Inara Zanuzzi
André Klaudat
Lia Levy
(orgs)

Editora
UFPel

Filosofia na UFRGS

Textos Escolhidos

DISSERTATIO
FILOSOFIA

FILOSOFIA NA UFRGS: TEXTOS ESCOLHIDOS

SÉRIE DISSERTATIO FILOSOFIA

FILOSOFIA NA UFRGS: TEXTOS ESCOLHIDOS

Inara Zanuzzi
André Klaudat
Lia Levy
(Organizadores)

DISSERTATIO
FILOSOFIA
Pelotas, 2024

Editora UFPel
Chefia:
Ana da Rosa Bandeira | EDITORA-CHEFE
Seção de Pré-produção:
Isabel Cochrane | ADMINISTRATIVO
Suelen Aires Böettge | ADMINISTRATIVO
Seção de Produção:
Eliana Peter Braz | PREPARAÇÃO DE ORIGINAIS
Marisa Helena Gonsalves de Moura | CATALOGAÇÃO
Anelise Heidrich | REVISÃO
Suelen Aires Böettge | ADMINISTRATIVO
Fernanda Figueredo Alves | PROJETO GRÁFICO E DIAGRAMAÇÃO
Carolina Abukawa (Bolsista) | PROJETO GRÁFICO E DIAGRAMAÇÃO
Angélica Knuth (Bolsista) | PROJETO GRÁFICO E DIAGRAMAÇÃO
Seção de Pós-produção:
Madelon Schimmelpfennig Lopes | ADMINISTRATIVO
Eliana Peter Braz | ADMINISTRATIVO

CONSELHO EDITORIAL DO NEPFIL online
Prof. Dr. João Hobuss
Prof. Dr. Juliano Santos do Carmo (Editor-Chefe)
Prof. Dr. Alexandre Meyer Luz (UFSC)
Prof. Dr. Rogério Saucedo (UFSM)
Prof. Dr. Renato Duarte Fonseca (UFSM)
Prof. Dr. Arturo Fatturi (UFFS)
Prof. Dr. Jonadas Techio (UFRGS)
Profa. Dra. Sofia Albornoz Stein (UNISINOS)
Prof. Dr. Alfredo Santiago Culleton (UNISINOS)
Prof. Dr. Roberto Hofmeister Pich (PUCRS)
Prof. Dr. Manoel Vasconcellos (UFPEL)
Prof. Dr. Marco Antônio Caron Ruffino (UNICAMP)
Prof. Dr. Evandro Barbosa (UFPEL)
Prof. Dr. Ramón del Castillo (UNED/Espanha)
Prof. Dr. Ricardo Navia (UDELAR/Uruguai)
Profa. Dra. Mónica Herrera Noguera (UDELAR/Uruguai)
Profa. Dra. Mirian Donat (UEL)
Prof. Dr. Giuseppe Lorini (UNICA/Itália)
Prof. Dr. Massimo Dell'Utri (UNISA/Itália)

COMISSÃO TÉCNICA (EDITORAÇÃO)
Prof. Dr. Juliano Santos do Carmo (Editor-Chefe)

DIREÇÃO DO IFISP
Profa. Dra. Elaine Leite

CHEFE DO DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
Prof. Dr. Sérgio Strefling

© Série Dissertatio Filosofia, 2024.

Universidade Federal de Pelotas
Departamento de Filosofia
Núcleo de Ensino e Pesquisa em Filosofia
Editora da Universidade Federal de Pelotas

NEPFil online
Rua Alberto Rosa, 154 – CEP 96010-770 – Pelotas/RS

Os direitos autorais estão de acordo com a Política Editorial do NEPFil online. As revisões ortográficas e gramaticais foram realizadas pelos organizadores. Os direitos autorais dos autores aqui traduzidos são de responsabilidade única e exclusiva dos organizadores do volume.

Primeira publicação em 2024 por NEPFil online e Editora da UFPel.

Dados Internacionais de Catalogação

N123 Filosofia na UFRGS: textos escolhidos.
[recurso eletrônico] Organizadores: Inara Zanuzzi, André Klaudat, Lia Levy – Pelotas: NEPFIL Online, 2024.

317p. - (Série Dissertatio Filosofia).

Modo de acesso: Internet
<wp.ufpel.edu.br/nepfil>
ISBN: 978-65-998645-2-0

1. Filosofia. 2. UFRGS I. Zanuzzi, Inara. II. Klaudat, André. III. Levy, Lia.

COD 100

NEPFIL online

Editora associada à CBL Câmara Brasileira do Livro

creative commons br
BY NC ND

11

As novas sofísticas jurídicas: Chaïm Perelman e Stanley Fish

Wladimir Barreto Lisboa

Neste capítulo procuro apresentar, primeiramente, as teorias acerca da retórica em Aristóteles e Perelman como dois empreendimentos distintos e antagônicos. O propósito aqui consiste em mostrar de que modo a Nova Retórica de Perelman se aproxima das teses sofistas desenvolvidas por Platão, no diálogo *Fedro*.[1] Em um segundo momento, será exibida a teoria de Stanley Fish que, em seu debate com Ronald Dworkin, afirma ser o estabelecimento do sentido de um texto – e do texto jurídico em particular – tarefa de uma comunidade interpretativa que, sempre por convenção, impõe-lhe uma interpretação através da força persuasiva. O objetivo será, então, evidenciar que ambos os autores, Perelman e Fish, por razões distintas, encontram-se filiados ao projeto filosófico da sofística. Tal filiação trará importantes consequências para uma teoria da justiça fundada ora em um auditório universal ora na persuasão que impõe sentido.

I. A Nova Retórica de Chaïm Perelman

O debate acerca do papel desempenhado pela retórica e pela tópica na argumentação jurídica foi relançado há aproximadamente cinquenta anos por Chaïm Perelman (1912-1984) e Theodor Viehweg (1907-1988). Na medida

[1] Viehweg (1997, p. 163).

em que, para Viehweg, sua teoria acerca da tópica insere-se dentro do âmbito da retórica,[2] tomaremos aqui o caso particular da teoria de Perelman como alvo central de nossa crítica e análise. Tendo-se dedicado à questão dos raciocínios no domínio dos juízos de valor, Perelman verificou neles a possibilidade da existência de uma lógica expressa nas técnicas argumentativas e persuasivas já presentes em Aristóteles, na *Retórica* e nas *Refutações Sofísticas*. No que segue, analisaremos alguns aspectos da recuperação da retórica por Perelman, especialmente no que diz respeito a sua suposta compatibilidade e filiação à *Retórica* aristotélica. Quanto a tal ascendência, o jurista belga é explícito:

> Tendo empreendido essa análise da argumentação em um certo número de obras, especialmente filosóficas, e em alguns discursos de nossos contemporâneos, apercebemo-nos, durante o trabalho, que os procedimentos que encontrávamos eram, em grande parte, os da *Retórica* de Aristóteles. Em todo caso, suas preocupações aproximavam-se estranhamente das nossas.[3]

Perelman tem, portanto, o projeto de constituição de uma "nova retórica", continuação e ampliação da retórica de Aristóteles, entendida como a lógica da argumentação, por oposição à lógica formal, que se constitui, segundo ele, em uma lógica da demonstração. Ela terá por objeto "as técnicas discursivas permitindo provocar ou aumentar a adesão dos espíritos às teses que se lhes apresentam ao assentimento."[4] O objeto de estudo da nova retórica seria idêntico ao da dialética aristotélica, ainda que Perelman evite esse vocabulário, pela excessiva homonímia do termo e pelo fato de a dialética não ser tratada por Aristóteles na perspectiva da adesão dos espíritos. A retórica de Perelman, ao contrário, "diz respeito mais à adesão do que à verdade",[5] procurando atingir

[2] Perelman (1989, p. 71)
[3] Perelman e Olbrechts-Tyteca (1958, p. 5).
[4] Perelman (2000a, p. 143).
[5] Perelman e Olbrechts-Tyteca (1958, p. 1),

a persuasão por meio do discurso. Segundo Perelman, ainda que ninguém negue que o poder de deliberar e de argumentar seja um sinal distintivo do ser racional, os lógicos e teóricos do conhecimento desprezaram os raciocínios utilizados dentro do processo de argumentação. Diz ele:

> Esse fato deveu-se ao que há de não coercitivo nos argumentos que vêm em apoio a uma tese. A própria natureza da deliberação e da argumentação opõe-se à necessidade e à evidência, pois não se delibera quando a solução é necessária e não se argumenta contra a evidência. O campo da argumentação é o do verossímil, do plausível, do provável, na medida em que esse último escapa às certezas do cálculo.[6]

Para Perelman, valorizaram-se as demonstrações que são necessárias, esquecendo-se dos raciocínios dialéticos que se desenvolvem na argumentação e que são apenas verossímeis. Seria preciso, portanto, centrar novamente o estudo da prova no domínio do provável. Os argumentos não tratarão mais de fundar verdades evidentes, mas de mostrar o caráter razoável, plausível, de uma determinada decisão ou opinião. Para desenvolver sua teoria, Perelman explicita um de seus conceitos fundamentais, a saber, o de auditório universal, definido como o "conjunto daqueles que são considerados homens razoáveis e competentes no assunto."[7] Ele é considerado como a norma da argumentação objetiva: "O auditório universal é constituído por cada um a partir do que sabe de seus semelhantes, de modo a transcender as poucas oposições de que tem consciência. Assim, cada cultura, cada indivíduo tem sua própria concepção do auditório universal."[8] O acordo obtido não será, para Perelman, uma questão de fato, mas de direito. Isso é, acredita-se que todo ser racional deveria aderir aos argumentos, ainda que não o faça. Toda argumentação visaria aumentar a adesão do auditório. A persuasão seria a ação de argumentar que pretende

[6] Perelman (2000a, p. 166).
[7] Perelman e Olbrechts-Tyteca (1958, p. 37).
[8] *Ibid*., p. 113.

obter a adesão de um auditório particular. Convencer, entretanto, é a ação de argumentar que pretende obter a adesão do auditório universal. Para tanto, exige-se do orador a qualidade da imparcialidade: "ser imparcial não é ser objetivo, é formar parte do mesmo grupo que aqueles aos quais se julga, sem ter tomado partido por nenhum deles."[9] O orador deve se comportar como se fosse um juiz cuja *ratio decidendi* devesse proporcionar um princípio válido para todos os homens. Uma boa argumentação deve, segundo Perelman, tomar pontos de partida comuns ao orador e ao auditório, relativos ao real (fatos, verdades ou presunções) ou ao preferível (valores, hierarquias e lugares). Para hierarquizar os valores, recorre-se aos *topoi*, tornando, assim, a tópica um ramo da retórica.

Também em uma perspectiva retórica, a lógica jurídica, segundo Perelman, pretende apresentar-se não como lógica formal, mas como uma argumentação que busca alcançar uma decisão, não somente em conformidade com a lei, mas equitativa, razoável e aceitável. Para tanto, deve tomar como ponto de partida os lugares-comuns/princípios gerais do direito.

> Uma noção característica de todas as teorias da argumentação, já analisada por Aristóteles, é a do lugar-comum. O lugar-comum é, antes de tudo, um ponto de vista, um valor que é preciso levar em conta em qualquer discussão e cuja elaboração apropriada redundará numa regra, numa máxima, que o orador utilizará em seu esforço de persuasão.
> O lugar-comum cumpre o papel que o axioma possui em um sistema formal, ou seja, servir de ponto de partida para um raciocínio. O direito positivo, por sua vez, sem ser a expressão de uma razão abstrata, deve ser razoável, expressando uma síntese entre segurança jurídica e equidade, bem comum e eficácia na realização dos fins. Caberá ao juiz, finalmente, mais que ao legislador, realizar tal síntese, aceita porque razoável.[10]

[9] Perelman (2000a, p. 159).
[10] Perelman (2000b, p. 463).

Feita essa sumária exposição do projeto de Perelman, de construir, no domínio do razoável, uma teoria capaz de obter a adesão dos espíritos acerca dos princípios primeiros que versam sobre o ser, o conhecimento e a ação (teoria por ele denominada de filosofia regressiva),[11] passemos agora à análise de sua compatibilidade com a teoria retórica de Aristóteles.

II. Caracterização do sofista

Para compreendermos as razões que nos fazem atribuir a Perelman o título de sofista, devemos, previamente, determinar com mais clareza a crítica aristotélica àqueles que se movem exclusivamente no domínio da eficácia do *lógos*, isto é, os sofistas.

Para Aristóteles, a sofística apresenta-se como filosofia, mas ela é uma aparência de filosofia, porque se move no mesmo gênero de realidade. Ela indaga, como o filósofo, acerca do justo, do belo, do verdadeiro etc. Todavia, o sofista privilegia a eficácia do *lógos*, isto é, sua função de persuasão dos interlocutores através da linguagem, sendo-lhe indiferente o domínio das coisas. É o que diz Sócrates a Fedro: "eles [Tisisas e Górgias] viram que o verossímil merecia mais honras que o verdadeiro; pela força de suas palavras eles deram às pequenas coisas a aparência de grandes, às grandes, a aparência de pequenas."[12]

Falar, portanto, não consiste em falar de algo, o real, mas para alguém (a persuasão). O projeto do sofista, como mostra Platão em seu diálogo *O Sofista*, consiste em mostrar a impossibilidade de se dizer o que são as coisas mesmas, o que elas são realmente. O sofista, diz Platão no referido diálogo, é um "mercador de conhecimentos para a alma" (231c), um "fabricante dos conhecimentos que ele próprio vende" (232a). O conhecimento que ele apresenta é uma ilusão, pois não consiste senão em opiniões, aparências do ser que ele vende como sendo o próprio ser. Para Aristóteles, entretanto, uma coisa é produzir um acordo, através de um auditório, sobre a verdade, outra

[11] Perelman (1989, Philosophies premières et philosophie regressivep. 157-158).
[12] Platão (1985).

coisa é revelar, exibir a verdade. É necessário, segundo Aristóteles, diferenciar claramente argumentos que são capazes de produzir convicção e argumentos que produzem a aceitação da verdade por meio de sua apresentação através de um nexo necessário entre premissas e conclusão. No entanto, é justamente a distinção entre o não ser e o ser que o sofista nega. Como seria possível, afirma ele, sustentar que o discurso sofístico apresenta apenas um simulacro, uma ilusão do ser, daquilo que efetivamente existe? Como poderíamos, afirma o sofista, apresentar o não ser, pois justamente do não ser nada pode ser dito? Eliminada assim a distinção entre o verdadeiro e o falso, dado que o falso, o verdadeiramente falso, não pode ser dito, extingue-se simultaneamente a possibilidade de distinguir o simulacro daquilo que ele simula, o real.

Vê-se, assim, que a tarefa aristotélica de restituição da capacidade de distinguir o discurso aceitável do inaceitável, o discurso verdadeiro do discurso falso, passa pela afirmação da possibilidade de dizer o falso.[13] Ocorre que o acordo universal proposto por Perelman parece justamente trazer uma instabilidade que se enraíza no cerne de sua teoria. Nas palavras de Perelman,

> [a filosofia regressiva] apenas admite um conhecimento imperfeito e sempre perfectível, compraz-se, não em um ideal de perfeição, mas em um ideal de progresso, entendendo com isso não o fato de aproximar-se de alguma perfeição utópica, mas o fato de solucionar as dificuldades que se apresentam com a ajuda de uma arbitragem constante, efetuada por uma sociedade de espíritos livres, em interação uns com os outros [...]. Se ele [o homem livre] admite a existência de leis lógicas no interior de um sistema dado, sua escolha de semelhante sistema é guiada pelas regras bem mais flexíveis da retórica, isto é, da lógica não coercitiva do preferível.[14]

[13] Não cabe aqui a análise da resposta aristotélica ao lema parmenídico "o ser é, o não ser não é". A resposta de Aristóteles consistirá, dentre outras coisas, em distinguir o ser em ato e o ser em potência.

[14] Perelman (1989, Philosophies premières et philosophie regressive, p. 174-175).

Veremos, a seguir, de que modo a nova retórica de Perelman, ao criar um abismo intransponível entre o verdadeiro e o verossímil dissolve o vínculo existente em Aristóteles entre ética, retórica e política, ao mesmo tempo que absolutiza o provável para o inteiro âmbito da racionalidade, realizando, assim, plenamente, o projeto sofista.

III. A Nova Retórica como Nova Sofística

Como vimos, se não há possibilidade de se distinguir o ser do não ser, o simulacro do não simulacro, então, a retórica é o único domínio a partir do qual os seres humanos poderão alcançar a concórdia. Justamente, em Perelman, a retórica possui uma reivindicação totalizante em virtude da qual ela ambiciona igualar-se à filosofia. Nele, a retórica absorve o inteiro domínio da racionalidade humana, aí incluídas a interlocução e as paixões, chegando mesmo a substituir à racionalidade o razoável. Sob seu magistério encontra-se a filosofia inteira, em especial os primeiros princípios apenas demonstráveis dialeticamente. É o que afirma Perelman:

> Apenas a retórica, e não a lógica, permite compreender a aplicação do princípio de responsabilidade. Na lógica formal, uma demonstração é probatória ou não o é, e a liberdade do pensador está fora de questão. Ao contrário, os argumentos dos quais nos servimos em retórica influenciam o pensamento, mas não necessitam jamais sua adesão. O pensador compromete-se ao decidir. Sua competência, sua sinceridade, sua integralidade, em uma palavra, sua responsabilidade, estão fora de questão. Quando se trata de problemas referentes aos fundamentos (e todos os problemas filosóficos estão a eles ligados), o pesquisador é como um juiz que deve julgar segundo a equidade. Poderíamos perguntar, ademais, se após haver, durante séculos, procurado o modelo do pensamento filosófico nas matemáticas e nas ciências exatas, não estaríamos

> melhor inspirados comparando-o com o dos juristas que devem tanto elaborar um novo direito quanto aplicar o direito existente a situações concretas.[15]

Quanto ao âmbito universal dessa retórica, Perelman é igualmente explícito:

> A nova retórica, por considerar que a argumentação pode dirigir-se a auditórios diversos, não se limitará, como a retórica clássica, ao exame das técnicas do discurso público, dirigido a uma multidão não especializada, mas se interessará igualmente pelo diálogo socrático, pela dialética, tal como foi concebida por Platão e Aristóteles, pela arte de defender uma tese e de atacar a do adversário, numa controvérsia. Englobará, portanto, todo o campo da argumentação, complementar ao da demonstração, da prova pela inferência estudada pela lógica formal.[16]

Se, para o Platão de *Fedro*, a boa retórica, transformada em dialética, e a filosofia correta (a dialética) são equivalentes, isto é, se o verdadeiro retórico é um filósofo, para Perelman, ao contrário, o verdadeiro filósofo é um retórico. Com Górgias, Perelman afirma: "tudo é retórico."

> Se a filosofia permite clarificar e precisar as noções de base da retórica e da dialética, a perspectiva retórica permite melhor compreender o empreendimento ele próprio, definindo-o em função de uma racionalidade que ultrapassa a ideia de verdade, o apelo à razão sendo compreendido como um discurso endereçado a um auditório universal.[17]

---

[15] Perelman (1989, Philosophies premières et philosophie regressive, p. 168).
[16] Perelman (2000a, p. 144).
[17] *Idem* nota 15.

A introdução, aqui, da ideia de um auditório universal apenas reforça a ideia de que, tendo a retórica, por função, a ação eficaz sobre os espíritos, será a qualidade desses espíritos que distinguirá uma retórica desprezível de uma retórica digna de elogios, isto é, uma retórica cujos argumentos convençam os próprios deuses.[18] Eis, a seguir, a passagem de *Fedro* parafraseada por Perelman na referência aos deuses.

> Sócrates: Se, pois, tu tens algo mais a dizer sobre a arte oratória, estamos dispostos a escutar-te; senão, confiaremos nos princípios que acabamos de expor: se não avaliamos os caracteres dos que escutarão, se não somos capazes de distinguir as coisas segundo sua espécie e de reuni-las em uma única forma para cada espécie, jamais possuiremos o domínio da arte oratória, na medida em que um homem pode alcançá-la. Mas não poderemos adquirir esse resultado sem um imenso esforço. E não é para falar e tratar com os homens que o sábio terá todo esse esforço, mas para tornar-se capaz de uma língua que agrade aos deuses, e de uma conduta que em tudo lhes agrade na medida em que dele depende. Pois, Tísias, o homem de discernimento não deve, senão de modo acessório – e são aqueles que são mais sábios que no-lo afirmam – exercitar-se a proporcionar prazer a seus companheiros de escravidão, mas aos mestres que são bons e de boa raça.[19]

Os sujeitos persuadidos, a qualidade do auditório persuadido, e não o objeto sobre o qual se exerce a persuasão constituirá, então, domínio da retórica. O histórico desprezo pela retórica justifica-se, segundo Perelman, por haver ela se dirigido a um auditório de ignorantes: "[a] retórica teria, segundo Aristóteles, uma razão de ser, seja por causa de nossa ignorância dos modos técnicos de

---

[18] Perelman (1989, p. 318).
[19] Platão (1985, 273e).

tratar um assunto, seja por causa da incapacidade dos auditórios de seguir um raciocínio complicado."[20]

Mas o auditório universal de Perelman recuperaria a dignidade perdida. Ele teria um valor por ser universal. Além disso, o que asseguraria o sucesso argumentativo, à diferença da eficácia alcançada por um charlatão, seria o fato de o orador endereçar-se ao auditório com um espírito honesto. Os argumentos utilizados pelo orador seriam os de um espírito reto. O auditório universal realiza, desse modo, o amálgama entre retórica, filosofia e ética.

Para justificar a existência desse auditório universal, Perelman evoca uma passagem da *Retórica* de Aristóteles em que o estagirita caracteriza a natureza do público com o qual o orador está concernido. A retórica está concernida com um tipo de auditório que não pode apanhar simultaneamente uma série de considerações, nem concluir a partir de premissas muito distantes. Eis a passagem de Aristóteles:

> A atividade da retórica diz respeito a questões sobre as quais somos levados a deliberar e para as quais não possuímos uma arte; ela se dirige a ouvintes que não têm a capacidade de alcançar uma visão de conjunto através de numerosas etapas e de raciocinar desde um ponto de vista distante.[21]

No entanto, ao contrário do que supõe Perelman, não está sendo dito aqui que o auditório é composto por ignorantes sem o domínio da arte da retórica, mas sim que, em virtude de uma matéria que comporta pontos de vista antagônicos e para a qual não há uma outra arte além da retórica, somos levados, se buscamos a adesão a nosso ponto de vista, a abreviar e exemplificar raciocínios. Portanto, é a contingência de uma deliberação pública que exige uma arte capaz de fazer ver, de um ponto de vista prático, a melhor decisão a ser tomada. Ao contrário, no domínio do necessário, por exemplo, pode-se, através de silogismos demonstrativos, exibir a prova daquilo que se quer demonstrar – a

---

[20] Perelman (1989, Logique et Rhétorique, p.73).
[21] Aristóteles (1991, 1357 a 1-4).

extensão ou complexidade do argumento não estando aqui em questão. Não se trata, portanto, no âmbito retórico, de uma audiência despreparada, vulgar, congenitamente incapaz de acompanhar a complexidade da discussão. Ocorre apenas que, para Aristóteles, no âmbito retórico – isto é, naquelas ocasiões em que um público deve decidir se algo ocorreu (retórica judicial) ou ocorrerá (retórica deliberativa) –, não se está apenas concernido com a racionalidade do discurso, com o logos, mas igualmente com o caráter (*êthos*) do orador e com as emoções do público (*páthos*). Reduzir a persuasão[22] apenas a argumentos significa restringir a retórica à lógica.

O próprio Aristóteles lembra, no início do livro II da *Retórica*, que os argumentos retóricos requerem *êthos*, *páthos* e *lógos*. O caráter, lembra Aristóteles, é uma das maiores causas de produção de confiança naqueles que devem julgar. Ao mesmo tempo que se afirma ser o entimema (o silogismo abreviado) o centro da arte da retórica, mantém-se uma estrita ligação entre tal atividade (encontrar os argumentos adequados à produção de credibilidade no orador) com a exigência de que tal atividade seja ética e convincente.

Para os propósitos deste capítulo, é suficiente dizer que tal exigência ética se vincula ao bem deliberar. Para o prudente, bem deliberar envolve igualmente a virtude do caráter. Sua ausência implica não apenas, para o orador, falhar em produzir a persuasão, mas também encontrar os meios adequados de produzi-la. Como diz Aristóteles, "a inteligência, esse olho da alma, não pode encontrar seu completo desenvolvimento sem virtude.

---

[22] A expressão grega *pistis* (pl. *pisteis*) significa o modo de produzir a confiança, a crença (*fides*) naqueles para quem se dirige o discurso. Kennedy, em sua tradução da *Retórica* de Aristóteles, afirma que *pistis* pode ser traduzida por prova, meios de persuasão, crença etc. (Kennedy em Aristóteles, 1991, Livro II, p. 30, nota 9). A tradução de *pistis* por prova pode induzir a erro (ao pensarmos exclusivamente na prova segundo o logos), pois nela está incluída igualmente a persuasão pelo *êthos* e pelo *páthos*. Quintiliano afirma que "a todas essas formas de argumento [*lógos*, *êthos*, *páthos*] os gregos deram o nome de pistis, um termo que, embora literalmente signifique *fides*, 'uma garantia de credibilidade', é mais bem traduzido por *probatio* (prova)" Quintiliano (2002, 5.10.8).

[...] É impossível sermos prudentes se não somos bons."[23] Para encontrar argumentos práticos bons, o orador necessita caráter, pois quando uma audiência está persuadida, ela atribui *êthos* ao orador, por reconhecê-lo necessário à produção de tais argumentos.

Outro ponto de discórdia entre o filósofo de Estagira e Perelman repousa no papel atribuído por ambos às boas opiniões (*endoxa*)[24] no domínio da retórica, em particular, e no do estabelecimento dos primeiros princípios do conhecimento, em geral. Em Perelman, o apelo às *endoxa* parece ser suficiente para contrapor, de um lado, a esfera do discurso, da interpretação, da persuasão e do conhecimento prático, considerados conjuntamente a partir de supostos princípios comuns e, de outro, o domínio das ciências da natureza em que a opinião não ocuparia um papel principal. Isso serve, em Perelman, para destacar os defeitos e limites da racionalidade científica e seu respectivo método. Mas isso não encontra absolutamente qualquer eco no pensamento de Aristóteles, para quem as *endoxa* constituem um ponto de partida legitimamente adequado da investigação não apenas no domínio retórico e prático, mas também nas ciências demonstrativas.[25]

Para Aristóteles, ao contrário, do ponto de vista das *endoxa*, conhecimento científico e retórica comportam-se exatamente do mesmo modo, diferenciando-se sobretudo por outros critérios: o fim (conhecimento, no primeiro caso; a ação, no segundo) e o objeto (o universal no primeiro; o particular, no segundo).

Além disso, é preciso diferenciar o uso que é feito das *endoxa* no domínio da ética e da física, de um lado, e sua utilização no âmbito retórico. Enquanto naquele, as *endoxa* constituem o ponto de partida para uma interrogação, uma discussão e aprofundamento teórico daquilo que estava dado no ponto de partida, na retórica, seu escopo serve ao desenvolvimento da

---

[23] Aristóteles (1958, 1144 a 29-34).

[24] Para uma breve discussão acerca do papel das *endoxa* em Aristóteles, ver Kraut (2009, p. 77-94).

[25] Aristóteles (1984, v. 1, *Physics,* 206a12-14; 211a 7-11; *On the Heavens*, 279b9-12; *Metaphysics*, 993a31-b5; 1958, 1098b 9-29).

argumentação enquanto parte de uma estratégia de confronto diante de duas possibilidades: vitória ou derrota (1355a23). Ademais, ao contrário do domínio teórico, na retórica, não constitui boa estratégia argumentativa aprofundar e criticar as boas opiniões ou a opinião da maioria, pois isso colocaria entraves dispensáveis à tarefa da produção da persuasão.

Vemos, assim, que uma das características da retomada da retórica por Perelman consiste em ampliar seu domínio, de modo a envolver, sob um só título, dialética, ética, política etc. Desse modo, sob o título de *Retórica*, engloba-se um amplo espectro de teorias cuja assimilação a princípios comuns está longe de ser evidente. Tal ampliação envolve o estabelecimento de duas áreas excludentes de episteme: de um lado a esfera da ação humana (*lato sensu*) e, de outro, o âmbito da dita racionalidade científica ou discurso demonstrativo em geral. Além disso, parece haver uma domesticação da retórica, destinada agora a promover a concórdia entre os homens diante de um tribunal beato onde as paixões de ódio, vanglória, inveja, medo, amor etc. não estão mais no horizonte de questões com as quais deve se preocupar o orador. Ao contrário, a retórica deixa de encarnar o elemento intrínseco de combate (agonia) e competição necessariamente presentes no exercício da arte.[26] Tanto é assim que a retórica era considerada como uma arma potencialmente perigosa capaz de ensinar a arte da palavra na defesa do justo e do injusto, a tornar forte um discurso fraco. Em Perelman, a retórica transforma-se em uma ética acerca do razoável e do justo.

A retórica estuda os métodos de persuadir acerca da oportunidade de adoção de um ponto de vista que se encontra já no ponto de partida da argumentação do orador (*e.g.*, um muro deve ser construído para defender Atenas). A prudência e deliberação do homem prudente, ao contrário, situam-se em um ponto anterior, pois devem, caso a caso, encontrar os modos de determinar o bem viver. O propósito da retórica consiste em determinar os meios de persuasão e não os meios para a ação. Ela não é, portanto, um método a ser utilizado pelo prudente.

---

[26] *Cf.* Platão (1987, 456c7-457b7) e Aristóteles (1991, I, 1, 1355a38-b2)

Mas é justamente essa aproximação entre retórica e deliberação prática que promove Perelman, citando Isócrates, já nas primeiras páginas de seu *Traité de L'argumentation*.

> Os argumentos pelos quais convencemos os outros falando são os mesmos que utilizamos quando refletimos. Chamamos oradores os que são capazes de falar perante a multidão e consideramos de bom conselho aqueles que, nos diversos assuntos, podem conversar consigo mesmos da forma mais judiciosa.[27]

Portanto, desse ponto de vista, não parece possível a aproximação entre retórica e saber prático proposta por Perelman. Ao contrário, o que Perelman propõe é uma aproximação confusa de formas distintas de raciocínio. Para Aristóteles, entretanto, a retórica é uma disciplina distinta cuja singularidade não pode ser confundida com a totalidade da filosofia.

IV. Novamente a sofística: Stanley Fish e a comunidade interpretativa

Em 1980, Stanley Fish, professor de literatura inglesa renascentista (Universidade Berkeley, John Hopkins) e posteriormente professor de Direito (Duke, Chicago e Florida International University), publica um livro intitulado *Is There a Text in this Class?* em que relata uma experiência acadêmica vivida em 1971, que se tornara, digamos, o carro-chefe de seus exemplos evocados em sustentação de sua teoria interpretativa dos textos em geral.

Ao invés de apagar a lista de nomes próprios que havia escrito na lousa da sala de aula com a finalidade de indicar aos seus alunos de linguística quais seriam os autores que deveriam ser lidos para a próxima aula, Stanley Fish decide fazer passar essa mesma lista aos estudantes de poemas religiosos do século XVII, que acabavam de entrar na mesma sala de aula para a segunda seção do curso, como um poema religioso do mesmo período e que deveria

[27] Perelman e Olbrechts-Tyteca (1958, p. 54).

ser interpretado pelos alunos que já haviam aprendido a identificar os símbolos cristãos e a passar da observação desses símbolos e modelos à especificação de uma intenção poética geralmente de ordem didática ou da ordem do sermão. Os nomes encontravam-se assim dispostos na lousa:

Jacobs-Rosenbaum
Levin
Thorne
Hayes
Ohman (?)

Tarefa começada, o primeiro aluno a tomar a palavra observou que o poema era com toda certeza um hieroglifo, ainda que pairasse uma dúvida sobre se a forma correspondia a uma cruz ou a um altar. Outro aluno concentrou-se sobre as palavras tomadas isoladamente. No primeiro verso do poema, disse, Jacobs faz uma referência à escada de Jacob, representação alegórica tradicional da ascensão cristã ao céu. Nesse poema, entretanto, disseram os estudantes, o modo de ascensão não é uma escada, mas um arbusto, uma roseira ou Rosenbaum. Isso revelava, sem dúvida, uma referência à Virgem Maria, frequentemente caracterizada como uma "rosa sem espinhos", emblema da imaculada concepção. [28] Podemos interromper a análise feita pelos alunos para chegar à conclusão de Fish: como alcançamos as marcas distintivas do discurso literário? Como reconhecemos um poema? Poderíamos crer que o processo de reconhecimento se estabelecesse pela identificação de certas marcas características. Estaríamos diante de um poema porque ele portaria nele mesmo as notas comuns próprias a um poema. Mas o que essa experiência nos revela é bem outra coisa, afirma Fish. Não é a presença de qualidades poéticas que impõem um certo tipo de atenção, mas, ao contrário, é devido a prestarmos um certo tipo de atenção que somos conduzidos à emergência de qualidades poéticas. Finalmente, o título do livro de Fish, *Is there a text*

[28] Fish, 1980.

in this class?, deve-se a que, na aula posterior, uma aluna indaga ao novo professor: "Há um texto nesta aula?", ao que o professor responde: "sim, ele é *The Norton Anthology of Literature*". "Não" – retoma a aluna – "eu quero dizer, nesta aula, acreditam-se nos poemas e coisas assim ou apenas existimos nós mesmos?" Reconhecemos facilmente, nas palavras de Stanley Fish, o já ancestral projeto sofista de operar uma identificação entre o verdadeiro e o convencional, entre as coisas e sua aparência. Fish lança, portanto, um desafio que não é novo na história da filosofia: devemos abandonar o projeto de justificar nossas crenças a partir de critérios exteriores à própria crença. O discurso cria a realidade. Quanto à interpretação dos textos, dos quais o texto jurídico é um caso, deve-se abandonar a ideia de que "o sentido está no texto", em favor da ideia segundo a qual "o sentido está no leitor" ou, dito de modo mais preciso, o sentido e a verdade são atos criativos e discursivos. Tal atitude seria, afirma Fish, democrática e antiautoritária, um apelo à humildade e ao autodesenvolvimento. Esta postura tornaria o leitor livre, independente e responsável, um cidadão em uma comunidade interpretativa e não um prisioneiro no estado totalitário de uma crítica sempre em busca da objetividade. Quando o discurso é, portanto, responsável pela realidade, e não meramente seu reflexo, eis toda a diferença. Querer fixar, com a ajuda da razão, coisas sujeitas à constante variação, é o mesmo que procurar unir a sabedoria e a loucura.

Vemos esse mesmo ponto nas palavras de Nietzsche, em *Sobre verdade e mentira em sentido extramoral*: "O que é a verdade, portanto? Um batalhão móvel de metáforas, metonímias, antropomorfismos, enfim, uma soma de relações humanas, que foram enfatizadas poética e retoricamente, transpostas, enfeitadas, e que, após longo uso, parecem a um povo sólidas, canônicas e obrigatórias [...]."[29] Derrida, por exemplo, sustenta que aqueles que buscam ascender ao sentido primário e literal de uma sentença sofrem de falocentrismo.[30] A pretensão antifundamentalista, afirma Fish, não consiste na ausência de fundamento, mas repousa na ideia de que todo fundamento

[29] Nietzsche (1987, p. 34).
[30] Derrida (1972, p. 64).

foi estabelecido pela persuasão, isto é, pelo desenvolvimento de uma tese e de uma contratese baseadas em exemplos e provas culturais e contextuais.[31] O sentido de uma frase, prossegue Fish, não pode ser função do sentido dos elementos que a compõem, isto é, a significação não pode ser apreendida literalmente se, por compreensão literal, entende-se um sentido claro que pode ser apreendido independentemente do contexto e do espírito do locutor e do auditório, um sentido que existiria anteriormente a sua interpretação e que, por essa razão, seria cogente. A fim de ilustrar o ponto da discussão envolvido no empreendimento interpretativo, Fish nos relata uma argumentação desenvolvida por John Milton, em 1643, em favor de uma diminuição das restrições ao divórcio.[32] Devendo apoiar-se sobre as escrituras, os opositores de Milton invocam um trecho de São Mateus em que é dito: "aquele que repudia sua mulher, a não ser por infidelidade […], comete um adultério (19, 9)". Em sua *Doctrine and discipline of divorce*, Milton tenta algo impossível: fazer ver que esse mesmo texto suporta uma interpretação segundo a qual um homem pode repudiar sua mulher por qualquer razão. Quando Cristo, diz Milton, pronunciou essas palavras, ele estava endereçando-se aos fariseus que dele buscavam o estabelecimento de uma regra mais branda sobre a questão. Respondendo a essa provocação, Cristo deu uma resposta ainda mais restritiva: "podemos pensar, afirma Milton, que ele deu essa resposta restritiva em relação ao divórcio não com o propósito de proibir toda possibilidade de um espírito honesto engajado em um laço conjugal infeliz de romper essa relação, mas sim para colocar um freio aos abusos desses princípios por parte desses rabinos orgulhosos e hipócritas".[33] Desse modo, uma vez que a rigidez apenas era destinada aos fariseus, a interdição não estava dirigida aos demais, que dela se encontravam liberados.

Assim, prossegue Fish, fica claro que o sentido (independentemente da força persuasiva do argumento de Milton) apenas aparece como evidente e literal em razão de uma interpretação julgada convincente e não devido às

[31] Fish (1995, p. 28).
[32] Milton (1968, p. 165).
[33] Fish (1995, p. 8).

qualidades próprias do discurso. Houvesse Milton persuadido, tal não teria ocorrido por haver ele deslocado as palavras de seu contexto normal para dar-lhes uma significação especial, mas sim por ter realizado um ato de vontade que substitui um outro ato de vontade.

Tal ato de vontade pode ser identificado, em Fish, ao ato de força mediante o qual o ponto de vista que se impõe é aquele que prevalece sobre as interpretações concorrentes. Nesse sentido, a força faz o justo.[34] Enfim, na medida em que o sentido literal não é mais um constrangimento à interpretação, conclui ele, vivemos em um mundo retórico. Para finalizar esta exposição sumária, pode-se dizer que, segundo Fish, nenhuma significação resulta de uma propriedade de um texto estável e fixo, nem de um leitor livre e independente. Esse, ao contrário, encontra-se sempre submetido a uma comunidade interpretativa que impõe o modo segundo o qual a leitura e o texto se produzem.

V. O debate Fish *v.* Dworkin: falando em objetividade

Podemos afirmar que os ataques desferidos por Stanley Fish à teoria da interpretação como integridade de Dworkin são bem consistentes e de difícil refutação nas bases em que a discussão foi posta por ambos. Recordemos aqui alguns dos pontos da discussão. O propósito dessa retrospectiva consiste em mostrar a radicalização das posições sofísticas de Fish e o embaraço de Dworkin em se ver pego nas redes da "comunidade interpretativa".[35]

Se, para Dworkin, a tarefa de compreender o que é o direito é sempre uma questão de interpretação e, portanto, sempre dependente de

---

[34] *Idem*, pp. 9, 11. Esta aproximação entre força e justiça faz lembrar o diálogo entre mélios e atenienses descrito por Tucídides a propósito da guerra do Peloponeso: "[…] deveis saber, tanto quanto nós [dizem os atenienses aos mélios que se recusavam a tomar partido na disputa entre Atenas e Esparta], que o justo nas discussões entre os homens só prevalece quando os interesses de ambos os lados são compatíveis, e que os fortes exercem o poder e os fracos se submetem" (Thucydide, 1953, V, 89).

[35] Um sumário da história desse debate encontra-se em Andrei Marmor (2005, p. 55-61).

considerações avaliativas, então não pode ser o caso que possamos, em algumas circunstâncias ao menos, apreender o sentido de um texto legal independentemente de uma interpretação particular. Mas, se é assim, argumenta Fish, se não há fatos acerca do sentido do texto independentemente de interpretações particulares, isto é, se não há texto anteriormente a sua interpretação, então nada constrange a interpretação e nenhuma é melhor que as demais.[36] Portanto, se o sentido é sempre dependente da interpretação (e Dworkin teria muita dificuldade em negar esse ponto), como é possível simultaneamente sustentar que a interpretação é, ao menos em parte, conceitualmente coagida por algo que lhe é exterior (os precedentes ou os autores anteriores dos capítulos de um livro que Dworkin denomina de "romance em cadeia")?[37] O empreendimento do romance em cadeia, diz Fish, pressupõe que a distinção entre interpretar um texto e mudá-lo ou inventar um outro texto faça algum sentido, o que simplesmente não é o caso. A interpretação de um texto, ao contrário, é sempre determinada por convicções que constituem a compreensão anterior (*prior understanding*) que nada mais é do que uma convergência de crenças que podem mudar de um momento para outro ou entre comunidades. Para Fish, finalmente, não há uma distinção consistente entre interpretar um texto e mudá-lo ou inventar um novo. Toda leitura ou interpretação muda o texto. Portanto, se não há fato textual independentemente de sua interpretação, então não há sentido em falar da melhor interpretação. Uma interpretação é persuasiva sempre, no contexto de uma comunidade interpretativa, mas isso se constitui um critério sociológico e não epistemológico.[38]

---

[36] Fish (1983, p. 271-86).

[37] A ideia do romance em cadeia de Dworkin consiste em utilizar a interpretação literária como um modelo de método para análise jurídica: um grupo de romancistas é escolhido para escrever o capítulo de abertura de um romance, que posteriormente será enviado para que o grupo seguinte escreva o segundo capítulo, consciente de que está acrescentando um capítulo a esse romance e não começando um outro romance, e assim sucessivamente. Há, entretanto, para Dworkin (2000, p. 235 ss.), uma diferença entre "interpretar quando se cria e criar quando se interpreta".

[38] Fish (1983, p. 276).

Ora, é evidente que tudo isso desafia a teoria do direito como integridade de Dworkin, na medida em que, como se disse, não há mais distinção entre modificar ou criar um novo texto e interpretá-lo. Isso, entretanto, é inaceitável para Dworkin. E ele exemplifica o ponto através das possíveis interpretações de uma obra literária como, por exemplo, a de Agatha Christie.

> Portanto, não decorre da hipótese estética que, como um romance filosófico é esteticamente mais valioso que uma história de mistério, um romance de Agatha Christie seja na verdade um tratado sobre o significado da morte. Essa interpretação falha não apenas porque um livro de Agatha Christie, considerado como um tratado sobre a morte, seja um tratado pobre, menos valioso que um bom texto de mistério, mas porque a interpretação faz do romance um desastre.[39]

Para Fish, ao contrário, o exemplo dado por Dworkin é justamente o caso exemplar do fracasso de sua teoria da interpretação. E o argumento falha devido à suposição de que haveria aqui (na suposição de que o romance de Agatha Christie seja um tratado sobre a morte) uma mudança do texto, tal como ele é, ou seja, as frases do romance, seus personagens e o estilo possuiriam traços característicos de modo que um leitor que deles fizesse uma leitura diferente estaria, na verdade, fazendo prevalecer sua vontade em detrimento da essência do texto. E o mesmo argumento vale também para a afirmação de Dworkin de que os juízes estariam coagidos a manter a integridade do texto jurídico devido às características evidentes da história que eles devem continuar.

Segundo Fish, a identificação do gênero pela continuidade dos casos não se constitui em algo que se descubra, mas em alguma coisa que se estabelece. A distinção entre explicar um texto e transformá-lo não se sustenta, do mesmo modo que as falsas oposições entre encontrar e inventar, continuar e estabelecer um novo caminho, interpretar e criar. "Explicar uma obra – afirma

[39] Dworkin (2000, p. 224).

Fish – é atribuir-lhe uma nova característica e, consequentemente, modificá-la, contestando outras explicações que constituem, também elas, mudanças".[40] Não sem sarcasmo, Stanley Fish cita sete autores que realizaram extensos estudos dedicados a uma interpretação sociológica, antropológica e filosófica de Agatha Christie. Porter, por exemplo, pensa que os livros de Christie "desenvolvem-se na tradição de Poe, Collins e Doyle".[41] Portanto, conclui Fish, convicções partilhadas refletem apenas uma convergência de crenças que podem mudar no tempo ou de uma comunidade para outra e nada mais. Aquilo que Dworkin tenta fazer passar por conteúdo do direito é meramente produto do poder de uma comunidade, suficiente para impor seu sentido preferido como direito.

VI. Ainda Aristóteles

A escolha de Aristóteles para refutar Stanley Fish pode parecer anacrônica. Entretanto, ela é plenamente justificada, na medida em que talvez ninguém como o estagirita tenha lutado com tanto empenho contra os argumentos sofísticos em suas mais variadas formas.[42] Somos racionais, afirma Aristóteles, na medida em que apresentamos critérios pelos quais podemos diferenciar o aceitável do inaceitável, o verdadeiro do falso, o bem do mal. Eliminada a possibilidade dessas distinções, restam apenas convenções, acordos que não podem jamais reivindicar corretude, mas apenas oportunidade. Em lugar da razão, do *lógos*, a persuasão. É no enfrentamento desses argumentos que Aristóteles afirma, por exemplo, na *Ética a Nicômaco*, "Ora, há nas belas ações e nas ações justas, que são objeto da política, tanta variedade e instabilidade que se pôde ver, na sua existência, o fruto de uma pura convenção e não da natureza das coisas".[43]

---

[40] Fish (1995, p. 46).

[41] Fish (1995, p. 44, n. 13).

[42] E os argumentos de Stanley Fish, na medida em que se movem exclusivamente no domínio da eficácia do *lógos,* isto é, na impossibilidade de dizer-se o que são as coisas mesmas, são sofísticos.

[43] Aristóteles (1958, 1094 b14).

Ou seja, a contingência, a corruptibilidade do mundo sublunar imposta pela matéria pareceria implicar a impossibilidade de discriminar crenças aceitáveis no domínio prático. Em uma outra passagem, na Política, por ocasião de uma discussão com o sofista Lycophron, Aristóteles afirma:

> A virtude e o vício, eis, ao contrário, sobre o que aqueles que se ocupam da boa legislação têm os olhos fixados. Por essa razão, é manifesto também que a cidade que merece verdadeiramente esse nome, e não aquela que é assim denominada por abuso de linguagem, deve se ocupar da virtude, pois de outro modo a comunidade [política] tornar-se-ia uma aliança militar diferindo apenas pela [unidade de] lugar das outras alianças militares que [se fazem entre povos] distantes [uns dos outros]. Então a lei é [pura] convenção, e como disse o sofista Lycrophron, ela é uma garantia da justiça nas [relações] mútuas, mas ela não é capaz de tornar os cidadãos bons e justos.[44]

A política como convenção, eis um dos temas dos sofistas. Para Aristóteles, entretanto, a tentativa sofística de dissolver a possibilidade de dizer o falso e o verdadeiro, tanto no âmbito especulativo como no prático, é racionalmente inaceitável. Se não há uma medida externa ao discurso, a partir da qual possamos estabelecer se aquilo que dele afirmamos ou negamos é verdadeiro ou falso, então, por essa mesma razão, encontra-se dissolvida toda possibilidade de discurso racional.[45] A pretensão mesma de querer significar algo, de ter a intenção de afirmar uma crença qualquer, querendo, por seu intermédio, dizer algo de algo, isto é, que segundo nossa opinião um estado de coisas qualquer tem determinadas propriedades (por exemplo, a tese segundo a qual é verdadeira a afirmação que

---

[44] Aristóteles (1993, 1280 a5 – 12). Os colchetes são do tradutor. No início da citação, quando Aristóteles fala das virtudes e vícios, Pellegrin adverte que em diversos bons manuscritos se encontra escrito “virtude e vício políticos”.

[45] Santos (2001, p. 11-133). Trata-se de um texto incontornável a todos aqueles que se interessam pela teoria da significação e do discurso em Aristóteles e Wittgenstein.

atribui a Aristóteles a negação do vazio), essa pretensão, dizíamos, supõe uma relação, isto é, supõe a possibilidade de um discurso enunciativo sobre o ser com o qual o discurso se mede. Para Aristóteles, todo discurso racional supõe uma distinção entre o que é dito e isto acerca do que se diz. Toda filosofia que negue a possibilidade de dizer como as coisas são é contraditória, pois nega a possibilidade de confrontar isto que se fala e isso de que se fala. O sentido, portanto, supõe essa relação entre a ordem do discurso e a ordem das coisas. Para os sofistas, ao contrário, não faz sentido dizer como as coisas são, pois tudo é como me parece. Portanto, se me parece hoje que Sócrates é filósofo, ele é filósofo para mim. Se amanhã não me parecer, ele não será. Assim, todo juízo é verdadeiro relativamente a quem o enuncia. Se assim me parece, assim o é. Se assim creio, assim será.[46] Procuremos esclarecer esse ponto através de um comentário de Alexandre de Afrodisias em relação à *Metafísica* de Aristóteles, quando discute uma tese de Antístenes acerca da impossibilidade da contradição e do discurso falso. Comenta Alexandre:

> mas Antístenes estimava que cada uma das coisas que é, é expressa unicamente pelo discurso próprio, e que não havia senão um para cada coisa, que é o discurso próprio. Em troca, o discurso que significa alguma coisa, sem ser próprio à coisa da qual dizemos que ele é o discurso próprio lhe é estrangeiro. A partir de tais princípios, Antístenes buscava concluir que não é possível contradizer. Com efeito, aqueles que estão em desacordo sobre uma coisa dizem coisas diferentes. Mas não é possível produzir discursos diferentes a propósito da mesma coisa, dado que não há senão um discurso próprio a cada realidade, e quem fala, fala apenas disso. Consequentemente, se dois homens falam da mesma coisa, eles não se contradizem um ao outro. Se eles dissessem, em troca, coisas diferentes, não falariam mais da mesma coisa, uma vez que não

[46] Não importa aqui que esse solipsismo seja relativo a um indivíduo ou a um grupo, uma comunidade interpretativa.

> existe senão um discurso relativo à mesma coisa, e que aqueles que estão em desacordo devem falar da mesma coisa. E assim Antístenes concluía que não é possível contradizer. Mas também não é mais possível, de certo modo, dizer o falso, dado que não podemos nada dizer de outro a propósito de alguma coisa senão o discurso que lhe é particular.[47]

O discurso do sofista elimina, portanto, a possibilidade de que se tenha uma escolha a partir do enunciado em termos de relação daquilo que se diz com as coisas mesmas. Não se pode medir pelo ser o discurso. Dizer, como o faz a tese de Antístenes, que um enunciado é verdadeiro ou não é enunciado é o mesmo que dizer, para Aristóteles, que não existe enunciação. Este é o projeto sofístico: não é possível dizer como são as coisas; tudo que me parece é.

Stanley Fish está perfeitamente consciente das consequências de sua posição acerca da interpretação. Princípios lógicos como o da contradição e da equivalência dos idênticos tornam-se tão variáveis e contingentes quanto o próprio conceito de previsibilidade.[48] A força faz o justo, pois na ausência de uma perspectiva independente de toda interpretação, afirma Fish, o ponto de vista que se impõe será aquele que houver prevalecido sobre as interpretações concorrentes.

Ficam, portanto, evidentes as razões que nos fazem aproximar Stanley Fish dos argumentos sofísticos tal como foram apresentados por Platão e Aristóteles. Afirmar, ao contrário, com Aristóteles, a possibilidade da racionalidade no domínio especulativo e prático é uma tarefa que extrapola os limites deste artigo. O ponto central do ataque do estagirita concentra-se, entretanto, na análise da atividade enunciativa e de seu propósito, estudados nos seis primeiros capítulos do *Peri Hermeneias*. Uma das características fundamentais do conceito de discurso significativo é a possibilidade de ele ser verdadeiro ou falso. A atividade enunciativa está ligada à atividade da escolha entre apresentar, pelo discurso, o modo pelo qual as coisas são ou não são.

---

[47] Aphrodisiensis (1891, p. 434, 25-435, 20).
[48] Fish (1995, p. 2).

Para Aristóteles, na medida em que a sofística nega a possibilidade do falso, torna vazio o conceito de escolha enunciativa e, portanto, elide a diferença entre afirmar e negar algo. Nega-se, assim, o princípio de contradição. A refutação a Stanley Fish consistiria em solicitar-lhe que signifique algo, o que lhe levaria a pressupor a atividade lógica da escolha enunciativa, ou bem a permanecer mudo como um vegetal.

Referências

APHRODISIENSIS, Alexandri. *In: Aristotelis Metaphysica commentaria*. Editado por Michael Hayduck, Berolini, 1891,

ARISTÓTELES. *L'éthique a Nicomaque*. Trad., ed., introd. e comentários por René Antoine Gauthier e Jean Yves Jolif. Lovaina: Publications Universitaires de Louvain, 1958.

ARISTÓTELES. *On Rhetoric*. Nova tradução para o inglês, com introdução, notas e apêndices de George A. Kennedy. Oxford: Oxford University Press, 1991.

ARISTÓTELES. *Politiques*. Trad. Pierre Pellegrin. Paris: Flamarion, 1993.

ARISTÓTELES. *The complete works of Aristotle*. (Tradução revisada da Oxford). Editado por Jonathan Barnes. Princeton: Princeton University Press, 1984.

DERRIDA, Jacques. *La dissémination*. Paris: Ed. du Seuill, 1972,

DWORKIN, Ronald. *Uma questão de princípios*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

FISH, Stanley. *Is there a text in this class?* The authority of interpretive communities. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1980.

FISH, Stanley. *Respecter le sens commun*. Rhétorique, interprétation et critique en littérature et en droit. Paris: ed. L.G.D.J., 1995.

FISH, Stanley. Working on the chain gang: interpretation in the law and in literary criticism. In: MITCHEL, W. J. T. (ed.) *The politics of interpretation*. Chicago: University of Chicago Press, 1983.

KRAUT, Richard. Como justificar proposições éticas: o método de Aristóteles. In: KRAUT, Richard (org.). *Aristóteles*. A Ética a Nicômaco. Porto Alegre: Artmed, 2009.

MARMOR, Andrei. *Interpretation and legal theory*. 2ª ed. revisada. Oxford: Hart Publishing, 2005.

MILTON, John. Doctrine and discipline of divorce. In: PATRICK, J. Max (ed.). *The prose of John Milton*. Nova York; New York University Press, 1968,

NIETZSCHE, Friedrich W. *Sobre verdades e mentiras no sentido extra-moral*. (Obras incompletas). Tradução e notas de Rubens Rodrigues Torres filho. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

PERELMAN, Chaîm. *Ética e direito*. São Paulo: Martins Fontes, 2000b

PERELMAN, Chaîm. *Lógica Jurídica*. São Paulo: Martins Fontes, 2000a

PERELMAN, Chaîm. *Rhétoriques*. Bruxelas: Editions de l'Université de Bruxelles, 1989,

PERELMAN, Chaîm; OLBRECHTS-TYTECA, Lucie, O. *Traité de l'argumentation*: la nouvelle rhétorique. Paris: Presses Universitaires de France, 1958,

PLATÃO. *Fedro*. Paris: Gallimard, 1985.

PLATÃO. *Gorgias*. Paris: Flammarion, 1987

QUINTILIANO. *De Institutio Oratoria*. Londres: Loeb Classical Library, 2002.

SANTOS, Luiz Henrique L. dos. Ensaio introdutório ao Tractatus. In: WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus*. São Paulo: Edusp, 2001.

THUCYDIDES. *La guerre du Péloponèse*. Paris: Belles Lettres, 1953.

VIEHWEG, Theodor. *Tópica y filosofia del derecho*. Barcelona: Gedisa, 1997.