros, e o recebem por intermédio daqueles. Contudo, o ensino de Jesus é que todos os homens são

[168] NIETZSCHE, Friedrich. **Crepúsculo dos ídolos**. São Paulo: Hemus, 2003. p. 55.

devedores e incapazes de saldar seus débitos, é por isso que precisam do perdão incondicional de Deus. Não há que se falar aqui sobre quem deve mais ou quem deve menos, porque todos nós devemos mais do que podemos pagar, ou seja, devemos mais do que tudo que temos ou podemos vir a ter.

A parábola do "credor sem compaixão" de Mt. 18:23-35, nos ensina que o desejo do Rei é nos perdoar, mas há em nós esta ideia de que temos que pagar ("sê paciente comigo e te pagarei tudo quanto te devo", disse o devedor ao rei). Não podemos pagar, nem o Rei precisa receber, mas não suportamos a ideia da graça e sofremos por sermos assim perdoados, sem que se exija de nós nenhum sacrifício, isto porque a nossa natureza reclama por compensações, queremos ressarcir a Deus, mas como poderíamos? O pior é que além de termos tantas dificuldades em receber o perdão e a graça de Deus, somos incapazes de perceber que não temos condições de reclamar dos que nos devem e que a única exigência para que fluamos o pleno perdão é que alcancemos a consciência de que não temos dignidade pra cobrar os débitos dos que conosco convivem.

Voltando para o "patético tribunal", Jesus é chamado para se assentar com os escribas e fariseus na "farra da adúltera", a festa do apedrejamento da pecadora. É aí que, com magistral sabedoria, ele diz: quem for o primeiro vai ser o segundo. As palavras dele foram: "o que entre vós estiver sem pecado atire a primeira pedra", mas o significado era o seguinte: quem for o primeiro a apedrejar, abrindo o circo do castigo humano sobre os pecadores, imposto por iguais pecadores, será o segundo a ser apedrejado, porque "com a medida com que medires serás medido e com o rigor com que julgares o teu irmão, serás julgado". Foi neste momento que os religiosos viram que não tinham a menor autoridade para serem juízes, que tudo neles havia que os qualificava para serem réus de um desadoro semelhante ao que montaram.

Jesus não impediu o apedrejamento, apenas lhes faz saber que não havia neles competência para julgar, nem honra para jurisdizer. Fazê-lo seria, e é, usurpação dos direitos intransferíveis, inconferíveis e inalienáveis de Deus. A nós só nos cabe sentar ao lado da adúltera e dizer em uníssono com Cristo: "eu não te condeno, vai e não peques mais". São expressivas as palavras de Arendt:

> nada nos autoriza a presumir que o homem tenha uma natureza ou essência no mesmo sentido que as coisas têm. Em outras palavras, se temos uma natureza ou essência, então certamente só um deus pode conhecê-la e defini-

> la; e a condição prévia é que ele possa falar de um 'quem' como se fosse um 'quê'.[169]

4. A impossibilidade do decisor ter um conhecimento objetivo

Este capítulo tem por objetivo tratar das implicações da vedação de conhecer o bem e o mal, em outros termos, sobre como o ser humano é incapaz de recolher e interpretar em si o conjunto de informações necessárias, tomadas de modo seguro e objetivo, para construir um juízo sobre o comportamento alheio que possa de fato fazer justiça. Entendendo justiça, como nos propõe outra figura quase mítica (Sócrates), pesar de modo imparcial as partes e distribuir as obrigações como lhes convém.[170] O ser humano encontra nesta tarefa duas dificuldades aparentemente intransponíveis: como colocar sobre os pratos da balança aquilo que deve ser posto, sem somar ao conteúdo informações advindas da alma do próprio decisor ou pesos vindos de outras fontes que não aquelas que atinem ao julgamento. Fosse-nos exequível dar isso por feito, ainda restaria outra enorme dificuldade nesta pesagem, saber precisamente para onde aponta o indicador da medição, ou seja, ler a balança de um modo tal que o desvio no olhar não comprometa a retidão do julgar.

Mas o que precisa ser pesado em um julgamento? Diz-se que um julgamento é sempre do fato, do ato, do comportamento, o qual pode ou não ser reprovável e punido de acordo com a lei. Assim afirmando, não seria o réu que estaria sendo julgado, mas a sua conduta.[171] A pena ou punição incide sobre o infrator, mas em decorrência da infração. Contudo, não é tão simples separar o comportamento da pessoa do agente, e isto a própria legislação o diz, quando, por exemplo, evoca a existência ou não de antecedentes criminais, chama ao processo, no momento mesmo da dosimetria da pena, a vida pregressa (a única vida que temos) do agente, não julgando, assim, exclusivamente a sua ação, mas também o seu comportamento ao longo de sua história.

Além disso, interessa ao decisor as intenções do agente no momento do fato, uma vez que o direito material prevê diferentes penas em face da motivação do agente, como é o caso do art. 122 do CP, que versa sobre a instigação ou auxílio ao suicídio, quando no seu inciso I diz que a pena deve ser aumentada "se o crime é praticado por motivo egoístico". Logo, cabe ao magistrado verificar se esta causa de aumento ocorreu ou não, e como fazê-lo senão sondando o coração do réu, penetrando em sua mente para vasculhar seus motivos?

---

[169] ARENDT, Hanah. **A condição humana**. 10ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001. p. 18.
[170] PLATÃO. **A República**. São Paulo: Martin Claret, 2001, p. 17.
[171] MIRABETE, Julio Fabbrini. **Processo penal**. 14ª ed. São Paulo: Atlas, 2003, p. 24.

Outro exemplo é aquele que aparece no art. 121 do CP, que versa sobre homicídio e que aponta como qualificador do crime, em seu inciso II, que o assassinato tenha sido cometido "por motivo fútil", o que o Direito Penal chama de elemento normativo, onde há presença de um juízo de valor sobre a motivação. Neste caso a complicação posta nas mãos do juiz é ainda maior. Ele tem que não apenas buscar compreender a motivação do agente, mas pesar se esta motivação em frente aos valores socialmente aceitos pela maioria das pessoas é ou não fútil. Terá ele equipamento cognoscente para tal empresa? Numa sociedade heterogênea e complexa como a nossa, onde encontrar os padrões a partir dos quais medir a futilidade da motivação?

Buscaremos discutir, portanto, as limitações do decisor em conhecer o bem e o mal, ou ainda, mais precisamente nesta altura do trabalho, de bem ou mal conhecer.

4.1 A impossibilidade de conhecer o réu

Quanto tempo é necessário para conhecer uma pessoa? Mas não apenas para conhecê-la para decidir se seremos ou não amigos, se faremos ou não uma sociedade comercial, a pergunta é quanto tempo de convivência com uma pessoa precisamos ter para julgar o seu comportamento? Mas não para julgar reprovando ou elogiando a sua conduta, não para escrever-lhe ou não uma carta de recomendação, a pergunta é quanto tempo é necessário para conhecermos uma pessoa a tal ponto que sejamos capazes de julgar o seu comportamento e puni-lo se nos parecer necessário?

É difícil responder. A máxima socrática do "conhece-te a ti mesmo" já nos parece ser uma tarefa hercúlea, sempre em processo e nunca plenamente realizada, o que se dirá de conhecer outra pessoa, e conhecê-la para punir seu comportamento e suas motivações? Parece-nos o caminho mais seguro e simples afirmar que não podemos conhecer de fato tão profundamente assim a ninguém, mas devemos problematizar mais o assunto: como pode, no bojo do processo e ao longo deste, o juiz conhecer o réu?

Não o pode por três razões: (1) porque não é psicológica e estruturalmente capaz; (2) porque não tem interesse nem tempo; (3) porque não tem as ferramentas necessárias em suas mãos para construir tal conhecimento. Examinemos cada uma destas afirmações e vejamos as evidências que podemos colher de sua veracidade a partir da linguagem do mito edênico.

4.1.1 A autonomia dos agentes como expressão de seu estranhamento fundamental

Os versículos finais do capítulo dois de Gênesis nos falam da grande intimidade e harmonia que havia entre o homem e a mulher, as palavras "esta, afinal, é osso dos meus ossos e carne da minha carne", bem como "deixa o homem pai e mãe e se une à sua mulher, tornando-se os dois uma só carne" (Gn. 2:23 e 24) fala-nos desta proximidade. Ocorre que esta proximidade não é identidade, ou seja, são íntimos e estão fisicamente unidos, mas não são uma só pessoa, ainda que possam ser "uma só carne".

Tanto é verdade, que no início do capítulo terceiro encontramos Eva caminhando sozinha pelo jardim. É estando assim que ela se encontra com a serpente e começa um diálogo que a levaria a cobiçar o fruto da árvore do conhecimento do bem e do mal. Mas tudo isso acontece longe dos olhos de Adão e longe dos olhos de Deus (no texto Deus não é apresentado como um ser onisciente e onipresente, prova disso é que ele faz duas perguntas que revelam a sua ignorância: "Onde estás?" – Gn.3:9 – e "Quem te fez saber que estavas nu? Comeste da árvore de que te ordenei que não comesses? – Gn. 3:11). Mais a frente estudaremos as implicações da ausência daqueles que julgam o agente, mas nos interessa neste ponto o fato de que tal ausência só é possível porque o agente, no caso Eva, é um ser psicológica e emocionalmente apartado daqueles que no transcurso da narrativa vão tomar a iniciativa de julgá-la.

Ela caminha com seus próprios pés, dialoga com a sua própria razão, argumenta e contra-argumenta de acordo com a sua própria inteligência, decide e age de acordo com a sua própria vontade. É exatamente este o problema, diriam os machistas. E o texto tem o objetivo de mostrar que uma liberdade assim é perigosa e que a mulher deve ser obediente e dependente de seu marido, porque não tem responsabilidade para o exercício de todas estas faculdades. Confirmando o intento de texto legitimador do s*tatus quo*.

Este ser autônomo e apartado dos demais é também uma incógnita para eles. O Criador parece surpreso com o comportamento da criatura, "que é isto que fizeste?" (Gn. 3:13). O companheiro e partícipe na transgressão afirma ser dela a culpa pelo mal-feito, "a mulher que me deste por esposa, ela me deu da árvore, e eu comi" (Gn. 3:12). Esta estranheza é por si só reveladora. Os processos de decisão em termos de comportamento, as razões que motivam a ação, os desejos que animam os movimentos são personalíssimos. Estão em cada um de nós, podem ser explicados, mas não podem ser apreendidos de modo perfeito. Já aqui vemos as sombras de Babel, cada um de nós é um estrangeiro em relação ao outro, temos que

"nos traduzir" para a língua que fala o nosso companheiro, esforço angustiantemente necessário e impossível, como lembra Derrida.[172] "*Traduttore, traditore*", diriam os latinos.

O esforço de conhecer uma pessoa, mas se assemelha ao "trabalho de Sísifo", sempre empreendido e nunca concluído. Cada indivíduo é uma construção emocional, intelectual e espiritual em andamento. Se pudéssemos dedicar todo o nosso tempo e esforços à tarefa de conhecer alguém, quando terminássemos e estivéssemos próximos de chegar a uma conclusão, esta já seria obsoleta, posto que o ente em análise já não é quem foi. O *devir* está inscrito em nós, ou melhor, nós somos o próprio *devir*. Não é por outra razão que quando Deus se manifesta a Moisés, na teofania já mencionada de Êxodo três, respondendo à pergunta sobre qual seria o seu nome, ele simplesmente diz: "Eu sou o que sou" (Êx. 3:14), querendo dizer que é e continua a ser o que é. Tanto que os judeus traduzem esta expressão por "Eu sou o Eterno". Pondo assim o ponto de contraste entre o seu ser e o nosso, uma vez que nós somos a mudança, o processo, "esse eterno morrer na cruz de seus braços. E esse eterno ressuscitar para ser recrucificado".[173]

Parecem-nos esclarecedoras as palavras de Carnelutti:

> Em realidade, o juiz não tem a paciência e se tivesse não teria o tempo para escutar a história do acusado, nem mesmo por resumo; e se escutasse por resumo não teria ainda escutado a história verdadeira, porque a história é também feita pelas pequenas coisas, as quais importam, para a consciência de um homem, muito mais do que as coisas grandes.[174]

Não são apenas os juízes que padecem este drama. O mesmo Carnelutti, que advogou durante praticamente toda a sua vida e escreveu *As Misérias do Processo Penal* com mais de 80 anos, diz não saber se o seu talento serviu para inocentar culpados ou se foi insuficiente para levar a absolvição todos os inocentes que nele confiaram[175]. O mesmo poderia ser dito sobre os membros do Ministério Público e, de resto, todos os seres humanos que, em alguma medida, precisam decidir, conhecendo apenas a sua incapacidade de conhecer perfeitamente.

4.1.2 Desnudamento e constrangimento: a necessidade de se encobrir

Complica ainda mais este processo e amplia a distância entre o conhecimento que precisamos ter e o que podemos ter da outra pessoa para que sejamos capazes de produzir

---

[172] DERRIDA, Jacques. **Torres de Babel**. Belo Horizonte: UFMG, 2006. p. 19.
[173] MORAES, Vinícius. O Haver. Poema encontrado em http://www.releituras.com/viniciusm_haver.asp. Acessado em 01.10.2007.
[174] CARNELUTTI, Francesco. **As misérias do processo penal**. 7ª ed. Campinas: Bookseller, 2005, p. 53.
[175] *Ibid*. p. 47.

qualquer tipo de julgamento minimamente coerente e aceitável, o fato de que, segundo o mito edênico, todos nós estamos tentando nos esconder, nos encobrir, nos camuflar. Vejamos o que diz o texto: "Abriram-se, então, os olhos de ambos; e, percebendo que estavam nus, coseram folhas de figueira e fizeram cintas para si" (Gn. 3:7). Já não vivemos o tempo do "um e o outro, o homem e sua mulher, estavam nus e não se envergonhavam" (Gn. 2:25). Este é um estado de perfeição perdido. No atual momento, iniciado segunda a narrativa no Éden, com a Queda, e continuado ao longo da história humana, sentimos vergonha de Deus e uns dos outros. E para encobrir nossa vergonha nos valemos de artifícios de encobrimento. Primeiro foram as folhas de figueira, depois foram peles de animais (Gn. 3:21). Por que Deus trocou as vestimentas de Adão e Eva? Porque aquilo que o homem escolhe e recolhe para se encobrir não é apropriado, não esconde como deveria esconder, continua revelando-o. Assim o homem é revelação e ocultamento, um contínuo desafio à cognição.

Mas o que ele esconde? Esconde o que lhe envergonha. No mito são partes de seu corpo, no mundo são, além do corpo, a natureza psicológica e moral. Escondemos quem somos, e encontramos quem somos naquilo que desejamos, pensamos e, principalmente, naquilo que fazemos. Quando, por algum descuido, o que somos se revela no que fazemos e isto se torna público de modo flagrante, não nos damos por vencidos. Continuamos o esforço de ocultamento na construção de justificativas para o nosso comportamento. Estas tentam tanto encobrir o que somos dos outros como de nós mesmos. Porque a camuflagem não serve apenas para dar às pessoas falsas impressões de nós, serve também para que pareçamos mais aceitáveis diante dos nossos próprios olhos.

4.1.3 A transferência da responsabilidade moral do erro

A vida nos fala dos erros, dos deslizes, das agressões, das culpas. Disso não nos é possível esconder. Havendo crime deve haver castigo, diz o espírito comum. Mas a quem condenar? O mito nos diz que quando interrogado por Deus se ele havia comido do fruto da árvore que dissera não deveria comer, Adão simplesmente apresenta a sua mulher como mentora intelectual do delito, e aproveita a oportunidade para lembrar ao Criador que fora ele quem lha dera: "a mulher que tu me deste por esposa, ela me deu da árvore, e eu comi" (Gn. 3:12). Por sua vez, inquirida a mulher diz: "a serpente me enganou e eu comi". (Gn. 3:13). A serpente não havendo a quem responsabilizar é a primeira a receber as reprimendas divinas. Talvez não seja só por não haver quem responsabilizar, é mais acertado dizer que transferir as

culpas por nossos erros é característica humana. Os dois espécimes existentes no mito o fazem.

Não nos propomos neste trabalho a compreender a razão pela qual os indivíduos, como esforço de ocultamento, tendem a transferir as responsabilidades pelas ações prejudiciais que lhe são imputadas. Mas também não queremos nos ver paralisados numa espécie de "aporia da consciência do problema", para usar as palavras de Hartmann, em um outro contexto[176]. Satisfaz-nos afirmar que se constitui num óbice à compreensão do comportamento do réu o fato de que ele tenderá a atribuir a outrem aquilo que sobre ele for lançado. Saber se ao agir deste modo ele fala a verdade ou se, mais simplesmente, comporta-se de modo defensivo e instintivo, encontrando no mais próximo transeunte alguém para ser seu "cirineu",[177] é um desafio para aquele que carrega sobre si a necessidade de julgar.

4.2 A impossibilidade de conhecer os fatos

Sempre correremos o risco de vermos retomada a afirmação de que são os fatos, no sentido de comportamento, e não o réu que está sendo objeto de juízo num processo. Sem reeditar as nossas dificuldades de separar a ação e o agente em termos de valoração da conduta, cumpre-nos afirmar que o juiz também não conhece os fatos. Ainda que reconhecêssemos que o elemento fundamental do processo é o comportamento das partes, a atitude mesma que eles tomaram na vida. Supondo, por razões meramente didáticas, posto que impossível fazê-lo na prática, que pudéssemos separar a conduta da pessoa e de suas intenções; que houvesse um modo de nos atermos ao que fez ou fizeram os agentes e que constitui o ato delituoso, nem mesmo assim nos encontramos em condições de crer na capacidade do juiz de conhecer os fatos e nisto, mais uma vez, o mito edênico nos apresenta um modelo metafórico.

4.2.1 O ente jurisdicional como um ser ausente

Na narrativa, Deus não sabe se Adão comeu ou não o fruto da árvore do conhecimento do bem e do mal pela razão de não estar presente no momento do fato. Adão nada sabe sobre a sedução que sua mulher pela serpente (quando a serpente seduz o marido é sempre o último

---

[176] *Apud*. ADEODATO, João Maurício. **Filosofia do direito**: uma crítica à verdade na ética e na ciência. São Paulo: Saraiva, 1996, p. 95

[177] Referência a Simão Cirineu, que foi obrigado a carregar a cruz de Jesus na subida até o monte Calvário (Mt. 27:32).

a saber), pela mesma razão, estava ausente. Faz-se necessário portanto que tanto Deus quando Adão se valham dos testemunhos de quem viveu os fatos para se informar deles.

Neste mesmo sentido o juiz é um ser ausente em relação aos fatos que estão postos diante de si para julgar. Ele não pode (ou pelo menos não deveria) valer-se de suas observações diretas realizadas fora do processo para fundamentar seu julgamento. Quando a legislação oportuniza ao juiz fazer inspeções pessoais ao local, à geografia em que se realizou ou na qual se materializa a lide (por exemplo, o que preceitua o art. 440 do CPC), isto não faz com que ele toque o fato, antes se assemelha com alguém que vê o cenário onde um drama foi encenado e, a partir dele, tenta reconstruir as falas dos atores, seus movimentos e expressões. Para isso faz uso de suas memórias, de sua capacidade de reconhecer os vestígios deixados no local e de sua imaginação. Em tudo isso o que temos são variações sobre o mesmo tema, os preconceitos, como veremos adiante.

Ao juiz cabe receber das partes as suas versões dos fatos e para maior e melhor compreensão dos acontecimentos poderá, de ofício, intimar testemunhas, realizar inspeções ou requerer a produção de provas periciais. Tudo com o intuído de aproximar-se da "verdade real" através dos elementos de informação formal que jazem diante de si. Contudo, nada remenda a sua ausência, a realidade desconfortável de que o fato não mais existe enquanto possibilidade existencial de apreciação, está de uma vez por todas guardado na subjetividade dos que o testemunharam e vivenciaram. E dados assim são intransferíveis e impossíveis de serem revelados plena e perfeitamente, querendo dizer de modo exaustivo e imparcial.

Até porque, não há que se falar de uma expectativa de imparcialidade em relação às partes. Por definição cabe às partes serem parciais. Segundo o magistério de Rodríguez:

> Para garantir a imparcialidade do juízo, as partes são parciais. Aquele que representa uma parte defende um interesse. Esse interesse implica um desvalor a todos os fundamentos lançados. Ao defender seu cliente, o advogado não pode ocultar que seu ponto de vista é comprometido por um sentido argumentativo: aquele que interessa a seu cliente. O mesmo faz o promotor de justiça, na defesa de seu ministério.[178]

4.2.2 A necessidade da reconstrução discursiva dos fatos

Já sabemos que o juiz (ou tribunal) não tem acesso imediato aos fatos. Ele precisa de intermediários, meios pelos quais possa alcançar uma compreensão mais próxima do que há de ser o objeto de sua análise e julgamento. Estes meios, no que diz respeito às provas, podem

[178] RODRÍGUEZ, Victor Gabriel. **Argumentação jurídica**: técnicas de persuasão e lógica informal. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 47.

ser classificados em três tipos gerais: as provas testemunhais, as provas periciais e as provas documentais. Conquanto elas sejam diferentes quanto ao meio de produção, não se pode dizer de modo igualmente genérico qual destes tipos de prova é o mais importante. Isso dependerá do caso concreto e do poder de gerar convencimento da prova em si, ou daquele que, a partir dela, constrói e apresenta seu arsenal argumentativo.

É novamente Carnelutti, em outra obra, que nos ensina que "o valor da prova consiste, portanto, na sua idoneidade para estabelecer, segundo as leis da natureza, a existência do fato a provar. Este valor vem configurado como o peso da prova sobre a balança da justiça".[179] Tal idoneidade é circunstancialmente estabelecida de conformidade com a capacidade da prova de construir convencimento no juiz quanto o fato a provar. A prova é, portanto, o elemento que apresentado ao juiz lhe induz a uma probabilidade de ocorrência. Esta probabilidade deve tender à certeza e será a prova melhor ou pior, mais ou menos forte em decorrência de cumprir o papel de aproximar o magistrado da almejada certeza. Não obstante, as provas nada mais podem fazer do que produzir um juízo de probabilidade, daí a raiz comum das duas palavras *probus* e *probare*.

A certeza pura e simples só poderia ser alcançada se o juiz pudesse reconstruir os fatos que pretendem as provas apresentar com perfeita isenção e compreensão. Quando nos referimos à isenção como elemento necessário para a reconstrução dos fatos, não insinuamos que os juízes não queiram ser isentos, o que afirmamos é que eles não o podem ser, pois para isso seria indispensável que eles fossem máquinas e não homens. Uma vez que no próprio movimento de imaginativamente, mental ou espiritualmente, ir voltando o filme para chegar ao momento e lugar em que se deu fato, o juiz faz uso de arcabouço limitado de imagens, as quais estão guardadas em sua mente e são o resultado de suas experimentações. Suas e não das partes. Voltamos à insolubilidade da ausência, restando ao juiz o esforço errante de reconstrução, a qual, por melhor que seja, só eleva o grau de probabilidade.

4.2.3 A reconstrução dos fatos como *locus* de refração passional

Ao magistrado cabe não apenas compreender os fatos, num esforço de reconstrução dos acontecimentos, mas também aplicar a norma legal que convém à situação. Tanto a petição inicial como a contestação vão tratar das duas questões. Apresentarão ao juiz os fatos como lhes parecem ter acontecido e argumentarão sobre a legislação e a jurisprudência

[179] CARNELUTTI, Francesco. **Das provas no processo penal**. Campinas: Impactus, 2005, p. 22.

pertinente à questão em apreço. Mas, como é natural em lides, sejam elas judiciais ou não, há que se esperar que as partes ajam de modo passional, apaixonado. As partes têm suas teses e a partir destas que eles reconstroem os fatos e interpretam a lei.

Recordando-nos que a norma legal não é o dispositivo, o preceito ou enunciado. A norma é a interpretação que damos a estes para que possam gerar resultados práticos no mundo concreto. Conforme a docência de Grau: "o significado da norma é produzido pelo intérprete. Por isso dizemos que as disposições, os enunciados, os textos, nada dizem; eles dizem o que os intérpretes dizem que eles dizem".[180] E parece-nos quase despiciendo envidar esforços para demonstrar o quão comprometida pelos pressupostos do intérprete é a sua interpretação, como interpretamos com o que somos e não com o que sabemos ou que a nossa interpretação não fala apenas do que submetemos à nossa apreciação, mas é eloquente também ao falar sobre nós mesmos.

Sendo assim, o material essencial que chega às mãos do juiz sofre o que denominamos de "refração passional". Segundo o dicionário de Aurélio Buarque de Holanda refração é "a modificação da forma ou da direção de uma onda que, passando através de uma interface que separa dois meios, tem, em cada um deles diferentes velocidades de propagação".[181] O sentido que queremos dar é que quando o discurso entra na seara judicial, convertendo-se em tese das partes, ele se vê refratado, desviado, redirecionado pelos interesses das partes.

Foi o que vimos acontecendo no comportamento do homem e da mulher no mito edênico. Ambos, ao construir a explicação de seus comportamentos, o fizeram de tal modo que não somente transferiram a responsabilidade pelo comportamento, mas a sua própria descrição dos que teria acontecido foi tal que lhes minorava a responsabilidade, pondo em destaque outro(s) e não eles como primeiro(s) responsável(eis) pelo delito. A pergunta é como um ser apaixonado (a parte) pode oferecer ao magistrado (quem, por sua vez tem suas próprias paixões) um relato idôneo para a construção de um julgamento que não seja marcado por partidarismos? A resposta é: não pode. O que acontece é que há tabus que são tão corriqueiros, diga-se, cuja concordância social é tão hegemonicamente afirmada e mantida, que os entes sociais se deixam guiar por eles sem se darem conta. Um preconceito é forte e eficaz quando os que o têm não se dão conta disso. Quando a consciência chega é porque o torpor coletivo que produz e sustenta a unanimidade dos absurdos está em crise. Assim foi

---

[180] GRAU, Eros Roberto. **Ensaio e discurso sobre a interpretação/aplicação do direito**. 2ª ed. São Paulo: Melhoramentos, 2002. p. III.
[181] FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. **Novo dicionário da língua portuguesa**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986, p. 1472

com o machismo, a homofobia, a escravidão e a aceitação de regimes despóticos passivamente.

Então, o que se vislumbra não são juízes que carregam a consciência arrastada por interesses malévolos ou corruptos, mas seres que estando na melhor das suas boas intenções, convictos de sua imparcialidade e neutralidade, têm, ainda que não o saibam, inclinações que serão determinantes em seu julgamento. Estas alimentadas pela parcialidade das partes em suas argumentações e produções de provas.

4.3. A impossibilidade de conhecer os sentimentos dos agentes no momento do fato

Na mesma linha do que vimos tratando, abordaremos agora a impossibilidade dos juízes conhecerem os sentimentos dos agentes no momento do fato. Mas antes de nos lançarmos à tarefa de mostrar esta impossibilidade, convém estabelecermos a relevância de tal conhecimento. Para tanto, precisaremos voltar a nossa atenção para alguns conceitos comezinhos do Direito, quais sejam o de culpa e dolo.

Dotti, no âmbito do Direito Penal, conceitua dolo como sendo "o conhecimento dos elementos que integram o fato típico e a vontade em praticá-lo, ou, pelo menos de assumir o risco de sua verificação". Ensina ainda que "ele poderá ser direto (quando o agente quis o resultado) ou eventual (quando o agente assumiu o risco do resultado)".[182] Já culpa seria "a violação do dever de cuidado objetivo, decorrente da imprudência, negligência ou imperícia".[183] O Código Penal ao classificar os tipos de crimes define crime doloso como aquele que ocorre "quando o agente quis o resultado ou assumiu o risco de produzi-lo" e crime culposo "quando o agente deu causa ao resultado por imprudência, negligência ou imperícia" (art. 18, I e II do CP).

Pelo exposto, fica claro que compete ao juiz no momento de reconhecer ou não o caráter típico da conduta alegadamente criminosa, sondar as intenções dos agentes. Mas não é somente sobre o réu que o olhar perscrutador do magistrado repousa. Lança-se igualmente sobre a vítima para examinar a sua conduta e suas motivações, como é o caso que estatui o § 4 do art. 129 do CP, o qual nos diz que em caso de lesão corporal a pena será diminuída de um sexto a um terço se "o agente comete o crime impelido por motivo de relevante valor social

[182] DOTTI, René Ariel. **Curso de direito penal**: parte geral. Rio de Janeiro: Forense, 2001, p. 313.
[183] *Ibid*. p. 314.

ou moral ou sob o domínio de violenta emoção, logo em seguida a injusta provocação da vítima".

Repete-se aqui a dificuldade sempre levantada. Carece o juiz de saber, mas não tem instrumentos práticos ou ferramentas cognitivas para fazê-lo. Deveria ele conhecer o que pensava e pretendia o réu, mas poderá fazê-lo com segurança, ainda que este confesse ou declare pretendido produzir o resultado que produziu? Vejamos o que pensamos.

4.3.1 O comprometimento das declarações de intenções das partes na narrativa dos fatos

Sabemos que um dos elementos fundamentais para a reconstituição mental dos fatos é o que deles testemunham as partes e aqueles que lá estiveram ou deles tomaram conhecimento posteriormente. Recordamo-nos que estes são influenciados de modo determinante por seus interesses na lide, mas agora nos cumpre afirmar também que tal parcialidade não se restringe aos fatos em si, alcança também os sentimentos e intenções confessados em juízo. Ainda que seja frequente que aqueles que testemunhas se traiam através de "atos-falhos" e outros erros lógicos, o magistrado não pode edificar suas certezas sobre aquilo que diz ter pretendido o réu e até mesmo a vítima. Tudo estará, devemos supor, a serviço da tese de defesa ou de acusação.

Neste ponto os críticos poderiam afirmar que estamos pressupondo a má-fé das partes e concluindo de modo intempestivo, superficial e generalizante que aqueles que testemunham diante de um juiz ou tribunal cometerão perjúrio ou mentirão para encobrir seus reais sentimentos e intenções. Não é esta a nossa intenção. Muito embora isto seja possível e ocorra com alguma regularidade, mesmo as pessoas mais íntegras e bem intencionadas têm a memória de seus sentimentos e interesses obnubilada pelos próprios acontecimentos e suas consequências.

Logo, o comprometimento em relação às informações que chegam ao juiz na colheita de elementos essenciais para a formação de seu conhecimento alcança também, além dos fatos, à compreensão das intenções dos que participaram dos fatos.

4.3.2 O exercício de juízo moral no instante de compreender as intenções dos agentes e o constrangimento

Não bastassem as dificuldades e refrações passionais sobre os quais já nos referimos, envolvendo as partes, as testemunhas e o próprio juiz, outro elemento nos parece relevante ser mencionado neste instante do trabalho. O fato de que o juiz não julga no final da colhida das informações, quando todos os elementos foram postos sobre a mesa e estão sujeitos a uma compreensão mais abrangente da realidade examinanda. Antes, lhe é impossível evitar que surjam em seu ser reações emocionais a cada instante que os pronunciamentos vão sendo feitos.

Este processo, que julgamos inexorável, tem implicações psicológicas cuja real capacidade de redirecionar ou interferir naquilo que temos chamado de refração cognitiva não pode ser plenamente compreendido no escopo desta obra. Por oportuno, impõem-se apenas assinalar que o julgamento final que se plasma na sentença, exsurge dos vários e, por vezes, imperceptíveis "momentos de juízo" que são vivenciados pelo magistrado durante o processo. Obviamente não estamos falando de decisões interlocutórias e despachos, sabendo que estes também representam momentos de julgamento *lato senso*, mas o nosso enfoque recai sobre as reações emotivas, conscientes ou inconscientes, que se dão no ser daquele que em todo tempo faz "juízos de valor".

Alexy nos ajuda, compilando o que ele chama de opinião de "quase todos os tratados contemporâneos" no sentido de afirmar que as decisões, inclusive as judiciais, se dão a partir de inúmeros julgamentos de valor:

> Larenz fala do "conhecimento de que a aplicação da lei não se esgota num processo de *subordinação*, porém antes requer um amplo alcance de julgamentos de valor da parte de quem aplica a lei". A opinião de Muller é de que "uma jurisprudência sem decisões de julgamento de valor... não seria prática nem real"; Esser constata que "os julgamentos de valor... têm significado central em todas as decisões sofrivelmente problemáticas; Kriele chega à conclusão de que "simplesmente não é possível fugir do elemento normativo-teleológico e dos elementos políticos inerentes a cada interpretação", e Engisch reconhece que "hoje as próprias leis em todos os ramos do Direito (são) construídas de tal forma, que os juízes e administradores não só têm de tomar as decisão e justificá-la simplesmente subordinando-a a conceitos jurídicos estáveis, cujo conteúdo por certo é desenvolvido através das interpretações, mas também são chamados a se tornar independentes, a decidir e decretar de vez em quando de acordo com a lei".[184]

Todos estes autores colecionados por Alexy voltam-se para a afirmação de que um julgamento não opera, como se antes imaginou, por meio de um processo de subsunção do fato à norma. Ao afirmarem isso, nos fazem ver que o que se dá de fato é um julgamento de

[184] ALEXY, Robert. **Teoria da argumentação jurídica**: a teoria do discurso racional como teoria da justificação jurídica. São Paulo: Lady, 2001, p. 20.

valor que carrega o peso da pessoalidade de quem julga. O nosso assentamento específico nesta fase do trabalho visa afirmar que tais atos de pesagem personalíssimos acontecem muitíssimas vezes ao longo dos debates, do processo em si.

Por fim, lembraríamos que as intenções e motivações dos agentes, quando relatadas no bojo do processo, o são à luz dos resultados produzidos. Assim, é de se esperar que, sabendo as consequências de desejar o resultado, aquele que agiu intente ou não afirmar que o tenha querido. Logo, tais falas são também refratadas pelos resultados que os comportamentos produziram.

5. A Lei Hebreia como forma de perpetuação da tradição e via de devoção

Há várias evidências de que a melancolia pelo jardim esteve presente na cultura hebreia. Observa-se a força da tradição em lugar da ciência moral. Não há esforços apologéticos ou proselitistas. Não há uma verdade a ser defendida e que precisa se impor diante de outras. O que existe é uma tradição que deve ser guardada e ensinada de geração em geração: "E estas palavras, que hoje te ordeno, estarão no teu coração; e as ensinarás a teus filhos, e delas falarás sentado em tua casa e andando pelo caminho, ao deitar-te e ao levantar-te" (Deuteronômio 6:6 e7).

A religião, o direito e a vida social hebreias são marcadas pelo legalismo. O centro da vida é a observância dos mandamentos, os quais não têm nenhum parâmetro conhecido de racionalidade. Por exemplo, a circuncisão precisaria ser feita no oitavo dia (Levítico 12:3), mas por que circuncidar as crianças e por que no oitavo dia? Não há respostas. Ninguém poderia trabalhar aos sábados, mas por que não poderiam trabalhar e por que não neste dia? A tradição diz que Deus depois de ter criado todas as coisas em seis dias descansou no sétimo, então ele mandou que todo mundo trabalhasse seis dias e descansasse no sétimo, daí *shabath*, que significa descanso. Mas por que Deus precisou descansar? Não é o fato dele ter descansado que nos obriga a descansar, mas o de ele ter mandado descansar (Êxodo 20:8). Os mandamentos são sempre autorreferentes.

Cremos ser justo supor que Jesus seguiu esta mesma tradição. Parece-nos evidente em face de sua pregação a cerca do paraíso, do grego *parádeisos*, que significa "jardim". Há inclusive aquela interessante passagem, no evangelho de Lucas, capítulo vinte e três, versículo quarenta e três, em que ele diz a um ladrão condenado e que fora crucificado ao seu lado: "hoje mesmo estarás comigo no paraíso" (no jardim).

Além disso, ele é extremamente radical em relação à incapacidade humana de exercer qualquer tipo de juízo sobre seus semelhantes, ele diz:

> Não julgueis, para que não sejais julgados. Porque com o juízo com que julgais, sereis julgados; e com a medida com que medis vos medirão a vós. E por que vês o argueiro no olho do teu irmão, e não reparas na trave que está no teu olho? Ou como dirás a teu irmão: Deixa-me tirar o argueiro do teu olho, quando tens a trave no teu? Mateus 7:1-4

Isto nos parece muito semelhante à descrição feita por Adeodato do pirronismo, tendo em vista que "o objetivo da investigação cética, em sua acepção pirrônica, é induzir o sujeito cognoscente a suspender quaisquer juízos definitivos".[185] O que temos tanto no mito edênico como em Jesus é uma *epoché* (suspensão de juízos definitivos), com a diferença de que no pirronismo isto se dava pela *isostenia*, a percepção que os dois lados de uma questão têm iguais forças, e no mito edênico isto se dá pelo ideal de afastamento da presunção de conhecimento, a renúncia ao fruto proibido.

Não poderíamos esquecer da atitude de Jesus em favor da mulher flagrada em adultério, quando ele diz que somente aqueles que nunca tinham cometido qualquer pecado teriam o direito de puni-la "jogando a primeira pedra" e com isso desqualificou todos os presentes para executar a sentença (João 8:7); ou, ainda, quando ele ensina que o que contamina um homem não é aquilo que ele faz, mas aquilo que ele diz, porque lhe sai do coração (Mateus 15:18).

Uma última evidência que situa Jesus dentro da tradição do mito edênico é o fato de que ele não é alguém que proclama a justiça num sentido convencional, mas a justiça ensinada por ele é algo que transcende o conceito tradicional. Sua justiça é fulcrada no amor e recebe o nome de "graça e misericórdia". Entendendo justiça como dar a cada um o que lhe é devido, a graça e a misericórdia ensinadas por Jesus são avessas à mesma, posto que graça é dar a alguém o bem que ele não merece e misericórdia é não dar a alguém o mal que ele merece. Logo, o amor ignora qualquer critério de merecimento e nos afasta de qualquer possibilidade de penalização, quer seja retributiva (ou punitiva), quer seja educativa. A disciplina é um convite ao arrependimento, e em havendo arrependimento se aperfeiçoa a disciplina, não havendo qualquer razão para retaliações (Mateus 18:15).

Há uma inadequação essencial entre o ser humano e a prática de julgar, em face da incerteza em relação à verdade e, consequentemente, à justiça. Ainda que o juiz tenha convicção de que Mévio matou Tício, o que é um fato típico (com conduta, resultado, relação

[185] ADEODATO, João Maurício. *Op. cit*. p. 327.

de causalidade e tipicidade inquestionáveis); por um motivo banal, o que é antijurídico e de modo que a sua culpabilidade seja clara, mesmo assim ele nunca saberá perfeitamente se ele (o agressor) é ou não vítima das inumeráveis conjunturas que produzem a ação de um homem e, pior, jamais saberá se a pena de reclusão em uma das prisões brasileiras será o melhor para o homicida e para a sociedade. Resta-lhe a angústia da impossibilidade do *non liquet*, fruto de seu confinamento do lado de fora do jardim. Para dizer isso com a costumeira veemência de Nietzsche: "julgar significa ser injusto. Isto também vale quando o indivíduo julga a si mesmo. Essa tese é clara como a luz do sol; no entanto, todos preferem retornar à sombra e à inverdade: por medo das consequências".[186]

O final do capítulo três do livro Gênesis, nos diz a respeito de Adão que: "o Senhor Deus, por isso, o lançou fora do jardim do Éden, a fim de lavrar a terra de que fora tomado. E, expulso o homem, colocou querubins ao oriente do jardim do Éden, e o refulgir de uma espada que se revolvia, para guardar o caminho da árvore da vida." (Gn. 3:23 e 24). Deste modo, foram, segundo o relato, o homem e sua mulher exilados do jardim das delícias, do recôndito da harmonia e da pacificação. Eles se encontraram, paradoxalmente, confinados em sua liberdade. Poderiam ir para qualquer lugar, menos para onde queriam. Não podem voltar atrás e regressar ao estado de inocência, de desconhecimento.

Os seus olhos se abriram (Gn. 3:5 e 7) e agora não conseguem mais ver o mundo, a si mesmos e ao seu próximo como viam antes. Converteram-se em indivíduos à procura da perfeição, esta, irremediavelmente perdida. E nesta busca a tudo tocam com uma espécie de "dedo de Midas" às avessas. Posto que julgam, avaliam, medem a tudo pondo o objeto sob apreciação em contraste com um ideal de retidão que existe apenas em suas embotadas memórias. E o fazem, tão-somente, para em seguida reprovarem, condenarem, rejeitarem a guisa de inadequado.

A escolha de ceder à tentação de "conhecer o bem e o mal" lhes trouxe como consequência maior e mais nefasta a impossibilidade de provar da vida, do fruto da árvore da vida. Este, consentido, mas não desejado. Pois, quem há de querer viver quando é possível julgar? Carregamos, de conformidade com o mito, esta predileção pelo exercício do juízo, uma fome de prolatar destinos. Mal parafraseando, "julgar é preciso, viver não é preciso". Neste confinamento escolhido e agora inescapável é que se encontra toda sorte de seres humanos sobre a Terra, e em evidência a figura do juiz.

---

[186] NIETZSCHE, Friedrich. **Humano, demasiadamente humano**: um livro para espíritos livres. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, p. 48.

O presente trabalho, neste ponto, trata da inexorabilidade de decisão judicial, da exigência feita pelo ordenamento jurídico brasileiro, e, de resto, a totalidade das estruturas jurídicas hodiernas, de que uma pessoa ou um órgão (como um tribunal) decida, dê a palavra final que pune o transgressor ou que deslinda a contenda. É nosso desejo revelar a fragilidade lógica destas decisões e a necessidade de mecanismos internos de validação.

Pensando sobre a figura do magistrado, já tivemos a oportunidade de dizer que ele não conhece o fato, pois nada mais lhe chega senão versões ou interpretações das circunstâncias postas para a sua apreciação, sobre as quais ele produzirá mais uma camada interpretativa. Nem conhece as intenções dos agentes no momento em que se deu o fato, uma vez que estas se perderam nas trilhas do tempo, só podendo ser retomadas através do esforço dos partícipes da ocasião em reconstruir os sentimentos que os moveram naquele momento, o que não pode ser precisamente verificado e está irremediavelmente maculado pelos resultados da ação ou omissão dos mesmos.

Senão, note-se o que ocorre na trajetória hermenêutica que segue, por exemplo, um laudo pericial do corpo de delito num caso em que se julga um homicídio. A perícia é requerida, via de regra, pela autoridade policial que preside o inquérito (art. 158 e 184 do CPP). O perito examina os elementos do crime, principalmente o corpo da vítima, para concluir quais teriam sido a causa da morte e o instrumento utilizado para este fim. Ato eminentemente interpretativo, onde o féretro e as circunstâncias do local da morte servem como signos a serem sondados. Ainda que o discurso do legista seja o da "constatação", em grande número de casos, há mais do que uma maneira de se produzir o mesmo resultado, fazendo com que o laudo seja ou demasiadamente vago (sendo assim imprestável em termos de formação da cognição do juiz) ou arbitrário, elegendo uma entre as possibilidades que se lhe antolha; aquela que lhe pareceu mais verossímil. Se o corpo da vítima ainda fala, o faz pela boca do legista, que o lê como quem vaticina sobre as entranhas do sacrifício.

Então o laudo segue no bojo do inquérito que é peça de instrução provisória, preparatória, informativa da ação penal.[187] Servirá como um elemento a ser interpretado pelo Ministério Público a quem cabe a propositura da ação. Em o fazendo, acompanhando ou não o indiciamento realizado pela autoridade policial no inquérito, é preciso que o réu seja chamado a participar do processo, dando conhecimento a ele, através de seu patrono, do conteúdo da denúncia feita pela promotoria. Tem assim início o quarto momento de interpretação dos fatos: o primeiro fora feito pelo perito, o segundo pelo delegado, o terceiro

[187] MIRABETE, Julio Fabbrini. **Processo Penal**. 14 ed. São Paulo: Atlas, 2003, p. 76.

pelo promotor. No afã de oferecer a melhor defesa possível, o que é a expectativa de seu cliente e sua obrigação profissional, o advogado interpreta os atos descritos no inquérito, as provas juntadas, inclusive o indigitado laudo pericial, de acordo com sua tese de defesa e em consonância com os interesses de seu constituinte.

É isso que chega às mãos do Estado-juiz, distante do corpo e ainda mais distante do fato delituoso. Convidado a sobrepor a sua interpretação às interpretações trazidas ao seu conhecimento pelo processo. Desafiado a cobrir o corpo com um quinto véu. Este, contudo, lhe será definitivo, ganhará ares de verdadeiro, porque é o que será visto ao longe por quem, desavisado, passa em seu caminho. Doravante, o fato será aquilo que a sentença disser que ele foi. Calam-se todas as vozes diante daquela que se levanta com a força de se impor como verdade e como justiça, proferida do interior do templo do saber-poder jurídico, o fórum; advinda de quem tem, *ex officio*, a presunção da virtude clarividente de jurisdizer.

Pouco sabe o juiz e pouco pode saber, porque não lhe foi dado "conhecer o bem e o mal". E este "pouco" é tudo o que tem para julgar. Porque a cobiça dos homens por decidir os destinos dos outros só os levou à violência e à arbitrariedade. Não é outra a razão pela qual, de diferentes modos ao longo da história, o poder de decidir sempre precisou andar de mãos dadas ao poder de fazer vigorar sua decisão, a jurisdição e o poder de polícia.

Para que não nos distanciemos do mito, convém esclarecer a conexão dos elementos que vêm sendo discutidos. A narrativa do mito edênico termina com o homem e sua mulher (todo o gênero humano) confinados do lado de fora do jardim por terem transgredido a ordem de não comer do fruto da árvore do conhecimento do bem e do mal. Definimos isto como sendo o confinamento na necessidade de exercer juízos de valor moral sobre as pessoas com quem convivem, assim como sobre eles mesmos. É sobre o exercício compulsório de tais juízos e seus *links* com o ordenamento jurídico brasileiro que se trata agora.

Capítulo III – O *kerügma* do fratricídio e o radical desencontro intersubjetivo

Perseguir um *kerügma* é tanto um ato de exploração, quanto de criação. Em certo sentido ele está dado no texto, em outro ele é inventado por aquele que o busca, uma vez que são seus olhos, seus interesses, seus pressupostos que o tornam discerníveis na passagem. A narrativa que se nos antolha neste momento é a que nos está dada no capítulo quatro do livro de Gênesis. Como indica a nossa metodologia, começaremos propondo uma análise retórico-demitologizante do texto em que Caim mata o seu irmão Abel.

1. Análise retórica do mito do fratricídio

Se a tragédia do capítulo três é encerrada com a expulsão de Adão e Eva do paraíso, tendo sido a porta do jardim selada por querubins e com "uma espada inflamada que se revolvia" (3.24), o capítulo quatro tem início com a notícia de que os dois coabitaram e tiveram dois filhos, o mais velho se chamava Caim e o mais novo Abel. Caim foi agricultor, enquanto Abel foi pastor de ovelhas.

1.1 Caim, condenado a nascer fora do paraíso

Em nossa perspectiva, todos os personagens da narrativa são arquetípicos. São encarnações de ideias ou tipos bem conhecidos dos leitores originais, que aparecem com propósitos retórico-pedagógicos. Conhecê-los e, até certo ponto, sofrê-los é parte pulsante da formação de uma cultura e de um inconsciente coletivo. Sendo assim, podemos ver em Caim aspectos dramáticos do homem nascido fora do lugar onde "Deus passeia na viração do dia" (3.8), sem acesso à "árvore da vida", posto que está condenado à morte, e convertido em uma máquina de fazer juízos equivocados. Neste sentido Caim é o primeiro de nós, aqueles que nunca estiveram no jardim, que passaram todos os seus dias nesta terra de "cardos e abrolhos", mas que carregam um sentimento de que não são daqui, que pertencem a um lugar melhor, onde as coisas façam mais sentido, onde tudo não se desfaz com o toque, um lugar que, talvez, fique "além do horizonte", onde não nos atormente nem a angústia de Heidegger, nem a náusea de Sartre.

Em grande medida, é este sentimento de desterro que dá força a este mito. O episódico que nos acomete e que nos faz supor que não procedemos desta família ou deste lugar, que somos filhos por adoção, este profundo estado de inadequação, quer seja aos valores, quer

seja às formas como se desenrolam as relações humanas. O que faz gerar uma identificação entre o leitor/destinatário e a narrativa em si, antiga estratégia de gerar mais impacto naquele que recebe.

1.1.1 Nascido na distorção do conhecimento moral

Os primeiros atos que nos são relatados dos dois irmãos são atos cúlticos, eles oferecem sacrifícios a Deus. Caim, "do fruto da terra". Abel, "das primícias do seu rebanho e da gordura deste". O texto nos diz que "agradou-se Deus de Abel e de sua oferta; ao passo que de Caim e de sua oferta não se agradou". Não nos diz qual a razão disso, muito embora os autores do Novo Testamento façam uma série de alusões que visam justificar esta preterição, tais como: "não segundo Caim, que era do Maligno e assassinou a seu irmão; e por que o assassinou? Porque as suas obras eram más, e as de seu irmão, justas", I Jo. 3.12. E Jd. 1.11 que fala do "caminho de Caim" como sendo uma senda de ganância. Nada no texto nos parece indicar o motivo pelo qual a sua oferta foi rejeitada por Deus.

É provável que a razão da rejeição esteja não propriamente na atitude de quem oferta, mas na oferta em si. O povo de Israel era "hebreu", ou seja, nômade, sempre forasteiro em terras alheias, por isso eram por condição pecuaristas, que levavam seus rebanhos pelas difíceis regiões do Oriente Médio. Onde chegavam devastavam a terra com seu numeroso rebanho. Agricultura não é atividade de nômade, pelo contrário, é natural que os agricultores vejam com maus olhos os beduínos que se aproximam de sua terra já pobre com rebanhos que são verdadeiros sumidouros de água e vegetais. Ao que nos parece, o texto nos oferece um *pathos* de aceitação dos cuidadores de rebanhos, ao fazer Deus agradar-se da oferta destes, ao passo que rejeita a do agricultor.

Há ainda a possibilidade, associada a esta, de que a ênfase do autor esteja no fato de que Abel apresentou as "primícias do seu rebanho". A expressão primícias, tradução do hebraico *mibëkhorot* e que significa literalmente "primogênitos" ou "primeiros frutos" não aparece na descrição da oferta de Caim. Nas recomendações das Leis de Israel também havia a regulação de que as primícias de tudo deveriam ser oferecidas a Deus, não só do rebanho e dos frutos da terra, mas também os filhos eram do Senhor, razão pela qual era necessário que os seus pais os "resgatassem", pagassem resgate aos sacerdotes para terem o direito de ficar com seus filhos primogênitos (Êx. 13.13; Êx. 23.19 e Lc. 2. 23 e 24), o que pode ter provocado a relação neotestamentária entre Caim e a ganância.

Não obstante, o ponto que queremos destacar aqui é a fala de Deus a Caim, que aparece nos versículos seis e sete: "por que andas irado, e por que descaiu o teu semblante? Se procederes bem, não é certo que serás aceito? Se, todavia, precederes mal, eis que o pecado jaz à porta; o seu desejo será contra ti, mas a ti cumpre dominá-lo." Há aqui três dificuldades: 1. Claramente a tristeza decorria da rejeição que sofrera e a ira da aceitação do outro. Não podia Caim compreender porque havia sido rejeitado e porque seu irmão aceito (pese-se, ainda, o fato de ser ele o primogênito). Quais os critérios? Em que se baseia o "juízo de admissibilidade" das ofertas, posto que nenhuma diretriz anterior havia sido dada? 2. Sendo o critério para ser aceito o bem proceder, que procedimento anterior contra ele era atribuído que fundamentou a rejeição? 3. Se Caim era criatura de Deus e tem um desejo que é contra ele, não seria isto responsabilidade de Deus e não dele, por que é problema de Caim "dominá-lo", se este é como um "defeito de fabricação"?

Como de costume não há respostas. Não se pretende alcançar o destinatário por via de uma logicidade cartesiana. Mas há uma moral plasmada nestas palavras ditas a Caim, "eis que o pecado jaz à porta; o seu desejo será contra ti, mas a ti cumpre dominá-lo" (4.7). O pecado carrega um desejo, o desejo carrega o pecado, o que resulta na demonização do desejo, associando-o ao pecado. Para evitar o pecado, deve-se dominar o desejo. Este jogo de forças e interesses nos remete a Nietzsche e a luta entre o apolíneo e o dionisíaco.[188] Ideia que se agrava com o fato de que, como sabemos, Caim não conseguiu dominar o seu desejo de pecar contra o seu irmão. Se ao desejo associa-se a necessidade/impossibilidade de controle, o resultado não pode ser outro senão culpa.

O que faz com que a genealogia retórica de todos os mitos que estamos estudando seja esta: a existência do comando enseja s possibilidade de transgredi-lo, a transgressão gera a culpa; a culpa gera o castigo; o castigo gera o medo de mais castigo futuro; este medo gera a obediência. Incrustrado isto na tradição de uma sociedade, o que se tem é a síntese do comando produzindo obediência, ficando implícitos o erro, a culpa, o medo e o castigo. A tragédia de Caim vem de ele não ter dominado o seu desejo, atendendo ao autocontrole indicado pela divindade. Quantas foram as religiões, filosofias e sistemas que nos ensinaram que o desejo não é ético, ou atendê-los não é virtuoso? A virtude vira sinônimo de resignação, de renúncia às paixões, do declinar do que em nós é "humano, demasiadamente humano", afastando-nos da experiência dos "espíritos verdadeiramente livres".

---

[188] NIETZSCHE, Friedrich. **O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007, p. 27.

O filósofo do martelo parece ter compreendido bem processo que se deflagra com este modelo de racionalidade judaico-cristã. O caminho de saída deste imbróglio seria compreender a nossa natureza humana e o desejo como parte dela. Assim como, se dar conta que as normas de conduta procedem dos homens e não dos deuses. Romper estes preceitos é tão-somente contrariar ditames humanos, humanamente construídos. Deixemos que ele nos fale:

> Acabada a ideia de Deus, acabo também o sentimento de "pecado", da violação de preceitos divinos, da mácula numa criatura consagrada a Deus. E provavelmente restará ainda aquele pesar que é aparentado e se acha misturado ao medo das punições da justiça profana ou do desprezo dos homens; ao menos o pesar dos remorsos, o aguilhão mais agudo do sentimento de culpa, é atenuado, quando percebemos que com nossos atos violamos a tradição humana, as leis e ordenações humanas, mas ainda não colocamos em perigo "eterna salvação da alma" e sua relação com a divindade. Se, por fim, a pessoa conquistar e incorporar totalmente a convicção filosófica da necessidade incondicional de toas as ações e de sua completa irresponsabilidade, desaparecerá também esse resíduo de remorso.[189]

Seguindo este diapasão nietzscheano, a consciência da radical horizontalidade da natureza e procedência das normas de conduta, nos leva a um tipo de relação com estas, semelhante à que nos é apresentada por Holmes, na figura do *homem mau*. Estabelecendo a diferença entre o direito e a moral, Holmes nos diz que se quisermos reconhecer a distância entre estes dois conceitos devemos olhar para as normas como o homem mau, "que só se preocupa com as consequências materiais que tal conhecimento permita prever".[190]

A situação de Caim é semelhante a de todos nós perante o ordenamento jurídico. Lidamos com o desejo da transgressão, em face do benefício imediato que ele pode nos gerar, mas associamos a este o medo da punição, que nos inclina a dominar o desejo. Neste contexto poderíamos tomar desejo por sinônimo do que em direito chamamos de "pretensão resistida", que deflagra o conflito e leva ao processo. Cujo propósito é não somente desfazer a lide, mas atender àquele cujo desejo (pretensão) se vê juridicamente protegido.

1.1.2 Nascido no paradoxo da fraternidade

Ao narrar o primeiro homicídio, a primeira vez que um ser humano se levanta contra um outro para matá-lo, o mito os fez irmãos, ou seja, uma íntima relação possível entre duas pessoas, comparável à filial e à matrimonial. Contudo, mesmo a fraternidade não foi suficiente para refrear o ímpeto agressivo dos seres humanos. Antes, o que se revela é esta

---

[189] NIETZSCHE, Friedrich. **Humano, demasiadamente humano**: um livro para espíritos livres. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, p. 103.
[190] HOLMES JR., Oliver Wendell. **O caminho do direito.** *In* MORRIS, C. (Org.). Os grandes filósofos do direito. Trad. de Reinaldo Guarany. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 427.

inclinação dos homens de se compararem, de medirem o que colhem da vida, o que recebem por sua existência, aliada a incapacidade de ser/ter menos que o outro. A grande questão nunca é se temos o suficiente, é se temos "mais que".

Imaginemos a seguinte situação: o dono de uma fábrica chama um de seus funcionários e lhe pergunta se ele se sente satisfeito com o que recebe na forma de salário. Ao que este responde que precisaria receber um pouco mais para atender a todas as despesas de sua casa. Então, o empresário lhe pergunta com quanto ele cobriria todas as suas despesas. O empregado informa e, por liberalidade, o empresário estabelece que daquele dia em diante o trabalhador não receberia somente o que havia indicado, mas um acréscimo de 20% a mais naquele valor. Já podemos ver o sorriso no rosto do empregado, quando o seu patrão lhe dá a última notícia. Ele receberia aqui, contudo, o seu salário seria o menor de toda a fábrica, todos os seus colegas ganhariam mais do que ele. Como será que este trabalhador se sentiria no dia a dia? Como dissemos, não é só uma questão de "mais", é, fundamentalmente, uma questão de "mais que".

A primeira vez que o nome de Caim é mencionado no texto, se diz que ele assim se chama, porque Eva teria dito: "adquiri um varão com o auxílio do SENHOR." Nesta frase entram em destaque duas ideias fundamentais na cultura em análise: que os filhos vêm de Deus e de ter um filho homem é uma benção sobremodo especial. Vale lembrar que nas genealogias antigas o nome das mulheres raramente era mencionado. Quando, no versículo dois, se nomeia Abel, o narrador o faz em relação com o seu irmão, dizendo que Eva "depois, deu à luz a Abel, seu irmão" (a palavra "irmão" aqui é *achyv*, a Septuaginta usou a forma αδελφον). Intriga-nos que a única qualidade distintiva que se atribui a Abel é ser irmão de Caim.

Talvez estejamos vendo no texto o que podemos denominar de o "paradoxo da fraternidade", precisamos do próximo para nos reconhecermos, é quando enxergamos a nossa imagem projetada no outro que nos discernimos, nos individualizamos, mas, simultaneamente, o outro é um tormento para a nossa existência. E isto se dá por três razões básicas: procede continuamente do outro em nossa direção a cobrança narcisística de que sejamos como ele, posto que ele também sofre com a distinção que se dá conta entre nós; o outro é um desafio a convivência, uma exigência de contínua negociação, um fator limitador de nossa liberdade e, ainda, quando nos damos conta de que o único modo de conhecermos o nosso valor é comparando-nos, é medindo-nos em "relação a", atormenta-nos a angústia de que,

efetivamente, o outro seja melhor, maior ou mais forte do que nós. No caso de Caim, a dor era ver o outro e sua oferta serem preferidos (quem prefere, pretere).

Este estado de coisas nos lembra o que Hegel chamou da dialética do senhor e do escravo, ou, simplesmente, a dialética do reconhecimento. Diz ele que para que alguém se sinta reconhecido, se faz necessário que um outro alguém o reconhece. Contudo, aquele que reconhece também precisa ser reconhecido e começa entre os dois uma disputa para ver que reconhecerá e quem será reconhecido. Decidida a questão, por qualquer que tenha sido o meio, uma sutil e importante reviravolta se dá. Aquele que é reconhecido "precisa" do outro para que este reconhecimento se mantenha. Caso este não o faça desaparece o reconhecimento. O que reconhece não precisa daquele a quem, inicialmente ele teve que reconhecer. Logo, o reconhecido é escravo daquele que o reconhece, assim como os artistas são "escravos" de seus fãs e os professores de seus alunos.[191]

Tal é o desconforto da necessidade de sermos em relação às outras pessoas, que nunca faltou quem advogasse o isolamento e a solidão como caminhos melhores para a felicidade e para a paz. Brevemente, iremos analisar os argumentos de Schopenhauer em defesa da solidão como a única condição em que homem pode se encontrar em equilíbrio interior. Diz ele, citando Cícero, que "ser tudo em tudo para si, e poder dizer *omnia me mecum porto* [trago todas as minhas posses comigo], é decerto a qualidade mais favorável para a nossa felicidade" e atribui a Aristóteles a frase "*felicitas sibi sufficientium est*" [a felicidade pertencer àqueles que bastam a si mesmos]. Aqui, obviamente, é o argumento da independência, da liberdade obtida pela não vinculação aos outros e ao mínimos de recursos materiais que são necessários à subsistência.[192]

Nosso conhecido pessimista, afirma que "quando tentamos transformar nossa miserável existência numa sucessão de alegrias, gozos e prazeres, não conseguimos evitar a desilusão; muito menos o seu acompanhamento obrigatório, que são as mentiras recíprocas".[193] Neste ponto, ele parece nos dizer que as pessoas se associam sob o argumento de que deste modo elas podem se proteger mutuamente e realizar plenamente suas potencialidades. Contudo, entende Schopenhauer que tais expectativas só nos arrastam para os braços das desilusões, e que a convivência em grupo se fundamenta no arenoso terreno das "mentiras recíprocas", ou seja, do engodo, do disfarce. É provável que vejamos aqui, traços da influência das religiões orientais, tais como o budismo e hinduísmo. Em ambas as tradições

---

[191] HEGEL, G.W.F. **Fenomenologia do Espírito**. Parte 1. Petrópolis: Vozes, 1992, p, 126 ss.
[192] SCHOPENHAUER, Arthur. **Bastar-se a si mesmo**. São Paulo: Martins Fontes, 2012, p. 24 a 43.
[193] *Ibid*. p. 25

o caminho da felicidade se constrói com a renúncia às expectativas, uma vez que não seria a conduta do outro o que nos faz sofrer, mas a relação que construímos entre o que ele fez ou disse e aquilo que dele nós esperávamos.[194]

O terceiro fundamento em favor da solidão é o que poderíamos chamar de "argumento da autenticidade", diz ele:

> Cada um só pode ser ele mesmo, inteiramente, apenas pelo tempo em que estiver sozinho. Quem, portanto, não ama a solidão, também não ama a liberdade: apenas quando se está só é que se está livre. A coerção é a companheira inseparável de toda sociedade, que ainda exige sacrifícios tão mais difíceis quanto mais significativa for a própria individualidade. Dessa forma, cada um fugirá, suportará ou amará a solidão na proporção exata do valor de sua personalidade. Pois, na solidão, o indivíduo mesquinho sente toda a sua mesquinhez, o grande espírito, toda a sua grandeza; numa palavra: cada um sempre o que é.[195]

O que está posto é que somente quando nos encontramos afastados de todo referencial externo, onde se pretenda buscar validação ou derivação de significado existencial, podemos ser nós mesmos. O nosso verdadeiro ser só se revela quando está apartado das estruturas de mimetização e comparação.

O último argumento que queremos por em destaque na apologia de Schopenhauer à solidão é o desvalor da sociedade como um todo e da maioria dos indivíduos em particular. Há duas passagens no ensaio sobre bastar-se em que ele afirma isto de modo categórico e belo: "Discursos ou ideias espirituosas só têm sentido perante uma sociedade igualmente rica de espírito. Na sociedade ordinária são francamente odiados; para serem admirados nela, precisam ser totalmente triviais e limitados", ainda, no mesmo contexto, faz-nos saber que

> as pessoas são, via de regra, insolventes, isto é, nada há em seu convívio que indenize o tédio, as fadigas e incômodos que provocam, nem a autoabnegação que impõem. Por isso, quase toda sociedade é constituída de tal modo que quem a troca pela solidão faz um bom negócio.[196]

Não é nosso propósito fazer uma sistemática refutação do pensamento de Schopenhauer neste particular, antes, em muito concordamos com ele na crítica que faz a qualidade dos processos de comunicação e interação daquilo que ele chama de "sociedade ordinária". Contudo, parece que nosso pessimista preferido esqueceu-se (ou preferiu não referir) de uma só circunstância, a qual prejudica toda a lógica de sua argumentação, a saber, o único modo que temos de conhecer a mim mesmo é pela interação com as pessoas. Em outras palavras, aquilo que nós chamamos de "eu", é, na verdade, o eco que reverbera a partir

---

[194] Neste sentido ver o ***Bhagavad-Gîtâ***, antigo documento indu, atribuído a de Krishna. Acessado em 15 de janeiro de 2014. http://www.culturabrasil.org/zip/bhagavadgita.pdf
[195] *Ibid*. p. 25.
[196] *Ibid*. p. 26.

das outras subjetividades com as quais nos colocamos em relação e que por nós é captado e sintetizado enquanto consciência de nós.

Isto para não apelar para um argumento que nos parece válido, mas não forte, que é o argumento de propósito. Para que emprestemos algum significado à nossa existência, deveríamos envidar esforços para colaborar para a construção de uma sociedade melhor, dar um *telos* às nossas vidas. E aqui se manifesta a fragilidade do argumento, qualquer *telos*, qualquer que seja o aparente propósito de nossas vidas, terá dois defeitos fundamentais: seu valor é relativo por ser autorreferente e sofre de uma inelutável efemeridade. Nossos "grandes feitos" só são grandes para nós e para aqueles que os avaliaram assim, os quais, por sua vez, serão esquecidos, bem como as suas "importâncias". Caim é um homem que nasce para ser irmão, mas existe contra o seu irmão, lançando-se na solidão.

1.2 O drama da morte do irmão como condição de existência

Analisamos até agora a difícil situação em que se encontrava o nosso protagonista, Caim. Ele estava possuído de um desejo que foi por Deus associado com o pecado. Este desejo é o de não permitir que a sua rejeição, a sua inadequação, tremulasse, qual intrépida bandeira, diante de si constantemente na figura e na carne de seu irmão, Abel. Este desejo trouxe como resultados e expressões em Caim, a ira e a tristeza, daí a pergunta de Deus: "por que andas irado e descaiu o teu semblante?". A expressões hebraicas que designam estes estados emocionais são *lakh* e *nafëlu faneykha,* as quais parecem ser antagônicas ou de difícil aparição simultânea em uma pessoa. Por natureza a ira põe o indivíduo em um movimento ativo e contrário ao objeto de sua ira. Por outro lado, a tristeza é um sentimento que convida ao abatimento e à prostração. Esta ambivalência ou paradoxo interior de Caim será o nosso tema a partir deste momento.

1.2.1 Fraternidade e a incontornável responsabilidade subjetiva

O versículo oito nos diz como se deu o fratricídio. Caim convidou Abel para irem ao campo, onde estariam longe dos olhos dos demais familiares. Inocentemente, Abel aceitou o convite e foi. Chegando lá "se levantou Caim contra Abel, e o matou". A palavra traduzida por "levantar" é *naqom*, e significa literalmente se vingar. Mas o que fez Abel contra Caim para que ele precisasse se vingar? Abel e sua oferta foram preferidos por Deus, isto fez com

que uma voz íntima exigisse providências de sua parte, por isso o matou, para atender a esta voz que lhe exigia providências.

Morto e enterrado Abel, supôs Caim que sessaria esta voz, a do desconforto de sua presença. E quando Deus lhe pergunta: Caim, onde está o teu irmão, Abel? Ao que ele responde: "Não sei; acaso sou eu tutor de meu irmão?". Dentro dele uma voz clama por Abel. Ao perguntar se é tutor, *hashomer*, de seu irmão, ele está na verdade afirmando que o é. Em certo sentido todos nós somos guardadores de nossos irmãos. Não podemos ignorar a sua existência, ainda que esta nos fira ou incomode. Na verdade, na esteira do que comentamos sobre o pensamento de Schopenhauer, a existência do outro sempre nos desajusta, mas ela nos é essencial, por isso encontramos uma maneira de mantê-lo e matá-lo. Mantemos enquanto sujeito em interação conosco. Matamos quando ignoramos suas necessidades e perspectivas. O desafio sempre foi e será "amar ao próximo como a nós mesmos", ou na fórmula de ouro: "dar aos outros o que gostaríamos de receber". Ou seja, ter o outro na mesma condição de consideração em que nos encontramos à nossa própria vista.

Sobre o fato de que o que nos torna humanos é a existência e a efetiva interrelação quem mantemos com os outros, Hannah Arendt nos diz o seguinte:

> Todas as atividades humanas são condicionadas pelo fato de que os homens vivem juntos; mas a ação é a única que não pode sequer ser imaginada fora da sociedade dos homens. A atividade do labor não requer a presença de outros, mas um ser que "laborasse" em completa solidão não seria humano, e sim um *animal laborans* no sentido mais literal da expressão. Um homem que fabricasse, trabalhasse e construísse num mundo habitado unicamente por ele mesmo não deixaria de ser um fabricador, mas não seria um *homo faber*; teria perdido a sua qualidade especificamente humana e seria, antes, um deus – certamente não o Criador, mas um demiurgo divino como Platão o descreveu em um dos seus mitos. Só a ação é prerrogativa exclusiva do homem; nem um animal nem um deus é capaz de ação, e só a ação depende inteiramente da constante presença de outros.[197]

Convém lembrar que por "ação", Arendt pretende se referir à vida política na qual a condição humana está inscrita, em outros termos, a necessidade que ele tem de viver em relação com outros seres humanos, tendo suas condutas executadas em relação a eles, mesmo quando contra eles. Neste sentido, Caim tomou uma ação contra Abel, justamente por causa de sua natureza política, que lhe impede de ignorá-lo. Mesmo ignorá-lo, proposital e conscientemente, é uma ação em função dele.

Viver constantemente consciente do outro é, por vezes, um desafio para o ser humano, por isso ele precisa se alienar de seus semelhantes, pelo menos numa dimensão emocional,

---

[197] ARENDT, Hanah. **A condição humana**. 10 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001, p. 31.

para que a sua vida individual seja minimamente suportável. A consciência das necessidades do outro, de sua fome, dor, desabrigo é um inconveniente que resolvemos desconstituindo-o existencialmente, reduzindo-o à invisibilidade e intangibilidade afetivas. Do mesmo modo, a consciência do ser melhor, maior e mais poderoso do que nós, também nos inquieta. Para estes produzimos juízos de invalidação de seu ser, por isso dizemos que os belos são superficiais, os ricos são soberbos, os inteligentes alienados (desde que não sejamos belos, ricos ou inteligentes), ao passo que prestigiamos aqueles com os quais nos identificamos, num culto à mediocridade e à trivialidade, para lembrar Schopenhauer.

Este fratricídio simbólico e constante, meio e modo de sobrevivência nossos, é abalado quando somos indagados sobre a nossa responsabilidade em relação ao outro, quando se afirma ou se questiona como nós podemos viver nossas vidas, sem nos darmos conta da dor e vazio que orbita ao nosso redor. Onde? Sim, junto de nós. Diremos, mas sou eu tutor de meu irmão? Tentamos responder que não, mas sabemos que sim, estamos em uma rede estreitamente solidária, na qual estão presentes não somente as pessoas, mas tudo quanto vive neste planeta, inclusive ele, o planeta. Isto pode ser dissimulado ou mantido nos limites da inconsciência, contudo, nem por isso deixa de estar presente em nós, nos questionando, nos impulsionando à culpa. Por certo é este o *pathos* dominante deste mito, a culpa.

1.2.2 A impossibilidade de silenciar a memória após o fratricídio

Mantê-lo e matá-lo, este é o paradoxo nosso em relação a todo irmão. Em certo sentido é isto que fazemos com os nossos pais, segundo a interpretação freudiana no complexo de édipo, o filho pretende manter o pai, afirmando o seu lugar, e matar o pai, para que haja um lugar para assumir. Esta finda por ser a primeira relação de diferenciação entre o ser e o outro, entre o meu e seu inescapável universo de disputas. Mas morto e enterrado o nosso irmão seu "sangue clama". O clamor, *tsa'aq*, reverbera por fora e para dentro do homem. É preciso dar conta do outro. Somos culpados por sua morte. Disse Deus a Caim: "és agora, pois, maldito por sobre a terra, cuja boca se abriu para receber de tuas mãos o sangue de teu irmão", (4.11). Não foi, finalmente, recolhida a bandeira, ela continua a se agitar de dentro da terra, para longe do alcance de nossas mãos.

Matar, neste caso, só agrava a nossa situação em relação ao nosso irmão e a nós mesmos, porque a sua presença é lançada para dimensões intangíveis, seu sangue agora clama das profundezas da terra, para onde nos atrai, em nosso desespero de esquecê-lo, de dele fugir.

O mito retrata a situação do homem que precisa partir, que será "fugitivo e errante pela terra". Neste ponto ele retrata esta sensação de deslocamento, em que muitos se percebem, este sentimento de desajuste, de constante inadequação. Por isso ele precisa ir, mas nem sabe pra onde, nem por onde ele possa ir tão longe que silencie a voz que clama. Mas ela não clama de um lugar determinado, ela clama do chão que pisamos, ela clama na terra que lavramos e que não nos dá a sua força, mas que rouba a nossa, numa sanha incessante e sem perspectiva de fim. Fomos "lançados da face da terra".

Qual será o nosso destino? Respondo: por toda a nossa vida falaremos do morto. O autor está morto, seu texto chegou até nós, mas não ele. Sua mensagem nos alcançou, mas órfã, a adotemos. Não será nossa, será dele. Mas ele não se realiza sem nós, e nós não prescindimos dele. Não obstante, o que ele quis nos dizer? Antes, o que ele quis dizer a quem quis dizer, e que agora, ao chegar o texto a nós, precisa ser resgatado, reapropriado? Por que não esquecer simplesmente dele e nos atermos a *mens legis*? Porque a sua voz clama. Venha o texto de um indivíduo ou de uma coletividade legislativa, a sua voz clama. Este clamor não é propriamente o texto, mas a memória de sua origem, sua procedência intencional e propositiva. Supomos estar violentando o corpo morto, se desrespeitamos esta "vontade última". Falamos assim, porque o momento mesmo em que se finda o texto é aquele em que sela-se o féretro. É disto, essencialmente, que nos ocuparemos a seguir.

2. A interpretação enquanto fratricídio: as implicações do desencontro intersubjetivo para a hermenêutica jurídica

A partir deste ponto vamos tratar sobre como esta necessidade de se impor perante o outro é parte comezinha da atividade jurisdicional. Mormente quando é preciso deflagrar um ato interpretativo. Vamos começar construindo uma relação entre o pensamento de Friedrich Schleiermacher e William James, mostrando que cada uma a seu modo mostra que o raciocínio humano precisa dar saltos que omitem a voz do autor, matando-o como fez Caim, para abrir espaço para escolher, ou adivinhar, o que quis ele dizer com seu discurso. Ao fazê-lo, encontra-se o intérprete em uma situação tão condicionada que algumas hipóteses de interpretação lhe são como que invisíveis.

Em seguida, vamos adentrar nos dramas psicológicos pelos quais precisam passar os magistrados para resolver questões tais como o da inexigibilidade de conduta diversa, tanto

em relação às circunstâncias previstas pela legislação, como naquelas em que o juiz pressente que foi acertada a conduta do agente, mas a lei não lhe dá guarida para exculpá-lo.

2.1 A fixação de um significado (e da responsabilidade jurídica) como ato de fé: um diálogo entre Schleiermacher e William James

Neste ponto nos valeremos de dois fundamentos teóricos, que julgamos importantes, para afirmar que o processo pelo qual os intérpretes elegem um significado para o texto que lhes chega é, em essência, um ato dotado do caráter mais ou menos arbitrário, como o que atribuímos aos atos de fé. São estes fundamentos a natureza fortemente divinatória que marca a interpretação, segundo exposto por Schleiermacher e, principalmente, o modo como se processam em nós as adesões a hipóteses por nós construídas ou a nós apresentadas, segundo o pensamento de William James.

2.1.1 Schleiermacher e a interpretação como *locus* de ação divinatória

Quando apresentamos, em rápidas pinceladas, o pensamento de Schleiermacher, como exposto nas conferências de 1829 e depois apresentadas na forma do livro Hermenêutica, indicamos que para ele a interpretação deve seguir dois caminhos fundamentais, um que seria basicamente a aplicação de um estudo gramatical do texto e um outro que teria uma natureza de *approach* psicológico. Em ambos os casos, é preciso que o intérprete faça escolhas que não podem ser, em última instância, logicamente fundamentadas. Aqui reside o caráter divinatório da interpretação.[198] Segundo o teólogo da Universidade de Berlim, seria impossível, por maior que seja o conhecimento do intérprete a respeito da gramática e da mente do autor, que, em algum momento ele não tenha que fazer uma escolha entre duas ou mais possibilidades perfeitamente cabíveis no caso. Neste momento é a vontade do intérprete quem decide qual a mais adequada das opções.

Obviamente que isto gera uma sério problema no que diz respeito a controlabilidade de tal decisão. Para o direito este aspecto não é irrelevante, longe disso. Boa parte do conceito de segurança jurídica decorre da presunção de, não apenas as leis serão respeitadas, mas que os indivíduos, pelo uso ordinário de suas inteligências, serão capazes não apenas de compreender o disposto na norma, mas, igualmente, observarão tais dispositivos. Presume,

[198] SCHLEIERMACHER, Friedrich D. E. **Hermenêutica**: arte e técnica da interpretação. 2ed. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 43.

ainda, que em face da inobservância destas normas, o estado-juiz intervirá aplicado adequadamente as sanções previstas pela lei. Todo o estrato de suposições sobre o qual se funda a segurança jurídica nos parece ameaçado pelo conceito de "ato divinatório".

a. O juiz e o espaço divinatório de suas ações

Precisamos enfrentar os desafios que nos são oferecidos pela compreensão de Schleiermacher de atos divinatórios, ainda mais quando são parcas as informações, como é, via de regra, o caso dos processos que chegam à apreciação da autoridade judicial. O juiz olha para o texto, mas pretende encontrar nele, não propriamente a intenção ou sentido que quis dar o autor do mesmo, busca compreender a psicologia do agente de quem trata o texto. Como já tivemos a oportunidade de dizer, o processo não contém fatos, mas narrativas sobre fatos. É preciso construir os fatos em uma artesanal composição a partir dos relatos. Estes diferentes momentos interpretativos ocorrem à reboque de composições igualmente marcadas por atos divinatórios. O que torna a atividade deste especial intérprete que é magistrado (o qual não deixa de ser também autor, uma vez que assim age tanto na sentença quanto nas decisões interlocutórias), um trabalho de imensa responsabilidade, dado o fato de que a necessidade de "adivinhação" é quantitativamente inversamente proporcional às informações que se dispõe no momento de decidir.

Um dos pontos que a teoria dos atos divinatórios de Schleiermacher nos coloca é o fato de que a interpretação é composta por uma infinidade de atos de decisão, os quais não podem ser racionalmente justificados, mas são o resultado de uma propensão consciente ou inconsciente do intérprete. Logo, a interpretação, que se deflagra para ele perante o mal-entendido, é o coração da sentença, a qual só não se vê intimamente ligada àquela quando o magistrado se vê diante a compreensão imediata dos fatos. Daí ser papel do contraditório no processo produzir estes pontos fulcrais de mal-entendido, que hão de exigir mais ponderada reflexão. O que nos faz lembrar Severino Croato, para quem a interpretação é uma ato de criação de significado, estabelecendo o leitor como autor do significado.[199]

b. O veredito enquanto vaticínio

[199] CROATO, J. Severino. **Hermenéutica bíblica**: um libro que enseña a leer creativamente la Biblia. 2ed. Buenos Aires: Lumen, 1994, p. 37.

Schleiermacher afirma que é preciso que o intérprete conheça muito bem não somente o autor, mas o ambiente em que ele produziu o discurso. Diz ele: "cada obra é também um particular enquanto ato de seu autor e forma, com as outras suas ações, o todo de sua vida; e, portanto, deve ser compreendida a partir da totalidade de suas ações".[200] Note que no caso do processo o juiz não pode desconsiderar que o autor dos depoimentos são os escreventes, que por sua vez, fazem o registro do que lhes determina a autoridade policial (ou judiciária de esfera inferior) que inquire na oitiva, mas ao lê-los ele pretende escutar o depoente, muito embora o magistrado, na maior parte das vezes, não conheça nem um nem outro. Ademais, conhecê-los não seria suficiente para que pudesse estar perfeitamente apto para interpretá-los, seria necessário conhecer "o todo de suas vidas".

Como o conhecimento é o elemento essencial para a redução do campo divinatório, ainda que Schleiermacher considera impossível reduzir a nada este espaço de discricionariedade que constitui justamente a necessidade de "adivinhação" no esforço de reconstruir o processo que levou o autor, ele mesmo, a fazer a escolha que fez, e o magistrado no seu trabalho, como tivemos ocasião de afirmar tanto no capítulo dois quanto no capítulo três, nem tem tempo nem condições de conhecer aquele(s) sobre quem tratam os autos, são imensos os espaços que ele precisa preencher, o que torna o veredito uma espécie de vaticínio.

É possível que soe espalhafatoso dizer que o veredito é uma espécie de vaticínio, razão pela qual nos convém justificar esta afirmação:

b1. Tal como as profecias, o veredito, pensado à luz da teoria dos atos divinatórios, se baseia em uma leitura de elementos não dados no universo observável ou referíveis que estão no processo. Estas referências e mesmo aquilo que denominamos de fundamentação da decisão judicial são esforços de justificação, que, via de regra, atenta mais para o fim da decisão que os meios que subjazem em sua produção;

b2. Assim com as profecias, o veredito é um discurso feito para o outro e que atende a uma lógica de causa-e-efeito em relação a sua conduta. Tem o caráter de jungir a consequência jurídica ao fato jurídico que se acredita ser de responsabilidade daquele na direção de quem se dirige a sentença. Dada a natureza do direito, a motivação da decisão é a crença do magistrado de que os fatos são tais como foram compreendidos por sua mente, de modo que é fé o que faz aquele que diz jurisdizer;

---

[200] *Ibid*. p. 53.

b3. Do modo como são as profecias, os vereditos podem ser falhos, quer seja por traírem o dado histórico quando constroem a lógica de causa-e-efeito, quer seja porque resultam do desejo do prolator de conformar o mundo *sub judice* ao seu. Estas "falhas" do veredito não tornam o magistrado em um "falso-profeta", uma vez que estes, na tradição judaico-cristã, se caracterizam por profetizarem segundo os seus corações e não segundo a vontade de Deus. O pobre do juiz não pode consultar a Deus, resta-lhe, angustiantemente, seu dúbio coração.[201]

2.1.2 William James e o modo como se constroem nossas crenças

O pequeno pronunciamento de James de que trataremos aqui é tão denso, que em determinados instantes nos animamos a tratá-lo em um capítulo próprio e separado. Forçoso nos é agradecer ao Dr. George Browne pela indicação de sua leitura durante a banca de qualificação. A clareza dos argumentos de James, bem como a franqueza com que parece tratar os temas tornam o seu texto encantador, fazendo dele um mestre em ensinar e seduzir, ou como gosta de se referir Rubem Alves, um "professor de espanto", alguém que nos ensina não nos informando sobre algo, mas nos impressionando e perplexificando com os objetos que nos apresentam.

Partindo do pressuposto que a vontade do juiz é que a sua decisão se aproxime o máximo possível de um ideal de justiça, ele opera cada ato interpretativo com a acuidade que é capaz e faz as escolhas interpretativas sem uma disposição consciente de favorecer ou desfavorecer o réu. Deste modo é que o senso comum supõe que ocorre e esta é a condição de consciência comum nos próprios decisores. Não obstante, ainda que não seja possível justificar as escolhas, importa perguntar como elas se dão, de que modo o juiz se sente "satisfeito" (no sentido que Schleiermacher dá a este sentimento) quando elege esta hipótese em detrimento daquela.

O discurso de que trataremos foi proferido por James para os membros dos grêmios filosóficos das universidades de Yale e Brown, publicado em 1896, sob o título de The Will to Bilieve. Nele defende a legitimidade de se fazer profissão de uma fé religiosa, mas ao desenvolver o raciocínio que demonstra como surgem estas crenças em nós, elabora uma análise que nos parece pertinente para fixar, de um modo mais geral, como surgem todas as formas de crenças e que será exposta aqui na perspectiva de refletir sobre como nasce no

[201] Por oportuno, cito um outro profeta: "Enganoso é o coração, mais do que todas as coisas, e desesperadamente corrupto; quem o conhecerá?" (Jeremias 17:9).

intérprete esta crença de que a escolha interpretativa feita é a mais adequada no caso que se lhe antolha.

a. O juiz, as hipóteses vivas e opções genuínas

O primeiro passo de James é dizer que para que seja possível surgir uma crença é necessário que, antes de mais nada, estejamos diante de uma hipótese "viva". Ele compara as hipóteses aos fios de eletricidade que são chamados de vivos, quando por eles passa uma corrente elétrica e de mortos, quando não. "Uma hipótese viva é a que aparece como uma possibilidade real para a pessoa a quem é proposta", diz ele.[202] Afirma, ainda, que o caráter vivo ou morto de uma hipótese não é uma propriedade intrínseca, mas está relacionada à disposição do pensador individual a quem ela é apresentada para agir, argumentando que há uma tendência de crença sempre que existe alguma disposição de agir.

Em seguida, ele propõe que a opção entre duas hipóteses pode ser assim analisada: "1) as opções podem ser vivas e mortas; 2) forçosas ou evitáveis; 3) prementes ou triviais. Diz que temos uma opção genuína quando esta é do tipo vivo, forçoso e premente.[203] Para que tenhamos uma opção viva é necessário que as duas hipóteses estejam vivas, ou seja, que se encontrem dotadas de chances de aceitação por parte do decisor e isto, como já foi dito, é definido pela tendência ou propensão à aceitação do intérprete, no caso hermenêutico. Ora, se estamos diante de uma situação divinatória é claro que, neste caso, o intérprete está em uma opção viva, já que as duas ou mais possibilidades que estão diante de si são elas mesmas hipóteses vivas.

O próximo passo é distinguir se a opção é forçosa ou evitável. Por forçosa James pretende aquela que não pode ser desconsiderada, que exige uma atitude do destinatário, e dá como exemplo a opção de acatar com verdadeira a sua teoria ou passar sem ela. Estas escolhas não oferecem escapatória, ignorá-las é escolher entre elas. Acredito que é justo afirmar que no caso da interpretação a decisão é sempre forçosa. Na situação em que o intérprete tem que escolher entre esta e aquela solução para resolver um mal-entendido não dá pra dizer, simplesmente, deixa isso pra lá, *a fortiori* no caso dos juízes, a quem, como já exposto, não se lhes faculta o *non liquet*.

---

[202] JAMES, William. **A vontade de crer**. São Paulo: Loyola, 2001, p. 9.
[203] *Ibid.* p. 10.

Por fim, James fala sobre as opções prementes ou triviais. Prementes seriam aquelas que não podem ser postergadas. Já as triviais seriam aquelas em que o decisor poderia sobre ela se manifestar em qualquer outro momento. Uma opção genuína exigiria que as hipóteses fossem prementes, exemplificadas por James como uma oportunidade de participar de uma excursão exploratória feita por um importante arqueólogo da universidade e que sairia em dias. A decisão seria ir ou saber que poderia ter ido e decidiu não ir, este é o tipo de opção que James chama de premente. Supomos ser correto afirmar que no momento do ato divinatório a opção é premente, aquele é o instante de decidir por esta ou por aquela hipótese interpretativa. Em maior medida para o juiz que não dispõe de um tempo indefinido para firmar o seu convencimento do fato e que, na prática, precisa tomar uma decisão na primeira ou segunda leitura que faz daquela peça nos autos.

Pelo que expomos até aqui, deve ter ficado claro que o momento do ato divinatório é precedido por uma confrontação com o que James chama de uma opção genuína, diante de hipóteses vivas. Mas a parte mais sutil da argumentação do pragmático nova-iorquino ainda está para ser apresentada, é o que ele chama da "psicologia da opinião humana". Ele afirma que "quando olhamos certos fatos, é como se nossa natureza passional e volitiva se encontrasse na raiz de todas as nossas convicções. Quando olhamos para outros, parece-nos que eles não poderiam fazer mais nada após o intelecto ter dado seu veredito".[204]

b. O que o juiz não pode sequer ver

O seu ponto é que nas questões mais importantes da vida nós não escolhemos no que acreditamos ou no que deixamos de acreditar. A crença está em nós como pré-concebida. Deixemos que ele fale: "são apenas nossas hipóteses já mortas que nossa natureza volitiva é incapaz de trazer de volta à vida. Mas o que as fez mortas para nós foi, essencialmente, uma ação prévia de um tipo antagônico por parte de nossa natureza volitiva". Em outras palavras, o "incrível" já nos chega como tal, do mesmo modo como o verdadeiro. E James nos diz que esta impossibilidade de escolha ou condicionamento da vontade é produzido por fatores como medo, esperança, preconceito, paixão, imitação, participação e pressão circundante de nossa classe social e círculo social. "Na verdade, nós nos pegamos acreditando sem saber ao certo como ou por quê."[205]

[204] *Ibid*. p. 12.
[205] *Ibid.* p. 18.

A sutileza aqui está no fato de que estes condicionamentos não permitem, frequentemente, que o intérprete se depare com o mal-entendido, o texto cai imediatamente na dimensão da compreensão (usando as categorias de Schleiermacher), e a hipótese objeto de nossos preconceitos não se coloca diante de nós como uma "hipótese viva". Isto não porque não seja verossímil em si mesma, mas porque a propriedade de considerar algo verossímil está em mim e não no objeto. É por isso que o juiz não considerará a possibilidade de um crime ter sido cometido por um extraterrestre que, sem deixar vestígios, se fez presente no local em que, além dele, só estavam a vítima e o acusado. Poderia ser até angustiante se nos colocássemos a pensar em quanta injustiça já foi cometida ao longo da história simplesmente porque não nos foi possível, naquele momento, admitir como "hipóteses vivas" realidades que foram fulminadas por nossos preconceitos.

Para nossos ouvidos céticos, beira a poesia ler James dizer:

> Nossa fé é a fé na fé de outro e, nas maiores questões, esse é quase sempre o caso. Nossa crença na própria verdade, por exemplo, de que existe uma verdade e que a nossa mente e esta verdade são feitas uma para outra – o que é isso senão uma afirmação apaixonada de desejo, em que nosso sistema social nos dá suporte? Queremos ter uma verdade; queremos acreditar que nossas experiências, nossos estudos e nossas discussões devem nos colocar numa posição continuamente melhor para isso; e, seguindo essa linha, concordamos em levar para adiante a nossa vida pensante. Mas, se um cético pirrônico nos perguntar *como sabemos tudo isso,* será que a nossa lógica conseguirá encontrar uma resposta? Não! Certamente não poderá. É apenas uma volição contra outra – nós dispomos a encarar a vida com base em uma confiança ou pressuposição que ele, por seu lado, não acha importante adotar.[206]

Tanto Sobota quanto Bourdieu são úteis aqui para fechar o quadro de como são feitas as nossas escolhas interpretativas, como a verdade se oferece a nós com a densidade de um edifício secular. Somos levados a pensar que pensamos quando decidimos, mas há muito que compreendemos sem pensar, porque já sabíamos e o texto ou discurso é mera oportunidade para aplicar ou externar o que já sabemos. Ao fazê-lo o juiz reduz a nada, por violência simbólica, as hipóteses válidas e também aquelas que nem tiveram a sorte de se apresentar como tal.

Sem descurar do fato de que ele é um ser interessado e comprometido com o resultado da lide. Sua imparcialidade não está no fato de que ele não é interessado no resultado da querela. O que ele não tem, ou não deve ter, é "interesse jurídico", ou seja, não será nem beneficiado nem prejudicado pela sentença. Mas enquanto ator social ele é autor e destinatário de suas decisões, mormente quando estas têm repercussão geral ou versam sobre bens jurídicos difusos. É preciso que o magistrado se aproxime do caso que lhe é trazido, com a

[206] *Ibid.* p. 20.

acuidade investigativa e de compreensão, que se dá conta, antes e em maior intensidade de si mesmo. Cônscio de quais são seus backgrounds, seus preconceitos, suas inclinações culturais e sociais, para que deste modo possa mitigá-los em seus efeitos eventualmente desviantes.

Um problema que exigiria de nós mas alentada reflexão é se somos capazes de ter ciência destes elementos em nós, e isto, de um modo tal, que nos antecipemos às suas influências em nossas escolhas. Supomos que tal meta se nos oferece como um horizonte a buscar e que, por ser horizonte, nunca se alcança plenamente. Para usar as palavras de James, evitando que o "interesse" não nos cegue para o fato de que este pode ser justamente o pai de nosso "engano":

> se quiserem ver um néscio absoluto numa investigação, deverão pegar um que não tenha nenhum interesse em seus resultados: ele é o incapaz rematado, indiscutível inepto. O investigador mais útil, por ser o observador mais sensível, é sempre aquele cujo interesse por um lado da questão é equilibrado por um receio igualmente ansioso de estar enganado.[207]

c. A advertência contra o falso empirismo (também ceticismo) em sua dimensão prática

O próximo passo de James é distinguir sobre aqueles que acreditam que chegar à verdade é possível, dos céticos. Diz que há, basicamente, dois tipos destes que supõem ser possível chegar à verdade: os absolutistas e os empiristas.[208] Os absolutistas seriam aqueles que acreditam que é possível chegar à verdade e que é, simultaneamente, possível saber com segurança que se chegou à verdade. Já os empiristas seriam aqueles que acreditam ser possível chegar à verdade, mas não supõem que se possa ter certeza que a ela se chegou. Afirma que no campo das ciências os pensadores tendem a ser empiristas e no campo da filosofia eles tendem a ser absolutistas. Mas, adverte James, que "os maiores empiristas entre nós são apenas empiristas em reflexão: quando deixados a seus instintos, eles dogmatizam como papas infalíveis".[209] Recorda-nos o que disse Jesus sobre os fariseus, que eles "atam fardos pesados e difíceis de carregar e os põem sobre os ombros dos homens; entretanto, eles mesmos nem com o dedo querem movê-los", (Mat. 23:4). Este desencontro entre o que digo saber e ensino, com o modo como me disponho a viver.

Esta é a nossa sensação também em relação aos céticos. São ortodoxos em seus discursos sobre a impossibilidade de se chegar a qualquer tipo de verdade absoluta (como se tal certeza não fosse, ela mesma, uma "queda ontológica"), mas, enquanto pensadores, são

[207] *Ibid*. p. 21.
[208] *Ibid*. p. 22.
[209] *Ibid*. p. 25.

construtores de edifícios que, imaginam, estão destinados à posteridade, senão à eternidade. Desaprenderam a construir na prática aquilo que confessam em sua teoria. Assim como afirmam os empiristas, podemos saber somente aquilo que até este momento nos chegou, do modo como nós percebemos as coisas. O máximo que a nossa ciência pode fazer é descrever o quadro de impressões que se apresenta diante de nós (sem olvidar que no ato de descrever somos, simultaneamente, compositores do mesmo). Contudo, o quadro, qual a florada dos ipês, ainda que seja magnífico, é efêmero. E em nada é menor por sê-lo. Talvez a grande beleza do saber e das flores esteja no fato de que podemos contemplá-los agora, justamente no tempo em que deixam de ser o que neles nos encanta.

É neste precário instante do saber em que se encontra o magistrado quando tem que imputar a alguém a responsabilidade jurídica de uma conduta. Sem conhecer, sem saber, sem certezas, apenas com o *fumus* de suas perfunctórias impressões eles precisam decidir. Tudo em suas mesas tem as cores intermitentes da urgência, e nela faz-se o que se pode, com aquilo que está às mãos. James chega mesmo a se referir a uma conversa sua com um "juiz douto":

> Os tribunais de justiça, de fato, têm de decidir com base nas melhores evidências obteníveis no momento, porque a tarefa do juiz é tanto fazer a lei como verificá-la, e (como um juiz douto certa vez me disse) poucos casos são merecedores de que se gaste muito tempo neles: o bom é decidi-los com base em qualquer princípio aceitável e tirá-los do caminho.[210]

d. A fé coletiva como criadora de fatos sociais com consequências práticas (ou o fundamento pelo qual nos acomodamos às decisões judiciais e as supomos justas)

Gostaríamos de apresentar uma rica passagem de The Will to Believe, para, a partir dela, fazermos algumas considerações que julgamos importantes em relação à suposta pacificação social que experimentamos, quando de um modo denso e massificados somos levados a acreditar que o sistema jurídico é capaz de promover decisões que não apenas deslindam conflitos, mas que, também, ao fazê-lo promovem a justiça, dando a cada um o que é devido, em face de seus direitos juridicamente protegidos:

> Um organismo social de qualquer tipo, grande ou pequeno, é o que é porque cada membro realiza suas próprias tarefas com a confiança de que os outros membros cumprirão simultaneamente as deles. Sempre que um resultado desejado é obtido pela cooperação de muitas pessoas independentes, sua existência como fato é pura consequência da fé mútua previamente nutrida pelo diretamente envolvidos. Um governo, um exército, um sistema comercial, uma navio, uma faculdade, uma equipe esportiva, todos existem sob essa condição, sem a qual não só nada é conseguido, como nada sequer é tentado. Um trem inteiro de passageiros (individualmente muito

[210] *Ibid*. p. 34.

> corajosos) será saqueado por um pequeno grupo de ladrões pelo simples fato de que estes últimos podem contar uns com os outros, enquanto cada passageiros teme que, se fizer algum movimento de resistência, receberá um tiro antes que qualquer outra pessoa o apoie. Se acreditássemos que imediatamente todo o vagão se levantaria conosco, cada um de nós individualmente se levantaria, e roubos a trens jamais seriam sequer tentados. Há, portanto, casos em que um fato não pode ocorrer a menos que exista uma fé preliminar em sua ocorrência. E, *nos casos em que a fé num fato pode ajudar a criar o fato.*[211]

Convém perguntar como as decisões judiciais, sendo como supomos ter demonstrado que são, frutos de atos divinatórios, que resultam de escolhas interpretativas, que não levam em consideração todas as possibilidades de solução, mas ignoram aquelas respostas que a mente dos juízes não são capazes de admitir como verossímeis por motivos internos a elas mesmas e não pela impossibilidade da ocorrência no mundo exterior, são admitidas como meios razoáveis e desejáveis para solucionar os conflitos sociais? Como, de fato, as pessoas se submetem a elas e se "conformam" com o *status quo* por elas formados?

Parece-nos que a passagem de James em epígrafe pode nos ajudar a compreender isso. Seria o caso de lê-la a partir da perspectiva da sociedade que foi educada a crer que o sistema jurídico é não apenas necessário, mas eficaz na aplicação das normas jurídicas, sendo estas a manifestação da vontade popular, e, se é a vontade da maioria, é o melhor para cada um de nós. Posto que, ainda que as leis não sejam boas ou seus elaboradores nem sempre honestos e interessados no bem comum, é melhor ter leis produzidas assim, que vivermos num ambiente totalitário. Será? Este questionamento o homem-médio jamais fará. A razão disto é que "todos nós sabemos que é assim. É assim aqui e em todo o mundo civilizado".

Este é o tipo de crença que James diz que cria o fato. É porque cremos que é, se não crêssemos não seria ou seria diferente. Além disso, pese-se o fato de que os que supõem ser possível uma via diversa estão vedados em suas possibilidades de ação por cláusulas pétreas, contras as quais não se pode fazer qualquer tipo de resistência ou manifestação, a não ser o ato revolucionário. E uma revolução não se faz sozinho, melhor mesmo é aceitar o que foi decido, pagar o imposto ou cumprir a pena. Finda-se não apenas por acreditar que o que está posto é o melhor, como, também, que mudar é impossível. Tal crença é reforçada pela leitura que fazemos das experiências anteriores, nossas e coletivas, que são interpretadas a partir da "fé-decepcionada" que nos animou a ver "como é mesmo a vida neste país".

Temos o que poderíamos chamar de crença performativa, num paralelo com a linguagem performativa, que cria a realidade. Este modo de tratar a crença/linguagem é que, na opinião de Streck, constitui essencialmente o giro linguístico ontológico:

---

[211] *Ibid.* p. 40

> Aqui reside, pois, a diferença entre a fenomenologia hermenêutica (hermenêutica da faticidade, de caráter não procedimental) e a teoria discursiva de cariz habermasiano. E a diferença é nítida. Enquanto na teoria discursiva há uma autonomização/cisão/separação entre discurso de fundamentação e discurso de aplicação ou entre interpretação e aplicação, na hermenêutica interpretar é aplicar, ou seja, entre fato e direito, entre ser e ente, há apenas uma diferença, que é ontológica (essa diferença introduz o mundo prático na filosofia). Daí o giro linguístico ontológico. Trata-se, pois de uma ruptura paradigmática: da representação/fundamentação para a compreensão; da epistemologia para a ontologia.[212]

Estamos em meio a um ciclo vicioso, que permite que um "trem-nacional" seja assaltado por uns poucos, que se animam a serem como são e agirem como agem, pela fé (infinitamente comprovada pela experiência da impunidade) que não haverá uma resposta de resistência por parte de suas vítimas. Elas podem até fazer algum barulho, como parece ter acontecido no Brasil em junho de 2013, mas que não passará de um "resmungo de desacordo", que de pronto queda em silêncio. Se não pudesse ser mais irônico, os ladrões, além de tomarem os pertences dos passageiros, os instruem a eleger um de seus comparsas maquinista-federal. Este, legitimado pelo voto, promete que daqui pra frente vai ser tudo diferente. E, o que é mais surpreendente, eles creem.

No último parágrafo de seu discurso, James, que ao final aproximou o seu raciocínio para a defesa da legitimidade de se postular uma fé religiosa, constrói a metáfora do desfiladeiro congelado. Nela ele nos anima a confiar e a seguir em frente. Mesmo com tanta incerteza e insegurança. Diz ele:

> Estamos num desfiladeiro na montanha em meio à neve rodopiante e à neblina que nos cega e, por entre a bruma, temos apenas vislumbres ocasionais de trilhas que podem ser enganosas. Se ficarmos parados, congelaremos até morrer. Se tomarmos a estrada errada, seremos despedaçados. Nem sequer sabemos com segurança se existe um caminho certo. O que devemos fazer? "Ser fortes e corajosos". Agir da melhor maneira, esperar pelo melhor e assumir o que vier... Se a morte for o fim de tudo, não poderíamos ter encontro melhor para ela.[213]

3. O desencontro intersubjetivo e o problema da "inexigibilidade de conduta diversa"

Maximamente se agrava a questão do desencontro intersubjetivo quando compreendemos que no direito não se discute somente se a conduta de alguém é ou não delituosa, se aconteceu ou não a hipótese de incidência de que trata a lei, mas se um determinado agente, tendo praticado um ato típico, ausentes as condições excludentes de antijuridicidade, é culpável. O problema da culpabilidade é central quando lidamos com o

---

[212] STRECK, Lenio. **Verdade e consenso**: constituição, hermenêutica e teorias discursivas. Rio de Janeiro: Lúmen Júris, 2006, p. 62.
[213] JAMES, William. **A vontade de crer**. São Paulo: Loyola, 2001. p. 50.

desencontro intersubjetivo, posto que é, em essência, uma questão de natureza moral. Isto se dá uma vez que o elemento sobre o qual nos debatemos é se, nas circunstâncias em que se encontrava o agente, nós agiríamos do mesmo modo, ou se era de se esperar (sem que se exija o ato heroico) fosse diversa a sua conduta.

3.1 Conceito de culpabilidade

Partindo da definição dada ao conceito de culpabilidade por Maurach, para quem a culpabilidade "é um juízo de reprovação pessoal, feito a um autor de um fato típico e antijurídico, porque, podendo se comportar conforme o Direito, o autor do referido fato optou livremente por se comportar contrário ao Direito".[214] Diferentemente da tipicidade e da antijuridicidade que recaem sobre o fato, a culpabilidade recai sobre o autor do fato, embora nas três situações se emita um juízo de valor. Com a tipicidade se inicia um juízo negativo sobre a conduta, juízo este que se completará com a antijuridicidade, com a culpabilidade se emite um juízo negativo sobre o agente que cometeu a conduta. Talvez seja porque a culpabilidade nos faz olhar para o autor da conduta, mais do que para a conduta em si, que Zaffaroni declara que "a culpabilidade é o mais apaixonante estrato da teoria do delito".[215]

3.2 Condições legais de exclusão da culpabilidade e o papel do juiz para a identificação da existência das mesmas nos casos concretos

O Código Penal Brasileiro, em seu art. 22, reza que "se o fato é cometido sob coação irresistível ou em estrita obediência a ordem, não manifestamente ilegal, de superior hierárquico, só é punível o autor da coação ou da ordem". São as chamadas "causas legais de exclusão da culpabilidade".[216] Por "coação irresistível" temos aquela situação que não é razoável supor que alguém não agisse, naquele contexto, de um modo tal que contrariasse o direito. É o caso em que o agente é levando a cometer um delito por solicitação de um meliante que ameaça matar seu filho, caso aquele não cometa o crime. Já a expressão "estrita obediência de ordem de superior hierárquico" é autoexplicativa.

Qual a tarefa do juiz neste caso? Parece-nos que três movimentos são necessários:

---

[214] MAURACH, Reinhart. **Tratado de derecho penal**. Barcelona: Ariel. 1962, T. II, p. 14.

[215] ZAFFARONI, Eugenio Raúl e PIERANGELI, José Henrique. **Manual de direito penal brasileiro**. São Paulo: Revistas dos Tribunais. 2011, V. 1, p. 521.

[216] É importante salientar que a coação aqui tratada é a coação moral (*vis compulsiva*), pois, a coação física (*vis absoluta*) implica na ausência de conduta.

a. Verificar se havia efetivamente um comando por parte do autor da coação, no sentido de que o agente se comportasse de modo típico e antijurídico;

b. Verificar se foi movido por este comando, e não outros interesses ou motivações, que o agente cometeu o ato típico e antijurídico;

c. Verificar se a força desta coação era tal que merecesse o adjetivo de irresistível, não sendo apenas uma sugestão ou comando genérico, sem perspectiva de sanção por parte do coator.

Para um observador apressado a tarefa parece relativamente simples, uma vez que o juiz dispõe das informações em suas mãos. Pelo que foi exposto até aqui, já sabe o leitor que não é bem assim. Muitos dos espaços deixados abertos pelas informações e mesmo elas terão que ser ungidos por atos divinatórios do magistrado. Por exemplo, quando a coação for resistível a conduta será típica, ilícita e culpável, mas poderá o agente ser beneficiado pela circunstância atenuante prevista no art. 65, III, c, do Código Penal, será necessário que o juiz mensure o nível de irresistibilidade da coação sofrida pelo agente. Como ele pode fazer isso?

Matando as pessoas envolvidas, o agente e o coator. Matando-os para assumir o seu lugar. É o que nos diz Freudenthal, que para o juiz avaliar este componente do crime, não basta que ele conheça os indivíduos envolvidos, preciso é que ele seja o próprio agente. Ele tem que assumir a sua identidade, colocando-se em seu lugar.[217] Não é o caso de mera empatia, é sentir o que o outro sentiu, com o fito de, olhando para si, avaliar quais são os sentimentos que lhe pervadem a alma e o coração. O juiz-Caim, assim, poderá refletir sobre como agiria, sentindo e vivendo o que supõe ter experimentado o agente do ato típico e antijurídico.

3.3 Condições supralegais de exclusão da culpabilidade e o papel do juiz para a identificação da existência das mesmas nos casos concretos

É especialmente complicada a posição do juiz quando o caso é aquele que a doutrina do direito penal chama de causas supralegais de exclusão da culpabilidade. Se nas causas legais, o juiz busca identificar as duas hipóteses elencadas no art. 22 do CPB, neste caso estamos em uma situação concreta em que a conduta do agente não está amparada pela circunstâncias excludentes da ilicitude (legítima defesa, estado de necessidade, estrito cumprimento do dever legar e exercício regular do direito),[218] nem pelas circunstâncias

[217] FREUDENTHAL, Berthold. **Culpabilidad y reproche em el derecho penal**. Montevideo: Editorial B de F, 2003, p. 243.
[218] Art. 23 do CPB.

excludentes da culpabilidade (coação irresistível e ordem hierárquica não manifestamente ilegal), contudo, o juiz percebe estar presente a "inexigibilidade de conduta diversa". Mas como ele sabe?

Antes de responder a este questionamento, vamos exemplificar o que seria supostamente uma circunstância exculpante supralegal. Imaginemos que um guia de alpinismo leva para uma excursão, além de seu filho, dez turistas. Numa situação de catástrofe, ele deixa perecerem os dez para salvar a vida de seu filho.[219] Não se trata de estado de necessidade, porque para que este se caracterize é necessário que o bem jurídico protegido seja de igual valor ou superior ao que foi sacrificado. Em tese, dever-se-ia obedecer o princípio ético que afirma que muitas vidas valem mais do que uma, mas quem faria isso?

Voltando a questão proposta antes desta, sobre como sabe o juiz que está diante de uma situação de inexigibilidade de conduta diversa. Ele sabe porque de algum modo ele intui que deveria haver uma proteção legal para que o agente se comportasse como de fato o fez, que está diante de uma lacuna, uma omissão do ordenamento jurídico. Deveria haver uma proteção para aquela situação, e por mais que prestemos homenagem à teoria tridimensional do direito de Miguel Reale (ao afirmar que o fato que é valorativamente relevante para a sociedade, receberá a incidência de uma norma jurídica que o regulará, isto em defesa dos valores nele envolvidos),[220] isto se dá na dinamicidade da vida social, e é impossível para o legislador prever todos os casos em que valores que nos são caros serão violados ou postos em risco. Nas palavras de Bobbio, afirmar a completude do ordenamento jurídico seria crer na "propriedade pela qual um determinado ordenamento jurídico tem uma norma para regular cada caso... em outras palavras, um ordenamento jurídico é completo quando o juiz pode encontrar nele uma norma para regular cada caso que se lhe apresente".[221]

Nosso ordenamento jurídico penal não proíbe a utilização da inexigibilidade de conduta diversa como causa supralegal de exclusão da culpabilidade, como faz o alemão. Jescheck, com fundamento na legislação tedesca, afirma que

> uma causa supralegal de exculpação por inexigibilidade implicaria, tanto concebida subjetiva como objetivamente, uma debilitação da eficácia de prevenção geral que corresponde ao Direito Penal e conduziria a uma desigualdade na aplicação do Direito, ainda nas situações difíceis da vida, a comunidade deve poder reclamar a

[219] BRANDÃO, Cláudio. **Curso de direito penal**: parte geral. Rio de Janeiro: Forense, 2008, p.232
[220] REALE, Miguel. **Teoria tridimensional do direito**: situação atual. 5ed. São Paulo: Saraiva, 1994, p. 122.
[221] BOBBIO, Norberto. **Teoria geral do direito**. 3ed. São Paulo: Martins Fontes, 2010, p. 271.

> obediência ao Direito, ainda que isso possa exigir do afetado um importante sacrifício.[222]

Pertinentes são as palavras do ex-ministro do STJ, Francisco de Assis Toledo:

> A inexigibilidade de outra conduta é, pois, a primeira e mais importante causa de exclusão da culpabilidade. E constitui um verdadeiro princípio de direito penal. Quando aflora em preceitos legislados, é uma causa legal de exclusão. Se não, deve ser reputada causa supralegal, erigindo-se em princípio fundamental que está intimamente ligado com o problema da responsabilidade pessoal e que, portanto, dispensa a existência de normas expressas a respeito.[223]

Já apontamos as dificuldades com que se depara o magistrado no caso das circunstâncias de exclusão da culpabilidade previstas em lei, saber quais seriam as causas supralegais é tarefa imensamente mais inglória, uma vez que não conta com a diretriz da legislação para amparar-se. Conta apenas com seu tirocínio para avaliar o caso concreto, bem como com a jurisprudência que, eventualmente, tenha sido construída sobre situações semelhantes. Caminhamos em terreno perigoso, como já nos apontava o velho Beccaria:

> mas, se esse magistrado não age segundo as leis conhecidas e familiares a todos os cidadãos; se pode, ao contrário, fazer ao seu capricho leis que julga serem necessárias; abre assim a porta à tirania, que ronda sem cessar em torno das barreiras que a liberdade pública lhe fixou e que só procura transpô-la.[224]

A Lei de Introdução às Normas do Direito Brasileiro, em seu art. 4º, afirma que "quando a lei for omissa, o juiz decidirá o caso de acordo com a analogia, os costumes e os princípios gerais do direito". Seria, portanto, para aplicar a analogia, primeira das soluções sugeridas, meio de autointegração do ordenamento jurídico, que o magistrado encontrasse uma norma que incidisse sobre um fato semelhante para, assim, fazer a relação hermenêutica. Em relação aos costumes a dificuldade seria ainda maior, uma vez que, contemporaneamente, tende-se a pensá-los mais nos meios negociais. A grande fonte do magistrado deveriam ser mesmo os princípios gerais do direito, mas a tarefa é complexa.

Como já tivemos ocasião de mencionar várias vezes nesta pesquisa, no caso das circunstâncias exculpantes supralegais o juiz já sabe que "não pode" condenar o réu. Não pode porque não lhe permite a consciência e o senso de justiça, mas para que tenha a pretensão de que sua sentença sobreviva ao eventual recurso do Ministério Público ele precisa se colocar não na situação do agente, mas na condição da opinião pública e das instâncias recursais, para pensar na reação à decisão, se irão acatar os fundamentos da decisão.

---

[222] JESCHECK, Hans-Heinrich. **Tratado de derecho penal, v.1.** Granada**:** Comares**,** 1993, p. 688.
[223] TOLEDO, Francisco de Assis. **Princípios básicos de direito penal.** São Paulo: Saraiva, 2002, p. 327.
[224] BECCARIA, Cesare. **Dos delitos e das penas**. Bauru: EDIPRO, 2003, p. 78.

4. Quanto à impossibilidade do *non liquet*

Na Roma antiga, quando os pretores, reunidas todas as informações disponíveis, não tinham convicção sobre como julgar um caso podiam fazer uso do direito de se absterem de julgar, sinalizando *non liquet*, ou seja, não está claro para mim qual é a justa solução da questão, não há julgado.[225] O ordenamento jurídico brasileiro veda o *non liquet*, como se vê expressamente no artigo 5°, inciso XXXV, da Constituição Federal: "a lei não excluirá da apreciação do Poder Judiciário lesão ou ameaça a direito". Levando Tourinho Filho a afirmar: "se a lei não pode impedir que o Judiciário aprecie qualquer lesão ou ameaça a direito, muito menos poderá o Juiz abster-se de apreciá-la, quando invocado".[226] A justificativa de tal postura do ordenamento jurídico pátrio, a nosso ver, se fundamenta em três razões que passamos a expor.

4.1 A questão do juiz natural

A expressão "princípio do juiz natural" não aparece na Constituição Federal, mas tem-se compreendido que ela é afirmada em dispositivos como o artigo 5º, LIII e XXXVII, respectivamente: "ninguém será processado nem sentenciado senão pela autoridade competente" e "não haverá juízo ou tribunal de exceção". A autoridade judicial a quem compete julgar cada caso é definida pela legislação que ordena o sistema judicial brasileiro, seja na própria Carta Cidadã, seja nas leis de ordenamento específico e local.

É fonte de segurança jurídica, que todos saibam que haverá um juiz competente para julgar cada uma das demandas judiciais e que estas não serão solucionadas casuisticamente por um indivíduo ou tribunal reunido às pressas para decidir a questão de acordo com os interesses de quem detém o poder político. Em suma, todos os casos serão decididos, mas o serão por alguém a quem se atribui imparcialidade, e perante quem as partes sejam tratadas de modo igual.

Seria fácil e até lugar comum demonstrar que a imparcialidade do juiz natural é tão mítica quando os irmãos dos quais nos ocupamos e que as partes só poderiam ser tratadas de forma absolutamente igual, se quem estivesse presidindo o processo fosse uma máquina ou um anjo e não um homem. Sendo um mortal o julgador, está condicionado por experiências prévias, valores e interesses que o inclinam na direção de uma das partes, quer tenha

---

[225] PORTANOVA, Rui. **Princípios do processo civil**. 6ª ed. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2005, p. 92.
[226] TOURINHO FILHO, Fernando da Costa. **Processo penal**. v. 2. 25ª ed. São Paulo: Saraiva, 2003, p. 59.

consciência disso ou não, cabendo-lhe, na melhor das hipóteses, tão-somente sopesar e buscar compensar esta realidade em si.

No âmbito do nosso estudo, importa lembrar que o princípio do juiz natural é uma manifestação legal da inexorabilidade do exercício de julgamentos em que nos encontramos confinados. Logo, tal qual Caim, o juiz precisa se posicionar diante do processo, não podendo se esquivar e para fazê-lo ele precisa supor que compreendeu, mitigando ao máximo em sua consciência as efetivas possibilidades de equívoco.

4.2 A necessidade de solução das demandas judiciais

Qual a razão por trás da vedação do *non liquet* e do princípio do juiz natural? A necessidade de solução das demandas judiciais. A medida que as sociedades se tornam mais e mais complexas em suas estruturas e relações, vão se tornando, simultaneamente, mais dependentes das instâncias de decisão judicial para solucionar as controvérsias surgidas. Há níveis de complexidade social em que praticamente não se pode falar de unidade cultural, de valores, de interesses ou de compreensão do mundo. Nestes casos, o Estado-juiz finda por ser o único elemento a ligar estes entes, na medida em que lhes oferece a sua força coatora para solucionar as demandas.

E as demandas precisam ser solucionadas por alguém que não esteja envolvido diretamente no processo, a quem as partes se submetam por princípio e desde o princípio. Daí a necessidade da crença e aceitação dos mitos da objetividade, da imparcialidade e da neutralidade do juiz. Esta fé é instrumental e básica para que possamos manter, nos moldes em que se desenvolveram as sociedades ocidentais, a paz social e a estabilidade para que se ponham em andamento os meios de produção.

Neste sentido, é exemplar o tratamento que Dworkin dá aos casos controversos, afirmando que os juízes devem conter seus interesses político-partidários para que possam tomar decisões que expressem os princípios de uma política maior. Haveria, segundo ele, "um repertório legal" na jurisdição de cada decisor, do qual ele deveria se valer para, no Estado de Direito, fundamentar suas sentenças.[227] Estas figuras capazes de conter seus interesses em favor de um ideal democrático, por exemplo, são figuras de nosso universo lendário, que nos deixam tão à vontade ao tratar dos mitos bíblicos num texto dedicado à academia jurídica.

---

[227] DWORKIN, Ronald. **Uma questão de princípio**. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 16.

Expressamente versa a lei que o juiz deve “assegurar às partes igualdade de tratamento” no processo (Art. 125, I do CPC). Mas não é o próprio sistema jurídico que afirma a hipossuficiência do consumidor nas relações consumeristas e do trabalhador nas laborais? Não se reclama do juiz um conjunto de condutas que reequilibrem as forças no processo? A única maneira de fazê-lo é tratando as partes de modo desigual. E como tratar do mesmo modo aquele que “sentimos” culpado e aquele que “sabemos” ser inocente?

4.3 A mistificação do conhecimento jurídico

Uma questão que subjaz a todo este debate a respeito da necessidade de decisões judiciais para que se ponha fim às demandas, suscita a pergunta por que razão a sociedade aceita que tais pessoas decidam em seu lugar? Claro que as estruturas ideológicas agem de modo profundo neste processo, e entre os seus efeitos no inconsciente coletivo está a produção de uma crença, quase mística, no conhecimento que os juízes detém das questões da lei e da vida.

Como afirma o brocardo jurídico “o juiz conhece a lei”, querendo dizer que não há necessidade que se cite a lei para o juiz, a não ser quando se trata de legislação marcadamente especial ou específica de uma determinada área. Ocorre, que o que está na mente das pessoas é que o magistrado é o próprio espírito e voz da lei, e não faltam auxílios visuais e cerimoniais para fortalecer tal percepção. A figura do juiz é cercada de solenidades quase que sacerdotais. Ele se assenta num trono, colocado no centro da sala de audiências; nos tribunais mais tradicionais ele tem um martelo na mão (Thor) com o qual dirime as dúvidas e sentencia a justiça; veste-se de austeridade e sabedoria, com sua negra toga doutoral, que nos fala simultaneamente de simplicidade, sabedoria e profundidade.

Isto para não falarmos dos palácios de justiça, onde habita o Judiciário. Templos erigidos com pés-direitos altos, como se faz nas catedrais e basílicas, com o fito de mostrar a grandeza do ser que ali reside e a pequenez dos súditos e adoradores. A arquitetura, o figurino e o protocolo falam do respeito e obediência que se deve ter para com os magistrados, e contribui para a sua mistificação, bem como de suas decisões. São os juízes, para usar uma expressão que nos remete de volta ao Éden, “projetos de deuses mais bem-sucedidos que os demais”.

Seria difícil menosprezar a força que têm e sempre tiveram os símbolos nas relações humanas, particularmente no que diz respeito às questões da prática da justiça. Nas palavras de Streck:

> uma organização dada da economia, um sistema de direito, existem socialmente como sistemas simbólicos sancionados. As sentenças de um tribunais são simbólicas, e suas consequências o são quase que integralmente, até o gesto do carrasco que, real por excelência, é imediatamente também simbólico em outro nível.[228]

4.4. A pseudo-objetividade construída pela lógica decisional

Não são os ares religiosos que dão eficácia às decisões judiciais, elas se estribam em dois pilares, a saber: a legitimidade sistêmica e a fundamentação lógico-jurídica da decisão. Da primeira, infere-se que a decisão é boa porque foi proferida pelo juiz competente, no uso de suas atribuições (nos limites delas) e de conformidade com o sistema jurídico em vigor. Não obstante, este magistrado a quem o sistema confere o poder de julgar, detentor da prerrogativa de livremente articular o seu convencimento, precisa fundamentar logicamente a sua decisão. A sentença aparece aqui como um esforço de comunicação entre quem decide e a sociedade que deve julgar o julgado. Diz o Código de Processo Civil:

> O juiz apreciará livremente a prova, atendendo aos fatos e circunstâncias constantes dos autos, ainda que não alegados pelas partes; mas deverá indicar, na sentença, os motivos que lhe formaram o convencimento. Art. 131 do CPC.

É neste ponto que a linguagem do magistrado precisa de contornos retóricos, posto que ele pretende, em explicando as razões e as bases de sua decisão, convencer as partes e à comunidade jurídica em geral (mais esta do que as primeiras) que a sua decisão é boa e justa. Para isso, se vale dos mecanismos de convencimento e persuasão que foram historicamente tidos como adequados, inscrevendo-se numa tradição que reclama respeito e obediência.

O que nos leva de volta à lógica da causa e efeito de Gênesis. O que torna a sentença de Deus justa em relação a todos os envolvidos é o fato de que cada um deles procedeu de um modo condenável. Aparentemente o autor quer nos dizer que a punição foi justa quando utiliza expressões tais como as que usa para sentenciar a serpente: "visto que isto fizeste, maldita és entre todos os animais domésticos e o és entre todos os animais selváticos" (Gn. 3:14). Referindo-se ao homem ele diz: "visto que atendeste a voz e tua mulher e comeste da árvore que eu te ordenara não comesses, maldita é a terra por tua causa; em fadigas obterás

---

[228] STRECK, Lenio Luiz. **Tribunal do Júri**: símbolos e rituais. 4ª ed. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2001, p. 104.

dela o sustento durante os dias de tua vida" (Gn. 3:17). A Caim ele disse: "És agora, pois, maldito por sobre a terra, cuja boca se abriu para receber de tuas mãos o sangue de teu irmão" (Gn. 4: 11). O "visto que" é o fundamento da sentença, a qual procura se amparar nos fatos reconhecidos pelos réus como verdadeiros. Está salvaguardada a justiça divina pelo fato dele decidir com base na lógica da causa e efeito, assim será com os juízes e suas decisões. Todavia, subjaz a pergunta: quem disse que o que ocorreu foi exatamente isso que ocorreu? E ainda, quem disse que a punição foi adequada, por que esta e não outra, mas branda ou mais severa? No fim, a decisão é justa porque foi justamente Deus quem a deu.

4.5 Entimemas, os silogismos retóricos

A forma mais comum dos juízes fundamentarem suas decisões é através de argumentos demonstrativos. O que seriam tais argumentos e por que não encontramos em tais casos o raciocínio dialético?

> A premissa demonstrativa é produzida pelo professor enquanto dá aula. É a premissa a que Aristóteles chama no *De Sophisticis Elecbis* um argumento didático. A premissa dialética é, por outro lado, a que é adotada em um debate apenas para fins de argumentação. Do ponto de vista lógico, no entanto, a distinção importante é que a premissa demonstrativa é verdadeira e necessária, enquanto a dialética não é necessariamente. Na demonstração começamos com premissas verdadeiras e chegamos necessariamente a uma conclusão verdadeira, por outras palavras, temos a demonstração. No argumento dialético, ao contrário, não se sabe se as premissas são verdadeiras e não é necessariamente que a conclusão é verdadeira.[229]

Argumentando demonstrativamente o juiz assume uma postura professoral em relação aos que o leem, aqueles para quem é prolatada a sentença. Ele não entra em debate com as partes, apenas lhes diz as conclusões a que chegou em sua condição de ser que sabe.

> quando Aristóteles discute silogismos em particular, considera quase exclusivamente argumentos nos quais ambas as premissas (agora chamadas *protaseis*) a conclusão (*sumerasma*) são simples no seu sentido e gerais: e quando fala mais precisamente diz que cada conclusão silogística se segue de duas premissas que relacionam os termos (*horoi*. i.e., literalmente 'limites') da conclusão a um terceiro termo, chamado termo médio.[230]

Então como se constroem estes argumentos demonstrativos? Basicamente através de entimemas travestidos de silogismos, nos quais a premissa maior é a previsão legal, a premissa menor é o fato e o termo médio é sentença. Esta é a forma clássica e consagrada de argumentação jurídica que se encontra estampada nas decisões judiciais em todos os níveis.

---

[229] KNEALE, William; KNEALE, Marta. **O desenvolvimento da lógica**. 2ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1980, p. 4.
[230] *Idem*. p. 69.

A força de um entimema está em sua "aparência de necessidade" expressa no "logo" que vem após o termo médio, usando as expressões típicas do silogismo. Em outras palavras, ficando demonstrada a realidade das premissas, a conclusão parece inescapável, necessária. É uma forma simplificada de raciocínio, ou seja, um modo de pensar que reduz a complexidade presente nas circunstâncias da vida, ocultando, assim, outras possibilidades de pensar que não interessam ser aventadas por aquele que argumenta.

Esclarece Warat falando sobre o modo como se estrutura a argumentação no âmbito jurídico:

> O pensamento argumentativo organiza-se a partir de entimemas e, portanto, não permite o controle lógico das evidências que postula. Para os aristotélicos, o entimema é um silogismo fundamentado a partir da verossimilhança, ou seja, uma afirmação das verdades desenvolvida à margem das demonstrações lógicas e apoiada unicamente ao nível do pensamento popular, das crenças socialmente esteriotipadas.[231]

A sutileza do entimema está justamente no fato de que as suas premissas são tomadas como verdadeiras, porque reproduzem o senso comum, aquilo que o homem médio entende ser verdade, além de convidar este mesmo homem a concluir de *per si* o que propõe o arranjo lógico, sentindo-se ele mesmo o "autor" da solução, ou, no mínimo, vindo a concordar com o que se disse em face das premissas. Tudo tendo por base o que tem aparência de verdade, a verossimilhança.

Um dos pontos mais interessantes e mais graves da afirmação de Warat é que este tipo de argumentação "não permite controle lógico das evidências que postula". O que implica em dizer, que há um alto grau de arbítrio na escolha das premissas e que estas acabam sendo aceitas sem que sejam efetiva e logicamente testadas. Este processo de acatamento da argumentação tem dois pilares, a saber: a forma entimemática e o exercício de violência simbólica com vistas à legitimação.[232]

Uma das estratégias que compõem este modelo de argumentação jurídica é camuflar o arbítrio, a interpretação, trazendo à baila, por exemplo, a legislação sem que se tenha refletido de modo convincente que aquela é a lei pertinente ao caso. Sem falar do fato em si que, como já estudamos, está longe de ser algo que se possa tratar objetivamente.

Se as narrativas do fato e seus elementos só são tratados pelo juiz num quinto movimento interpretativo, como vimos no capítulo dois, a lei vivencia seis momentos

---

[231] WARAT, Luis Alberto. **O Direito e sua linguagem**. 2ª versão. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor, 1995, p.87.
[232] BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. 10ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand, 2007, p. 9.

anteriores diacronicamente presentes no momento em que o juiz a chama do repertório legal para reger aquele de que se trata os autos. Sendo o primeiro movimento o do legislador; o segundo o da comunidade política onde o texto é primeiramente debatido e legitimado; o terceiro a comunidade acadêmica jurídica, onde ele é mais uma vez discutido e sobre a qual se constrói um consenso prático; o quarto é a comunidade jurídica prática (jurisprudência), que produz uma tradição com um poder altamente vinculante; quinto, são as partes que interpretam as mesmas normas jurídicas, tentando extrair delas algo que favoreça sua tese; sexto, mas não menos importante que os demais, o juiz assenta o significado e alcance da lei no caso concreto.

4.6 Quando o *logos* é somente uma projeção do *ethos*

Se nos recordarmos dos conceitos de *logos* e *ethos,* teremos em mente o fato que o primeiro diz respeito aos argumentos lógicos que fundamentam a tese e o segundo emana da condição em que se encontra o orador, de sua autoridade e prestígio pessoais. Citando Reboul, afirmamos também que nem sempre é fácil separar os três elementos retóricos da invenção, e que mais apropriadamente deveríamos pensar em realidades que se perpassam e que se sustentam mutuamente.[233] Ocorre que em se tratando de decisões judiciais isso se dá com mais vivacidade que em outros tipos de textos ou falas.

Na sentença ou acórdão temos uma espécie de presunção de justiça e de verdade assentada no fato de que a decisão foi tomada pela autoridade competente, seguindo os trâmites estabelecidos pelo sistema judicial e em linguagem técnico-jurídica. Contudo, isso não é razão (*logos*), antes o que temos até aqui são projeções do *ethos*. Longe de nós afirmarmos que não há razoabilidade em tais pronunciamentos, pelo contrário, temos afirmado o tempo todo que a lógica básica das decisões judiciais é a da causa e efeito, expressa em termos de subsunção. Mas, nos parece que esta é a camada mais evidente, aquela que os nossos olhos estão preparados para ver e com facilidade identificar.

Parece-nos conveniente ponderar sobre as seguintes questões: quem lê uma sentença busca compreender o que levou o magistrado a construir aquele entendimento ou se interessa, antes, nas consequências práticas da decisão e no caminho para revertê-la, caso lhe seja prejudicial? Quando a decisão alcança a fase da justificativa o magistrado revela os seus mecanismos de valoração ou remete-se às leis que lhe parecem aplicáveis ao caso e às

[233] REBOUL, Olivier. **Introdução à retórica**. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p.75.

interpretações que lhe norteiam a agir do modo como foi expresso pelo texto? Para que façamos justiça, é bom que se diga que a estas perguntas não se haverá de responder colocando a todos de um lado só. Tanto é possível e frequente que se leia à procura da lógica do decisor, quanto há juízes que revelam mais expressamente suas inclinações e posturas ideológicas e de condicionamento moral. Todavia, as arguições que levantamos apontam para o império dos interesses práticos e da linguagem superficial na forma como lidamos com as decisões judiciais.

É o caso de nos lembrarmos das circunstâncias do mito edênico. Lá as sentenças de Deus sobre a serpente, sobre a mulher e sobre o homem parecem-nos completamente desproporcionais à falta que eles eventualmente cometeram. São males cósmicos e eternos em decorrência de um deslize pessoal e momentâneo. Ao passo que no caso de Caim, Deus parece ter sido excessivamente benevolente com o fratricida. Mas quem somos nós para questionar a Deus? A lógica de Deus vem do fato de ele ser Deus. A lógica do juiz vem do fato de ele ser juiz. Completa o mito o seu papel de não nos ensinar a questionar as decisões de quem tem o poder e a responsabilidade de decidir. Acumulam-se sobre nós milênios em que a lógica da autoridade é a própria autoridade.

5. A inadequação humana diante da necessidade de julgar

"Eis que o homem se tornou como um de nós, conhecedor do bem e do mal; assim, que não estenda a mão, e tome também da árvore da vida, e coma, e viva eternamente" (Gn. 3:22). Com estas palavras o mito edênico define o novo estado em que o homem se encontra depois de transgredir a norma divina de se abster do fruto da árvore do conhecimento do bem e do mal. Converte-se o ser humano em um arremedo de deus, um ser com ares de divino, capaz de julgar. Mas que tipo de julgamento ele é capaz de fazer? Com que bases e sobre que critério o faz? Ao longo desta tese, demonstramos que a realidade humana é a da contínua inadequação entre as demandas de julgamento da vida e o equipamento cognoscente que possui.

Vimos que os seres humanos não conhecem um ao outro, nem compreendem plenamente os comportamentos de seus semelhantes, razão pela qual lhes é forçoso que um julgamento seja sempre um exercício de injustiça, cinismo ou violência, quando não as três coisas unidas num só movimento prolatante. Vimos, ainda, que a lógica das decisões é entimemática e que somente pela força político-institucional, que sustenta o sistema

judiciário, as decisões podem ganhar eficácia no mundo concreto, posto que não haveria ordem jurídica se as pessoas tivessem que ser apenas convencidas da razoabilidade de um determinado caminho de decisão.

5.1. A natureza e o conteúdo das decisões judiciais em Benjamim Cardoso

Contudo, sendo assim, qual a natureza e a essência das decisões judiciais? Não queremos que este seja um trabalho de fazer Filosofia do Direito com um martelo, simplesmente destruindo tudo. Já que não podemos, nem nos cabe, "solucionar" o drama dos juízes que precisam decidir, convém que, pelo menos, reconheçamos o que expressam suas decisões. Também não podemos oferecer uma outra via, distinta, porque melhor, desta com a qual convivemos em decorrência, cremos nós, da natureza das coisas (logo agora no, final, uma queda ontológica!?!). Este é o drama da decisão jurídica: ter que decidir sem ter com que decidir! "Sabe lá, o que é não ter e ter que ter pra dar, sabe lá".[234]

Evitemos este tom melancólico, estudemos quais os elementos que se expressam nas decisões dos juízes. E já que tanto deles falamos, convidemos um deles para que nos ajude a compreender o verdadeiro conteúdo das decisões. Benjamin Cardozo, que durante décadas foi membro da Suprema Corte dos Estados Unidos. Ouçamos o que ele diz:

> Há em cada um de nós uma corrente de tendências – quer chamemos de filosofia, quer não – que dá coerência e direção ao pensamento e à ação. Os juízes, como todos os mortais, não podem escapar a essa corrente. Ao longo de suas vidas, são levados por forças que não conseguem reconhecer nem identificar – instintos herdados, crenças tradicionais, convicções adquiridas; o resultado é uma perspectiva de vida, uma concepção das necessidades sociais, um sentido, como disse James 'da pressão e da força do cosmos', que há de determinar onde recairá a escolha quando as razões forem bem ponderadas.[235]

O que considera Cardozo é tanto verdadeiro quanto revelador. Ele nos informa que os juízes não são semideuses, nem são, como Moisés, arautos de uma voz divina que comunica a sua vontade justa e imparcial através deles. São, creiam-nos, meros mortais. Pessoas sujeitas às paixões da vida, às seduções do tempo, às inclinações da carne. Como acontece quando interpretamos, quando decidimos nós (e sentenciam eles), o fazemos com o que somos. Levamos para o ato hermenêutico, que é a sentença, todo o ser que carregamos conosco. Decidimos com e em decorrência do que somos (falaremos mais sobre isso no próximo capítulo, quando estudarmos a teoria heideggeriana do *Dasein*). Daí as sentenças nos

---

[234] Djavan. Esquinas, no disco Lilás, 1988.
[235] CARDOZO, Benjamin N. **A natureza do processo judicial**: palestras proferidas na Universidade de Yale. São Paulo: Martins Fontes, 2004, p. 3.

informarem mais sobre o juiz do que sobre as partes. O texto mesmo da sentença, sua fundamentação em especial, é um retrato em que lentamente, qual acontecia com os filmes de polaroide, vai se formando a imagem de quem decidiu. Logo, conhecer muitas sentenças de um magistrado é um caminho seguro para conhecer quais são suas fixações e anseios.

Para dizer de modo ainda mais direto, os juízes ao decidirem expressam suas preconcepções, aquilo que foi se construindo neles no contínuo processo do vir a ser no qual todos os seres humanos se encontram desde que nos confinamos na liberdade do *devir*. Em mais um eloquente comentário afirma Cardozo:

> No Direito, assim como em qualquer outro ramo do conhecimento, as verdades alcançadas por indução tendem a formar as premissas para novas deduções. Os juristas e juízes das sucessivas gerações não repetem para si mesmos o processo de verificação, do mesmo modo que a maioria de nós não repete as demonstrações das verdades da astronomia ou da física. Forma-se um acervo de concepções e fórmulas jurídicas que então se tornam, por assim dizer, imediatamente disponíveis para nós.[236]

Este acervo do qual se refere o magistrado americano está dentro do decisor, foi nele forjado e ainda está sendo enquanto é continuamente invocado para deslindar conflitos. Não queremos afirmar com isso que o juiz não se debruça sobre a causa, não se dedica a compreender as razões das partes, não se esforça para avaliar as provas com a máxima imparcialidade. O que reconhecemos é que todo este esforço não é capaz de neutralizar quem ele é, de silenciar o que ele ama e detesta, de maquiar seus pudores e pruridos.

Reconhecer esta relação entre a decisão e o ato hermenêutico nos ajuda, através dela podemos ver com mais clareza o que acontece no momento mesmo da decisão. O encontro entre o juiz e o processo (visto aqui como uma obra produzida pelas partes sob a coordenação do juiz). Mais uma vez o conceito de "fusão dos horizontes" de Gadamer nos ajudará a desvendar o que ocorre. Não estamos diante de um solilóquio, no qual o juiz fala de si para si mesmo, solipsisticamente. O que temos é um discurso de si, através do caso e das partes, para o mundo.

Porque é para o mundo é que ele precisa fundamentar sua decisão. Carece que as demais pessoas de seu universo significativo entendam sua fala, já que não precisa que as partes a aceitem, pois ele tem o poder de impô-la a estas. Este mundo a quem ele fala, também não é aquele em que habitam os leigos (os comuns), é o mundo dos "sacerdotes da lei", dos iluminados, dos que, como ele, foram iniciados no saber jurídico. Aqui nos deparamos como o único modo de controle efetivo das decisões judiciais, a sua

---

[236] *Ibid*. p. 31.

receptibilidade, tanto pelas instâncias judiciais superiores, no caso claro dos recursos, como aquilo que Warat chamava de "sentido comum teórico dos juristas", aos quais também responde o magistrado, na qualidade de parte dos atores que encenam o script de justificação social em que se fundamenta o direito. Eis a denúncia do professor argentino, sobre como se torna impossível um controle racional do discurso jurídico:

> Estamos diante de um mito importante que precisamos desvelar-descobrir expondo à crítica a própria noção de verdade. Neste sentido teríamos que demonstrar uma presença ética, ideológica e política que fundamenta uma vontade de verdade fora de todo o controle epistemológico. Dito de outro modo, que existe uma *doxa* no coração da *episteme*: o sentido comum teórico.[237]

É também deste mundo pré-babel, o dos juristas, em que todos se entendem ainda que discordem um do outro, onde o arsenal de preconceitos é guardado, preservado, repassado, reescrito, atualizado e massificado. Mancomunados, os banquinhos das faculdades de direito e as portas dos fóruns e tribunais se encarregam de oferecer cenário para que a tradição se dê, a passagem dos medos e das taras dos mestres para os alunos, dos juízes mais velhos para os mais novos, dos advogados famosos para os anônimos. Não sabem cozinhar tijolos, mas temperam suas verdades, tornando-as apetecíveis aos efebos.

No contexto de suas considerações sobre a teoria habermesiana que pressupõe uma condição ideal de discurso, Streck nos diz que:

> não há grau zero de compreensão; e não há como estabelecer condições ideais de fala para alcançar um resultado a partir de uma "imparcialidade" proporcionada por um princípio D, como quer Habermas. O procedimento implica um puro espaço lógico, uma troca de argumentos. *Só que cada um já sempre vem de um lugar de compreensão, que é pré-compreensão*. Na formulação de juízo de validade (fundamentação-justificação) já está presente a dimensão estruturante, transcendental, que se assenta no mundo prático (que é assim denominada "situação concreta" de que falam os juristas). E isso é instransponível.[238]

Nascidas, portanto, das preconcepções dos juízes, as sentenças têm a propriedade de nos falar da natureza destes e das influências que mais dominantemente incidiram sobre eles, mas resta a pergunta: como elas se tornam aceitáveis de um modo tal que desmobilizam ou nem mesmo chegam a animar ações revolucionárias? Sim, porque é preciso mais do que poder de polícia para produzir uma aceitação tal das decisões judiciais que promova algum nível de paz social.

---

[237] WARAT, Luis Alberto. **Introdução geral ao direito II**: a epistemologia jurídica da modernidade. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor, 2002, p. 48.
[238] STRECK, Lenio Luiz. **Verdade e consenso**: constituição, hermenêutica e teorias discursivas. Rio de Janeiro: Lúmen Júris, 2006, p. 63.

5.2 O mecanismo de fixação das decisões judiciais e pacificação social em Pierre Bourdieu

Neste ponto que entra a violência simbólica, conceito já mencionado antes ao longo desse trabalho, atribuído a Pierre Bourdieu e Jean Claude Passaron em *La Reproducion*. Vamos estudar mais detalhadamente o conceito de violência simbólica a partir de duas obras de Bourdieu: O Poder Simbólico e A Economia das Trocas Simbólicas. A nossa aproximação com a obra de Bourdieu se deu através do estudo de Tercio Sampaio Ferraz Júnior sobre introdução ao Direito. Neste texto o jusfilósofo paulista define violência simbólica como sendo

> o poder capaz de impor significações como legítimas, dissimulando as relações de força que estão no fundamento da própria força. Não nos enganemos quanto ao sentido desse poder. Não se trata de coação, pois, pelo poder de violência simbólica, o emissor não co-age, isto é, não se substitui ao outro. Quem age é o receptor. Poder aqui é controle. Para que haja controle é preciso que o receptor conserve suas possibilidades de ação, mas aja conforme o sentido, isto é, o esquema de ação do emissor. Por isso, ao controlar, o emissor não elimina as alternativas de ação do receptor, mas as neutraliza. Controlar é neutralizar, fazer com que, embora conservadas como possíveis, certas alternativas não contem, não sejam levadas em consideração.[239]

É difícil vencer em clareza o conceito de Ferraz Jr. Nele fica demonstrado como o ato hermenêutico, essencialmente arbitrário do decisor, se impõe socialmente sem que isso seja lido pela sociedade como um ato violento propriamente. A sutileza da violência simbólica manifesta-se justamente por jamais ser vista como tal. Caso isso aconteça ela deixa de existir e para manter a ordem se precisará recorrer às outras formas de dominação, que Bourdieu chama de energética e cibernética, aquelas que são exercidas respectivamente pelo uso da força física e pelo uso da força da informação.[240] Os mecanismos que são utilizados para realizar esta tarefa é que buscaremos na obra de Bourdieu.

Para que se exerça violência simbólica três elementos são indispensáveis: (1) uma forte estrutura ideológica onde as crenças sejam não apensas repassadas, mas também mantidas e reafirmadas através de diferentes mecanismos de massificação de conceitos e ideias que se pretendem necessárias e estruturantes; (2) um discurso capaz de apresentar uma argumentação sem tons de imposição, mas como decorrência lógica e necessária da "natureza das coisas", fazendo com que os ouvintes pensem que eles mesmos são os autores da conclusão e, portanto, estão livremente dirigindo o seu modo de vida e ação; (3) que se neutralize as demais possibilidades de comportamento, principalmente limitando o exercício de um pensamento crítico em relação às "condições de vida" que a corrente majoritária

---

[239] FERRAZ JR. Tercio Sampaio. **Introdução ao estudo do direito**: técnica, decisão, dominação. 3ª ed. São Paulo: Atlas, 2001. p. 272.
[240] BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. 10ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand, 2007, p. 15.

apresenta.[241] Deve-se, portanto, evitar o "por que não?" que é visto como um germe revolucionário, logo daninho.

A melhor maneira de efetuar essa neutralização dos diferentes é pela ridicularização de suas propostas. Este é um expediente que Schopenhauer já havia apresentado com maestria em seu ensaio sobre eirística.[242] Com a diferença de que na obra dialética de Schopenhauer estamos diante da confrontação de dois indivíduos, enquanto em Bourdieu é um sistema que constrói um "diálogo" de força com a sociedade, e o faz sem que esta tenha consciência, de preferência através de mecanismos não verbais, de modo que gere uma sensação de liberdade nas pessoas.

Isto acontece no mito edênico, ao longo dos milênios nós fomos levados a ler o texto e concluirmos que há uma razão plausível e aceitável para tudo ser como é. E que tentar ou desejar mudar isso é não somente ofensivo a Deus, que nos sentenciou a este estado de coisas, mas perigoso, porque pode nos levar a uma realidade ainda pior. O melhor a fazer é sentar e esperar o messias chegar, quando ele vier mudará todas as coisas e nos conduzirá de volta ao jardim. Até lá comemos o pão de dores e infringimos dores aos nossos, numa relação de dominação e desrespeito legitimada pela fé.

---

[241] BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. 6ª ed. São Paulo: Pespectiva, 2005, p. 117.
[242] SCHOPENHAUER, Arthur. **Como vencer um debate sem precisa ter razão**: 38 estratagemas (dialética eirística). Rio de Janeiro: Topbooks, 1997, p. 153.

Capítulo IV. O *kerügma* de Babel e a incompreensão do outro em face do caráter personalíssimo da linguagem

Nosso desafio neste capítulo é compreender o quadro que nos é apresentado pelo mito trágico de Babel, o qual encerra o ser humano em um estado de incompreensão de seu semelhante. De certa forma, este é o mito primordial deste trabalho, uma vez que ele, ainda mais diretamente que o mito da Queda e o do fratricídio, é um relato sobre o papel e as dificuldades encerradas no processo de comunicação entre os indivíduos, bem como sobre o papel da linguagem como condição para a realização das empresas humanas.

1. Análise retórica do mito de Babel

Como sugere nosso percurso metodológico, começaremos propondo uma leitura retórico-demitologizante de Babel, cuja narrativa encontra-se no capítulo 11, entre os versículo 1 e 9, do livro de Gênesis. A palavra Babel é confusa desde sua etimologia. Sem qualquer informação que nos venha do texto, estaríamos inclinados a traduzir a palavra como "porta de Deus", bav-El (בָּבֶל), mas o texto nos faz pensar que a palavra significa literalmente "confusão", vejamos:

> vinde, desçamos e confundamos ali a sua linguagem, para que um não entenda a linguagem de outro. Destarte, o Senhor os dispersou dali pela superfície da terra; e cessaram de edificar a cidade. Chamou-se-lhe, por isso, o nome de Babel, porque ali confundiu o Senhor a linguagem de toda a terra e dali o Senhor os dispersou por toda a superfície dela. Gn. 1:7 - 9

Segundo Champlim e Bentes o termo aqui é explicado pela etimologia popular com o sentido de confusão ou mistura. Isto é feito através de uma referência a um termo hebraico similar, *balal* (que aparece no versículo 9 do texto), porque babel e esta palavra são parecidas, embora dotadas de significados diferentes. Por meio desta associação verbal, as duas palavras tornaram-se sinônimas, com o sentido de confusão, especificamente por causa do relato da torre de Babel, onde lemos que houve confusão de línguas.[243]

1.1 O estado pré-babel

O versículo primeiro nos diz que "em toda a terra havia apenas uma linguagem e uma só maneira de falar". As expressões utilizadas para linguagem e maneira de falar são, respectivamente, *safah* (שָׂפָה) e *davar* (דָּבַר), que podem ser traduzidas mais literalmente por

[243] CHAMPLIN, R.N. BENTES, J.M. **Enciclopédia de Bíblia Teologia e Filosofia**. v. 1. São Paulo: Editora Candeia, 1997, p. 421.

língua e modo de se expressar com palavras.[244] A Septuaginta traduziu por χειλος e φωνη, já a Vulgata trouxe as palavras *labbi* e *sermonum*. A questão que se coloca é se as duas expressões estão em paralelismo sinonímico, tão comum na composição hebraica, quando o autor usa duas palavras diferentes para designar o mesmo objeto[245] ou se referem a algo como uma só língua e um só sotaque. Optamos por pensar que o que o texto quer destacar é a unidade da língua e a compreensão que todos tinham, sem os bairrismos linguísticos que, por vezes, torna incompreensível o que se diz.

Este é, obviamente, um estado mítico que é ansiado por diferentes culturas e povos. Assim como temos narrativas que expliquem o surgimento do homem sobre a terra, pululam explicações sobre porque há tantas línguas, que se configuram como verdadeiras fronteiras virtuais entre as nações e suas tradições. O mito começa nos levando a um momento de harmonia e unidade, onde havia não apenas a compreensão entre os homens no que diz respeito à língua, mas também cooperação, a ponto de desenvolverem projetos grandiosos, como o de construir um torre tão alta que tocasse o céu, o que intensifica as cores da tragédia que ele pretende nos apresentar, a confusão de falas e discursos que não se pode compreender, inviabilizando a cooperação.

Muito se tem discutido sobre a existência ou não de uma língua universal, de onde todas as outras são meras derivações, do modo como as línguas neolatinas derivam de uma mesma raiz comum,[246] contudo, o que nos parece interessar aqui não é se houve ou não esta raiz comum de todas as línguas, mas o fato de que a narrativa de Gênesis carrega este sonho e que atribui à soberba dos homens a causa da "confusão" em que nos encontramos. Um conjunto de desejos supratemporais se revelam neste mito, tais como a existência de uma só língua, um só modo de expressar esta língua, a ação dos homens em cooperação e o desejo de ascender a um nível superior de vida e de percepção de si mesmo no mundo. Tentaremos examinar estes desejos um a um.

1.1.1 Uma só linguagem e uma só maneira de falar

Assim como o capítulo dois de Gênesis nos apresenta um jardim onde todos os seres caminham em doce concordância, para depois nos apresentar como consequência da Queda, o

---

[244] HOLLADAY, William L. **Léxico hebraico e aramaico do Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 2010, p. 540 e p. 94

[245] Ver, por exemplo, Gn. 1:27 e com mais frequência no livro dos Salmos, como em 59:1, 97:1 e 130:2.

[246] RÓNAI, Paulo. **Babel & antibabel**: ou o problema das línguas universais. São Paulo: Perspectiva, 1970.

arranjo atual, marcado pela dor e violência dos seres entre si, a narrativa de Babel começa com a condição ideal, para realçar em dramaticidade a descrição que fará da configuração atual das coisas. Há, portanto, um padrão, no qual primeiro o autor nos apresenta um cenário ideal (o jardim, os irmãos oferecendo suas ofertas a Deus, os homens vivendo em paz e prosperidade e todos falando uma só língua, cooperando para a construção de uma cidade), ao que segue-se a transgressão (comer o fruto, matar o irmão, os homens se tornaram violentos e o desejo de chegar até os céus), para, por fim, vir o castigo (Adão e Eva expulsos do paraíso, vida nômade pela terra de Caim, o mundo destruído no dilúvio e a incapacidade de se entenderem no que falavam).

É preciso que vejamos a narrativa sob duas perspectivas: por um lado ela serve para explicar como e por que surgiram as diferentes línguas dos povos; por outro, reforça o *pathos* da culpa, uma vez que foi, mais uma vez, a cobiça dos homens de serem iguais a Deus ou ascenderem até o seu trono que deflagra a catástrofe do perpétuo desentendimento entre os homens. Neste sentido, pretende se estimular a obediência às normas e uma atitude submissa a Deus, como caminho para evitar que tais consequências sejam reproduzidas na vida da nação e dos indivíduos em particular.

Neste ponto é quase que natural que nos remetamos a Nietzsche, para quem não haveria o modelo de vida ocidental se três elementos não tivessem se conjurado para o agrilhoamento das consciências e a consequente morte do dionisíaco em nosso modo de pensar e de viver. Ele considerava a metafísica socrática, primeira a nos convidar a nos interessarmos mais por um outro mundo (numenológico) do que por este; a culpa judaica, que nos faz sentir merecedores de eventuais castigos temerosos em relação a quaisquer ousadias e a "mansidão-misericordiosa" cristã, que finda por emascular a intrepidez, na ótica do "marteleiro" (palavra de onde deriva o substantivo latino *martorelli*).

A esta altura do trabalho é de se supor que já trabalhamos suficientemente o quanto estes mitos carregam no *pathos* da culpa e do medo, mas permitam-nos fazer apenas mais duas observações específicas sobre o mito em tela: o mais antigo expediente de domesticação é o medo. Talvez não seja somente o mais antigo, como o mais eficaz. Desde a infância somos moldados socialmente pelos golpes do medo, quer este seja consequência das ações inscritas nas relações familiares, quer venham das primeiras convivências na escola e nas ruas. Somos educados para sentir medo. Já a culpa é mais sutil, pode ser concreta ou difusa. Será concreta quando corresponder a uma conduta que julgamos reprovável, ou que assim seja considerada por aqueles que têm a capacidade de influenciar nossos sentimentos e sensações.

Merece destaque, porém, esta culpa que denominamos de difusa. Ela se manifesta presente em muitas pessoas, e expressa-se por um sentimento de tristeza consigo mesmo, mas que não se escora em um comportamento explícito. É como se nos pesasse a consciência de uma insuficiência ou inadequação à vida. É sintomático que tanto João Batista quanto Jesus tenham começado seu trabalho de pregação com o seguinte brado: "arrependei-vos, porque está próximo o reino de Deus" (Mat. 3:2 e 4:17).

O que representa viver em um mundo onde todos falam uma só língua e têm uma só maneira de falar? Significa a diluição de um importante elemento de afastamento entre os homens. O texto nos faz compreender que todos os descendentes de Noé continuavam vivendo juntos até Babel. Como os descendentes de Noé são toda a humanidade que sobreviveu ao dilúvio, foi só com a maldição da multiplicidade de línguas que as famílias se separam e formaram suas tribos, desenvolvendo não só novas línguas, mas também fixando fronteiras territoriais, abrindo espaço para o surgimento dos demais elementos culturais, próprios de cada grupo social.

1.1.2 Cooperação e unidade

Além de falarem uma só língua e se compreenderem, os homens do período pré-babel cooperavam, trabalhavam juntos, dividiam a ventura de suas descobertas tecnológicas, como a capacidade de fazer tijolos e usá-los em lugar das pedras, bem como de usar betume como argamassa para manter firmemente unidos estes tijolos em suas construções. Foi justamente esta capacidade de ação conjunta que teria assustado Deus e o animado a desbaratá-los sobre a face da terra. Vejamos as expressões do texto:

> Então, desceu o Senhor para ver a cidade e a torre, que os filhos dos homens edificavam; e o Senhor disse: Eis que o povo é um, e todos têm a mesma linguagem. Isto é apenas o começo; agora não haverá restrição para tudo que intentam fazer. Vinde, desçamos e confundamos ali a sua linguagem, para que um não entenda a linguagem do outro. Gn. 11:5 – 7

O que o mito afirma é que os limites das realizações humanas são estabelecidos não pelo conhecimento técnico, saber fazer tijolos (Gn. 11:3), mas pelas dificuldades de comunicação. Quando quis Deus limitar o engenho humano, não os fez esquecer da arte de coser tijolos, mas os desensinou a falar uma só língua. Recorda-nos Cervantes ao dizer que com a visita de Dulcinéia, que recita os versos compostos como demonstração de amor, Quixote "recobra a loucura", ou seja, avança para um estado de desencontro com a sua

própria identidade.[247] As palavras de amor e devoção que em seu período de devaneios construíram a identidade de sua amada, agora têm o poder de conduzi-lo de volta ao estado de encantamento do qual o tratamento médico o havia afastado. Assim, os homens desaprendendo a falar uma só língua, caminham para a desarmonia, que os desarticula e limita. O mito parece nos revelar qual é o nosso problema essencial e qual o caminho para solucioná-lo. Em lugar de encontrar verdades, produzir possibilidades de diálogo.

Foi a riqueza deste mito que impressionou Derrida:

> A torre de Babel não configura apenas a multiplicidade irredutível das línguas, ela exibe um não-acabamento, uma impossibilidade de completar, de totalizar, de saturar, de acabar qualquer coisa que seria da ordem da edificação, da construção arquitetural, do sistema arquitetônico. O que a multiplicidade de idiomas vai limitar não é apenas uma tradução verdadeira, uma entr'expressão transparente e adequada, mas também uma ordem estrutural, uma coerência do constructum. Existe aí (traduzamos) algo como um limite interno à formalização, uma incompletude da construtura. Seria fácil e até certo ponto justificado ver-se aí a tradução de um sistema em desconstrução.[248]

Parece-lhe adequado afirmar que o mito de Babel é o marco de uma desconstrução essencial. Da incapacidade de traduzirmos adequadamente nossos sentimentos e pensamentos, de um modo tal que o outro possa compreendê-lo. Convertemo-nos em seres isolados em nossa incapacidade de nos comunicarmos adequadamente. Daí que Babel é "confusão" e é também "porta de Deus", o que por si só já é confuso. Esta é a condição em que os filhos de Deus foram lançados, como um efeito retardado das maldições de Gn. 3. O homem, expulso do jardim e incapaz de ver a si mesmo e ao seu próximo com a simplicidade amorosa e compreensiva do paraíso, agora se torna incapaz de entender, traduzir o seu semelhante, de existir ao lado dele de um modo que possam "construir" juntos. Significativamente, aquele que foi chamado para dar nome às coisas, agora anseia por fazer seu próprio nome ("tornemos célebre o nosso nome", Gn.11:4) e finda por não entender os nomes que os outros usam. Daquele instante em diante, torna Deus a tradução necessária e impossível, por ser ela mesma uma construção babélica. Aumentando assim, as angústias dos homens e a distância de si mesmo. Preserva Deus o seu lugar singular, como o fizera ao impedir que o homem comesse da árvore da vida, que estava no jardim do Éden.

1.1.3 Desejo de chegar aos céus e de celebrizarem-se

---

[247] SAAVEDRA, Miguel de Cervantes. **Dom Quixote de La Mancha**. São Paulo: Nova Cultural, 2003, p. 676
[248] DERRIDA, Jaques. **Torres de Babel**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002, p. 11.

A disposição que seria a causa da indignação divina é a vontade de construir uma torre cudo topo chegasse até os céus e, em decorrência da maravilha desta obra de engenharia, seus nomes se tornassem conhecidos por todos e em todo o tempo (Gn. 11:4). A expressão traduzida por céus é nossa conhecida e é a mesma que aparece no versículo primeiro do primeiro capítulo de Gênesis, *shamayim* (שָׁמַיִם), mas merece destaque a que foi traduzida por célebre que é *shem* (שֵׁם), a qual pode ser traduzida por fama, reputação, memorial ou nome divino. Provavelmente, esta última acepção era a mais desconfortante. A tradução portuguesa tem a influência direta da construção de São Jerônimo, que assim compôs a frase: "*aciamus nobis civitatem et turrim, cujus culmen pertingat ad cælum : et celebremus nomen nostrum*".

A divindade é apresentada como temendo a concorrência dos homens. Afirma que se não tomar alguma providência aquela torre seria só o começo e não haveria limites para as possibilidades de ação dos homens, por isso, incontinente, os afasta por meio da multiplicidade de línguas. Não há, como foi no caso de Adão e Eva, de Caim e de Noé, diálogos entre Deus e os homens, apenas a aplicação da pena. Que não se limitou a dividir os idiomas e impossibilitar a conclusão desta espécie de zigurate,[249] mas estendeu-se fazendo justamente os que os homens queriam evitar, espalhando-os pela face da terra. O que pretende explicar como se deu a dispersão da raça humana no mundo.

É possível discernir aqui um dos elementos que vai caracterizar a moral judaico-cristã, frequentemente combatida por Nietzsche, a valorização do espírito humilde, que não deseja para si reconhecimento e glória. Posto que foi justamente por buscarem celebrizar-se que nossos protagonistas foram punidos com esta série de desventuras. Juntamente com a humildade vem a disposição para a submissão, para a obediência a Deus, ou mais proximamente, àqueles que se dizem seus representantes. É difícil de mensurar o poder de condicionamento que a demonização do orgulho, da vontade de se afirmar com um ser importante vem produzindo ao longo dos milênios. Combater esta mentalidade é uma das agendas fundamentais de Nietzsche.

1.2 A multiplicidade de línguas como um castigo de Deus

A grande tragédia de Babel não é apenas o fato de que os homens passaram a falar outras línguas, mas o de que "cada um" passou a falar uma língua diferente, de modo que os

[249] Zigurates eram templos construídas na antiguidade por povos como os babilônios, sumérios e assírios em formas que se assemelhas a das pirâmides, muito embora houvesse zigurates com bases ovais, retangulares e quadradas. O nome sumério para este tipo de construção é *etemenanki* e significa "a fundação do céu e da terra".

pais não compreendiam seus filhos, nem a senhora os seus servos. É a instalação da desordem social e de um isolamento subjetivo. A transição entre um estado e outro não pode ser plenamente compreendida por nós, a não ser por aproximações tacanhas. Mesmo assim nos esforcemos para compreender um pouco da profundidade deste problema.

1.2.1 A confusão como experiência individual e o esforço de comunicação

Gn. 11:7 nos diz que a ação de Deus foi para que "um não entendesse a língua do outro", logo foi um castigo que se aplicou individualmente às pessoas, isolando-as linguisticamente umas das outras. Obviamente que nós não nos comunicamos exclusivamente através de palavras, podemos usar gestos, expressões faciais e níveis mais indeléveis de contato. Contudo, não seria possível, imaginando esta situação, a utilização do texto, uma vez que este é também uma forma de comunicação vernacular. Além disso, devemos lembrar da grande carga cultural que uma língua carrega, a história das palavras está gravada no seu DNA. Perder uma língua é desconstruir um universo cultural que foi por ela engendrado, o que, de certa forma aconteceu efetivamente com as "línguas extintas".

Devemos agora supor este homem que não entende nem é compreendido, mas que precisa se comunicar. Precisa porque é de sua natureza fazê-lo, isolar-se nunca foi uma opção. O desafio é a superação do obstáculo imposto. O exercício de imaginação que aqui propomos não é de modo nenhum ocioso. Se conseguirmos solucionar este enigma, ainda que imaginário, talvez encontremos as pistas do que o mito quer nos propor como "situação de vida" em que nos encontramos, posto, que foi sempre isto que os mitos de Gênesis nos fizeram, tentaram nos ajudar a entender "como chegamos aqui", como se estabeleceu este estado em que ora nos encontramos.

a. O primeiro desafio foi relacionar ideias a expressões fonéticas

Estamos diante de um novo Adão. Se o primeiro deu nome às coisas e dar nome significa precisamente relacionar um objeto a um som, o nosso homem pós-babel precisa refazer esta obra, criando uma nova língua, cria estas infinitas conexões necessárias. Ele deveria fazê-lo, basicamente, por três processos: invenção, quando produzindo um som mentalmente o associa a um objeto; relação, quando se estabelece uma relação de derivação entre nomes e entre objetos, como quando eu chamo o pai de Lula e seu descendente de Filho

de Lula; analogia, quando a conexão entre uma palavra-raiz e outra que dela deriva é estabelecida por uma processo de comparação ou semelhança.

Outras muitas possibilidades construtivas da "nova língua individual" podem ser sugeridas, mas o que este breve exercício nos mostrou é que a criação da língua pressupõe invenção, enquanto expressão de criação e conexão ou relação mental entre objetos. Além disso, devemos responder à questão de como se soube que som se encaixaria melhor àquela coisa e a resposta é intuição. Nossa hipótese é que efetivamente é desta forma que interpretamos falas e textos, intuindo qual o seu significado, inventado uma conexão entre o que supomos significar e o mundo das coisas que nos tocam e testando nas relações concretas o nível de adequação daquilo que produzimos.

b. A conduta como prova de compreensão

Segundo o que expomos acima, seria a verificação do efeito no outro da expressão que emitimos o teste de sua compreensão. Com o cuidado de não cairmos naquilo que Dewei chamou de "falácia genética", que é quando se toma a história da crença pela natureza daquilo que é acreditado,[250] vamos partir de um exemplo, trabalharemos com uma das palavras mais usadas e que está entre as que primeiro aprendemos tanto a pronunciar como a interpretar, a palavra "não". Suponhamos que em nossa nova língua tenhamos relacionado o som *caasi* à ideia de não. Como faríamos para comunicá-la a outras pessoas? Pronunciar simplesmente não resolveria, já que o som nada significa para quem ouve. Provavelmente *caasi* seria mais facilmente compreendida por alguém que estivesse sob nossa influência direta, sob nossa autoridade, tendo em vista que cotidianamente surgem inúmeras situações em que precisamos dizer não às pessoas e, neste caso, *caasi* poderia vir acompanhada de um ato enérgico que lhe "dramatizasse o sentido", exatamente como fazemos com as crianças.

Antes que a palavra se torne nítida para nós é o medo quem imobiliza nossos membros. Antes de decodificar o sentido, nós nos adequamos ao comando. Destarte, compreendemos primeiro o comando que a razão. E quem comanda ao ver a conduta conclui o sucesso do processo de comunicação. No mito, a inviabilidade da obra se deu porque era impossível ter uma cadeia de comando. A questão fundamental da comunicação é a conduta dela resultante.

---

[250] DEWEI, John. **The Inclusive Philosophic Idea**. *In* The Essential Dewey: Pragmatism, Education, Democracy. V1. Bloomington: Indiana University Press, 1998, p. 308.

Nela nasce a comunicação e a ela se destina, em última instância. Por isso é que é fácil supor que ela foi bem sucedida quando a conduta se coaduna com o desejo de quem comanda, via de regra sob a docência do mestre, o medo.

c. A impossibilidade de se aquietar ante a incompreensão

Deste primeiro passo e momento inaugural, passaríamos às formas mais elaboradas de comunicação, num processo evolutivo, assim como fazemos quando estamos aprendendo um novo idioma. Das palavras às frases, das frases aos parágrafos, nos parágrafos o sentido único e isolável de uma ideia. É uma espécie de teoria da evolução do "idioma individual". A expressão "idioma individual" carrega uma *contraditio in terminis*, já que um conjunto de sons, por mais sofisticado que seja, só merece o nome de idioma se for compartilhado por pelo menos mais uma pessoa. O que torna essencial a presença desta pessoa com quem se pretende entrar em contato. É ela quem estimula e avalia os avanços.

Neste sentido o mito de Babel ilustra bem este fato. É para que possamos estar juntos que inventamos línguas e é a ausência de uma que seja comum que dispersa nossos protagonistas. O *bios politikos* de Aristóteles se revela presente na dispersão como castigo. Mas inconformados com a condenação, nós procuramos formas de nos reaproximarmos de tecermos com nossas línguas únicas e distintas a trama de uma compreensão. Algo que torne suportável sua vida sobre a terra. É nisto que encontramos o papel consolador da presença do outro, quer seja porque a solidão atormenta os pensamentos, quer seja porque a presença nos permite tomar consciência de nós, nas tessituras da relação.

2. O caráter perssonalíssimo da linguagem e a sua superação em Nietzsche, Heidegger, Gadamer e Bauman

Na vida em sociedade, a suposição de que compreendemos as mensagens que nos são dirigidas e que as pessoas com quem conversamos são capazes de interpretar correta e adequadamente os signos que para elas emitimos são basilares. Seria desesperador pensar que não é assim. Seria por demais angustiante imaginar que estamos, de fato, profundamente sós, e que tudo quanto chamamos de entendimento do que nos é dito, de significado que é por nós captado, de sentido que seja por nós internalizado é, na verdade, uma criação nossa, que fala mais de nossas necessidades e aspirações do que da intenção do autor que nos emitiu a informação. É isto que nos diz o mito de Babel. Que os homens falam cada um uma língua

diferente, por isso eles não se entendem e, ainda que possam cooperar, não podem mais fazê-lo sem que esta interação se dê em desacordo, ainda que este seja, por vezes, imperceptível. O que o mito nos diz, em última instância, é que vivemos em "confusão".

O objetivo deste derradeiro capítulo é verificar em que bases se dá o diálogo humano, o que seria necessário para que dois indivíduos se entendessem perfeitamente, tal qual foi suposto por todo o tempo em que vigorou (se é que entre nós não continua a atuar de modo hegemônico) o paradigma da filosofia da consciência. Para isso nos basearemos no pensamento de Nietzsche, Heidegger, Gadamer e Bauman, e, fulcrados neles, refletiremos sobre as implicações do fato de estarmos inscritos neste universo linguístico confuso, no qual nada conhecemos que não seja linguagem, e com o qual trabalhamos com um acervo limitado de elementos que jazem em nós e que foram historicamente manufaturados em cada um de um modo único e incomunicável. E partiremos deste ponto para refletir sobre quais são as consequências disso para a atividade interpretativa que instrui o convencimento dos magistrados, o qual determina e viabiliza suas decisões.

2.1 Nietzsche e a linguagem como encobrimento

Em um dos parágrafos finais de Além do Bem e do Mal, Nietzsche nos diz que "toda filosofia *esconde* uma outra filosofia; toda opinião é um esconderijo, toda palavra uma nova máscara". E, ainda, que é "o homem, um animal múltiplo, artificioso e impenetrável".[251] Sendo esta a natureza dos homens e de sua linguagem, como se dá a compreensão, ou, ainda mais propriamente, a comunicação? Nós aceitamos como verdades dadas e acabadas que nos entendemos (bem na linha do que aprendemos com William James, no capítulo 3, quando vimos que a compreensão firmada em nossos preconceitos neutraliza as ações de reflexão e crítica), mas será que isto de fato acontece? A final, perguntariam muitos, de que nos valeria a faculdade da linguagem se nós não fossemos capazes de nos compreender?

Tomando o conceito usual de comunicação, como sendo o ato pelo qual uma mensagem parte do emissor e é recebida pelo destinatário, o qual, por dominar o processo de codificação em que foi envelopada a mensagem, a compreende. A comunicação exige, além da mensagem em si, o domínio de um código comum, que sendo partilhado pelo emissor e receptor, permite que a este último chegue a compreensão. Além do código é necessário,

[251] NIETZSCHE, Friedrich. **Além do bem e do mal** ou prelúdio de uma filosofia do futuro. Curitiba: Hermus, 2001, p. 220.

também, que o receptor tenha capacidade de conhecer significados a partir de signos (assunto sobre o qual já tratamos nos capítulos dois e três). Em síntese, a comunicação pressupõe uma linguagem comum e entes dotados da capacidade de conhecer acertadamente, tanto na hora de imprimir significado em um signo, quanto de interpretar este, para, ao final, produzir a compreensão. Nossa desconfiança é total, porque não acreditamos que exista um "código comum", nem que haja a possibilidade de compreensão que mereça a alcunha de "certa". À luz do mito, podemos supor que este código foi embaralhado, misturado, e a comunicação sofreu uma espécie de Queda, restando em nós uma estrutura deformada do que deveria ser, uma *imago dei* maculada, de modo que a compreensão de que somos capazes é um "quasimodo" do que precisaríamos ou gostaríamos que fosse.

2.1.1 Como nascem as verdades do encobrimento que nos fazem pensar que compreendemos

Vejamos quais as razões que Nietzsche apresenta para que seja a compreensão uma ilusão, ainda que necessária:

> A falsidade de um juízo não pode constituir, em nossa opinião, uma objeção contra esse juízo. Esta poderia ser uma das afirmativas mais surpreendentes de nossa linguagem. A questão é saber em que medida este juízo serve para conservar a espécie, para acelerar, enriquecer e manter a vida. Por princípio estamos dispostos a sustentar que os juízos mais falsos (e entre estes os "juízos sintéticos a *priori")* são para nós mais indispensáveis, que o homem não poderia viver sem as ficções da lógica, sem relacionar a realidade com a medida do mundo puramente imaginário do incondicionado e sem falsear constantemente o mundo através do número; renunciar aos juízos falsos equivaleria a renunciar à vida, a renegar à vida. Admitir que o não-verdadeiro é a condição da vida, é opor-se audazmente ao sentimento que se tem habitualmente dos valores. Uma filosofia que se permita tal intrepidez se coloca, apenas por este fato, além do bem e do mal.[252]

Como sabemos, os juízos sintéticos a *priori* são, segundo Kant, aqueles que decorrem da capacidade especulativa dos homens, mas que podem ser verificados no mundo fenomenológico como universais e necessários.[253] Para ele estes seriam a base do verdadeiro conhecimento científico. Nietzsche chama de "vontade de ilusão" ditada por "exigências fisiológicas", cujo objetivo é garantir a manutenção de um dado gênero de vida,[254] o desejo dos filósofos de cultivarem estas "verdades". Contudo, ele reconhece que tais ilusões, são, por vezes, necessárias. A sua crítica é justamente à conexão que os metafísicos fazem entre verdade-bem, falsidade-mal. Ele argumenta que, não raro, é justamente em uma falsidade que está o bem que nós precisamos para viabilizar a vida. Talvez as frases mais inusitadas sejam

---

[252] *Ibid*. p.13.
[253] KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. 4ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1997, p. 44.
[254] NIETZSCHE, Friedrich. *Op. Cit*. p. 13.

justamente as em que ele diz que é preciso "admitir que o não-verdadeiro é condição da vida" e que "renunciar aos juízos falsos equivaleria a renunciar à vida"

O ser humano, dada a sua condição essencial de ser no mundo, carece de certezas. E, na prática, pouco importa se estas certezas são reais ou não. As certezas ocupam uma função existencial apaziguadora em nossas almas. Mesmo o indivíduo mais cético e racional, não conseguiria viver, com alguma sanidade, se ele não tivesse "certezas". Ainda que logicamente ele saiba que estas certezas são meras probabilidades em que lançamos nossas expectativas, ele, afetivamente as admite como uma coisa certa. Por exemplo, quem conseguiria viver em paz pensando que neste instante sua mulher (ou marido) está em casa se deliciando com outra pessoa, que seus filhos podem estas sendo vítimas de um violentador ou que o chão debaixo de seus pés pode ruir e abrir sob si uma imensa cratera? Tudo isso é possível, mas baseados na lembrança (ou suposição) que temos de que nada assim aconteceu conosco antes, revestimos o nosso interior de uma "razão de acalanto", que tranquiliza nosso coração naturalmente ansioso e lhe diz: está tudo bem.

2.1.2 A crença no poder da linguagem como uma ato de fé

O mesmo fenômeno acontece com a comunicação e seu corolário a compreensão. Como afirmaremos a seguir, as condições de possibilidade da compreensão acertada ou passível de controle por parte do emissor são nulas, mesmo assim precisamos supô-la. Mais do que isso, iludirmo-nos com a sua existência é o único modo de viabilizarmos nossa sociedade. Por causa delas construímos escolas e damos aulas, confiamos em juras e fazemos promessas, escrevemos teses e nos submetemos a bancas. Tudo, baseados na probabilidade de que sejamos compreendidos. Probabilidade que não chamamos assim, a denominamos de certeza. Certeza que é baseada no meramente provável é fé. No Crepúsculo dos Ídolos diz Nietzsche: "A *razão* na linguagem, que velha embusteira! Temo que jamais nos livremos de Deus, posto que cremos ainda na gramática".[255]

Nosso próximo passo seria dizer que esta fé é falsa, em face de tudo que já colocamos, não obstante, recordamos o ensino de James de que há certas crenças que criam realidades.[256] O que finda por parir um conceito mais amplo de realidade enquanto conjunto de crenças compartilhadas ou não. Supor que os nossos discursos são compreendidos porque somos

[255] NIETZSCHE, Friedrich. **Crepúsculo dos ídolos.** Curitiba: Hermus, 2001, p. 25.
[256] JAMES, William. **A vontade de crer**. São Paulo: Loyola, 2001, p. 40.

capazes de emitir um comando e este é atendido, equivale a sustentar o sistema geocêntrico com base na evidência de que o sol percorre diariamente um percurso que pode ser observado como um arco ao redor de um ponto de observação. Kant tinha por certo que os juízos sintéticos a *priori* poderiam ser encontrados na matemática e na física, sobre isso diz Nietzsche que ainda haveria de acontecer em relação às leis newtonianas uma girada copernicana:

> Em nossa época talvez existam cinco ou seis cérebros que começam a suspeitar que talvez a física não seja mais que um instrumento para interpretar e regrar o mundo, *uma adaptação para nós mesmos,* se nos é permitido dizê-lo, e não uma explicação do universo. Entretanto, na medida em que a física se apoia na crença dos dados proporcionados pelos sentidos, esta vale mais e continuará valendo mais — durante muito tempo — que uma verdadeira explicação.

2.1.3 A compreensão como capacidade de mobilização premida pelo temor do "eterno desentendimento"

Não olvidamos que, em Para Além do Bem e do Mal, Nietzsche reconheça o fato de que pessoas que convivem por muito tempo conseguem um nível de compreensão uns dos outros. Ele usa aspas para expressar que o que torna indivíduos que convivem longamente, compartilhando clima, solo, país, necessidades e trabalho se tornam "algo que se compreende". Mas, logo afirma que esta compreensão entre aspas é fruto do perigo sempre a espreita e do temor "do eterno desentendimento",[257] uma "ilusão de ótica moral".[258]

Em Humano, Demasiadamente Humano diz o filósofo do martelo:

> A importância da linguagem para o desenvolvimento da cultura está em que nela o homem estabeleceu um mundo próprio ao lado do outro, um lugar em que ele considerou firme o bastante para, a partir dele, tirar dos eixos o mundo restante e se tornar seu senhor. Na medida em que por muito tempo acreditou nos conceitos e nomes de coisas com em *aeternae veritates* [verdades eternas], o homem adquiriu esse orgulho com que se ergueu acima do animal: pensou ter realmente na linguagem o conhecimento do mundo. O criador da linguagem não foi modesto a ponto de crer que dava às coisas apenas denominações, ele imaginou, isto sim, exprimir com as palavras o supremo saber sobre as coisas; de fato, a linguagem é a primeira etapa no esforço da ciência. Da *crença na verdade encontrada* fluíram, aqui também, as mais poderosas fontes de energia. Muito depois – somente agora – os homens começam a ver que, em sua crença na linguagem, propagaram um erro monstruoso.[259]

É disto que estamos falando, nós construímos culturalmente a certeza da compreensão e da comunicação, desde então temos nos alimentado de tal ilusão. Observem

---

[257] NIETZSCHE, Friedrich. **Além do bem e do mal**. p. 209.
[258] _____. **Crepúsculo dos ídolos**. p. 25.
[259] _____. **Humano, demasiadamente humano**: um livro para espíritos livres. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, p. 21.

que Nietzsche estabelece seu ceticismo em relação à capacidade de conhecimento dos homens em duas direções: 1) o que se diz serem as coisas é outra coisa distinta do ser em si e o é porque o ser em si é incognoscível (estamos confinados neste jogo de palavras e devemos ser ciosos de nossas limitações, precariedades e contínuo *devir*); 2) esta linguagem, além de não poder transmutar a coisa em si para uma simbologia que a contenha, também é expressão do contínuo fluir humano, não podendo jazer nelas as *aeternae veritates*. Em outras palavras, a linguagem, sendo criação humana, é carregada das vicissitudes que lhe são próprias. Como o homem não consegue conhecer, não poderia dizer, pelo menos não "acertadamente" e de modo a garantir a compreensão de outros. Ainda que pudesse conhecer, provavelmente não poderia dizer, uma vez que isto exigiria uma "segunda perfeição". Em síntese, é tudo o antigo desejo de ser deus.

2.1.4 Qual o conteúdo daquilo que chamamos de compreensão?

Somos constrangidos a enfrentar a *vexata quaestio*, qual o conteúdo daquilo que aprendemos a denominar compreensão? Sim, porque não nos basta taxar de ilusórios o conhecimento, a comunicação e a compreensão, sem que atendamos à questão de como e em que consiste este processo que permite esta realidade com a qual lidamos todos os dias e que na vida humana nada há de mais corriqueira. Permitindo que passemos um cheque, peçamos um copo d'água e que tenhamos segurança jurídica, entendendo esta como sendo a pressuposição que os indivíduos conhecem e respeitarão as normas postas no ordenamento jurídico e que as garantias deste serão protegidas e oferecidas pelo Estado. É claro que tudo isso só é possível porque lidamos com algum nível de compreensão. Não queremos, portanto, desfazermos as ilusões sem que esclareçamos o que de fato acontece. Isto por força de uma recomendação do próprio Nietzsche nas Considerações Extemporâneas; "quem destrói a ilusão em si mesmo e nos outros, a natureza, como o mais rigoroso dos tiranos, o castiga."[260]

Castigo que solapou a Nietzsche e à sua vida e obra com incompreensões e julgamentos avessos, ele que sempre lidou com as ilusões com o toque do martelo. Admitimos que há um nível de compreensão e de efetiva comunicação na interação entre os homens e que a ilusão, esta miragem culturalmente construída que denunciamos aqui, reside na presunção de que é possível uma compreensão segura e acertada do que pretendeu comunicar o emissor. A compreensão de que somos capazes é resultado do compartilhamento

[260] NIETZSCHE, Friedrich. **Considerações extermporâneas**. *In* Pensadores: obras incompletas. São Paulo: Abril Cultural, 1978, p. 65.

histórico e culturalmente produzido de um acervo mais ou menos limitado de possibilidades de significado que carrega cada signo. É deste cabedal que nós retiramos e costuramos a compreensão. A impossibilidade da objetividade desta se funda no fato de que esta eleição do significado a ser associado a um signo é, como nos lembrou Schleiermacher, resultado de atos divinatórios, os quais falam mais do intérprete que do texto em si. De modo que tanto mais complexos sejam as relações simbólicas, tanto nebuloso será o espaço compreensivo, sendo que este nunca poderá ser tido como translúcido.

Em poucas passagens Nietzsche foi mais feliz no esforço de descrever o modo como se estruturam nossos processos de compreensão como nesta trecho de A Gaia Ciência:

> Origem do conhecimento – O intelecto, durante mitos séculos, não criou nada além de erros; alguns revelaram-se úteis à conservação da espécie: quem os encontrou ou os recebeu como herança, lutou com mais felicidade por si e pela sua descendência. Esses artigos de fé equivocados, transmitidos hereditariamente através das gerações, acabaram quase por se tornar patrimônio da espécie humana: admite-se, por exemplo, que há coisas que são iguais, que existem objetos, matérias e corpos, que uma coisa é o que perece ser, que a nossa vontade é livre, que aquilo que é bom para mim é bom em si. Só muito tardiamente é que apareceram pessoas que negaram ou puseram em dúvida este gênero de proposições, somente muito mais tarde surgiu a verdade, como a forma mais fraca do conhecimento. Parecia que não se podia viver com esta verdade, estando o nosso organismo adaptado ao contrário; todas as suas funções superiores, as percepções dos sentidos e todas as sensações trabalhavam baseadas no antigo erro que tinham assimilado havia muito tempo. Mais ainda: as velhas proposições tornaram-se mesmo, no íntimo do conhecimento, normas a partir das quais se avaliou o "verdadeiro" e o "falso", mesmo nos domínios mais remotos da lógica pura. Portanto, a força do conhecimento não reside no seu grau de verdade, mas no seu grau de antiguidade, o seu grau de incorporação, no seu caráter de condição vital.[261]

Deste modo, a verdade é reduzida à condição de tradição, assim como acontece na experiência religiosa, e quanto mais antiga é esta "verdade", menos objeto à crítica é submetida, maior será a quantidade de pessoas que a admitem como "fato dado", enquanto "coisa certa", que não apenas estão para lá de discussões, neutralizam outras possibilidades de ser.

2.2 Heidegger e como se constroem compreensões a partir do conceito de *Dasein*

Neste ponto do trabalho, vamos observar mais detidamente o pensamento de Martin Heidegger, na intenção de colher nele elementos que nos ajudem a compreender mais proximamente o fenômeno da comunicação, mormente um dado tipo de comunicação que se deslinda por meio da interpretação. Serão várias obras a serem compulsadas, contudo, o nosso fio condutor será Ser e Tempo, que é considerada por muitos sua *magnum opus*, e, também,

[261] NIETZSCHE, Friedrich. **A gaia ciência**. São Paulo: Martin Claret, 2003, p. 107.

porque foi escrita e publicada durante o período em que o autor lecionou na Universidade de Marburg (1922 a 1928) e esteve em contato com Bultmann e Gadamer, que são autores importantes nesta nossa pesquisa. Obviamente não queremos somente comentar Ser e Tempo ou a obra de Heidegger, queremos fazê-lo nos ajudar a compreender o mister dos magistrados, "intérprete autêntico". É sobre o seu mister que temos desde o início nos debruçado.

Ser e Tempo é uma obra sibilina por algumas razões: 1) Nele, Heidegger usa expressões em um sentido que só dele. Palavras como "presença", "existência" e "temporalidade", por exemplo, acontecem em Ser e Tempo de um modo único. 2) Há na obra um certo hermetismo. Não é costume, para juristas como nós, a leitura e estudo de obras em que o encadeamento lógico seja tão caudaloso, onde haja tão pouco espaço para elaboração conceitual de ideias. Em Ser e Tempo os conceitos aparecem num trânsito intenso. 3) Os objetos com os quais Heidegger trabalha são tão próximos a todos nós e ao mesmo tempo tão intangíveis. A perseguição do ser, do ser-aí, do ser-no-mundo, da mundanidade etc. nos deixam, por vezes zonzos.

Se é tão difícil ler esta obra, por que fazê-lo? Mais uma vez, nos ocorrem três razões: 1) Ser e Tempo nos parece a condensação do pensamento pouco sistemático de Nietzsche, por suas mãos somos levados às implicações mais propriamente filosóficas dos *insights* que o filósofo do martelo aspergiu sobre nós, frequentemente, na forma de aforismas. 2) Ser e Tempo nos parece o "capítulo anterior" de Verdade e Método, de Gadamer. Confessadamente é o pensamento gadameriano que nos oferecerá os mais claros subsídios, não obstante, buscaremos em Heidegger ver o "filme que deu origem à série". 3) Heidegger teve o mérito de colocar na relação com o outro, que se manifesta por meio da linguagem, o centro da existência humana. E é desta existência em crise relacional de que nos falam os mitos de Gênesis, esta tese e este capítulo em particular.

Já indicamos que não é com conforto e facilidade que passearemos pelas páginas, quase misteriosas, de Ser e Tempo. Manda a prudência que quando andarmos por estradas perigosas e desconhecidas, deixemos marcas no caminho. Isto, tanto para nos mostrar como sair, quanto para evitar que andemos em círculos. É isto que vamos fazer aqui. Elegemos seis conceitos e vamos refletir sobre eles. São aqueles que nos parecem ter uma mais próxima relação com a nossa temática e de cujo estudo supomos poder recolher melhores frutos. Começaremos por presença (*Dasein*), em seguida trabalharemos com existência (*Existenz*),

temporâneo (*Temporale*), faticidade (*Faktizität*), compreensão (*Verständnis*) e interpretação (*Auslegung*).[262]

2.2.1 O *Dasein* heideggeriano como ser-contingente, precipitado sempre e mais uma vez no tempo, na história

Heidegger abre Ser e Tempo com uma citação de O Sofista, de Platão, no qual aparece o comentário que há muito se sabe o significado da palavra "ente", quem fala diz que também imaginava saber, mas que havia entrado em aporia (*Verlegenheit*).[263] São embaraços assim que que ele pretende elucidar. Estas dificuldades surgem de imaginarmos que conceitos com ser e ente são já sabidos ou porque os supomos vazios. Contudo, bem longe disso, vagamos cegos sem saber de nós mesmos e de como se processam o nosso existir e o nosso contínuo vir a ser. É como se a ciência dos séculos XIX e XX nos tivessem chamado tanto a atenção para o "fora", que tivéssemos olvidado do "dentro". Mas não do dentro orgânico ou físico, nem mesmo o psíquico, com seus traumas e receios. Heidegger nos chamou a atenção para o dentro que é e que se manifesta em relação, tanto com as possibilidades que se lhe apresentam no agora, como com as escolhas e contingências que vão cunhando-o em sendo.

Na pesquisa à procura do ser do ente, Heidegger nos falou do *Dasein*, da presença. Traduzido às vezes por ser-aí, être-là, esser-ci,[264] este conceito ocupará o lugar central como elemento dialogal na obra. Antes de lidarmos com a ideia de presença, permitam-me apresentar brevemente os significados com que trabalha o autor dos termos ser e ente:

> Ente é tudo de que falamos dessa ou daquela maneira, ente é também o que e como nós mesmos somos. Ser está naquilo que é e como é, na realidade, no ser simplesmente dado (*Vorhandenheit*), no teor e recurso, no valor e validade, no existir, no "dá-se".[265]

Deste modo, o ente carrega em si o ser, mas este ser não é parte do ente, antes o é inteiro, e encerra não apenas o que nele se construiu pelas experiências vividas, mas, igualmente, também as possibilidades infinitas que estão postas diante dele. Quanto olhamos o ente e suas múltiplas possibilidades de ser, estamos lidando com seu aspecto ontológico, quando, decaídas as possibilidades pelas escolhas, vemos como ele está dado

[262] Neste trabalho usaremos a tradução portuguesa de Ser e Tempo, feita por Maria Sá Cavalcante Sckuback e publicada pela Vozes, em 2009, bem como a versão alemã publicada por Max Niemeyer Verlag, em Tübingen, em 1986.
[263] HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. 4ed. Petrópolis: Vozes, 2009, p. 34.
[264] SCHUBACK, Maria Sá Cavalcante. **Notas explicativas**. *In* HEIDEGGER, Martin. Ser e tempo. 4ed. Petrópolis: Vozes, 2009, p. 561.
[265] HEIDEGGER, Martin. *Op. Cit*. p. 42.

instantaneamente, o miramos pelo aspecto ôntico. Contudo, o ente vive na contínua dialética do ôntico e do ontológico, sem poder desligar-se de nenhum deles, posto que em todos está presente. Daí a indissociável relação entre "ser e tempo". O ser que está no ente, que continuamente se manifesta enquanto presença, só o pode fazer porque habita esta dimensão de temporariedade em que vivemos. O tempo, deste modo, é tanto clausura como suprema libertação do ente. Se por um lado lhe confina a nada poder senão nele, por outro, lhe oferece a abertura ontológica que lhe possibilita a transformação e a autoconstrução.

Presença (*Dasein*), nos diz Heidegger, é "esse ente que cada um de nós mesmos sempre somos e que, entre outras coisas, possui em seu ser a possibilidade de questionar".[266] Mas, talvez, a melhor e "mais clara" definição da presença esteja neste parágrafo que transcrevemos abaixo:

> A presença não é apenas um ente que ocorrer entre outro entes. Ao contrário, ela se distingue onticamente pelo privilégio de, em seu ser, isto é, sendo, estar em *jogo* seu próprio ser. Mas também pertence a esta constituição de ser da presença a característica de, em seu ser, isto é, sendo, estabelecer uma relação de ser com seu próprio ser. Isso significa, explicitamente e de alguma maneira, que a presença se compreende em seu ser, isto é, sendo. É próprio deste ente que seu ser se lhe abra e manifeste com e por meio de seu próprio ser, isto é, sendo. *A compreensão de ser é em si mesma uma determinação de ser da presença*. O privilégio ôntico que distingue a presença está em ela *ser* ontológica.[267]

Nem todos os entes são dotados de presença, somente aqueles que sabem de si e têm diante de si a possibilidade de, sendo, saber-se. Olhando para a figura do magistrado-intérprete a partir do conceito de *Dasein*, nos defrontamos com cinco problemas básicos:

a. Ao lidar com as peças do processo, o magistrado, em tese, deseja compreender as versões do fato que são trazidas à sua apreciação. Estas são emanações de entes que reduziram suas possibilidades ontológicas para expressarem-se de uma determinada maneira. É no *Dasein* que tanto escrivães, peritos, advogados, réus, quanto depoentes se manifestam. Neste ponto ele encontra uma dupla aporia: ele nem pode saber quem foi o autor, já que para isso ele teria que saber quem ele fora e poderia vir a ser, caso não fizesse as escolhas que fez; nem ele pode saber quais as implicações das escolhas feitas na construção dos textos e fala, uma vez que para isso ele teria que conhecer quais eram as outras possibilidades e as razões que levaram a esta e não outra eleição.

b. O juiz não pode se socorrer dos autores para que estes, presentes, esclareçam o que queriam dizer quando produziram os textos. Os autores não são ônticamente os mesmos que escreveram ou disseram, uma vez que o ser deles está condicionado ao contínuo processo de

[266] *Idem*.
[267] *Ibid*. p. 48.

mudança, que decorre de serem seres-no-mundo. Suas interpretações serão de fato novos textos, que apresentam as mesmas dificuldades hermenêuticas que o primeiro. É certo que, estando presentes, o juiz poderá se dar conta de quais são as razões das escolhas deste novo texto que lhe é apresentado, o que é bom, mas nenhuma vantagem terá em face dos primeiros.

c. Sendo um ente diferente de todos os outros que se inscrevem nos objetos interpretativos do processo, o magistrado sabe de si (supondo que ele tenha um aprofundado nível de reflexão sobre seus processos interiores e que pudesse estar livre das ilusões que todos nós carregamos a respeito de porque decidimos como decidimos. Mas *ad argumentandum tantum*, aceitemos que ele sabe de si). Sabe, em decorrência disso o valor que têm os vocábulos que elege para se expressar. Mas o que pode ele saber sobre os demais?

d. Não há um só juiz no processo, há vários. Não estamos falando das substituições que são administrativamente definidas, mas a sua presença, o seu ser-aí, em sendo, o transforma. De modo que ele precisará levar em consideração que algumas decisões interlocutórias podem ter sido tomadas por um "ser de si" que já não é, e que isto reclamará um tratamento de transição para a preservação da coerência linguística, ou uma consciente renúncia à mesma. De nosso lado, vemos a exigência da coerência como, em última e mais íntima análise, uma missão que só é possível por meio do maqueamento das inconsistências epistêmicas e existenciais.

d. Ao construir o seu convencimento, inserindo-se no processo discursivo que foi produzido pelas partes como espectros do fato (ou seria o fato um espectro das falas?), o juiz é desafiado a produzir uma "decisão fundamentada". Já sabemos como nascem as decisões e seus fundamentos (caps. 3 e 5), mas agora, como autor de uma decisão no mundo e com repercussões sobre este, precisará o juiz dar-se conta do diálogo silente em que se encontra com seus destinatários, sejam eles as partes, os graus recursais ou sua própria consciência, uma vez que deste diálogo surgirão outras cordas de tração a influir no seu veredito.

2.2.2 Existência (*Existenz*) como ser em relação com a presença e âmbito da mundanidade

Diz Heidegger:

> Chamamos de existência ao próprio ser com o qual a presença pode relacionar-se dessa ou daquela maneira e com o qual ela sempre se relaciona de alguma maneira. Como a determinação essencial desse ente não pode ser efetuada mediante a indicação de uma conteúdo quididativo, já que sua essência reside, ao contrário, em sempre ter que possuir o próprio ser como seu, escolheu-se o termo presença para designá-lo enquanto pura expressão do ser.[268]

[268] *Ibid*. p. 48.

A presença é o ser na existência. Existência é o modo como o ser vai se tornando continuamente presença. Deste modo, a existência esculpe continuamente o ser, conformando a sua presença, ao mesmo tempo em que a presença se dá pela escolha e manifestação de uma existência ou modo de existir. Neste ponto fica claro porque Sartre encontrou na obra de Heidegger a inspiração para ver o homem como um ser jogado no mundo, condenado a ser livre, assumindo total responsabilidade por aquilo que ele é, em face das escolhas que continuamente é constrangido a fazer.[269]

Em Heidegger encontramos mais esta diferença estre o homens e os animais. Nestes últimos a essência precede a existência, uma vez que aquela define esta. Já nenhum condicionamento há no homem advinda da essência, mas a sua existência constrói a forma como esta essência se dará e se manifestará ao mundo. O existir se dá no tempo e nele a presença realiza a sua busca fundamental, que é a de sentido para a vida. Da busca nasce a angústia, a qual resulta de se perceber um ser-para-a-morte, ou seja, alguém que só se formará (se reconhecerá) plenamente quando a morte "virá me abrir porta como uma velha amante, sem saber que a minha mais nova namorada".[270]

Como não poderia deixar de ser, a existência de cada ente é única, uma vez que está associada ao seu ser e à sua presença. As consequências de tal singularidade para o fazer hermenêutico se assemelham e evocam aquelas indicadas na discussão específica sobre a presença que fizemos há pouco. Retomando o mito de Babel, é como se este estado de exclusividade linguística que nos fala o texto, seja apenas a forma de se comunicar a condição desde sempre dada do ser no mundo. Diante disso, pensar em termos de silogismo ou subsunção para descrevermos o raciocínio do magistrado parece uma blasfêmia, uma deturpação semelhante à que é condenada por Heidegger ao descrever o que fizeram os teólogos sistemáticos com a teologia, vilipendiando o ensino e o viés que Lutero quis dar à Reforma.[271]

2.2.3. A temporalidade (*Temporale*) enquanto horizonte de compreensão e interpretação do ser

Como já tivemos ocasião de afirmar, o tempo ocupa um lugar central no pensamento heideggariano, isto porque a presença é o ser que é no tempo. O seu "sendo" só pode se

[269] SARTRE, Jean-Paul. **O ser e o nada**: ensaio de ontologia fenomenológica. Petrópolis: Vozes, 2007, p. 665.
[270] MORAES, Vinícius. **O Haver**. *In* Antologia poética. São Paulo: Companhia das Letras, 2008, p. 38.
[271] HEIDEGGER, Martin. *Op. Cit.* p. 46.

manifestar no tempo. Deste decorre o conceito de temporalidade. Vejamos o que nos diz o filósofo da Floresta Negra:

> A presença é de tal modo, que sendo realiza a compreensão de algo como ser. Mantendo-se este nexo, deve-se mostrar que o *tempo* é o de onde a presença em geral compreende e interpreta implicitamente o ser. Para que isso se evidencie, torna-se necessária uma *explicação originária do tempo enquanto horizonte da compreensão de ser a partir da temporalidade, como ser da presença, que se perfaz no movimento da compreensão de ser*.[272]

Este elucidativo parágrafo nos informa pelo menos três coisas importantes a respeito da temporalidade: 1) Heidegger vê o tempo como um "onde", é como se fosse o caminho de existência do ser, onde se manifesta e se desenrola a sua presença. Nossa condição é tal que só existimos no tempo, sendo por ele limitados e condicionados. É interessante notar que esta restrição não se dá quanto ao espaço, uma vez que é possível, do ponto de vista existencial, estar noutro lugar, mas mesmo que eu pense no passado ou me inquiete com o futuro, preciso fazer isto num lugar chamado agora; 2) O processo de compreensão e interpretação do ser é feito pela presença no tempo. Ou seja, para que a presença apreenda o ser, ela precisa encetar este movimento de uma forma temporal. Logo, tanto a compreensão quanto a interpretação são experiências igualmente temporais. Neste sentido é que Heidegger denomina o tempo como "horizonte de compreensão do ser"; 3) A presença se "perfaz no movimento de compreensão do ser". Em outras palavras o que caracteriza o ente é o poder de refletir sobre si mesmo, neste movimento contínuo ele é presença, uma vez que há um caráter performativo neste ato de autocompreensão.

A pergunta que agora se impõe é qual a importância do conceito de temporalidade para a operação que estamos estudando, ou seja, aquela que se dá na mente do magistrado diante do desafio de discernir um significado de um texto ou fala que se lhe apresenta? Sobre isso há duas considerações ou ponderações a fazer: 1) O juiz é um ser no tempo. Sua temporalidade é condição inescapável de sua interpretação, de modo que ele não pode "voltar no tempo" para conhecer o fato. Ele está vinculado ao seu lugar-tempo, carregado das consequências fáticas e das valorações produzidas em si. Este estado de consciência a partir do qual é necessário que se conheça tem a fluidez das águas do tempo, que continuamente se precipitam no nada, mas não cessam de correr; 2) O fato igualmente se deu neste lugar-tempo, não o do juiz, o seu próprio. Em grande parte é isto que o desconstitui, que o reduz a um nada, a fluidez do tempo. Mas não queremos dizer com isso que o fato se perdeu, ele existe do único modo que todas as nossas experiências perseveram em nós, em nossa presença. Ao

[272] *Ibid*. p. 55.

inquirir o réu ou as testemunhas o juiz faz este encontro de presenças, a sua e a do interrogado. Nada lhe levará senão ao fato que "escorre" na fala de quem viu e viveu.

2.2.4 Da faticidade (*Faktizität*) Heideggeriano ao Amor Fati Niezscheano

Para nos ajudar a compreender o que vem a ser faticidade vamos recorrer a este parágrafo de Ser e Tempo:

> A presença compreende o seu ser próprio no sentido de um certo "ser simplesmente fatual". Na verdade, a "fatualidade" do fato da própria presença é, em seu ser, fundamentalmente diferente da ocorrência fatual de uma espécie qualquer de pedras. Chamamos de facticidade o caráter de fatualidade do fato da presença em que, como tal, cada presença sempre é. À luz da elaboração das constituições existenciais básicas da presença, a estrutura completa desta determinação ontológica só poderá ser apreendida em si mesma como problema. O conceito de facticidade abriga em si o ser-no-mundo de um ente "intramundano", de maneira que este ente possa ser compreendido como algo que, em seu "destino", está ligado ao dos entes que lhe vêm ao encontro dentro de seus próprio mundo.[273]

Nosso autor é um mestre na utilização das palavras e dos conceitos. Diferentemente da maioria das pessoas, que utiliza esta habilidade para ser "mais claro", ele o faz para ser "mais preciso", tal precisão ordinariamente compromete a clareza. Este, por exemplo, não é um dos textos mais simples de se trabalhar. Confessadamente, Ser e Tempo é o livro mais difícil que já lemos. Diante dele a Fenomenologia do Espírito, de Hegel e a Crítica da Razão Pura, de Kant, são leituras para iniciantes. É justamente esta competência técnico-filosófica de Heidegger que nos faz crer que ele não dispõe as palavras de forma inconsequente.

Ao usar destino como fez, entre aspas, nos parece que ele queria evocar um conceito caro em Nietzsche, o de amor fati,[274] o qual está associado ao conceito do eterno retorno, que ao lado da vontade de potência, fazem um bom exemplo de sua filosofia propositiva. Sim, porque seu pensamento não foi meramente desconstrutivo e avassalador, foi também afirmativo e apologético em face ao resgate do dionisíaco em nós. Em poucas palavras, amor fati é amor ao destino, ao bem ou mal que nos acontece, é a renúncia à rejeição da vida, por não vir ela com as cores que desejávamos. A morte de Deus e a desautovitimização do ser exigem com corolário o amor fati. É a atitude do homem além do bem e do mal. Ele que decidiu agir "da melhor maneira", como se esta viesse a se repetir por toda a eternidade (eterno retorno), não pode recuar diante das consequências.

Daí a facticidade heideggeriana está, por suas próprias palavras associada a este fati

---

[273] *Ibid.* p. 101.
[274] NIETZSCHE, Friedrich. **A gaia ciência**. São Paulo: Martin Claret, 2003, p. 213.

nietzscheano, mas em que sentido? Para responder a esta questão vamos tomar duas palavras-chave do texto: pedras e problema. Heidegger nos diz que a facticidade da presença não é como a da pedra, ou seja, despida de qualquer problematização, uma vez que o seu ser está de uma vez por todas pré-definido em sua essência. Como a presença é um ser-no-mundo ela tem diante de si as possibilidades de realização e, efetivamente, ela continuamente faz escolhas, as quais cunham e definem o seu progresso. Mas isto infinitamente atualiza as próximas escolhas e realiza a presença na temporalidade.

É neste ponto que tentamos relacionar facticidade e fati. A facticidade consiste na abertura da presença o que sendo passa a ser, e em sendo deve respeitar, compreender e reconhecer o que é (fati). Isto não decorre de nossa capacidade de prever as consequências de nossas escolhas. Nietzsche propõe o amor fati justamente porque não podemos prever quais serão. Se pudéssemos amaríamos o que construímos, o que preferimos. Mas o que preferimos foi a ação não suas consequências. Você pode dizer, quem escolhe uma ação, deseja as consequências, mas não é necessariamente assim. Por exemplo, quem escolhe ter um filho, não deseja sepultá-lo, mas é possível que isso aconteça, isto está inscrito na facticidade de sua presença. E para Nietzsche é preciso muito mais do que "aceitar isto com resignação", coisa bem cristã e que lhe soaria piegas, mas amar isso como parte da vida que se ama.

2.2.5. Compreensão (*Verständnis*) e Interpretação (*Auslegung*)

Heidegger vincula a compreensão à interpretação e à linguagem. Nele estes acontecimentos são simultâneos por duas razões básicas: toda compreensão decorre de uma interpretação e para se colocar em nós como conhecimento necessariamente vira linguagem. Em Heidegger todo conhecimento é linguagem, só o é porque se reduziu à uma estrutura verbalizável em nós. Aquilo que não tem tal propriedade pode até ser sentimento, mas não conhecimento. Este se dará em nós pela compreensão, que se viabiliza por meio de uma experiência interpretativa. A interpretação é o momento pelo qual o compreender apropria-se da compreensão. Vejamos como:

> No compreender, a presença projeta seu ser para possibilidades. Esse ser para possibilidades em compreendendo é um poder-ser que repercute sobre a presença as possibilidades enquanto abertas. O projetar inerente ao compreender possui a possibilidade própria de se elaborar em formas. Chamamos de interpretação essa elaboração. Nela, o compreender apropria-se do que compreende. Na interpretação, o compreender vem a ser ele mesmo e não outra coisa. A interpretação funda-se existencialmente no compreender e não vice-versa. Interpretar não é tomar conhecimento do que compreendeu, mas elaborar as possibilidades projetadas no

compreender.[275]

A presença é, fundamentalmente, estas possibilidades que se mostram abertas por meio da compreensão. Há na presença a compreensibilidade, que são as múltiplas possibilidades do compreender. Para que ela compreenda ela precisa se apropriar de uma destas possibilidades. Isto ela o faz por meio da interpretação, a qual é congênere da linguagem. Não há, portanto, este processo que nos parece familiar dentro da filosofia da consciência: primeiro eu interpreto, depois eu compreendo e, em seguida, eu transformo esta compreensão em linguagem (mesmo que eu não a pronuncie). Tudo isso acontece a um só tempo, realizando as potencialidades de compreensibilidade inatas à presença. Notem o que ele nos diz:

> Do ponto de vista existencial, a fala é igualmente originária à disposição e ao compreender. A compreensibilidade já está sempre articulada, antes mesmo de qualquer interpretação apropriadora. A fala é a articulação da compreensibilidade. Por isso, a fala se acha à base de toda interpretação e enunciado. Chamamos de sentido o que pode ser articulado na interpretação e, por conseguinte, mais originalmente ainda já na fala. Chamamos de totalidade significativa aquilo que, como tal, se estrutura na articulação da fala.[276]

Qual a implicação disso para o direito, particularmente para a interpretação feita pelos magistrados? A primeira é de caráter revelador. A tomar isso por verdade, concluímos que no momento mesmo em que o juiz se depara com a narrativa, sendo esta inteligível, ele elabora uma compreensão da mesma, intuindo o seu significado e sendo capaz de traduzir isto em termos linguísticos. Mas isto acontece num átimo de tempo, sem uma relação de causa e efeito, mas prenhe de imbricações e de indissociações. Contudo, em seu caso, compreender é também atribuir responsabilidades e intuir é discernir culpas. Todo o movimento lógico posterior será regido por este acontecimento inaugural. Como já apontado anteriormente neste trabalho, o esforço de justificação e de fundamentação da decisão judicial é, na verdade, uma ação cujo escopo é dar legitimidade à decisão pré-construída, pré-concebida, pré-conhecida, preconceituosa.

2.2.6. Heidegger e o conceito de verdade (*αλήθεια*)

Se a compreensão, a interpretação e a linguagem são experiências sincrônicas de que modo isto se processa e a que ela pode nos conduzir? Esta indagação nos faz refletir sobre o conceito de verdade em Heidegger, isto porque a validade de um conhecimento, logo do

---

[275] HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. 4ed. Petrópolis: Vozes, 2009, p. 209
[276] *Ibid.* p. 223.

processo que o produziu, é uma questão de possibilidade de vinculação à verdade. Pelo menos é isso que nos diz o senso comum, e foi isso que nos fez pensar nossa tradição que elegeu Parmênides e não Heráclito, Sócrates e não Górgias como nossos patronos. O objetivo neste ponto é, justamente, caminhar com o filósofo da Floresta Negra por um caminho que nos faça compreender a fragilidade de nossa verdade-correspondência de matiz metafísica.

Neste sentido, pode muito nos ajudar a rica coleção de preleções, ministradas por Heidegger na Universidade de Marburg no inverno de 1924/1925 sobre o diálogo O Sofista, de Platão. São comentários eruditos, em que ele disseca, com o perdão da "má palavra", exegeticamente o texto. Não obstante, antes de se ater às expressões gregas de Platão, ele se delonga analisando o substantivo *αλήθεια* no pensamento de Aristóteles. Supõe ele que este é o ponto de discórdia que Platão vai tomar com os sofistas, por isso, com o cuidado filológico que lhe é peculiar, quer de pronto aplainar o significado e a utilização que se fez deste vocábulo. Em relação própria com o processo de conhecimento que foi objeto no tópico anterior, diz ele: "o que está aí inicialmente ainda não é conhecido no sentido do saber. Ao contrário, a consciência tem quanto a isso uma determinada *visão, δόξα*, que considera o mundo tal como ele aparece e se mostra de saída, *δοκει*".[277]

A questão é como este mundo a que nos aproximamos por meio de "percepções" e só consegue perceber "aparências" pode ter acesso a algo que mereça a alcunha de verdade? Para os sofistas não havia problema em caminhar nas opiniões e aparências, contudo, o cientista que conhecer mais do que isso. Por isso escreve Platão os diálogos O Sofista e Filebo, e sobre este esforço nos diz Heidegger:

> No entanto, a medida em que a partir desse ser-aí natural abre-se o caminho para a pesquisa científica, essa pesquisa precisa atravessar de maneira penetrante justamente essas opiniões, essas determinações correntes, buscando o caminho até as coisas mesmas, de tal modo que estas se tornem mais determinadas, e ela precisa conquistar a partir daí os conceitos. Isso não é óbvio para o ser-aí cotidiano, e é difícil que ele toque no ente em seu ser – e isso precisamente para um povo como o grego, porém, cuja vida cotidiana estava atrelada à língua. O Sofista – e cada um dos diálogos – mostra Platão o caminho; ele mostra o rompimento das proposições fixas e o chegar à compreensão dos fenômenos; e ele mostra ao mesmo tempo como Platão precisa ficar parado e como ele não chega a penetrar.[278]

Heidegger dá as cartas de seu pensamento desde o início. Daí a forte ironia do título das preleções, "Platão: o sofista". Todos sabemos que Platão combatia os sofistas, que foi seu algoz denunciador e contendor, mas Heidegger sugere que como ele jamais conseguiu penetrar o ser no ente, o que fez foi fazer troça com quem seguia no único caminho possível

[277] HEIDEGGER, Martin. **Platão**: o sofista. Rio de Janeiro: 2012, p. 13.
[278] *Idem.*

para o conhecimento, o qual observando o *φαινόμενον*, vê apenas *δοκειν* e prolata *δοξαι*. Heidegger nos lembra que *αλήθεια* é a expressão grega para verdade e significa também "desvelamento". O prefixo α indica negação, é um "a-privativo". Assim, os gregos têm uma expressão negativa para aquilo que compreendemos positivamente. Em suas palavras: "Verdade" tem para os gregos o mesmo significado negativo que, em alemão, por exemplo, "*Unvollkommenheit*" (imperfeição). Essa expressão não é pura e simplesmente negativa, mas negativa de uma maneira específica. Aquilo que exprimimos como imperfeito não possui, em geral, nada em comum com a perfeição, ele não é como deveria ser".[279]

Sair de Ser e Tempo é em certo sentido um alívio, já que ele nos dá a impressão de um Heidegger impenetrável, tão difícil que é preciso dedicar a ele mais do que a nossa atenção, a nossa completa devoção de sentidos. Contudo, Heidegger sabe ser claro e até mesmo belo ao escrever:

> *Αλήθεια* significa: *não estar mais velado, estar descoberto.* Essa expressão privativa indica que os gregos tinham uma compreensão de que o não encobrimento do mundo precisa ser *conquistado*, que ele é algo que não se acha de início e na maioria das vezes disponível. O mundo está de início fechado, ainda que não completamente; inicialmente, o conhecimento descerrador ainda não avançou em geral de maneira penetrante; o mundo só se acha descerrado na esfera mais próxima do mundo circundante na medida em que os carecimentos naturais o exigem. E precisamente aquilo que talvez estivesse originalmente descerrado na consciência natural em certos limites é na maioria das vezes novamente encoberto e dissimulado por meio da fala. Opiniões solidificam-se em conceitos e proposições, e esses conceitos e proposições são passados adiante, de tal modo que aquilo que tinha sido descerrado originalmente é uma vez mais velado. Assim, o ser-aí cotidiano se movimenta em um duplo encobrimento: de início, no mero desconhecimento, e, em seguida, porém, em um encobrimento muito mais perigoso, na medida em que o descoberto é transformado em não verdade por meio do falatório.

Estamos na esfera da tradição que cega, que encobre, que constrói verdades e seguranças, ciência de preconceito. Não estamos com isso querendo sugerir aos juízes que deixem de julgar por não poderem conhecer, por seu processo de conhecimento está maculado e limitado, porque a sua compreensão está comprometida, mas que ao fazê-lo tenham consciência disso. Talvez não fosse conveniente colocar deste modo, mas, valendo-me da fórmula de Heidegger, poder-se-ia sugerir aos magistrados que se soubessem "sofistas", seres retóricos, assim como somos todos nós. O grande mérito desta obra que, seguindo Nietzsche, ataca Sócrates/Platão, é justamente mostrar como os que defendem uma verdade absoluta só podem fazer tal postulação a partir de estratagemas sofísticos.

Vamos concluir a nossa rápida passagem sobre o pensamento do autor, referindo-nos

---

[279] *Ibid.* p. 15.

um pouco a respeito daquele que alguns costumaram chamar de o "segundo Heidegger".[280] Este se caracterizaria, fundamentalmente, pelo interesse destinado à poesia e à estética e menos aos rigores lógicos conceituais. É, evidentemente, o Heidegger de O Caminho da Linguagem , O Princípio da Razão e de O que é a Metafísica, todos escritos durante a década de 50. Ele nos ajudará a compreender como podemos lidar, não somente com os intérpretes e autores enquanto entes, mas também com as palavras enquanto um tipo especial de presença.

O esforço inicial de Heidegger em O que é isso – a filosofia? É construir um conceito de filosofia que se reconheça inscrito dentro de uma reflexão filosófica. Não discursar como uma metalinguagem em relação à filosofia, mas como um filosofar propriamente dito. Para isso ele nos convida a que nos voltemos para o pensamento grego, para o que significa *φιλοσοφια* para aqueles que cunharam a expressão. Nos informa que ela foi usada pela primeira vez por Heráclito e ele se empenha para resgatar, de alguma forma, o seu sentido original. Mas nos faz dois alertas que nos serão especialmente caros neste ponto de nossa reflexão:

> A palavra grega é, enquanto palavra *grega*, um caminho. De um lado, esse caminho se estende diante de nós, pois a palavra já foi proferida há muito tempo. De outro lado, ela já se estende atrás de nós, pois ouvimos e pronunciamos esta palavra desde os primórdios de nossa civilização. Desta maneira, a palavra *φιλοσοφια* é um caminho sobre o qual estamos a caminho. Conhecemos, porém, este caminho apenas confusamente, ainda que possuamos muitos conhecimentos históricos sobre a filosofia grega e os possamos difundir.[281]

Deste modo, cada palavra, não somente as gregas, como parece insinuar Heidegger, é um caminho. Claro que este caminho não está na palavra em si, mas em nossa relação com ela. Este caminho acontece no uso que se faz da palavra, o que cria para a mesma uma cultura, uma história própria e, por outro lado, no uso que nós, de modo muito particular, fazemos da palavra. Um e outro caminho, o nosso, da palavra em nós e o da palavra no mundo, não necessariamente os mesmos. Em parte aqui se manifesta a "tragédia de Babel", em que cada palavra tenha dois caminhos, um em nós e outro para além de nós.

Alguém poderia argumentar, mas por que não adequamos o caminho da palavra em nós ao caminho da palavra no mundo? Sim, isto seria oportuno, porque nos pouparia de muitas dores e sofrimentos, mas para fazê-lo seria necessário que compreendêssemos qual o caminho da palavra no mundo, o que requereria, logicamente, que fôssemos capazes de nos comunicarmos adequada e acertadamente com ele. O que não nos é possível, uma vez que

---

[280] STAIN, Ernildo. Nota do tradutor. *In* HEIDEGGER, Martin. **O que é isto – a filosofia?** Identidade e diferença. Petrópolis: Vozes, 2009, p. 7.
[281] HEIDEGGER, Martin. **O que é isto – a filosofia?** Identidade e diferença. Petrópolis: Vozes, 2009, p. 17.

precisaríamos ter as palavras em comum para que o diálogo de uniformização dos caminhos fosse possível. Fomos expulsos do jardim, já não há caminho de volta. É preciso que matemos o nosso irmão (a palavra no mundo) e admitamos que o nosso caminho é o caminho mesmo da palavra.

Contudo, Heidegger sugere que devemos buscar ouvir a voz do caminho da palavra no mundo. Sabendo que para isso não podemos recorrer a história, uma vez que negada está a objetividade de tal relação. Ao que ele sugere uma destruição da história, meio que no sentido de uma desconstrução.

> Este caminho para a resposta à nossa questão não representa uma ruptura com a história, nem uma negação da história, mas uma apropriação e transformação do que foi transmitido. Uma tal apropriação da história é designada com a expressão "destruição". O sentido desta palavra é claramente determinado em Ser e Tempo (§ 6). Destruição não significa ruína, mas demonstrar, demolir e por-de-lado – a saber, as afirmações puramente históricas sobre a história da filosofia. Destruição significa: abrir nosso ouvido, torná-lo livre para aquilo que na tradição do ser do ente nos inspira. Mantendo nossos ouvidos dóceis a esta inspiração, conseguimos situar-nos na correspondência.[282]

Fazendo assim, possibilitaremos um diálogo que vá para além dos caminhos das palavras nem nos situa numa condição passiva de quem recebe as informações da história a respeito dos entes. Nós nos tornamos autores da história ao nos inserirmos no debate sobre o próprio desenrolar da história, ao destruir a história com o fito de reconstruí-la em nós e para nós, no afã de nos darmos conta da presença da palavra em nós, do seu caminho interior e, assim, também nós nos conheçamos e nos reconheçamos neste contínuo trânsito de nossas mentes e emoções.

2.3 Hans-Georg Gadamer e a questão da fusão dos horizontes como fundamento da compreensão do juízes

Chegamos neste momento do trabalho à reflexão sobre o pensamento de Hans-Georg Gadamer. Seu nome figura, ao lado de Derrida, Ricoeur e Deleuze, entre as estrelas maiores da hermenêutica do século XX. Sob influência de Heidegger, escreveu uma obra que é um marco para a filosofia contemporânea. Trata-se, entre outros escritos, de Verdade e Método (Wahrheit und Methode), publicado em 1960, que repercutiu poderosamente em toda a Europa e Américas. Ainda que nos países de língua inglesa seu fulgor tenha sido obnubilado pela influência de Wittgenstein.

---

[282] *Ibid.* p. 27.

Será Gadamer a dar ao pensamento de Schleiermacher e de Heidegger, no que tange à hermenêutica, a repercussão que ao fim tiveram. Os anos em Freiburg e em Marburg, aos pés do filósofo da Floresta Negra, produziram uma indelével impressão na alma do jovem pensador. Não somente o apego à filosofia grega e à literatura clássica, mas também a mirada para a centralidade da linguagem na experiência humana e a compreensão do que está em jogo nos atos interpretativos, tudo isso aparece em Gadamer como uma revalorização das palavras de Heidegger em Ser e Tempo e das inúmeras conferências que chegaram até nós.

O que Gadamer nos entrega em Verdade e Método é uma síntese amadurecida dos dois Heideggers, o de Ser e Tempo, que se caracteriza pela lógica precisa e intensamente conceitual e o de O Caminho da Linguagem, com sua fé na estética como chave reveladora de sabedoria e compreensão do mundo. A *magna opus* de Gadamer nos apresenta estas duas toadas em equilíbrio e clareza (o quem nem sempre pode ser dito de seu professor). Neste breve exercício de aproximação ao seu pensamento, vamos tentar identificar os postos-chave de Verdade e Método e indicar as consequências destes sobre a atividade decisional dos magistrados.

2.3.1 Gadamer e o legado de Husserl e Heidegger

Em Verdade e Método, Gadamer, com a honestidade que é possível, tenta traçar uma genealogia de seu pensamento. Ele visita importantes teóricos e suas mais marcantes formulações num esforço preparatório para aquilo que ele tem a nos dizer. Entre estes, a cinco ele dedicou maior tempo e interesse. Lutero e a hermenêutica da Reforma, com o nascimento ali da ideia de que é preciso interpretar a parte à luz do todo e o todo a partir das partes. Ponto ao qual ele dará mais amplos contornos na propositura da Hermenêutica Filosófica; Schleiermacher, foi um outro autor a quem Gadamer dedicou seu trabalho de construir uma evolução histórica da hermenêutica nos séculos XIX e XX, destacando deste, também o círculo hermenêutico e os atos divinatórios, pelos quais Schleiermacher pretendia explicar a possibilidade de passagem da incerteza para a compreensão na interpretação que soluciona o mal-entendido. Também é rica a menção e explicação que faz Gadamer ao pensamento de Dilthey, a quem ele atribui a responsabilidade por várias inovações no campo da

hermenêutica e das ciências do espírito de um modo geral. Mas foi a Husserl e a Heidegger que Gadamer dedicou uma vinculação generativa de seu trabalho.[283]

Em muitos sentidos é difícil pensar em Heidegger sem Husserl. Eles conseguiram a parceria mais produtiva e o estranhamento mais triste. Foi Husserl, então titular de filosofia da Universidade de Freiburg, quem identificou desde a primeira hora a potencialidade e o brilhantismo do jovem, com jeitos interioranos no falar e no vestir, saído recentemente dos estudos teológicos. Fê-lo não apenas seu assistente em Freiburg, mas assumiu a responsabilidade de indicá-lo, quando surgiu uma oportunidade em Marburg, para ali lecionar. Chegado o tempo de sua aposentadoria, qual padrinho, chama Heidegger e lhe entrega a cátedra em Freiburg. O que há de belo nesta história, há também de trágico, posto que foi como reitor da Universidade de Freiburg, naquele curto período de dez meses (1933-1934) em que honrou o estado nazi, emprestando seu nome ao assumir o cargo, que Heidegger determinou a suspensão dos proventos de Husserl pelo fato de ser este judeu.

Mas, deixando de lado este lamentável desencontro e ingratidão, avancemos para destacar o que no pensamento de Husserl e de Heidegger mais favoreceu a Gadamer. Parece-nos justo afirmar que foi somente com o distanciamento entre os dois que Heidegger encontrou o espaço existencial para a publicação de Ser e Tempo, o que ocorre em 1927, quando lecionava em Marburg, ao lado de Bultmann. O caminho que nós escolhemos para a nossa própria genealogia do pensamento de Gadamer e, portanto, da gênese da hermenêutica filosófica, passa por Nietzsche em lugar de Husserl. Isto porque Heidegger é muito mais influenciado por aquele do que por este, mas, para além de toda a dúvida, é em dialética com a intencionalidade da fenomenologia de Husserl que a ontologia fundamental de Heidegger se desenvolveu.[284]

Este é o modo como Gadamer sintetiza uma das teses fundamentais que aparecem em Husserl:

> A fenomenologia intencional, pela primeira vez, fez do espírito enquanto espírito um campo de experiência sistemática e uma ciência, dando, com isso, uma reviravolta total à tarefa do conhecimento. A universalidade do espírito absoluto abarca todo ente numa historicidade absoluta, na qual se inclui a natureza como uma construção do espírito.[285]

---

[283] GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e Método**: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 338.
[284] GALLEFI, Dante Augusto. **O que é isto – A Fenomenologia de Husserl?** *In* Revista Ideação, n. 5. Feira de Santana, 2000, p. 28.
[285] GADAMER, Hans-Georg. *Op. Cit.* p. 370.

Foi justamente nesta pesquisa sobre o processo pelo qual se dá o conhecimento no espírito humano, que Husserl se deu conta de que este não é um mero colher de dados que estão no mundo, mas uma escolha intencional do que se percebe e do que se quer perceber. Esta intencionalidade não é sinônimo de cinismo, mas de uma expressão inconsciente da vontade que perpassa todos os atos humanos e que vai construindo neste um horizonte. Toda vivência implica os horizontes do anterior e do posterior e se funde, em ultima análise, com o *continuum* das vivências presentes no anterior e posterior na unidade da corrente vivencial. Husserl trabalha com a ideia de horizonte, porque este não é uma fronteira rígida, mas algo que se desloca com a pessoa e que convida a que se continue penetrando.[286]

Tudo isto está presente tanto e Heidegger como em Gadamer, mas tem em Husserl sua fonte original, de onde puderam recolher consequências novas e ricas. Mas, talvez, o conceito mais assemelhado ao que se constituirá na hermenêutica filosófica de Gadamer é que Husserl chama de "mundo da vida", ou seja "o mundo em que nos introduzimos por mero viver nossa atitude natural, que, como tal, não se torna cada vez mais objetivo, mas que representa o solo prévio de toda experiência. Esse horizonte do mundo é pressuposto também em toda a ciência e que, por isso, é mais originário do que elas".[287] Não é difícil estabelecer uma conexão entre o conceito de "mundo da vida" de Husserl e o *Dasein* de Heidegger, muito embora reconheçamos ser este infinitamente mais sutil e trabalhado.

Entretanto, não é de Husserl e sim de Heidegger que Gadamer vai recolher o seu ferramental teórico essencial para a construção de sua hermenêutica filosófica. Quais seriam os elementos básicos desta influência, ou melhor, quais nós elegemos com tais? Estes serão a própria agenda nossa no estudo dos pontos principais da obra de Gadamer. Para isso seguiremos a sequência que ele estabeleceu na segunda parte de Verdade e Método, a partir do ponto 2, onde ele pretende, depois de ter apresentado toda a genealogia do seu pensamento, formular uma teoria que seja sua a respeito dos processos de compreensão inseridos na interpretação.

2.3.2 Gadamer e a crítica ao método como caminho para se chegar à verdade

O título do livro de Gadamer é equívoco, parece apontar para uma pesquisa a respeito da verdade e para isso se valerá de um método próprio. Mas não é disto que trata a obra. Pelo

---

[286] *Ibid.* p. 372.
[287] HUSSERL, Edmund. **Ideias para uma fenomenologia pura**. Aparecida: Ideias & Letras, 2006, p. 7.

contrário, logo em seu início ele se dedica a demonstrar que "não existe nenhum método específico para as ciências do espírito".[288] Ele chega a esta conclusão depois de analisar criticamente as tentativas de se fixar uma metodologia para as humanidades feitas por Stuart Mill e Dilthey. Desde a introdução ele nos coloca o problema de como podemos ter acesso à verdade, algo como a "experiência de verdade"[289] que temos quando nos deparamos com uma obra de arte. É elucidativo ouvi-lo dizer, em relação a todo o seu esforço demonstrativo, que: "A hermenêutica que se vai desenvolver aqui não é, por isso, uma doutrina de métodos das ciências do espírito, mas a tentativa de uma acordo sobre o que são na verdade as ciências do espírito, para além de sua autoconsciência metódica".[290]

A pergunta é se seria possível descrever de modo racional o processo que se dá em nós quando afirmamos que sabemos a verdade ou seria isso tão-somente uma ilusão que se instalou em nós pela influência da metafísica ocidental? Para elucidar esta questão Gadamer apela para as dimensões em que o acesso a tal verdade nos parece mais próxima, nas artes. Mas antes disso, ele discute quatro expressões preparatórias, a saber: formação, *sensus communis*, juízo e gosto. Estudemos cada um deles.

a. Formação. A primeira expressão preparatória que aguça a curiosidade de Gadamer formação (*Bildung*), que consiste neste amplo movimento do ser em que ele vai, ao participar do legado de toda a cultura e tradições que o cerca, tornando-se ele mesmo. Aquilo que os místicos chamavam de desenvolver a *imago dei* que há em nós.

Em diálogo com vários autores, mas principalmente com Hegel, ele cunha e delimita este conceito que será instrumental essencial para desenvolver seu pensamento, razão pela qual transcrevemos este elucidativo parágrafo:

> Reconhecer no estranho o que é próprio, familiarizar-se com ele, eis o movimento fundamental do espírito, cujo ser é apenas o retorno a si mesmo a partir do ser diferente. É por isso que toda formação teórica, mesmo o cultivo de idiomas e concepções de mundos estrangeiros, é mera continuação de um processo de formação, que teve início bem mais cedo. Cada indivíduo em particular que se eleva de seu ser natural a um ser espiritual, encontra no idioma, no costume, nas instituições de seu povo uma substância já existente, que, como o aprender a falar, ele terá de fazer seu. É por isso que cada indivíduo em particular já está sempre a caminho da formação e já sempre a ponto de suspender sua naturalidade, tão logo o mundo em que esteja crescendo seja um mundo formado humanamente no que diz respeito à linguagem e ao costume. Hegel acentua: nesse seu mundo um povo deu-se existência. Ele trabalhou a partir de si mesmo e extraiu de si, o que ele é em si.[291]

---

[288] GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e Método**: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 45.
[289] *Ibid.* p. 33.
[290] *Ibid.* p. 34.
[291] *Ibid.* p. 54.

Partindo deste conceito de formação importa que perguntemos como os nossos magistrados desenvolvem as suas. Fazê-lo é vê-los como brasileiros, nascidos em um dado momento de nossa história nacional, mas carregando toda uma identidade relacionada a esta nacionalidade; é vê-los como filhos de uma família de determinada classe social, tendo esta ou não uma tradição de juristas e mesmo de juízes; como ex-alunos de uma faculdade de direito e esta comprometida com uma determinada agenda de interesses, a partir da qual ele se colocou como um indivíduo interessado em prestar um concurso público que lhe levou a ocupar a função que agora exerce; como membro de uma profissão dotada de maior ou menor respeito popular etc. Os juízes vão descobrindo quem são, como qualquer um de nós, à medida que realizam a formação que os faz ser quem são.

Melhorar a formação dos juízes, neste sentido, não pode ser oferecer cursos de pós-graduação ou intercâmbios internacionais. Tudo isso será assimilado por eles, mas trata-se de uma história que começa muito antes e reclama uma transformação da própria sociedade da qual eles são expressão. Mesmo refletir sobre melhorar a sua formação exigiria de nós pensar em um "padrão melhor", o que, em alguns casos, será só uma oportunidade de exteriorização de nossos próprios preconceitos injustificáveis e insustentáveis logicamente, uma vez que tal modelo partirá de padrões morais e/ou valorativos que são um dado de nossa própria formação.

b. *Sensus Communis*. Por *sensus communis* pretende designar mais do que o senso comum no sentido que comumente pensamos nele, ou seja, um juízo frágil e acrítico que vai se formando na população e que se manifesta de modo difuso por meio de grupos e indivíduos, bem como pela aceitação de propostas que com este, pretensamente, se identifiquem. Pela expressão latina *sensus communis* Gadamer deseja expressar uma sabedoria associada da *φρονέσις* grega e à *prudentia* que decorre do *ευ λεγειν* ou da *eloquentia*. E, mais uma vez, aqui não estamos falando da capacidade de bem falar, mas de falar o bem, ou estar comprometido com o que é justo e bom.

Para desenvolver o seu conceito de *sensus communis* nosso filósofo vai recorrer a Giovan Battista Vico, erudito pensador italiano do século XVIII, com quem nos dirá que se trata

> não somente daquela capacidade universal que existe em todos os homens, mas, ao mesmo tempo, o senso que institui comunidade. O que dá à vontade sua diretriz... não é a universalidade abstrata da razão, mas a universalidade concreta, que representa a comunidade de um grupo, de um povo, de uma nação, do conjunto da

> espécie humana. O desenvolvimento desse senso comum é, por isso, de decisiva importância para a vida.[292]

Este *sensus communis*, assim, pressupõe um direcionamento da vontade, um ser moral, fazendo da *φρονεσις* uma "virtude espiritual", não sendo uma capacidade dos homens, mas uma determinação, que não pode existir sem o conjunto das virtudes éticas. Logo, o *sensus communis* gadameriano não é uma descoberta, mas uma construção intencional e, por isso, moral. Apontando para a necessidade de que nos percebamos como parte do esforço de reorientação comunitária, já que o senso comum não é o resultado de forças aleatórias ou imponderáveis, mas a síntese de ações retóricas que determinam a visão de mundo que constrói ela mesma o mundo em que vivemos.

Aqui o papel dos juízes é decisivo. Como é decisivo também dar-nos conta que em grande medida suas decisões são a expressão do senso comum em que estão inseridos. A jurisprudência precisa ser *prudentia* além da "tendência de decisão dos tribunais". Precisa assumir a responsabilidade de moldar o mundo tal como ele vai se tornando a cada dia. Aqui está o caráter retórico extremamente positivo e proativo dos magistrados, enquanto artesãos da consciência coletiva sempre em elaboração. Esta também é a função dos professores e advogados, que tanto do ponto de vista ético, quanto na perspectiva teórica elaboram o que a sociedade é, sendo.

c. juízo. O terceiro termo preparatório que Gadamer se propõe a investigar é o de juízo. Por juízo ele quer designar a "sã compreensão humana" ou *common sense*, que deve caracterizar os homens probos e se apresenta

> nos julgamentos sobre o justo e injusto, factível e infactível, que ela vem a baixar. Quem possui um juízo são não está apto, como tal, a julgar o particular a partir de pontos de vista universais, mas sabe o que é que realmente importa, isto é, vê as coisas com base em pontos de vista corretos, justificados e sadios... Juízo é, enfim, não tanto uma faculdade mas uma exigência a ser exigida a todos. Todos possuem suficiente "senso comum", isto é, capacidade de julgamento, tanto que se pode exigir deles a prova de "senso comum", de genuína solidariedade ético-civil, isto significa, porém, julgamento sobre justiça e injustiça, e preocupação pela "utilidade comum".[293]

Com o conceito de juízo Gadamer coloca mais uma pedra no edifício do instrumental individual que resulta das interações coletivas. Algo que perpassa as pessoas, sem que nasça delas, mas que também nas as eximem de uma participação efetiva em sua construção. Assim como os elementos indicados anteriormente, a formação e o *sensus communis*, o juízo é algo que vai se estruturando em nós, mas que pode ser racionalmente direcionado por meio da

[292] *Ibid.* p. 63.
[293] *Ibid.* p. 78.

reflexão e de escolhas melhores feitas em nós. É uma tarefa inglória falar em "escolhas melhores", uma vez que anuncia um paradigma metafísico ou pelo menos metaindividual, mas poderíamos dizer, não sem incorrer em novas dificuldades, que o juízo que é uma construção da atmosfera social no qual nos desenvolvemos, pode e deve ser orientado em nós na busca e construção de um "bem comum". Tanto que, trabalhando com Vico e Kant, Gadamer nos diz que "este entendimento sadio não tem outro significado senão ser o pré-estágio do entendimento formado e esclarecido".[294]

O que é de se esperar é que este seja o mais aguçado sentido dos juízes, mas observem que ele não nasce dos estudos (enquanto leitura e colhida de informações), mas vai sendo formado enquanto se estuda ou não, enquanto se vive em todas as dimensões da vida. E por ser assim, uma espécie de "precipitação" da mistura social que resta assentada em nós, está em contínua transformação. O que nos faz notar que um mesmo juiz pode tomar decisões orientadas por seu senso de justiça em um momento e outras decisões diametralmente opostas tempos depois, porque este juízo em si foi se conformando às novas configurações sociais a que foi sendo submetido.

O que é muito bom, já que a possibilidade oposta seriam "máquinas aplicadores de normas", capazes de colher um grande número de informações sobre fatos e proceder a cálculos matemáticos ou probabilísticos que indicassem qual norma deve ser aplicada, colhendo as consequências jurídicas de tal ato. Por incrível que possa parecer, é justamente esta mutabilidade da consciência dos magistrados que garante a possiblidade que as decisões reflitam mais proximamente as expectativas sociais e alcancem uma realização de algo que possa ser identificado com bem comum.

Uma leitura de Gadamer, mesmo neste momento preparatório, é capaz de nos mostrar que é recorrendo a um ferramental que se instalou dentro dos magistrados que eles tomam as suas decisões. Serão os preconceitos e as pré-compreensões do mundo sobre as quais vamos ter a oportunidade de falar mais abaixo e que, pensando com Cardozo, já nos referimos acima.

d. Gosto. O último dos termos dos termos preparatório é gosto. De cara imaginamos que é este o mais pessoal de todos os que apontamos até aqui, mas Gadamer nos desilude desta impressão, mostrando que o gosto não é uma característica genética e que cada pessoa nasce como o seu próprio gosto, mas que como os demais termos analisados até aqui, é uma

[294] *Ibid.* p. 81.

construção social e coletiva, que se expressa em nós, mas que de nós não procede independentemente.

Um dos exemplos que Gadamer dá é o da moda e afirma que nós temos a impressão que os nossos gostos em termos de moda são personalíssimos, mas uma reflexão mais detida nos mostrará que o gosto pretende ser "bom gosto" e bom gosto não é algo que eu possa atribuir a mim mesmo, mas corresponde a uma identificação do que eu prefiro com aquilo que um determinado grupo referente pré-estabeleceu como sendo tal. A questão toda é esta, nós não queremos apenas que as nossas escolhas reflitam o desejo interior que carregamos, queremos que este desejo, uma vez expresso seja como que aprovado pelas pessoas cuja opinião nos importa.

> O gosto não é, segundo a sua natureza mais própria, nada que seja privado, mas, sim, um fenômeno social de primeira categoria. Pode até opor-se à inclinação privada do indivíduo, como se fosse uma instância de julgamento, em nome de uma universalidade, no que ele acredita e a que representa. Pode-se ter uma preferência por algo que o próprio gosto ao mesmo tempo repudia. A sentença judicial do gosto possui nisso uma peculiar decisão.[295]

Pode causar espécie para quem observa esta descrição da psicologia humana, posto que ela nos propõe seres contraditórios, que, em alguns casos, desejam o que não gostam. Faz-se, assim, uma dicotomia entre o que apetece aos meus instintos ou mesmo ao meu "paladar sensitivo" e um crivo, que constrangendo a minha vontade me faz querer ter "bom gosto" e isto será sempre um juízo de comparação entre aquilo que vemos brotar em nós e um parâmetro que está para além de nós. Isto só demonstra como não estamos sós, ainda que estejamos olhando para regiões íntimas do nosso ser, onde supomos que ninguém mais interfere.

Expressões como "de bom tom", "de bom alvitre" são todas variações sobre o mesmo tema do gosto. Quando o magistrado faz escolhas, inclusive as de natureza interpretativa, ele está orientado por estas questões. Ele faz uma opção, por exemplo, em ver o crime como sendo composto por dois elementos: a conduta típica e antijurídica. Ou por três elementos: a conduta típica, antijurídica e culpável. O que o leva a isso? A influência que ele recebeu de seus mestres na faculdade de direito? As leituras que tem feito depois disso? Ou uma moda-jurídica que predomina em um determinado tempo e cenários.

Só para ilustrar isso de outra forma e em outro campo, recordamos que quando, nos anos 80, estávamos na graduação em Teologia, no Seminário Presbiteriano do Norte, a grande maioria dos nossos mestres era pré-milenistas, ou seja, acreditavam que haveria um

[295] *Ibid.* p. 84.

arrebatamento da igreja antes da instalação da grande tribulação sobre a terra. Foi assim até que chegou ao seminário o Rev. Francisco Leonardo Schalkwijk, excelente professor e missionário holandês que veio a ser o reitor do SPN. A sua influência foi tão marcante que por 20 anos os pastores presbiterianos saíram do seminário todos amilenistas, como ele era. Implantou uma "moda". Fez com que o pré-milenismo ficasse associado aos outros mestre e esta corrente doutrinária a ele. Ser amilenista era ser "como o Rev. Francisco". Do mesmo jeito ocorre com as doutrinas jurídicas, alguns mestre podem mudar a "moda" e formar novos e decisivos gostos.

2.3.3 Gadamer e o papel dos preconceitos (*Vorurteil*) na produção da interpretação, o círculo hermenêutico

Talvez tenhamos aqui o ponto mais destacado e conhecido do pensamento de Gadamer, o destaque que ele faz ao conceito de círculo hermenêutico e ao papel da pré-compreensão e dos preconceitos no meio destes movimentos. A ideia é produzir uma pré-história da compreensão ou ainda uma epistemologia. Ao estudarmos este assunto, vamos proceder três passos básicos: 1) vamos definir tanto círculo hermenêutico quanto preconceito; 2) vamos discutir as implicações destes fenômenos na compreensão em geral e dos juízes em particular; 3) vamos criticar o efeito moderado que é dado por Gadamer a estes elementos, propondo uma radicalização dos mesmos.

a. Dos conceitos

A ideia de círculo hermenêutico está tanto em Schleiermacher quanto em Heidegger, mas não procede de nenhum deles. Gadamer nos diz que são legados da retórica clássica e faz com que estes conceitos cheguem a Cícero.[296] Há, basicamente, dois momentos em que se realiza o caráter circular da interpretação. O primeiro é aquele em que o indivíduo que busca compreender parte de uma obra à luz de seu todo, e entende o todo da obra à luz das partes que o compõem. Numa segunda dimensão, mas que acontece simultânea à primeira, quando o intérprete se aproxima de uma obra ou discurso, ele o faz munido de pré-compreensões ou preconceitos que se tornam um "a partir de" para aquilo que lhe é proposto pela provocação do objeto que dele se aproxima. Citando Heidegger, Gadamer nos adverte que:

> O círculo não deve ser degradado a círculo vicioso, mesmo que este seja tolerado. Nele vela uma possibilidade positiva do conhecimento mais originário, que, evidentemente, só será compreendido de modo adequado, quando a interpretação

[296] *Ibid*. p. 436.

> compreendeu que sua tarefa primeira, constante e última permanece sendo a de não receber de antemão, por meio de uma "feliz ideia" ou por meio de conceitos populares, nem a posição prévia, nem a visão prévia, nem a concepção prévia, mas em assegurar o tema científico na elaboração desses conceitos a partir da coisa, ela mesma.[297]

Deste modo, a tarefa do hermeneuta é se dar conta de que há nele não apenas tais preconceitos, mas também geri-los de tal modo que estes não impeçam que com honestidade ele tenha acesso às provocações que resultam da abertura para a alteridade.

Importa agora que delimitemos o sentido de "preconceitos". Como o próprio nome sugere são conceitos prévios dos quais todos os intérpretes se veem munidos e influenciam e até limitam a compreensão que se faz dos objetos dos quais nos aproximamos. Há um texto clássico de Bultmann, publicado em 1967, no qual ele afirma que "não é possível fazer exegese sem pressupostos".[298] E a razão é simples, nós somos nossos pressupostos, nossos preconceito. O próprio conceito de *Dasein* de Heidegger nos informa isso. O ser no tempo, único lugar onde ele existe, o tempo, carrega consigo, em sua existencialidade, tudo o que ele vivenciou e agregou a si, consciente ou inconscientemente e isto se torna "presença" nele, de tal forma que condiciona e abre diante de si todo o conjunto de possibilidades futuras com as quais ele precisa lidar.

Gadamer no adverte para o fato de que o *Aufklärung* findou dando aos preconceitos um caráter pejorativo, significando juízo precipitado ou sem fundamentação.[299] Contudo, o papel dos preconceitos é decisivo, não apenas no processo de interpretação que fazemos, mas na construção de nossa própria identidade, é expressão natural do ser-no-mundo, para usar uma expressão heideggeriana. Eles têm sua origem na formação a que estamos constantemente submetidos, como vimos acima, e se revela em nossos juízos e gostos, bem como se expressão reforçando o *sensus communis* com o qual dialeticamente constantemente convivemos. Frequentemente os nossos preconceitos são parte da tradição em que estamos inscritos e das autoridades sob influência das quais nós existimos.

b. Das implicações para a intepretação em geral e dos juízes em particular

Pouco há o que se acrescentar àquilo que já foi dito sobre o significado e o papel do círculo hermenêutico e, neste, de nossos preconceitos na seara da interpretação. Ademais, é vital que compreendamos que a compreensão jamais é uma experiência inaugural, é sempre um desdobramento de nosso caminhar no mundo, um novo encontro que não nos gera, mas de

---

[297] *Ibid*. p. 401.
[298] BULTMANN, Rudolf. **Crer e Compreender.** Artigos Selecionados. São Leopoldo: Sinodal, 1987, p. 223.
[299] GADAMER, Hans-Georg. *Op. Cit*. p. 407.

algum modo sempre nos transforma. Isto porque somos seres em diálogo e por mais que estejamos firmados em nossas convicções e nos sintamos inamovíveis nelas, as influências solapam de modo sutil e subliminar nossa vigilância de modo que nos surpreendemos de tempos em tempos não nos reconhecendo nas novas posições que adotamos.

Mas quais são as consequências de sermos assim na atividade interpretativa dos juízes? Cremos que em primeiro lugar, seria salutar tanto para eles como para toda a sociedade que os magistrados tivessem ciência clara que em seus julgamentos desempenham um preponderante papel os preconceitos que eles vergam de modo, por vezes, tão evidente quanto o manto negro. Nada há de vergonhoso nisso, eles e todos nós somos assim. Só estátuas não têm preconceitos. A questão não é tê-los, mas ter consciência de quais são e verificar se eles são condizentes com o povo, a cultura e as tradições com as quais os juízes têm que lidar. Como disse Heidegger, ele não pode permitir que estes preconceitos tenham um papel vicioso em suas decisões. O que aconteceria em dois casos: se ele estivesse tão ensimesmado que não se deixasse perpassar pelos valores dos que estão fora de si; e que ele estivesse tão imerso por eles que a decisão significasse uma renúncia à sua identidade.

Sobre a atividade dos magistrados nos diz Gadamer:

> No procedimento jurisprudencial um preconceito é uma pré-decisão jurídica, antes de ser baixada uma sentença definitiva. Para aquele que participa da disputa judicial, um preconceito desse tipo representa evidentemente uma redução de suas chances. Por isso, *préjudice*, em francês, tal como *praejudicium*, significa também prejuízo, desvantagem, dano.[300]

Oportunamente convém afirmar que nem sempre estes preconceitos implicam em redução de chances, por vezes determinam uma segurança de que uma determinada pretensão será protegida pela autoridade judicial, como acontecia com os crimes de honra das décadas anteriores à de 60, quando homens matavam suas esposas por terem sido por elas traídos. Nestes casos surgia a questão sempre premente da "inexigibilidade de conduta diversa" com causa exculpante (matéria sobre a qual já tivemos a oportunidade de dissertar anteriormente). Ou quando se está diante dos pedidos de desapropriação de terras invadidas por movimentos populares, em que o assunto é tratado por magistrados que são ligados às tradições latifundiárias tão comuns no Brasil. O que nos parece ficar demonstrado é que os preconceitos reduzem sim as possibilidades ou equilíbrio de chances das decisões, mas nem sempre em prejuízo do réu.

---

[300] *Ibid.* p. 407.

Além de buscar estar consciente de quais são os seus preconceitos e de submetê-los volitivamente à temperança do senso comum da comunidade em que está atuando, o juiz deverá estar igualmente ciente de que muitos de seus preconceitos estão submersos bem abaixo de sua capacidade perceptiva. Quando um preconceito é forte ele nos passa desapercebido. É só o seu enfraquecimento que o faz emergir à flor das águas e nos permite questioná-lo. Por isso é importante que as decisões e julgamentos estejam sujeitos à opinião pública, já que outros olhos podem ver em nós o que nos é invisível. Por vezes somente quando a conduta é denunciada é que paramos e refletimos sobre o seu caráter nocivo, tão inseridos que estávamos numa cosmovisão que legitimava o preconceito.

c. Da radicalização do papel do círculo hermenêutico e dos preconceitos no processo de interpretação.

Concordamos com Heidegger e Gadamer em relação a existência do círculo hermenêutico, em suas duas dimensões (do todo para a parte e da parte para o todo/dos preconceitos para o objeto e do objeto para os preconceitos) e da influência dos preconceitos em todo ato interpretativo. O que não concordamos é com a falta de radicalização das implicações destes processos no resultado da interpretação. Desde o começo deste trabalho temos insistido em destacar dois aspectos básicos: nossa incapacidade de conhecer objetivamente (o abismo gnosiológico) e a nossa radical individualidade dissociativa (o abismo intersubjetivo).

O que parece escapar a Gadamer é que estando todos nós envoltos nesta camada refratora da consciência, que é tecida do fato de que o *Dasein* implica que a nossa radical individualidade nos impede de conhecer e compreender o outro, tal qual nos sugere o mito. Ou é assim ou então devemos admitir que há um sincronia na construção da consciência de uma coletividade de pessoas, o que nega o fato de que o nosso ser no tempo é único, dada a força que nossas experiências de vida produziram em nós, fazendo com que tanto o nosso passado, quando as possibilidades de futuro que se escancaram diante de nós sejam singulares.

Ainda mais porque para que eu compreenda e me insira adequadamente no círculo hermenêutico, conhecendo de modo acertado e seguro o que me propõe um texto, por exemplo, eu teria que considerar o que me chega parte de um universo maior, o qual é não somente o todo da obra, é o todo das obras do autor, o todo do autor enquanto escritor, o todo do autor enquanto homem, o todo do autor enquanto cidadão de uma determinada cultura, o todo desta cultura enquanto parte da jornada humana sobre a terra em um tempo e geografia

específicos etc. Esta é uma obra impossível. O círculo hermenêutico levado as últimas consequências é Babel.

Talvez seja mesmo uma temeridade radicalizar tanto assim as consequências do círculo hermenêutico e dos preconceitos, e seria ingenuidade nossa imaginar que nem Heidegger nem Gadamer consideraram isso.[301] Contudo, nos parece justo imaginar que os seus próprios preconceitos podem ter lhes dado motivos para acreditar que alguma compreensão certa e segura é possível. E mais, que deveríamos nos esforçar para construir as condições que permitissem a redução ao máximo das equivocidades que podem decorrer da interpretação. O que nos parece uma bem intencionada agenda. Além do mais, teríamos que dar conta de responder, neste caso, o que seria este dado empírico de que nos compreendemos.

Para isto nós sugerimos uma resposta. Chamamos de "melancolia pré-babel". O que vem a ser isso? Como já tivemos oportunidade de anunciar antes, o homem é um ser constituído emocionalmente de tal modo que precisa de certezas. A vida seria insuportável sem elas, e pouco importa se elas são ilusórias ou não, elas desempenham um papel pacificador, que Nietzsche, com sua linguagem aguda e mordaz, chamou de função fisiológica das ilusões necessárias.[302] Em nosso caso específico, estamos lidando com a ilusão necessária de que ainda estamos vivendo no período anterior ao castigo descrito pelo mito de Gênesis 11, ainda não fomos vítimas do condenação, ainda nos compreendemos, estamos no pré-babel.

Alguém pode dizer, que absurdo e que contradição! Para que eu estaria aqui escrevendo se eu não acreditasse na possibilidade de compreensão? Escrevemos porque precisamos buscar a comunicação, é parte de nossas necessidades básicas coexistirmos. Mas aquilo que chamamos de compreensão é, na verdade, um forma grosseira de redução de complexidade. Nós supomos que porque um comando, tal qual "fiquemos de pé", é atendido há compreensão entre nós. Os cães fazem isso, podemos dizer, portanto, que eles compreendem o significado de "ficar", por exemplo? Ou devemos supor que eles aprenderam de modo condicionado que a um determinado som deve corresponder uma dada atitude, que por sua vez deflagrará uma premiação. São os reflexos condicionados de Pavlov sinal de compreensão ou de subordinação, animada pelo medo ou pelo desejo de premiação?

---

[301] Gadamer chega a dizer que "compreender o que alguém diz é, como já vimos, por-se de acordo sobre a coisa, não deslocar-se para dentro do outro e reproduzir suas vivências" (Verdade e Método, p. 559), mas este conceito de compreensão é bem mais modesto do que ele parece ter desenvolvido em toda obra e que aquele que se tornou corrente entre nós.

[302] NIETZSCHE, Friedrich. **Além do bem e do mal** ou prelúdio de uma filosofia do futuro. Curitiba: Hermus, 2001, p. 13.

Medo e desejo de premiação, bases de todo adestramento, fundamentos da civilização. Nisto se lastreia o direito e a vida em sociedade como um todo. Na capacidade de relacionar sons e imagens a condutas esperadas. O que quis, no profundo, dizer aquele que pintou no papel os negros signos jamais saberemos ao certo. O que sabemos é que diante testes e daqueles estas e aquelas atitudes produzem punição, estas e aquelas outras premiação. Ou isto é verdade ou há uma metafísica sintonia entre os homens. Quem sabe um milagre que repristinou a nossa consciência comum, a nossa língua universal. Temos tanta fé em Deus, que nada sobrou para crer nos homens e em sua capacidade de saber e conhecer para além de si mesmos, o mundo.

Estamos, esta é a dura realidade (porque esta é nossa fé, é sempre a fé que pare a realidade), sós, absolutamente sós, nem compreendemos nem somos compreendidos. Nossa língua é única e intraduzível. Voltamos ao conselho do Oráculo de Delphos, "conhece-te a ti mesmo". Não porque isto seja o melhor e o mais sábio a fazer, mas porque é a o único conhecimento que temos a chance de lograr. Quem para no sinal vermelho não compreendeu a mensagem do sinal. Apenas se comportou como foi condicionado a fazer. Para entender a mensagem ele teria que saber o que é "sinal" para quem o colocou ali e o peso emotivo e psicológico de "vermelho" teria que ser comum para os dois. Esquecidos de tudo isso, nos contentamos com pessoas parando e seguindo, com luzes acendendo e apagando.

O que nós chamamos de compreensão é um texto novo, criado por nós, a partir de nós para suprir a nossa necessidade de supor entendimento. Nós colamos este texto violentamente sobre a fala do outro e o chamamos de "seu significado". Vejamos um exemplo disso num esforço de tradução. Na edição produzida pela Vozes, a versão do alemão para o português foi feita por Flávio Paulo Meurer. No momento em que ele traduziu a palavra *Bildung* ele escolheu relacioná-la à palavra "formação" (também poderia ser educação, mas foi esta a escolha que ele fez). Só que em alemão *Bild* é "imagem" e a raiz de "formação" é forma. Ao dizer "formação" ele encobre um sentido da palavra que lhe é caro e a tradução se torna uma máscara[303] que encobre em lugar de aproximar de nós o significado do que se pretendia dizer.

2.4 Zygmunt Bauman e a problemática da ambivalência como descontinuidade entre o mundo das coisas e o construído pela linguagem

[303] NIETZSCHE, Friedrich. **Além do bem e do mal** ou prelúdio de uma filosofia do futuro. Curitiba: Hermus, 2001, p. 220.

Atentemos para as lições de Zygmunt Bauman:

> A ambivalência, possibilidade de conferir a um objeto ou evento mais que uma categoria, é uma desordem específica da linguagem, uma falha da função nomeadora (segregadora) que a linguagem deve desempenhar. O principal sintoma de desordem é o agudo desconforto que sentimos quando somos incapazes de ler adequadamente a situação e optar ente ações alternativas... A ambivalência é, portanto, o alter ego da linguagem e a sua companheira permanente – de fato, a sua condição natural.[304]

Na continuidade de sua exposição da introdução ao tema da ambivalência na modernidade, Bauman esclarece este mal-congênito da linguagem, que é a ambivalência, decorre de nosso desejo de ao nomear classificar as coisas. Para classificar para ele é:

> dar ao mundo uma estrutura: manipular as suas probabilidades, tornar alguns eventos mais prováveis do que outros, comportar-se como se os eventos não fossem casuais, limitar ou eliminar a sua casualidade. Através da sua função nomeadora/classificadora, a linguagem situa-se entre um mundo ordenado, de bases sólidas, próprio para ser habitado pelo homem."[305]

O resultado é que este outro mundo da linguagem criado pelo homem, no qual está presente a ordem é, por isso mesmo, artificial e desconectada dos objetos que ele pretende apontar. Como muitas vezes nos advertiu o professor João Maurício Adeodato em suas aulas, todo ato de classificação é uma manifestação de violência, um embuste. Nietzsche também não havia deixado passar esta dimensão. Em suas críticas ao conceito de juízos sintéticos a *priori* de Kant, já indicadas acima, ele revela a artificialidade de se dizer 1 + 1 = 2, uma vez que para que esta equação seja verdadeira eu teria que dispor de dois "uns" iguais, que somados seriam "dois uns". Mas na natureza não encontramos esta igualdade, de modo que 1 + 1 = 1 ao lado de 1 e nunca 2.

A expressão desta conexão forçosa e artificial que produzimos entre as coisas dadas na natureza e as designações que usamos para referi-las é a ambivalência destas últimas. Bauman, citando Richard Rorty, afirma que a tarefa impossível estabelecida pelos *foci imaginarii* que são a busca da verdade absoluta, da arte pura, da humanidade como tal, da ordem, da certeza, da harmonia e do fim da história. Estes se convertem em horizontes para a modernidade, e como tais, não podem jamais ser alcançados, quando mais rapidamente os buscamos, mas velozmente eles se afastam de nós, nunca permitem que tenhamos a sensação de "chegada", posto que se movem continuamente no tempo e, assim, emprestam ao andar a ilusão sustentadora de destino, propósito e direção. São os *foci imaginarri* que nos ensinam a ansiar pelo movimento, pelo que está a diante, que nos colocam a caminhar. Mas não nos oferecem estradas prontas. Neste espaço, as estradas fazem-se ao caminhar e desaparecem novamente

---

[304] BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade e ambivalência**. Lisboa: Relógio D'Água Editores, 2007, p. 13.
[305] *Idem*.

quando os caminhantes passam. Nossas estradas são feitas no deserto, onde não existem avenidas e alamedas, apenas um aqui (onde eu não quero estar) e um ali (para onde eu vou, meu horizonte.[306]

Para Bauman este movimento não decorre do interesse especial que em nós surge em face do futuro, mas deste desassossego em relação ao aqui e agora.

> Estabelecer uma tarefa impossível não significa amar o futuro, mas desvalorizar o presente. Não ser o que deveria ser é o pecado original e irredimível do presente. O presente está sempre "a querer", o que o torna feio, abominável e insuportável. O presente é obsoleto. É obsoleto antes de existir. No momento em que aterra no presente, o ansiado futuro é envenenado pelos eflúvios tóxicos do passado perdido. O seu desfrute não dura mais que um momento fugaz, depois do qual (e o depois começa no ponto de partida) a alegria adquire um toque melancólico, a realização torna-se pecado e a imobilidade morte.[307]

De certa forma, esta é uma crítica que se lança sobre a filosofia da consciência e prepara o terreno da filosofia da linguagem, mas se detém em apontar para a inadequação da linguagem para designar os objetos do mundo. Contudo, o que acontece entre os sujeitos entre os quais transita a linguagem? No capítulo dois de Modernidade e Ambivalência, Bauman se dedica a estudar a questão da indeterminação. Para isso ele usa a figura do "estranho". Imaginando que pudéssemos reconhecer claramente que são nossos amigos e inimigos, os demais deveriam ser considerados estranhos. Não obstante, ele não é um *tertium genus*, o que o caracteriza é justamente o seu caráter indefinível, ele nos é estranho.

Estes estranhos são um desafio e uma ameaça. Um desafio à nossa capacidade de identificação (e por que não de sedução?) e uma ameaça porque corremos o risco de sabê-los inimigos, justamente quando estivermos próximos demais a eles. Porém eles perseveram em existir enigmaticamente e permanecem "entre nós". Se pudéssemos excluir todos os estranhos entre nós, pessoas e objetos, nos sentiríamos mais seguros, sabedores e controladores das identidades mesmas de cada um, mas não conseguimos fazê-lo, muito embora para isso não apenas levantemos muros, definamos fronteiras e forjemos signos. Quando fazemos tudo isso não é apenas para manter os inimigos longe de nós, mas também os estranhos, uma vez que estes nos oferecem um desconforto, tão-somente diferente do que nos provocam os primeiros.

No mito do fratricídio o amigo tornou-se inimigo, para, finalmente, como castigo, peregrinar entre estranhos, sendo ele um estranho para todos. No mito de Babel aqueles que eram amigos e colaboradores se tornam estranhos por força da quebra do elo que os unia, a linguagem. Por isso eles se afastam e a torre fica inconclusa, sua intenção de chegar ao trono

---

[306] *Ibid.* p. 22.
[307] *Ibid*. p. 23.

de Deus é frustrada. A proposta que Bauman nos faz, é que compreendamos a alteridade como parte de nossa condição de vida. Já houve tragédias demais na história para aprendermos que a convivência com a diferença é inescapável. Mais do que tolerância, nos sugere ele, devemos buscar a solidariedade. A esta vida em solidariedade, resultado da aceitação de nossas diferenças ele chamou de existência contingente:

> O ser diferente é que nos faz semelhantes uns aos outros e que eu só posso respeitar a minha própria diferença respeitando a diferença do outro. "O caso do estranho diz-me respeito não apenas porque eu próprio sou um estranho, mas porque levanta, por si só, os problemas que enfrentamos por princípio e nas aplicações diárias da liberdade, do poder, do dever e da fraternidade: em primeiro lugar, o problema da igualdade dos homens, em segundo lugar, o da nossa responsabilidade para com eles e para conosco... A existência contingente significa uma existência desprovida de certezas – e uma certeza que está a faltar neste desolado sítio comum ou difícil de desencontrar por debaixo do entulho das verdades modernas é a certeza da solidariedade.[308]

Voltando para a problemática hermenêutica e aplicando estes princípios enunciados aqui, suponho que é necessário que aprendamos a conviver tanto com a ambivalência quando com a indeterminação em nossos processos de comunicação/interpretação. Isto passa por excluir toda interpretação que exclui o outro, em outras palavras, é a intolerância com a intolerância. Para que mais do que a voz de Abel que clama da terra, possamos dar lugar a ele mesmo, como Mitra, Hórus, Átis e Jesus, seja reincluído pela ressurreição revalorativa da alteridade. Até que ponto isso é possível não temos como saber. Ao que parece Bauman nos oferece um novo horizonte a buscar infinitamente.

[308] *Ibid*. p.244.

CONCLUSÃO – DE UM "CONTRA-QUEM" A UM "PARA-QUEM"

Dizem que para que uma tese mereça este nome, além de suas proposições e afirmações, ela precisa ter um "contra quem". A tomar isto por verdade, este será um defeito neste trabalho. Ele não tem um "contra quem". Ele não é contra aqueles que defendem a ideia de "uma única interpretação correta", porque estes, desde Kelsen, estão falecidos na academia. Também não é contra os que defendem a possibilidade de um controle racional da correção de uma interpretação, porque este tipo de atitude hermenêutica não nos parece, hoje, carecer de resposta. Muito menos, é para combater a atividade da magistratura, tentando demonstrar a fragilidade dos processos através dos quais constroem suas sentenças. Nós precisamos dos juízes e, graças a Deus, há tão bons juízes honrando suas togas em nossos tribunais, quanto há professores vergando respeitosamente suas batas brancas.

Não, esta não é uma tese contra ninguém, é "para alguém". É para aqueles que enxergam na tradição judaico-cristã uma fonte de sabedoria e de auto-compreensão histórica e social; é para aqueles que têm a curiosidade de saber como pensam, como sabem o que supõem saber; é para que os juízes compreendam os imensos desafios que a sua atividade encerra e possam exercê-la com uma profunda humildade e humanidade, interessados em promover paz social e justiça para muitos, mormente, para os menos favorecidos; é para aqueles que não se fecharam para a possibilidade de crescer, de se transformar, de vivenciar uma *metanóia*; finalmente, é para nós que desejamos pensar alto, pensar entre amigos, como era costume nos melhores dias de Atenas, mãe-irmã de todos os mitos ocidentais.

Uma mitologia é um cemitério onde sepultamos nossas esperanças. Antes de morrerem eram certezas, explicações finais do porquê das coisas, do mover do mundo. Depois de mortas estas certezas e esperanças de compreensão, resta uma sabedoria que delas emana, qual espectro. Se desloca lentamente, como uma doce anciã, que não tem pressa, que aproveita o dia. Olha, sem muito interesse, para "as jovens certezas"... as espera. Um dia todo conhecimento e toda a ciência que agora nos enchem de orgulho e inflamam nossas conversas e debates, tudo que hoje incendeia nossas paixões, um dia, será mitologia. As teorias científicas padecem da mesma eternidade dos deuses, só perduram enquanto houver quem creia. Por isso importa que não desprezemos os mitos, que os visitemos, que nos lembremos deles. Fazê-lo é buscar seu *kerügma*.

Nestas palavras finais, gostaríamos de nos reportar suscintamente ao que pudemos colher nas estações de nossa jornada, esforço de costurar uma coerência e unidade que aquietem nossas expectativas. Quando começamos, propomos três perguntas, as quais

tentamos responder e com as quais buscamos manter estreito responsal. Foram elas as seguintes:

> Qual a natureza do conhecimento que os seres humanos são capazes de urdir? De algum modo este conhecimento corresponde a alguma realidade que esteja fora dos limites da linguagem, podendo, assim, ser objetivamente validado como verdadeiro? Como a capacidade cognitiva dos seres humanos interfere no modo como estes constroem um tipo específico de conhecimento que chamamos de interpretação? (p. 18).

No primeiro capítulo desta tese, fizemos um levantamento panorâmico sobre a história da hermenêutica a partir do ambiente teológico. Muito embora encontremos em Aristóteles ideias geminais sobre a interpretação, foi, efetivamente, entre os religiosos que esta arte encontrou o seu mais intenso e próximo desenvolvimento, até o início do século XIX. Não é por outra razão que os nossos programas de hermenêutica nos cursos de direito, começam com a Escola da Exegese, que terá por objeto primeiro os códigos napoleônicos, que datam justamente desta época. É com a Revolução Francesa que o tema das técnicas de interpretação mais propriamente se seculariza.

Este estudo foi uma pertinente sugestão de nosso orientador, Dr. Gustavo Just, que gostaria de ver trazidos para o cenários dos debates jurídicos esta pré-história da interpretação, que, na maioria das vezes, está longe dos livros acadêmicos. Foi difícil escrever este capítulo, porque há muito o que dizer sobre cada um daqueles autores e hoje muitos de seus textos em grego, latim e outras línguas estão disponíveis na Internet. Em todo tempo resistimos a tentação de falar um pouco mais e o terminamos com o sentimento de que fomos breves demais. Quem sabe não servirá de roteiro "de seis dias" para um próximo passeio? Dizer, quem sabe, à hermenêutica-retórica estas palavras de Vinícius:

Ó minha amada
Que olhos os teus
Se Deus houvera
Fizera-os Deus
Pois não os fizera
Quem não soubera
Que há muitas eras
Nos olhos teus.

Mas, é bom que se diga, o capítulo um trata das questões/problemas desta tese. A história da hermenêutica é um atestado de como a interpretação é retórica. A alegoria, por exemplo, que pontificou em pelo menos 1.700 anos, dos dois mil que contamos, é uma

amostra extraordinária de tudo o que demonstramos nos demais capítulos. Ao construir uma interpretação alegórica o expositor está mais preocupado com o que quer dizer do que com o que foi lido. Seu esforço é produzir as consequências de seu interesse e valer-se do *ethos* que lhe empresta o Livro aberto em suas mãos. Mostramos como os antioquinos e os reformadores resistiram a isso, mas suas interpretações histórico-gramaticais produziram o mesmo resultado, mudando apenas as estratégias de legitimação.

O segundo capítulo é sobre o Éden, sobre o anseio/impossibilidade de conhecer o "bem e o mal". Aqui buscamos responder mais diretamente à primeira pergunta, a que versa sobre a natureza do conhecimento que o homem é capaz de produzir ou alcançar. Aprendemos que, assim como nos diz o mito, ele é capaz de lidar com coisas e pessoas, mas nada sabe delas. Pode colar nomes nelas e compartilhar estes nomes, mas os nomes não são os seres nem deles emanam. Não são fruto de um domínio das essências, sendo tão-somente um discurso fenomenológico. Lá nosso juiz está nu. Sem conhecer, vê-se obrigado a julgar. Ao julgar fala do que conhece e sabe, pelo menos supomos que sim, de si mesmo. Cada sentença é um autorretrato, produzido com as cores do preconceito (ainda que, muitas vezes, bons e bem intencionados) e pendurado na parede da sociedade por violência simbólica.

Nosso conhecimento é uma vontade fraca e distorcida de ser Deus, de ser igual a Deus e, como ele, conhecedores do bem e do mal. Mal sabemos, mal julgamos, mal comunicamos o que decidimos, bem mal. Contudo, esta maldade não é o reflexo de nossas más intenções, antes discursam de nossas limitações. Vivemos numa espécie de fenomenologia mediada pelo discurso. Já que em direito, como tivemos ocasião de mostrar, os únicos fenômenos a que temos acesso são os dos discursos sobre os fatos. Esperamos ter contribuído neste momento do trabalho para esclarecer que o nosso estado essencial é de ignorância (talvez haja quem prefira inocência). Mas, é quase-cômico que seja assim, estes discursos são portadores de certezas e se dão em linguagem axiomática, como se neles estivesse tudo quanto é necessário saber sobre o ocorrido. Decisões precisam ser prolatadas e as dúvidas são prenhes de insônia.

No capítulo três estamos fora do Jardim, na terra das ilusões perdidas. Nela nos encontramos irmãos, mas não em paz. Nossa desigualdade nos incomoda. O modo como a vida nos dá e nos tira assimetricamente nos perturba. Caim mata Abel. Mata por necessidade. Mata para poder ser ele e si mesmo. Caim foi o primeiro de nós. Toda interpretação precisa antes anunciar que "o autor está morto!". Como todo morto, o autor fica em silêncio, mas seu corpo clama. O texto em nossas mãos são seu sangue e seu corpo. Reclamam que falemos

dele, que honremos sua memória. E fazemos isso atribuindo a ele o significado que produzimos. Antiga forma de homenagear os que amamos, a pseudoepígrafe.

Foram nossos guias, Schleiermacher e James, quem nos disseram que matamos o autor no momento em que precisamos escolher entre as muitas e justas possibilidades de significado, qual foi aquela que ele pretendeu. Todo ato divinatório é fratricida, porque a escolha não pode ser do outro, tem que ser nossa. Assim cala-se ou outro para que nós falemos. A nossa escolha nos revela e encobre à sete palmos o autor. Para que ele tivesse voz entre nós, necessário seria que o significado pelo autor pretendido fosse uma "hipótese viva", mas nossas crenças e pressupostos não deixam todas a escolhas vivas e jamais poderemos saber se junto com o autor seguiu o esquife da hipótese que era mais dele.

No capítulo quatro refletimos sobre o mito de Babel e aprendemos que "babel" somos todos nós. Encerrados na língua que somos, incapazes de diálogos. Cada um de nós é um espécime em extinção, cada um de nós o único que sobrou de nossa raça. Nossa raça, nossa espécie é nossa linguagem. E nossa linguagem se construiu/se constrói em nossa presença (*Dasein*). É justamente o fato de nosso ser só se revelar enquanto presença, que faz com que a única dimensão de que podemos nos dar conta em relação a todo ser que de nós se aproxima é a sua "ausência". A fenomenologia ontológica de Heidegger nos convenceu disso: em face do confinamento do ser em sua presença toda interpretação que ele pode urdir é expressão de significados inscritos em nós. Todo outro é ausência.

Não obstante, nós nos comunicamos, damos e recebemos ordens, defendemos teses e as avaliamos. Como isso é possível? Respondemos: saudade. Melancolia de tempos míticos, do período pré-babel, de um tempo imaginário onde tudo/todos eram presença. Foi Nietzsche, o mestre do martelo, quem nos ensinou que a vontade nos faz ver coisas (ouvi-las também). Que há ilusões que nos são necessárias (fisiológicas, diria ele). São estas ilusões necessárias, nascidas de nossa resignação de não aceitarmos vivermos em um mundo ba-bélico, quem pariu a compreensão. Não há *alethéia*, continua tudo encoberto. Foi com Gadamer, e antes dele com Bultmann, que aprendemos que a faculdade em nós que interpreta se denomina preconceito (pressupostos). O que chamamos de compreensão é um conjunto de ações condicionadas que associadas e coordenadas fazem com que nos movamos e meneemos nossas cabeças dizendo: agora sim, entendi. Entendimento que se reflete pela submissão, pela obediência. É sempre o mesmo, medo e vontade de recompensa, infinito adestramento.

Mas, nos permitam, agora que nos despedimos, dizer em contradição com o acima afirmado (sinal do processo de mitificação do saber da tese) que nem tudo nesta vida é medo

e vontade de recompensa. Há uma força maior que a vontade de potência. Algo que se revela como rastros presentes de uma compreensão que supomos inexistente. Não suportamos o argumento. Quando uma criança encontra o peito da mãe ela entende. Quando os amantes se tocam acontece compreensão. Quando os amigos se abraçam em solidariedade e consolação se dá a correta interpretação. Talvez sejam exceções que comprovam a regra do instransponível abismo gnosiológico ou, quem sabe, Deus deixou escapulir do Éden uma pepita de ouro de Havilá, esta coisa inexplicável e que a tudo elucida chamada amor.

REFERÊNCIAS

ADEODATO, João Maurício. **Ética e retórica**: para uma teoria da dogmatica juridical. São Paulo: Saraiva, 2009.

_____. **A retórica constitucional**: sobre tolerância, direitos humanos e outros fundamentos éticos do direito positivo. 2 ed. São Paulo: Saraiva, 2010.

_____.**Uma teoria retórica da norma juridical e do direito subjetivo**. São Paulo: Noeses, 2011.

_____. **Filosofia do direito**: uma crítica à verdade na ética e na ciência. São Paulo: Saraiva, 1996.

AGOSTINHO, Santo. **Confissões**. São Paulo: Edições Paulinas, 1984.

_____. **A doutrina cristã**: manual de exegese e formação cristã. São Paulo: Paulus, 2002.

ALEXANDRE JÚNIOR, Manuel. **Hermenêutica retórica**. Lisboa: Livraria Espanhola, 2004.

ALEXY, Robert. **Teoria da argumentação jurídica**: a teoria do discurso racional como teoria da justificação jurídica. São Paulo: Lady, 2001.

ALVES, Rubem. **Filosofia da ciência**: introdução ao jogo e a suas regras. 7 ed. São Paulo: Loyola, 2003.

AQUINO, São Tomas. **Summa contra Gentiles**. Disponível em http://www.corpusthomisticum.org/scg2056.html#25404.

_____. **Verdade e Conhecimento**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. *Summa theologica* I, 93, 7. Disponível em http://sumateologica.files.wordpress.com/2009/09/sumadeteologia1.pdf.

ARENDT, Hanah. **A condição humana**. 10 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001.

BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade e ambivalência**. Lisboa: Relógio D'Água Editores, 2007.

BECCARIA, Cesare. **Dos delitos e das penas**. Bauru: EDIPRO, 2003.

BERGANT, Dianne; KARRIS, Robert J. **Comentário bíblico**. v.1. São Paulo: Loyola, 1999.

BERKHOF, Louis. **Princípios de interpretação bíblica**. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1987.

BLOCH, René. **Approaches to Judaism**: theory and practices. Missoula: Scholars Press, 1978.

BOBBIO, Norberto. **Teoria do ordenamento jurídico**. 10 ed. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1999.

_____. **Teoria geral do direito**. 3ed. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. 6a ed. São Paulo: Pespectiva, 2005.

_____. **O poder simbólico**. 10ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand, 2007.

BOUER, Martin W., GASKELL, George. **Pesquisa qualitativa com texto, imagem e som:** um manual prático. 4a ed. Petrópolis: Vozes, 2002.

BRANDÃO, Cláudio. **Curso de direito penal**: parte geral. Rio de Janeiro: Forense, 2008.

BULTMANN, Rudolf. **Crer e compreender**. São Leopoldo: Editora Sinodal, 1987.

_____. **Kerygma and Myth**: a theological debate. London: SPCK, 1960.

_____. **Jesus and the word**. New York: Charles Scribner's Sons, 1958.

_____. **Jesus e a Teologia do Novo Testamento**. São Paulo: Teológica, 2005.

BULTMANN, Rudolf. HEIDEGGER, Martin. **Correspondencias 1925-1975**. Barcelona: Herder Editorial, 2012.

CALVINO, João. **As institutas** ou tratadado da religião cristã. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1985.

CARDOZO, Benjamin N. **A natureza do processo judicial**: palestras proferidas na Universidade de Yale. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

CARNELUTTI, Francesco. **As misérias do processo penal**. 7ª ed. Campinas: Bookseller, 2005.

_____. **Das provas no processo penal**. Campinas: Impactus, 2005.

CHAMPLIN, R.N. BENTES, J.M. **Enciclopédia de Bíblia Teologia e Filosofia**. São Paulo: Editora Candeia, 1997.

COELHO, Sacha Calmon Navarro. **Curso de Direito Tributário**. 6ª ed. Rio de Janeiro: Forense, 2001.

CROATO, J. Severino. **Hermenéutica bíblica**: um libro que enseña a leer creativamente la Biblia. 2ed. Buenos Aires: Lumen, 1994.

D'ARAÚJO FILHO, Caio Fábio. **Sem barganhas com Deus**. São Paulo. Fonte Editorial, 2005.

DERRIDA, Jaques. **Torres de Babel**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

DEWEI, John. **The Inclusive Philosophic Idea**. *In* The Essential Dewey: Pragmatism, Education, Democracy. V1. Bloomington: Indiana University Press, 1998.

DINIZ, Maria Helena. **Compêndio de Introdução à Ciência do Direito**. 10ª ed. São Paulo: Saraiva, 1998.

DOTTI, René Ariel. **Curso de direito penal**: parte geral. Rio de Janeiro: Forense, 2001.

DWORKIN, Ronald. **Uma questão de princípio**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

FACCIOLLA, Branca Lescher. **A Lei de Moisés**: Torá como fonte do Direito. São Paulo: RCD Editora, 2005.

FERRAZ JR. Tercio Sampaio. **Introdução ao estudo do direito**: técnica, decisão, dominação. 3ª ed. São Paulo: Atlas, 2001.

_____. **Direito, retórica e comunicação**: subsídios para uma pragmática do discurso jurídico. 2ª ed. São Paulo: Saraiva, 1997.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. **Novo dicionário da língua portuguesa**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.

FREUDENTHAL, Berthold. **Culpabilidad y reproche em el derecho penal**. Montevideo: Editorial B de F, 2003.

FROEHLICH, Karlfried. **Biblical interpretation in the early church**. Philadelphia: Fortress Press, 1984.

GADAMER, Hans-Georg. **Hermenêutica em retrospectiva**. Petrópolis: Vozes, 2009.

_____. **Verdade e método**: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. Petrópolis: Vozes, 2002.

_____. **Verdade e método II**. Petrópolis: Vozes, 2002.

_____. **On the scope and function of hermeneutical reflection**, *in*: Philosophical hermeneutics. Berkeley: University of California Press, 1976.

_____. **Rhetoric, hermeneutics and ideology-critique**, *in*: Rhetoric and hermeneutics in our time. New Heven: Yale University Press, 1997.

GALLEFI, Dante Augusto. **O que é isto – A Fenomenologia de Husserl?** *In* Revista Ideação, n. 5. Feira de Santana, 2000.

GONZALEZ, Justo L. **Uma história do pensamento cristão**: do início até o concílio de Calcedônia. v.1. São Paulo: Cultura Cristã, 2004.

GRANT, Robert. **A short history of the interpretation of the Bible**. New York: Macmillan, 1963.

GRAU, Eros Roberto. **Ensaio e discurso sobre a interpretação/aplicação do direito**. 2ª ed. São Paulo: Melhoramentos, 2002.

HALL, Christopher A. **Lendo as Escrituras com os pais da igreja**. Viçosa: Ultimato, 2000.

HEIDEGGER, Martin. **Platão**: o sofista. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

_____. **O que é isto – a filosofia?** Identidade e diferença. Petrópolis: Vozes, 2009.

_____. **Ser e tempo**. 4ed. Petrópolis: Vozes, 2009.

HEGEL, G.W.F. **Fenomenologia do Espírito**. Parte 1. Petrópolis: Vozes, 1992

HOLLADAY, William L. **Léxico hebraico e aramaico do Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 2010.

HOLMES JR., Oliver Wendell. **O caminho do direito.** *In* MORRIS, C. (Org.). Os grandes filósofos do direito. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

HUSSERL, Edmund. **Ideias para uma fenomenologia pura**. Aparecida: Ideias & Letras, 2006.

JAMES, William. **A vontade de crer**. São Paulo: Loyola, 2001.

JESCHECK, Hans-Heinrich. **Tratado de derecho penal, v.**1. Granada: Comares**,** 1993.

JOHNSON, Paul. **História dos judeus**. 2 ed. Rio de Janeiro: Imago Editora. 1995.

JUST, Gustavo. **Revista de informação legislativa**. Ano 46, n. 181. Brasília: Subsecretaria de edições técnicas, 2009.

KAISER JR. Walter; SILVA, Moisés. **Introdução à hermenêutica bíblica**: como ouvir a Palavra de Deus apesar dos ruídos de nossa época. 2 ed. São Paulo: Cultura Cristão, 2009.

KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. 4ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1997.

KELSEN, Hans. **Teoria pura do direito**. 7 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

KNEALE, William; KNEALE, Marta. **O desenvolvimento da lógica**. 2ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1980.

LEITE, Flamarion Tavares. **10 Lições sobre Kant**. 3 ed. Petrópolis: Vozes, 2008.

LOPES, Augustus Nicodemus. **A Bíblia e seus intérpretes**: uma breve história da interpretação. São Paulo: Cultura Cristã, 2007.

MAURACH, Reinhart. **Tratado de derecho penal**. Barcelona: Ariel, 1962.

MIRABETE, Julio Fabbrini. **Processo penal**. 14ª ed. São Paulo: Atlas, 2003.

MORA, José Ferrater. **Dicionário de filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

MORAES, Vinícius. **Antologia poética**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

NEGRO, Mauro. **A ciência hermenêutica e Santo Agostinho**. Revista Cultura Teológica, v.18, n. 71. São Paulo: Paulus, 2010.

NIETZSCHE, Friedrich. **Humano, demasiadamente humano**: um livro para espíritos livres. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

_____. **Aurora**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. **Além do Bem e do Mal** ou prelúdio de uma filosofia do futuro. Hermus: 2001.

_____. **A gaia ciência**. São Paulo: Martin Claret, 2003.

_____. **Crepúsculo dos ídolos**. São Paulo: Hemus, 2003.

_____. **Considerações extermporâneas**. *In* Pensadores: obras incompletas. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

_____. **O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

_____. **Vontade de potência**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.

OLIVEIRA, Manfredo Araúdo de. **Reviravolta linguístico-pragmática na filosofia contemporânea**. 2 ed. São Paulo: Loyola, 2001.

PERELMAN, Chaïm. **Retóricas**. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

PESSOA, Fernando. **Mensagem**. Lisboa: Parceria Antonio Maria Pereira, 1934.

PIAZZA, Waldomiro Octavio. **Introdução à fenomenologia religiosa**. 2 ed. Reformulada. Petrópolis: Vozes, 1983.

PLATÃO. **A República**. São Paulo: Martin Claret, 2001.

PORTANOVA, Rui. **Princípios do processo civil**. 6ª ed. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2005.

PURY, Albert de. (org.). **O Pentateuco em questão**. Petrópolis: Vozes, 1996.

RANN, Bernard. **Protestant biblical interpretation**: a textbook of hermeneutics. Michigan: BakerBooks, 1970.

REALE, Miguel. **Lições preliminares de direito**. 27ed. São Paulo: Saraiva, 2002.

_____. **Teoria tridimensional do direito**: situação atual. 5ed. São Paulo: Saraiva, 1994.

REBOUL, Olivier. **Introdução à retórica**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

RODRÍGUEZ, Victor Gabriel. **Argumentação jurídica**: técnica de persuasão e lógica informal. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

RÓNAI, Paulo. **Babel & antibabel**: ou o problema das línguas universais. São Paulo: Perspectiva, 1970.

RYRIE, Charles Caldwell. **A Bíblia Anotada**. São Paulo: Mundo Cristão, 1997.

RUNIA, David T. **Philo in early christian literature**: a survey. Minneapolis: Fortress Press, 1993.

SAAVEDRA, Miguel de Cervantes. **Dom Quixote de La Mancha**. São Paulo: Nova Cultural, 2003.

SADAMEL, Samuel. **Philo of Alexandria**. New York: Oxford University Press, 1979.

SALDANHA, Nelson. **Ordem e hermenêutica**: sobre as relações entre as formas de organização e o pensamento interpretativo, principalmente no direito. Rio de Janeiro: Renovar, 1992.

SARTRE, Jean-Paul. **O ser e o nada**: ensaio de ontologia fenomenológica. Petrópolis: Vozes, 2007.

SCHOPENHAUER, Arthur. **Bastar-se a si mesmo**. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

_____. **Como vencer um debate sem precisa ter razão**: 38 estratagemas (dialética eirística). Rio de Janeiro: Topbooks, 1997.

SCHURÉ, Édouard. **Os grandes iniciados**. v. 3. São Paulo: Martin Claret, 1986.

SCHLEIERMACHER, Friedrich D. E. **Hermenêutica**: arte e técnica da interpretação. 2ed. Petrópolis: Vozes, 2000.

SOBOTA, Katharina. **Não mencione a norma!**. *In*: Anuário dos Cursos de Pós-Graduação em Direito, n. 7. Recife: Universitária, 1996.

STRECK, Lenio Luiz. **Hermenêutica jurídica e(m) crise**: uma exploração hermenêutica da construção do direito. 3 ed. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2001.

_____. **Verdade e consenso**: constituição, hermenêutica e teorias discursivas. Rio de Janeiro: Lúmen Júris, 2006.

_____. **Tribunal do Júri**: símbolos e rituais. 4ª ed. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2001.

TOLEDO, Francisco de Assis. **Princípios básicos de direito penal.** São Paulo: Saraiva, 2002.

TOURINHO FILHO, Fernando da Costa. **Processo penal**. v. 2. 25ª ed. São Paulo: Saraiva, 2003.

TRIGG, Joseph W. **Biblical interpretation**: message of the fathers of the church. v.9. Wilmington: Michel Glazier, 1988.

VILLEY, Michel. **A formação do pensamento jurídico moderno**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

WARAT, Luis Alberto. **O Direito e sua linguagem**. 2ª versão. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor, 1995.

_____. **Introdução geral ao direito II**: a epistemologia jurídica da modernidade. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor, 2002

WEBER, Max. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. 5ed. São Paulo: Pioneira, 1987

ZAFFARONI, Eugenio Raúl e PIERANGELI, José Henrique. **Manual de direito penal brasileiro**. São Paulo: Revistas dos Tribunais. 2011.

ANEXO – Textos Bíblicos dos quais tratamos (Gênesis capítulos de 1 a 4 e o capítulo 11: 1 a 9)

1.1 No princípio, criou Deus os céus e a terra.

1.2 A terra, porém, estava sem forma e vazia; havia trevas sobre a face do abismo, e o Espírito de Deus pairava por sobre as águas.

1.3 Disse Deus: Haja luz; e houve luz.

1.4 E viu Deus que a luz era boa; e fez separação entre a luz e as trevas.

1.5 Chamou Deus à luz Dia e às trevas, Noite. Houve tarde e manhã, o primeiro dia.

1.6 E disse Deus: Haja firmamento no meio das águas e separação entre águas e águas.

1.7 Fez, pois, Deus o firmamento e separação entre as águas debaixo do firmamento e as águas sobre o firmamento. E assim se fez.

1.8 E chamou Deus ao firmamento Céus. Houve tarde e manhã, o segundo dia.

1.9 Disse também Deus: Ajuntem-se as águas debaixo dos céus num só lugar, e apareça a porção seca. E assim se fez.

1.10 À porção seca chamou Deus Terra e ao ajuntamento das águas, Mares. E viu Deus que isso era bom.

1.11 E disse: Produza a terra relva, ervas que dêem semente e árvores frutíferas que dêem fruto segundo a sua espécie, cuja semente esteja nele, sobre a terra. E assim se fez.

1.12 A terra, pois, produziu relva, ervas que davam semente segundo a sua espécie e árvores que davam fruto, cuja semente estava nele, conforme a sua espécie. E viu Deus que isso era bom.

1.13 Houve tarde e manhã, o terceiro dia.

1.14 Disse também Deus: Haja luzeiros no firmamento dos céus, para fazerem separação entre o dia e a noite; e sejam eles para sinais, para estações, para dias e anos.

1.15 E sejam para luzeiros no firmamento dos céus, para alumiar a terra. E assim se fez.

1.16 Fez Deus os dois grandes luzeiros: o maior para governar o dia, e o menor para governar a noite; e fez também as estrelas.

1.17 E os colocou no firmamento dos céus para alumiarem a terra,

1.18 para governarem o dia e a noite e fazerem separação entre a luz e as trevas. E viu Deus que isso era bom.

1.19 Houve tarde e manhã, o quarto dia.

1.20 Disse também Deus: Povoem-se as águas de enxames de seres viventes; e voem as aves sobre a terra, sob o firmamento dos céus.

1.21 Criou, pois, Deus os grandes animais marinhos e todos os seres viventes que rastejam, os quais povoavam as águas, segundo as suas espécies; e todas as aves, segundo as suas espécies. E viu Deus que isso era bom.

1.22 E Deus os abençoou, dizendo: Sede fecundos, multiplicai-vos e enchei as águas dos mares; e, na terra, se multipliquem as aves.

1.23 Houve tarde e manhã, o quinto dia.

1.24 Disse também Deus: Produza a terra seres viventes, conforme a sua espécie: animais domésticos, répteis e animais selváticos, segundo a sua espécie. E assim se fez.

1.25 E fez Deus os animais selváticos, segundo a sua espécie, e os animais domésticos, conforme a sua espécie, e todos os répteis da terra, conforme a sua espécie. E viu Deus que isso era bom.

1.26 Também disse Deus: Façamos o homem à nossa imagem, conforme a nossa semelhança; tenha ele domínio sobre os peixes do mar, sobre as aves dos céus, sobre os animais domésticos, sobre toda a terra e sobre todos os répteis que rastejam pela terra.

1.27 Criou Deus, pois, o homem à sua imagem, à imagem de Deus o criou; homem e mulher os criou.

1.28 E Deus os abençoou e lhes disse: Sede fecundos, multiplicai-vos, enchei a terra e sujeitai-a; dominai sobre os peixes do mar, sobre as aves dos céus e sobre todo animal que rasteja pela terra.

1.29 E disse Deus ainda: Eis que vos tenho dado todas as ervas que dão semente e se acham na superfície de toda a terra e todas as árvores em que há fruto que dê semente; isso vos será para mantimento.

1.30 E a todos os animais da terra, e a todas as aves dos céus, e a todos os répteis da terra, em que há fôlego de vida, toda erva verde lhes será para mantimento. E assim se fez.

1.31 Viu Deus tudo quanto fizera, e eis que era muito bom. Houve tarde e manhã, o sexto dia.

2.1 Assim, pois, foram acabados os céus e a terra e todo o seu exército.

2.2 E, havendo Deus terminado no dia sétimo a sua obra, que fizera, descansou nesse dia de toda a sua obra que tinha feito.

2.3 E abençoou Deus o dia sétimo e o santificou; porque nele descansou de toda a obra que, como Criador, fizera.

2.4 Esta é a gênese dos céus e da terra quando foram criados, quando o SENHOR Deus os criou.

2.5 Não havia ainda nenhuma planta do campo na terra, pois ainda nenhuma erva do campo havia brotado; porque o SENHOR Deus não fizera chover sobre a terra, e também não havia homem para lavrar o solo.

2.6 Mas uma neblina subia da terra e regava toda a superfície do solo.

2.7 Então, formou o SENHOR Deus ao homem do pó da terra e lhe soprou nas narinas o fôlego de vida, e o homem passou a ser alma vivente.

2.8 E plantou o SENHOR Deus um jardim no Éden, na direção do Oriente, e pôs nele o homem que havia formado.

2.9 Do solo fez o SENHOR Deus brotar toda sorte de árvores agradáveis à vista e boas para alimento; e também a árvore da vida no meio do jardim e a árvore do conhecimento do bem e do mal.

2.10 E saía um rio do Éden para regar o jardim e dali se dividia, repartindo-se em quatro braços.

2.11 O primeiro chama-se Pisom; é o que rodeia a terra de Havilá, onde há ouro.

2.12 O ouro dessa terra é bom; também se encontram lá o bdélio e a pedra de ônix.

2.13 O segundo rio chama-se Giom; é o que circunda a terra de Cuxe.

2.14 O nome do terceiro rio é Tigre; é o que corre pelo oriente da Assíria. E o quarto é o Eufrates.

2.15 Tomou, pois, o SENHOR Deus ao homem e o colocou no jardim do Éden para o cultivar e o guardar.

2.16 E o SENHOR Deus lhe deu esta ordem: De toda árvore do jardim comerás livremente,

2.17 mas da árvore do conhecimento do bem e do mal não comerás; porque, no dia em que dela comeres, certamente morrerás.

2.18 Disse mais o SENHOR Deus: Não é bom que o homem esteja só; far-lhe-ei uma auxiliadora que lhe seja idônea.

2.19 Havendo, pois, o SENHOR Deus formado da terra todos os animais do campo e todas as aves dos céus, trouxe-os ao homem, para ver como este lhes chamaria; e o nome que o homem desse a todos os seres viventes, esse seria o nome deles.

2.20 Deu nome o homem a todos os animais domésticos, às aves dos céus e a todos os animais selváticos; para o homem, todavia, não se achava uma auxiliadora que lhe fosse idônea.

2.21 Então, o SENHOR Deus fez cair pesado sono sobre o homem, e este adormeceu; tomou uma das suas costelas e fechou o lugar com carne.

2.22 E a costela que o SENHOR Deus tomara ao homem, transformou-a numa mulher e lha trouxe.

2.23 E disse o homem: Esta, afinal, é osso dos meus ossos e carne da minha carne; chamar-se-á varoa, porquanto do varão foi tomada.

2.24 Por isso, deixa o homem pai e mãe e se une à sua mulher, tornando-se os dois uma só carne.

2.25 Ora, um e outro, o homem e sua mulher, estavam nus e não se envergonhavam.

3.1 Mas a serpente, mais sagaz que todos os animais selváticos que o SENHOR Deus tinha feito, disse à mulher: É assim que Deus disse: Não comereis de toda árvore do jardim?

3.2 Respondeu-lhe a mulher: Do fruto das árvores do jardim podemos comer,

3.3 mas do fruto da árvore que está no meio do jardim, disse Deus: Dele não comereis, nem tocareis nele, para que não morrais.

3.4 Então, a serpente disse à mulher: É certo que não morrereis.

3.5 Porque Deus sabe que no dia em que dele comerdes se vos abrirão os olhos e, como Deus, sereis conhecedores do bem e do mal.

3.6 Vendo a mulher que a árvore era boa para se comer, agradável aos olhos e árvore desejável para dar entendimento, tomou-lhe do fruto e comeu e deu também ao marido, e ele comeu.

3.7 Abriram-se, então, os olhos de ambos; e, percebendo que estavam nus, coseram folhas de figueira e fizeram cintas para si.

3.8 Quando ouviram a voz do SENHOR Deus, que andava no jardim pela viração do dia, esconderam-se da presença do SENHOR Deus, o homem e sua mulher, por entre as árvores do jardim.

3.9 E chamou o SENHOR Deus ao homem e lhe perguntou: Onde estás?

3.10 Ele respondeu: Ouvi a tua voz no jardim, e, porque estava nu, tive medo, e me escondi.

3.11 Perguntou-lhe Deus: Quem te fez saber que estavas nu? Comeste da árvore de que te ordenei que não comesses?

3.12 Então, disse o homem: A mulher que me deste por esposa, ela me deu da árvore, e eu comi.

3.13 Disse o SENHOR Deus à mulher: Que é isso que fizeste? Respondeu a mulher: A serpente me enganou, e eu comi.

3.14 Então, o SENHOR Deus disse à serpente: Visto que isso fizeste, maldita és entre todos os animais domésticos e o és entre todos os animais selváticos; rastejarás sobre o teu ventre e comerás pó todos os dias da tua vida.

3.15 Porei inimizade entre ti e a mulher, entre a tua descendência e o seu descendente. Este te ferirá a cabeça, e tu lhe ferirás o calcanhar.

3.16 E à mulher disse: Multiplicarei sobremodo os sofrimentos da tua gravidez; em meio de dores darás à luz filhos; o teu desejo será para o teu marido, e ele te governará.

3.17 E a Adão disse: Visto que atendeste a voz de tua mulher e comeste da árvore que eu te ordenara não comesses, maldita é a terra por tua causa; em fadigas obterás dela o sustento durante os dias de tua vida.

3.18 Ela produzirá também cardos e abrolhos, e tu comerás a erva do campo.

3.19 No suor do rosto comerás o teu pão, até que tornes à terra, pois dela foste formado; porque tu és pó e ao pó tornarás.

3.20 E deu o homem o nome de Eva a sua mulher, por ser a mãe de todos os seres humanos.

3.21 Fez o SENHOR Deus vestimenta de peles para Adão e sua mulher e os vestiu.

3.22 Então, disse o SENHOR Deus: Eis que o homem se tornou como um de nós, conhecedor do bem e do mal; assim, que não estenda a mão, e tome também da árvore da vida, e coma, e viva eternamente.

3.23 O SENHOR Deus, por isso, o lançou fora do jardim do Éden, a fim de lavrar a terra de que fora tomado.

3.24 E, expulso o homem, colocou querubins ao oriente do jardim do Éden e o refulgir de uma espada que se revolvia, para guardar o caminho da árvore da vida.

4.1 Coabitou o homem com Eva, sua mulher. Esta concebeu e deu à luz a Caim; então, disse: Adquiri um varão com o auxílio do SENHOR.

4.2 Depois, deu à luz a Abel, seu irmão. Abel foi pastor de ovelhas, e Caim, lavrador.

4.3 Aconteceu que no fim de uns tempos trouxe Caim do fruto da terra uma oferta ao SENHOR.

4.4 Abel, por sua vez, trouxe das primícias do seu rebanho e da gordura deste. Agradou-se o SENHOR de Abel e de sua oferta;

4.5 ao passo que de Caim e de sua oferta não se agradou. Irou-se, pois, sobremaneira, Caim, e descaiu-lhe o semblante.

4.6 Então, lhe disse o SENHOR: Por que andas irado, e por que descaiu o teu semblante?

4.7 Se procederes bem, não é certo que serás aceito? Se, todavia, procederes mal, eis que o pecado jaz à porta; o seu desejo será contra ti, mas a ti cumpre dominá-lo.

4.8 Disse Caim a Abel, seu irmão: Vamos ao campo. Estando eles no campo, sucedeu que se levantou Caim contra Abel, seu irmão, e o matou.

4.9 Disse o SENHOR a Caim: Onde está Abel, teu irmão? Ele respondeu: Não sei; acaso, sou eu tutor de meu irmão?

4.10 E disse Deus: Que fizeste? A voz do sangue de teu irmão clama da terra a mim.

4.11 És agora, pois, maldito por sobre a terra, cuja boca se abriu para receber de tuas mãos o sangue de teu irmão.

4.12 Quando lavrares o solo, não te dará ele a sua força; serás fugitivo e errante pela terra.

4.13 Então, disse Caim ao SENHOR: É tamanho o meu castigo, que já não posso suportá-lo.

4.14 Eis que hoje me lanças da face da terra, e da tua presença hei de esconder-me; serei fugitivo e errante pela terra; quem comigo se encontrar me matará.

4.15 O SENHOR, porém, lhe disse: Assim, qualquer que matar a Caim será vingado sete vezes. E pôs o SENHOR um sinal em Caim para que o não ferisse de morte quem quer que o encontrasse.

4.16 Retirou-se Caim da presença do SENHOR e habitou na terra de Node, ao oriente do Éden.

4.17 E coabitou Caim com sua mulher; ela concebeu e deu à luz a Enoque. Caim edificou uma cidade e lhe chamou Enoque, o nome de seu filho.

4.18 A Enoque nasceu-lhe Irade; Irade gerou a Meujael, Meujael, a Metusael, e Metusael, a Lameque.

4.19 Lameque tomou para si duas esposas: o nome de uma era Ada, a outra se chamava Zilá.

4.20 Ada deu à luz a Jabal; este foi o pai dos que habitam em tendas e possuem gado.

4.21 O nome de seu irmão era Jubal; este foi o pai de todos os que tocam harpa e flauta.

4.22 Zilá, por sua vez, deu à luz a Tubalcaim, artífice de todo instrumento cortante, de bronze e de ferro; a irmã de Tubalcaim foi Naamá.

4.23 E disse Lameque às suas esposas: Ada e Zilá, ouvi-me; vós, mulheres de Lameque, escutai o que passo a dizer-vos: Matei um homem porque ele me feriu; e um rapaz porque me pisou.

4.24 Sete vezes se tomará vingança de Caim, de Lameque, porém, setenta vezes sete.

4.25 Tornou Adão a coabitar com sua mulher; e ela deu à luz um filho, a quem pôs o nome de Sete; porque, disse ela, Deus me concedeu outro descendente em lugar de Abel, que Caim matou.

4.26 A Sete nasceu-lhe também um filho, ao qual pôs o nome de Enos; daí se começou a invocar o nome do SENHOR.

11.1 Ora, em toda a terra havia apenas uma linguagem e uma só maneira de falar.

11.2 Sucedeu que, partindo eles do Oriente, deram com uma planície na terra de Sinar; e habitaram ali.

11.3 E disseram uns aos outros: Vinde, façamos tijolos e queimemo-los bem. Os tijolos serviram-lhes de pedra, e o betume, de argamassa.

11.4 Disseram: Vinde, edifiquemos para nós uma cidade e uma torre cujo tope chegue até aos céus e tornemos célebre o nosso nome, para que não sejamos espalhados por toda a terra.

11.5 Então, desceu o SENHOR para ver a cidade e a torre, que os filhos dos homens edificavam;

11.6 e o SENHOR disse: Eis que o povo é um, e todos têm a mesma linguagem. Isto é apenas o começo; agora não haverá restrição para tudo que intentam fazer.

11.7 Vinde, desçamos e confundamos ali a sua linguagem, para que um não entenda a linguagem de outro.

11.8 Destarte, o SENHOR os dispersou dali pela superfície da terra; e cessaram de edificar a cidade.

11.9 Chamou-se-lhe, por isso, o nome de Babel, porque ali confundiu o SENHOR a linguagem de toda a terra e dali o SENHOR os dispersou por toda a superfície dela.