

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE CIÊNCIAS JURÍDICAS
MESTRADO EM DIREITO**

A HERMENÊUTICA JURÍDICA EM HANS-GEORG GADAMER

A questão da universalidade e sua implicação no problema da
verdade e do método

DAVID MORAES DA COSTA

Dissertação apresentada à Faculdade
de Direito da Universidade Federal de
Pernambuco, para concorrer ao Título
de Mestre, pelo curso de Pós-
Graduação em Direito – Área de
concentração: Filosofia e Teoria Geral
do Direito.

RECIFE – PE
2004

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE CIÊNCIAS JURÍDICAS
MESTRADO EM DIREITO**

A HERMENÊUTICA JURÍDICA EM HANS-GEORG GADAMER

A questão da universalidade e sua implicação no problema da
verdade e do método

DAVID MORAES DA COSTA

Dissertação apresentada à Faculdade de Direito da Universidade Federal de Pernambuco, para concorrer ao Título de Mestre, pelo curso de Pós-Graduação em Direito – Área de concentração: Filosofia e Teoria Geral do Direito. Orientador: Professor Doutor João Maurício Leitão Adeodato.

RECIFE – PE
2004

Data da defesa: 02/03/2004

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Artur Stamford da Silva

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. Karl Heinz Efken

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. Alexandre Ronaldo da Maia de Farias

Julgamento: _____ Assinatura: _____

À Fernanda, pela nossa união e pela compreensão irrestrita; à Giovanna, por ter tornado realidade o meu maior sonho; aos meus pais, por terem dedicado suas vidas à minha; aos meus irmãos, pelo exemplo maior de lealdade e carinho fraternais e aos meus sogros, pela acolhida e amizade sincera.

AGRADECIMENTOS

Ao ver a minha dissertação concluída, percebo que algo se ratifica. Trata-se da idéia de que somos projetos e de que construímos apenas esboços. Assim é também em relação a este pequeno trabalho acadêmico. Por mais que tenha tentado colocar todas as idéias de maneira enunciativa, sempre haverá algo inexpresso, não dito. Mas, além disso, esse caráter de ser esboço, projeto, muito antes de significar um desvalor, é abertura. Ele nos projeta ao encontro do que é estranho, do outro. É, portanto, no diálogo, no entendimento, que exercemos nossas potencialidades.

Tendo isso em mente, volto-me novamente para a minha dissertação. Nesse instante, descubro, então, quão pouco ela é minha. Dela eu apenas participo, tal como outros aos quais passo a me referir.

Qualquer mérito eventual que esta dissertação possua eu atribuo àqueles que ajudaram a formar meus horizontes. Em particular, ao meu orientador, Prof. Dr. João Maurício Leitão Adeodato. A ele devo tanto o estímulo a me aventurar entre a filosofia e a teoria geral do direito, como a orientação criteriosa que resultou nesta dissertação. Mas, além disso, sou devedor da confiança irrestrita que em mim foi depositada tão generosamente.

A outros que também colaboraram de maneira bem peculiar, ao se disporem a fazer muito além do que seria justo se esperar. Carminha e Josi são os exemplos categóricos. Não mediram esforços em me ajudar em todas as situações nas quais precisei. Eterna gratidão e dívida a ambas.

Por último, mas não menos importante, ao meu amigo e companheiro de pós-graduação, Uziel Santana, pela paciência inesgotável de ouvir minhas inquietações teóricas e pelas doses de motivação que se seguiam as nossas conversas acadêmicas. Tento recompensá-lo através do reconhecimento aqui expresso.

*Eu creio que o mais digno de ser
comunicado é sempre aquilo que não
se pode comunicar.*

HANS-GEORG GADAMER

SUMÁRIO

RESUMO ABSTRACT

1. INTRODUÇÃO

Construindo um horizonte prévio de compreensão.....01

2. PARTE I: Rememorando o devir histórico da hermenêutica

Capítulo I: Sobre a construção do paradigma hermenêutico.....11

I.1 A etimologia da palavra hermenêutica: entre a lógica e a retórica....16

I.2 A hermenêutica pré-reformista como alegorese.....22

I.3 Hermenêutica da Reforma e o princípio da *sola scriptura*.....33

I.4 Hermenêutica iluminista como metodologia da ciência.....38

I.5 A influência do Romantismo e a universalização do mal-entendido
em Schleiermacher.....48

I.6 Hermenêutica e historicismo: o problema da fundamentação
epistemológica das ciências do espírito.....65

I.7 A Hermenêutica contemporânea: da fenomenologia em Husserl à
ontologia hermenêutica em Heidegger.....85

Capítulo II: A hermenêutica em Hans-Georg Gadamer: entre a universalidade do
problema hermenêutico e a questão da verdade.....100

II.1 Pressupostos conceituais.....100

II.1.1 *A compreensão existencial prévia e sua
natureza circular*....102

II.1.2 Preconceitos, autoridade, tradição e distância temporal.....124

II.1.3 Horizonte, história efetual e consciência histórico-efetual....139

II.1.4 O conceito de experiência.....	144
II.1.5 A natureza lúdico-dialógico-especulativa da linguagem como <i>medium</i> universal na experiência hermenêutica.....	155
II.2 Verdade, certeza e método.....	162
II.3 A Universalidade da dimensão hermenêutica.....	184

3. PARTE II: A interpretação jurídica como experiência hermenêutica da verdade

Capítulo III: Um breve esboço e crítica aos métodos tradicionais de interpretação do direito.....	200
--	-----

Capítulo IV: A interpretação jurídica como caso paradigmático na universalidade do problema hermenêutico e a hermenêutica jurídica como auto-esclarecimento sobre o acontecer da própria interpretação.....	228
---	-----

Capítulo V: O ato de interpretação judicial entre a certeza epistêmica e a verdade na experiência.....	257
---	-----

Bibliografia.....	270
-------------------	-----

RESUMO

A dissertação trata da hermenêutica filosófica em Hans-Georg Gadamer e de seus desdobramentos no âmbito específico da interpretação e da hermenêutica jurídica, mostrando que os limites do método não são suficientes para um adequado tratamento das questões que envolvem a interpretação jurídica, haja vista que a mesma se insere no problema mais fundamental sobre universalidade da dimensão hermenêutica, mas que, apesar disso e exatamente por isso, a interpretação jurídica possui uma relação estreita com a questão da verdade.

A universalidade do problema hermenêutico, a questão do método e da verdade no âmbito jurídico constituem, portanto, a temática central da dissertação e serão vistas a partir de um tratamento histórico da hermenêutica e da análise de alguns pressupostos conceituais em Gadamer que possibilitam um acesso progressivo aos contornos mais atuais da sua reflexão hermenêutica.

A abordagem histórica fica a cargo de mostrar as modificações radicais na essência e no âmbito de aplicação da hermenêutica. Quanto a essência, ver-se-á que a hermenêutica percorrerá, sucessivamente, a partir da Modernidade, o caminho da epistemologia, da fenomenologia, da ontologia e da linguagem; quanto ao âmbito de aplicação, ver-se-á que ela deixará de ser uma teoria hermenêutico-dogmática de textos específicos e assumirá a forma de um auto-esclarecimento da interpretação existencial.

Ainda na análise histórica, mostrar-se-á que, apesar dessas modificações quantitativas e qualitativas, a hermenêutica parece ter preservado ao longo de sua história o caráter de mediação. Sua própria razão de ser parece residir em uma relação inafastável entre o dito e o não dito, entre o expresso e o inexpresso.

Quanto aos pressupostos conceituais que orientam a hermenêutica gadameriana, notadamente a idéia de preconceitos, autoridade, horizonte, experiência, história efetual, consciência histórico-efetual, círculo hermenêutico, pré-compreensão, entre outros, objetivam a construção de uma ferramenta conceitual que viabilize uma compreensão mais segura sobre o tema central da dissertação.

ABSTRACT

This dissertation is about the philosophical hermeneutics in Hans-Georg Gadamer and its evolution concerning the specific area of interpretation and of judicial hermeneutics. It shows that the limits of the method are not sufficient to deal with the issues involving judicial interpretation, as it is inserted in the most fundamental problem about universality of hermeneutical dimension, but, despite this and particularly because of this, judicial interpretation has a close relation to the issue of truth.

The universality of hermeneutical problem, the matter of the method and the truth in the judicial ambit constitute therefore the central theme of this dissertation. These issues will be seen from a historical view of hermeneutics and from the analysis of some conceptual presuppositions in Gadamer which enables a progressive access to the most recent shapes of his hermeneutical reflection.

The historical approach shows radical modifications in the essence and ambit of application of hermeneutics. Concerning the essence, it will be observed that hermeneutics will, starting from Modernity, go successively through epistemology, phenomenology, ontology and language. Regarding its ambit of application, it will be seen that hermeneutics will be no more a dogmatic hermeneutical theory of specific texts but a self-clarification of existential interpretation.

Historical analysis will show that, in spite of qualitative and quantitative modifications, hermeneutics seems to have preserved its mediation character along its history. The reason for hermeneutics existing seems to lie in an inseparable relation between what is said and what is not said, what is expressed and what is not expressed.

In relation to the conceptual presuppositions which directs Gadamerian hermeneutics, especially the idea of prejudice, authority, horizon, experience, effected history, historically-effected consciousness, and previous understanding among others, aim at constructing a conceptual tool which enables a safer understanding of the core theme of this dissertation.

INTRODUÇÃO

CONSTRUINDO UM HORIZONTE PRÉVIO DE COMPREENSÃO

A presente dissertação tem como objeto de estudo a hermenêutica filosófica, notadamente em Gadamer, e seu dimensionamento específico na hermenêutica jurídica. Isso esclarece, de imediato, que nossa metodologia de trabalho adotará o modelo dedutivo, partindo de uma hermenêutica geral a uma hermenêutica particular.

Tem como objetivo primário mostrar que os limites do método não são suficientes para um adequado tratamento das questões que envolvem a interpretação jurídica, haja vista que a mesma se insere no problema mais fundamental sobre universalidade da dimensão hermenêutica, mas que, apesar disso e exatamente por isso, a interpretação jurídica possui uma relação estreita com a questão da verdade.

A partir do que foi dito, vislumbra-se que não se trata de um objetivo apenas, mas de três objetivos correlatos, que podem ser assim desmembrados: mostrar a estreiteza do método no trato com a interpretação jurídica; mostrar o enquadramento dessa interpretação na universalidade do problema hermenêutico; mostrar a vinculação entre a interpretação jurídica e a questão da verdade.

Dito isso, cumpre-nos, antes de adentrarmos nas questões de fundo da dissertação, ressaltar que, ao longo do texto, algumas palavras foram

utilizadas na língua originária. Isso se deu unicamente pelo fato delas já terem sido incorporadas sem tradução. Do mesmo modo, alguns termos e expressões foram utilizados tal como presentes nos autores.

O maior legado que a Modernidade deixou para a história do pensamento ocidental foi a idéia de racionalidade e seus dois grandes desdobramentos através do racionalismo especulativo e do empirismo.

A unidade de pensamento que perpassa Descartes, Bacon, Kant imprimiu, como condição necessária à validade de qualquer conhecimento, a submissão irrestrita do mesmo a um rigoroso procedimento de comprovação que garantisse a obtenção de resultados objetivos, imparciais e universais. Surge aí a idéia de método, que iria assumir o pretório excelso nas ciências modernas.

Suas pretensões, que inicialmente dirigem-se ao âmbito restrito das ciências naturais, são alargadas, com Dilthey, ao campo de legitimação epistemológica das ciências do espírito. Mais adiante, o problema do método atinge o espaço de discussão metacientífico com a tentativa de formulação, por parte de Husserl, de uma filosofia metodicamente orientada.

Em meados do século XIX, no entanto, uma nova postura filosófica, caracterizada como “filosofia da vida”, aponta para um deslocamento acentuado do eixo de referência da filosofia. Neste contexto, com o próprio E. Husserl, surge o pensamento fenomenológico que, apesar de ainda comprometido com o ambiente cientificista, lança as bases para sua ruptura, a ser realizada, posteriormente, através da crítica à metafísica desenvolvida por Heidegger.

A partir desses pilares, uma série de paradigmas dos séculos XIX e XX, dentre esses o ideal de cientificidade, de racionalidade, de método, de verdade, entre outros, começa a sofrer uma enorme refutação teórica.

A idéia de faticidade, que antecede todo processo autoconsciente de compreensão, direciona a filosofia para o âmbito da *praxis*, na qual o conceito de vivência assume um papel central. Com esse novo direcionamento, surgem novos paradigmas orientadores das reflexões filosóficas e científicas. A idéia de pré-compreensão, por exemplo, alude à influência da nossa pré-estrutura existencial na constituição dos objetos de conhecimento e do próprio conhecimento. Além disso, a idéia de sujeito, que antes era tomado como pleno em si mesmo, auto-suficiente, é estabelecida em termos de temporalidade, historicidade e finitude. A própria dicotomia sujeito-objeto aparece como uma separação artificiosa e posterior à não diferenciação do ser-no-mundo.

Entre o conhecimento autoconsciente das ciências e a compreensão existencial prévia, como modo-de-ser do próprio *Dasein*, desenvolve-se uma nova discussão sobre a hermenêutica. Para aquele, a hermenêutica seria um método, uma técnica, uma arte do bom interpretar; para esta, a hermenêutica não seria mais um instrumento do qual o sujeito dispõe, mas uma reflexão existencial sobre a compreensão.

É a partir dessa discussão, já definida na ontologia fundamental de Heidegger, que surge o pensamento de Hans-Georg Gadamer. Discípulo de Heidegger, e esse de Husserl, Gadamer herda, portanto, toda uma tradição da filosofia da vida e de seus desdobramentos na ontologia hermenêutica de Heidegger, o que lhe proporciona desenvolver com profundidade a questão da

hermenêutica da faticidade, do círculo hermenêutico, da pré-compreensão, inicialmente presentes em Heidegger, superando-o mais radicalmente ao promover, de maneira definitiva e sistemática, a inserção da linguagem na viragem ontológica da hermenêutica e ao erigir essa a um *status* de universalidade.

O pensamento de Gadamer orienta-se inicialmente através da experiência artística e da experiência histórica, tentando mostrar o quanto de alheamento se processa aí quando a arte e a história são tomadas sob o ponto de vista de uma consciência neutra e independente. No entanto, desses âmbitos particulares, a hermenêutica projeta-se e alcança sua universalidade, inclusive naqueles espaços onde o caráter metodológico e autoconsciente parecia desprezar a existência de condicionamentos prévios dos quais eles também eram devedores.

É a partir dessa proposta da universalidade do problema hermenêutico que Gadamer lança sua crítica à idéia de método presente nas ciências modernas, e, paralelamente, questiona a vinculabilidade da idéia de verdade ao reduzido espaço do conhecimento metódico. Gadamer, tratando de definir em essência seu trabalho, dirá: “Não se trata, em absoluto, de definir simplesmente um método específico, mas sim de fazer justiça a uma idéia inteiramente diferente de conhecimento e verdade.”¹ Para ele, o conhecimento científico, enquanto ligado à idéia de método como condição *sine qua non*, vincula-se mais fundamentalmente à idéia de certeza que à idéia de verdade.

¹ GADAMER, Hans-Georg. *O problema da consciência histórica*. (org.) Pierre Fruchon; tradução de Paulo César Duque Estrada. Rio de Janeiro. Fundação Getulio Vargas, 1998, p. 20.

Por outro lado, a própria idéia de verdade será tomada em outra acepção. Não se trata mais da verdade como adequação de uma idéia a uma coisa, nem como coerência lógica, mas a verdade como desvelamento.

A primeira parte desta dissertação visa, portanto, discorrer sobre a ordem de idéias acima apresentadas, dando um relevo especial à produção filosófica de Hans-Georg Gadamer e às críticas a ele dirigidas, valendo-se de uma análise histórica prévia que tentará demonstrar basicamente duas questões fundamentais: primeiramente, o processo através do qual a hermenêutica deixou de ser uma técnica dogmática de interpretação de textos específicos, para atingir uma posição universal através da filosofia hermenêutica de Gadamer; em segundo lugar, que esse processo de transformação não pode ser caracterizado como uma evolução linear e ininterrupta, pois que ela passa por radicais rupturas que modificam, na essência, a sua própria constituição: *“La universalidad de la hermenéutica contemporánea no se entiende, pues, como extensión de prácticas originariamente regionales, sino, en todo caso, como acceso a un nivel distinto”*.²

É assim, por exemplo, quando o Historicismo de Dilthey, influenciado pelo Criticismo kantiano, toma como questão fundamental da hermenêutica uma reflexão transcendental sobre a própria compreensão.

Do mesmo modo, uma nova modificação radical se processa quando Heidegger, afastando-se da idéia de compreensão posta nos termos da filosofia da consciência e do subjectismo, desenvolve uma análise ontológica da estrutura da compreensão existencial prévia através da analítica do *Dasein*.

² FERRARIS, Maurizio. *Historia de la hermenéutica*. Madrid. Akal, 2000, p. 11.

A análise histórica começará retrocedendo à gênese da hermenêutica na Antigüidade Clássica. Daí até a hermenêutica teológico-luterana, trataremos de uma série de questionamentos sobre o problema da interpretação que, respeitadas as suas peculiaridades, apontaram para uma tentativa de construção de um mecanismo teórico de facilitação do procedimento interpretativo de textos específicos.³

Em seguida, ainda na análise histórica, será feito um breve comentário sobre uma série de propostas hermenêuticas que anteciparam o Romantismo e que compartilhavam do ideal racionalista do Iluminismo, propondo, pela primeira vez na Modernidade, o uso da palavra hermenêutica, associando-a à lógica e à metodologia da ciência

Em continuação ao esforço histórico, tratar-se-á da hermenêutica romântica, notadamente em Schleiermacher, e do historicismo de Dilthey, marcos históricos imediatamente anteriores à inserção do problema hermenêutico em uma dimensão fenomenológico-existencialista, oferecendo, ambos, portanto, o referencial histórico prévio mais imediato que impulsionou a transformação radical que a questão hermenêutica sofreu na Idade Contemporânea.

A análise histórica termina com um quadro sobre a concepção da hermenêutica na Idade Contemporânea, influenciada pela filosofia da vida, através da fenomenologia de Husserl, da ontologia de Heidegger e da hermenêutica de Gadamer. Com Husserl, a hermenêutica supera as questões epistemológicas

³ Para Dilthey, é só a partir de Fílon, Orígenes e Sto. Agostinho que se verificam as primeiras teorias hermenêuticas. DILTHEY, Wilhelm. *Dos escritos sobre hermenêutica: el surgimento de la hermenêutica y los esbozos para una crítica de la razón histórica*. Madrid: Istmo, 2000. p.47.

através de uma abordagem fenomenológica em favor da “coisa mesma”; com Heidegger, a questão do eu transcendental em Husserl é superada pela questão do ser e é decoberta a estrutura existencial prévia de natureza circular; com Gadamer, a viragem ontológica é guiada pelo fio condutor da linguagem e a hermenêutica assume seu aspecto mais universal.

Após a análise histórica, a dissertação volta-se especificamente para a filosofia hermenêutica de Gadamer, filósofo que será tomado como nosso marco teórico. A escolha de Gadamer se deu por vários motivos, sendo os mais importantes o fato de ter sido ele o filósofo que concluiu a radicalização da hermenêutica ao tomá-la como fenômeno ontológico-universal e por ter promovido uma aproximação significativa entre filosofia analítica, semiótica pragmática e filosofia hermenêutica, ao viabilizar uma aproximação entre hermenêutica e linguagem.

Nesse ponto, iniciaremos esclarecendo alguns pressupostos teóricos indispensáveis a um entendimento seguro sobre a questão da verdade *versus* método e sobre a universalidade do problema hermenêutico, tudo objetivando o esclarecimento dos conceitos que serão aplicados à hermenêutica jurídica na segunda parte da dissertação.

Após tratarmos desses pressupostos, voltaremos-nos ao tema da relação entre verdade certeza e método. A primeira parte encerra-se com uma abordagem sobre a tese gadameriana sobre a universalidade do problema hermenêutico, mostrando em quais sentidos ela pode ser considerada. O ponto termina com considerações críticas sobre a teoria hermenêutica de Gadamer à luz das discussões teóricas desenvolvidas com o filósofo Jürgen Habermas.

Na segunda parte, voltaremos-nos mais especificamente ao problema da hermenêutica jurídica, tentando abordá-la sob o enfoque da proposta de universalidade do problema hermenêutico e da idéia de verdade desenvolvida por Hans-Georg Gadamer. É aqui que se desenvolverão mais especificamente os objetivos já inicialmente mencionados. O primeiro deles é a possibilidade ou não de se encontrar respaldo nas obras de Gadamer para o enquadramento de suas reflexões teóricas no âmbito específico da hermenêutica jurídica, já que, como já foi dito, é na experiência da arte e das ciências do espírito que Gadamer desenvolve mais detidamente suas idéias.

A hipótese é de que a hermenêutica jurídica não se trata de uma hermenêutica regional peculiar, mas, apenas, de um desdobramento específico e paradigmático de uma hermenêutica universal. Quer-se, portanto, justificar a aplicabilidade da tese de Gadamer à hermenêutica jurídica.

A segunda questão ou problema que se levanta é sobre se o procedimento de interpretação jurídica pode estar relacionado com os ideais de objetividade, determinação, certeza e método, tal como concebido pelas hermenêuticas jurídicas tradicionais, ou se, seguindo a crítica gadameriana à idéia de método e de ciência, isso é impossibilitado em razão de um problema hermenêutico mais fundamental.

Aqui a hipótese é de que tal pretensão de cientificidade e seus desdobramentos não são possíveis, mas que isso não implica, para o processo de interpretação judicial, que o mesmo seja considerado arbitrário, casual e subjetivo, em um sentido psicológico. A questão fundamental que se tentará provar é que, apesar de não poder ser metodicamente justificado e exatamente por isso, o

processo de interpretação judicial é um processo de conhecimento que aspira à idéia de verdade, possível em razão do caráter ontológico-hermenêutico-lingüístico da compreensão. Todo processo de interpretação parte de uma compreensão existencial prévia que define os limites e potencialidades e impossibilita que a mesma seja arbitrária.

Obviamente, o conceito de verdade sob esta perspectiva não é aquele próprio da ciência moderna, vinculada à idéia de certeza e à lógica da comprovação, mas aproxima-se da idéia de desvelamento desenvolvida por Heidegger.

Mostrar-se-á, para tanto, que a consciência epistêmico-metódico-jurídica, ao lado da consciência estética e histórica, representa um alheamento da experiência de verdade presente no processo de interpretação judicial e que os resultados do conhecimento científico são arbitrários no momento em que escondem seus pressupostos não objetiváveis.

Preliminarmente à comprovação das hipóteses, e como meio de acesso a ela, discorreremos sobre os traços que a hermenêutica jurídica assumiu ao longo de sua formação histórica na Modernidade, para mostrar como o processo de interpretação judicial foi sendo gradativamente visto como um procedimento metódico, até que, em meados do século XX, passou a ser tomado, paralelamente, no seu sentido mais originário, como prudência ou razoabilidade. Mostrar-se-á como a hermenêutica jurídica deixou de ser uma técnica ou um método de garantia para a obtenção de uma interpretação objetiva e neutra, para assumir a condição de uma reflexão existencial sobre o acontecer da própria interpretação.

Com outras palavras, objetiva-se com a dissertação mostrar que o reconhecimento quanto à impossibilidade de construção de uma compreensão neutra e objetiva não representa uma resignação quanto ao caráter arbitrário e caótico de qualquer outra compreensão que esteja à sua margem. Ao contrário, quer-se demonstrar que é só através do reconhecimento da arbitrariedade produzida ao se desconsiderar os pressupostos orientadores do conhecimento científico que se favorece um tipo de conhecimento verdadeiramente comprometido com a idéia de verdade em seu sentido hermenêutico. Uma verdade que aparece como desvelamento, possível em razão da incorporação ou fusão de horizontes.

PARTE I

REMEMORANDO O DE VIR HISTÓRICO DA HERMENÊUTICA

CAPÍTULO I: SOBRE A CONSTRUÇÃO DO PARADIGMA HERMENÊUTICO

O clareamento histórico sobre o conceito de hermenêutica traz em si uma dificuldade teórica que é objeto central do presente trabalho. Reconstruir um passado histórico é uma atividade de compreensão e, como tal, alinha-se à ordem de problemas relacionados à questão epistemológica e, mais aqui, ao problema ontológico-hermenêutico.

Partindo-se do pressuposto de que o ato de interpretação é algo que nos é inerente, mesmo que despido de uma autoconsciência reflexiva, tentar-se-á mostrar, com o escorço histórico seguido, que a interpretação foi objeto de um esforço reflexivo presente desde a Antigüidade Clássica. O próprio Gadamer já afirmou: “Em si mesma, essa história da compreensão tem estado acompanhada pela reflexão teórica desde os tempos da filologia antiga”.⁴

Há que se atentar, no entanto, para o fato de que uma simples narrativa histórica já pressupõe um ponto de vista. Obviamente, há quem discorde disso, e a própria pretensão de cientificidade do conhecimento histórico quer refutar veementemente essa afirmação. Mas, ao menos à luz dos pressupostos

⁴ GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Tradução Paulo Meurer. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1999, p. 279.

teórico-filosóficos do presente trabalho, a afirmativa parece defensável, e, nesse sentido, pode-se concluir que toda narrativa já é uma interpretação.

Assim, extrair um conteúdo teleológico na transformação histórica do conceito de hermenêutica, como se pretende nos trabalhos de Dilthey⁵, Gadamer e outros, que enxergam uma evolução gradativa no conceito de hermenêutica, que vai da idéia de regras hermenêuticas isoladas na Antigüidade Clássica e na Patrística, passando por um processo de sistematização com a hermenêutica teológico-luterana, traduzida no princípio da “*sola scriptura*”, ganhando seu *status* de universalidade com a hermenêutica de Schleiermacher e sua rigorosidade metodológica com o historicismo de Dilthey, até chegar à transformação fenomenológico-existencialista proposta por Heidegger, que inseriu definitivamente a hermenêutica no âmbito da faticidade, e, finalmente, à hermenêutica gadameriana, que agrega à hermenêutica da faticidade o problema fundamental da historicidade e da linguagem e que se ramifica posteriormente em trabalhos na crítica da ideologia, na teologia, nas ciências literárias e na teoria do conhecimento, já se trata de uma reconstrução criativa da história.⁶

Por outro lado, abstrair-se deste conteúdo teleológico, como pretende Jean Grondin⁷, mas visualizar uma constante histórica no conceito de

⁵ DILTHEY, Wilhelm. *Dos escritos sobre hermenêutica: el surgimiento de la hermenéutica y los esbozos para una crítica de la razón histórica*. Madrid: Istmo, 2000. p.33.

⁶ GRONDIN, Jean. *Introdução à hermenêutica filosófica*. Tradução de Benno Dischinger. São Leopoldo: Unisinos, 1999. (Coleção Focus), p. 26. Conferir também: GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Tradução Paulo Meurer. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1999, p. 436.

⁷ GRONDIN, Jean. *Introdução à hermenêutica filosófica*. Tradução de Benno Dischinger. São Leopoldo: Unisinos, 1999. (Coleção Focus), p. 229-234. Conferir também: FERRARIS, Maurizio. *Historia de la hermenéutica*. Madrid. Akal, 2000, p. 10.

hermenêutica, traduzida na pretensão à universalidade, já também é uma parcialização e reconstrução.

Podemos dizer, com base na historiografia mais autorizada⁸, que, até o final do século XVII, o significado daquilo que hoje está linguisticamente traduzido na palavra hermenêutica, vinculava-se à idéia de técnica, método, cânone, regra, orientadores do ato de interpretar.

Nesse período, o caráter acessório da hermenêutica era flagrante, apresentando-se como disciplina auxiliar em âmbitos particulares do conhecimento, como, por exemplo, a filologia, a teologia e o conhecimento jurídico, ou mesmo aplicada estritamente na interpretação de textos escritos, sem qualquer pretensão de uma dimensão filosófica, tal como observamos na hermenêutica contemporânea. Para Grondin, uma hermenêutica propriamente filosófica só pode ser autenticamente referida a Gadamer.⁹

Richard Palmer, tratando do elemento diferencial que constitui, na Idade Contemporânea, um novo significado para hermenêutica, afirma que:

A hermenêutica chega à sua dimensão mais autêntica, quando deixa de ser um conjunto de artifícios e de técnicas de explicação de texto e

⁸ BLEICHER, Josef. *Hermenêutica contemporânea*. Trad. de Maria Georgina Segurato. Lisboa: Edições 70, 2002 (*O Saber da Filosofia*), p. 13-15. Conferir também: GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Tradução Paulo Meurer. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1999, p. 113; PALMER, Richard E. *Hermenêutica*. Tradução de Maria Luísa Ribeiro Ferreira. Lisboa: Edições 70, 1999. (*O Saber da Filosofia*), p. 91-92; RUEDELL, Aloísio. *Da representação ao Sentido: Através de Schleiermacher à hermenêutica atual*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000. (*Coleção Filosofia*, 119), p. 18-20.

⁹ GRONDIN, Jean. *Introdução à hermenêutica filosófica*. Tradução de Benno Dischinger. São Leopoldo: Unisinos, 1999. (*Coleção Focus*), p. 24.

quando tenta ver o problema hermenêutico dentro do horizonte de uma avaliação geral da própria interpretação.¹⁰

Essa vinculação da hermenêutica ao ambiente metodológico é resultado do desenvolvimento da metodologia da ciência, que encontra em Descartes seu grande formulador¹¹ e em Kant sua fundamentação filosófica mais substancial¹². É a partir da crítica ao reducionismo científico-metodológico que a hermenêutica deixa de significar uma ciência ou um método e passa a indicar um existencial que se insere como modo-de-ser do homem.

A fenomenologia de Husserl e a analítica da existência de Heidegger formam o pano de fundo desta viragem no conceito de hermenêutica. A partir daí, ela não pode mais ser entendida como um conhecimento imune e alheio à própria faticidade, mas, ao contrário, assume a própria forma de realização do estar-aí, traduzida na idéia de compreensão.

Sob o ponto de vista de uma filosofia hermenêutico-fenomenológica, as reflexões sobre o problema da hermenêutica não devem servir como verdades irrefutáveis, ou como estágio último de realização do espírito, tal como o idealismo de Hegel havia imaginado¹³. A proposta, portanto, é superar radicalmente os pressupostos da filosofia da subjetividade, calcados no ideal de

¹⁰ PALMER, Richard E. *Hermenêutica*. Tradução de Maria Luísa Ribeiro Ferreira. Lisboa: Edições 70, 1999. (*O Saber da Filosofia*), p. 19-20.

¹¹ GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método II: complementos e índice*. Tradução de Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 61-62.

¹² GRONDIN, Jean. *Introdução à hermenêutica filosófica*. Tradução de Benno Dischinger. São Leopoldo: Unisinos, 1999. (*Coleção Focus*), p. 117-119.

¹³ GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Tradução Paulo Meurer. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1999, p. 512.

conhecimento pleno e da onipotência da reflexão, e estabelecer o questionamento hermenêutico em torno da experiência pré-reflexiva¹⁴.

Os ganhos, se é que se pode assim falar, com os novos questionamentos levantados pela hermenêutica contemporânea se dão, apenas, pelo alargamento concêntrico da compreensão sobre si mesma. É a velha regra hermenêutica, colhida da retórica grega, que nos orienta neste sentido:

O movimento da compreensão vai constantemente do todo à parte e desta ao todo. A tarefa é ampliar a unidade do sentido compreendido em círculos concêntricos. O critério correspondente para a correção da compreensão é sempre a concordância de cada particularidade com o todo.¹⁵

Como dito inicialmente, uma análise histórica que se desenvolva sob esses pressupostos, deverá ser consciente de sua própria dimensão hermenêutica. É exatamente isso que Gadamer tentará esclarecer através do desenvolvimento da idéia de consciência histórico-efetual, tal como adiante veremos. Mas esta conclusão não deve remeter o conhecimento histórico a um sentido depreciativo, nem conduzir o sujeito a uma postura cética sobre o seu próprio conhecimento. Pelo contrário, é a consciência desta faticidade que nos possibilita avançar no cerne da própria compreensão.

Justifica-se, portanto, essa digressão histórica, pois a proposta hermenêutica de Gadamer, que serve de referência para nossas considerações no âmbito estritamente jurídico, só pode ser compreendida como resposta histórica à

¹⁴ OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Reviravolta lingüístico-pragmática na filosofia contemporânea*. São Paulo: Loyola, 1996, p. 229.

¹⁵ GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Tradução Paulo Meurer. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1999, p. 436.

concepção tradicional da hermenêutica. E é exatamente esta fusão de horizontes, possibilitada pelo avançar da história, que salta a nós, o significado mais autêntico da hermenêutica.

Portanto, uma análise histórica sobre o significado da hermenêutica não é apenas um pressuposto inicial para o desenvolvimento da hermenêutica contemporânea, mas já é em si um referir-se de imediato a ela mesma, enquanto algo que não só se dá na história, mas que é histórico. O rememorar e o re-percorrer o momentos decisivos da história da hermenêutica é a forma definitiva de pensamento que sobre ela podemos realizar, pois é através deles que o seu sentido é recordado¹⁶.

I.1 A etimologia da palavra hermenêutica: entre a lógica e a retórica

Como já dito, a ordem de considerações que se relaciona com aquilo que hoje se designa pelo vocábulo “hermenêutica” não se limita ao âmbito das discussões teóricas da Modernidade, apesar de ser nela que sua reflexão se torna explícita¹⁷. Gadamer, ao buscar fundamentos para sua proposta hermenêutica na Antigüidade Clássica, mais especificamente na parte da filosófica grega desvinculada do racionalismo dos eleatas e do platonismo¹⁸, ratifica o entendimento de que as especulações em torno da hermenêutica têm uma origem

¹⁶ VATTIMO, Giovanni. *O Fim da Modernidade: niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna*. Lisboa: Editorial Presença, 1987, p. 98.

¹⁷ GRONDIN, Jean. *Introdução à hermenêutica filosófica*. Tradução de Benno Dischinger. São Leopoldo: Unisinos, 1999. (*Coleção Focus*), p. 47.

¹⁸ GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método II: complementos e índice*. Tradução de Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 339-349.

histórica bem anterior ao aparecimento do Iluminismo e estão substancialmente afastadas do princípio fundamental desse, traduzido na fórmula kantiana “tenha coragem de te servir de teu próprio entendimento”, que representa um modelo de autoesclarecimento que se afasta e deprecia a tradição.

Atribuiu-se as raízes da palavra hermenêutica ao verbo grego *hermeneuein* (interpretar) e ao substantivo *hermeneia* (interpretação)¹⁹. Ambas, aliadas à palavra *hermeios*, que se referia ao sacerdote do oráculo de Delfos, remetem-se ao Deus Hermes. Hermes representa, na mitologia grega, o mediador da mensagem divina aos homens²⁰, cumprindo a função de transmutação e mediação daquilo que é ininteligível em algo que se torna acessível à compreensão humana.

Para Richard Palmer, desse sentido originário, a hermenêutica passou a ter, no seu uso antigo, três significados distintos, quais sejam: dizer, explicar e traduzir. Enquanto dizer, a hermenêutica liga-se à questão da expressão e da performance como meios de afirmar algo; como explicar, à interpretação da ênfase ao aspecto discursivo, não se limitando a dizer algo, mas procurando explicar racionalizar e clarificar algo; já no sentido de traduzir, a hermenêutica cumpre a função de possibilitar uma fusão entre horizontes distintos, caracterizados pelas visões de mundo que acompanham distintamente o texto e o leitor.²¹

¹⁹ PALMER, Richard E. *Hermenêutica*. Tradução de Maria Luísa Ribeiro Ferreira. Lisboa: Edições 70, 1999. (*O Saber da Filosofia*), p. 23.

²⁰ CAMARGO, Margarida Maria Lacombe. *Hermenêutica e argumentação: uma contribuição ao estudo do direito*. Rio de Janeiro: Renovar, 1999. Pág. 21.

²¹ PALMER, Richard E. *Hermenêutica*. Tradução de Maria Luísa Ribeiro Ferreira. Lisboa: Edições 70, 1999. (*O Saber da Filosofia*), p. 23-41.

No entanto, a obviedade da conexão entre a hermenêutica e o Deus Hermes gerou um certo ceticismo da filologia mais recente em relação à tese. A análise etimológica desenvolvida por H.-E. Hasso Jaeger²² compartilha desse entendimento, porém o próprio Gadamer não a aceita e parece filiar-se àqueles que vêem uma estreita relação entre a palavra hermenêutica e o Deus Hermes.

A questão que se levanta em torno da etimologia da palavra hermenêutica envolve uma oposição teórica que se caracteriza pelo enquadramento da mesma no âmbito da retórica no da lógica. Essa problemática foi demonstrada por Gadamer através de uma crítica a um artigo de autoria de H.-E. Hasso Jaeger (*Studien zur Frugeschichte der Hermeneutik*). Nesse artigo, Jaeger, citado por Gadamer, atribui o aparecimento da palavra hermenêutica à Joh. Conrad Dannhauer²³.

A palavra hermenêutica foi usada por este autor para designar uma lógica da interpretação. Essa vinculação do problema hermenêutico em Dannhauer à questão da lógica a distancia do âmbito teológico dos problemas relacionados à exegese protestante da Bíblia, tal como havia proposto Dilthey, aparecendo, agora, como uma concepção teórico-científica do século XVII.

A proposta teórica de uma lógica da interpretação em Dannhauer encontra seu ponto de apoio no *Organon* de Aristóteles, funcionando como um complemento à temática do *Organon* no que diz respeito à aplicação do mesmo

²² JAEGER apud GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método II: complementos e índice*. Tradução de Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 338.

²³ GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método II: complementos e índice*. Tradução de Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 339-349.

na interpretação de palavras e textos²⁴. Isso gerou uma vinculação de Dannhauer ao *methodus resolutiva*, consistindo numa teoria sobre a analítica que remonta ao uso da palavra *Analyein* em Aristóteles, relacionada à transformação do procedimento dedutivo e demonstrativo em um tema da lógica.

Esta vinculação entre a lógica da interpretação de Dannhauer e a analítica aristotélica representa sua redução ao raciocínio formal, desvinculando-a do problema da verdade anunciada e deslocando-a à questão da validade formal do mesmo. Nas palavras do próprio Gadamer: “Seja como for, Dannhauer está a favor da confluência entre a *hermenêutica* e a *analítica*; em outros termos, a favor da inserção da hermenêutica na lógica”²⁵.

Apesar do rico material filológico apresentado, Gadamer discorda que a palavra hermenêutica nos remeta ao ambiente da lógica. Para o referido autor, é com a retórica que a hermenêutica se relaciona em sua origem etimológica.

Para justificar sua tese, aponta como argumento o uso da palavra em Platão, na sua obra *Epinomis*. Trata-se de um uso relacionado à mântica, que se direciona igualmente a uma atividade de compreensão do que se apresenta inicialmente incompreensível. Também no *Peri Hermenéia* de Aristóteles a palavra assume uma função de articulação entre pensamento e linguagem, o que implica uma idéia de proximidade entre o pensamento e a linguagem e reforça a tese em favor da vinculação da hermenêutica ao ambiente retórico.

²⁴ Idem, ibidem, p. 340.

²⁵ Idem, ibidem, p. 341.

No mesmo sentido, Gadamer refere-se a Ammonios Hermeu e Antonio Conte, ambos citados pelo próprio artigo de Jaeger. Para Gadamer, o primeiro afirma que o *Peri Hermenéia* representa uma volta originária do pensamento em palavra, enquanto que o segundo, ao tratar do problema da interpretação existente na atividade do agente de câmbio, usa o termo *hermeneia* para indicar uma atividade de mediação de sentido que não pode ser reduzida a uma mera técnica, mas que se trata de uma atividade que requer um tato com a experiência cotidiana, que se distancia da redução cientificista.²⁶

Munido das considerações precedentes, Gadamer aponta seu protesto quanto ao descrédito, por parte da historiografia mais recente, de considerar improcedente a conexão ou derivação da palavra hermenêutica do Deus Hermes, mensageiro e mediador da palavra dos deuses. Seus argumentos, no entanto, distanciam-se do problema científico-lingüístico, apelando para o testemunho da tradição e referindo-se diretamente ao uso da palavra na Patrística, especificamente em S. Agostinho.

Sendo assim, Gadamer, referindo-se a Jaeger, afirma:

Mas tampouco posso compreender por que o autor se distancia assim da relação dessa palavra com o Deus Hermes. Não posso partilhar o sentimento de triunfo do autor quando acentua que a moderna ciência da linguagem constatou que a derivação da palavra 'hermenêutica' de Hermes não passa de uma ficção e que ignoramos seu significado etimológico(...) Tomo conhecimento disso e não me deixo enganar quando vejo como Agostinho e toda a tradição compreenderam essa palavra (...) O testemunho da tradição pesa muito, não como argumento

²⁶ Idem, ibidem, p. 342-343.

de linguagem, é claro, mas como uma indicação válida do alcance e universalidade com que se deve ver e se viu o fenômeno hermenêutico: como ‘mensageiro do pensamento’.²⁷

Esta idéia de mediação, que nos remete a uma articulação entre pensamento e linguagem atesta a vinculação da retórica com a origem etimológica da palavra “hermenêutica”.

Em relação ao uso da palavra na Modernidade, Gadamer atribui como fator predominante o aparecimento e difusão da imprensa. Isso porque esse fato possibilitou a privatização da leitura, alterando o *status* do problema hermenêutico. Para os padres tridentinos, esta privatização representou uma distância mais significativa entre o sentido do texto e aquele que o mesmo quer expressar, mas para os adeptos da Reforma Protestante tal fato se adequaria perfeitamente ao princípio hermenêutico da *sola scriptura*. É dessa realidade que surge a palavra “hermenêutica” na Modernidade.

Assim, a origem etimológica da palavra hermenêutica mostra o estrito relacionamento entre linguagem e pensamento, que acaba deslocando a linguagem para o âmbito de constituição do próprio sentido, e não como uma mera mediadora do mesmo.

Nesse sentido, afirma Grondin: “Para uma hermenêutica filosófica é importante, aqui, a amplitude da relação que a antigüidade vê entre linguagem como reprodução ou ‘*interpretio*’ dos pensamentos, e os ‘*hermèneuein*’”.²⁸

²⁷ GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método II: complementos e índice*. Tradução de Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 342.

²⁸ GRONDIN, Jean. *Introdução à hermenêutica filosófica*. Tradução de Benno Dischinger. São Leopoldo: Unisinos, 1999. (Coleção Focus), p. 56

Esse é exatamente um dos pontos centrais da nossa dissertação. Resgatar, no âmbito específico da hermenêutica jurídica, através da hermenêutica gadameriana, o sentido originário da palavra hermenêutica, vinculado ao ambiente retórico e ao problema da linguagem como *medium* universal da nossa experiência.

I.2 A hermenêutica pré-reformista como alegorese

Sob o título de hermenêutica pré-reformista designamos um conjunto de reflexões hermenêuticas que vão desde Fílon de Alexandria, um dos precursores da Patrística, até o momento histórico imediatamente anterior ao aparecimento da Reforma Protestante, levada a cabo por Lutero. A unidade desse período, apesar de sua heterogeneidade, é marcada pela interpretação alegórica.

A atividade de interpretação que se desenvolve nesse período é aquela relacionada à interpretação teológica da Sagrada Escritura. Veremos que, apesar da tentativa de elevação do problema hermenêutico ao seu *status* de universalidade, as reflexões teóricas aqui desenvolvidas têm um conteúdo dogmático flagrante: orientar o ato de interpretação para a solução de obscuridades presentes na veiculação, através dos textos sagrados, das mensagens divinas.

A formação da cultura helênica, ao postular uma equiparação entre o *logos* divino e o racional, rompe definitivamente com a tradição mítica ao

subordinar o mito a um processo de interpretação e racionalização que acabou se constituindo na perda de sua própria essência²⁹.

Nesse contexto, surge a chamada interpretação alegórica, que se remete mais originariamente à filosofia estóica. A alegoria, nesses novos horizontes, surge como um mediador capaz de conciliar e harmonizar a tradição greco-romana com os princípios do cristianismo.

A alegoria decorre da natureza do próprio ato interpretativo que, como mediação de sentido, sempre excede a esfera do literal. Sua sistematização, como já foi dito, remete-se aos estóicos e à sua distinção entre “*logos interior*” e “*logos exterior*”.

Questão interessante é que, assim como o significado da palavra hermenêutica tem uma íntima relação com a retórica, a alegoria também terá. A palavra em grego que a designa foi utilizada pela primeira vez por Pseudo-Heráclito, que a definiu como um artifício retórico capaz de, através do dito, aludir a algo não dito³⁰.

Essa referência do alegórico ao âmbito do discurso fez surgir uma distinção terminológica entre alegoria e alegorese. A alegoria passou a ser usada para designar a figura discursiva, enquanto a palavra alegorese passou a se relacionar com o fenômeno da interpretação.

Já na era cristã, Fílon de Alexandria, um precursor da Patrística, que irá destacar-se como um dos primeiros a realizar a conexão entre a filologia

²⁹ GRONDIN, Jean. *Introdução à hermenêutica filosófica*. Tradução de Benno Dischinger. São Leopoldo: Unisinos, 1999. (Coleção Focus), p. 57.

³⁰ Idem, ibidem, p. 59.

grega e a tradição hebraica³¹, utiliza a alegorese como mecanismo de superação de mal-entendidos que surgem de uma interpretação literal dos mitos.

A alegorese em Fílon não pode ser compreendida como uma teoria da interpretação, já que suas descobertas no campo da hermenêutica tinham um caráter eminentemente prático e estavam voltadas especificamente à interpretação do Antigo Testamento.

O estabelecimento da alegorese como procedimento necessário ao esclarecimento dos textos bíblicos baseia-se no argumento de que o próprio Deus cuidaria de dar sinal, no texto, de que certas passagens deveriam ser compreendidas alegoricamente, já que uma interpretação meramente literal poderia gerar um absurdo tão grande que seria incompatível com a perfeição divina.

Sob o pano de fundo da hermenêutica teológica, a alegoria encontra um campo fértil para seu desenvolvimento, já que a relação entre *logos* interior e *logos* exterior encontra aqui uma correspondência analógica a que se estabelece entre o mundano e o sobrenatural, que facilita a sua assimilação.³²

Apesar de estreitamente relacionada à Sagrada Escritura, a hermenêutica em Fílon adquire um sentido de universalidade decorrente da idéia de que toda a Sagrada Escritura se remeteria a um mistério, cada passagem possuindo um significado oculto. Essa tese gerou, para Fílon, uma série de

³¹ FERRARIS, Maurizio. *Historia de la hermenéutica*. Madrid. Akal, 2000, p. 21. No mesmo sentido: REALI, Giovanni; Antiseri, Dário. *História da filosofia: Vol. I*. São Paulo: Paulus, 1990. (Coleção Filosofia), p. 402.

³² GRONDIN, Jean. *Introdução à hermenêutica filosófica*. Tradução de Benno Dischinger. São Leopoldo: Unisinos, 1999. (Coleção Focus), p. 62-63.

dificuldades teóricas e práticas, pois a admissibilidade da mesma gerava um receio de uma completa arbitrariedade no procedimento interpretativo.

Isso afastou a hermenêutica de Fílon principalmente do judaísmo rabínico, cuja tradição interpretativa do Tora baseava-se na idéia de literalidade³³. Mas, como veremos, mesmo que com uma certa ressalva, o pensamento de Fílon serviu de base às hermenêuticas subsequentes, principalmente para aquelas relacionadas com a interpretação do Novo Testamento³⁴.

A interpretação do Antigo Testamento envolveu-se com uma nova dificuldade que consistia na compatibilização das leis mosaicas com as palavras de Cristo, divulgadas no Novo Testamento. Trata-se, portanto, da dificuldade de harmonizar a história específica do povo judeu, interpretada pelo Antigo Testamento, como história da salvação, com o anúncio de um Jesus universal no Novo Testamento³⁵.

A dificuldade teórica de vencer o sentido literal do texto em busca da intenção divina agrega-se à tarefa de harmonização de dois textos em parte incompatíveis. A interpretação que daí surge, e que consiste em compatibilizar o Antigo Testamento com a mensagem de Jesus Cristo, virá denominar-se, no século XIX, de interpretação tipológica. Consistia em extrair do Antigo Testamento prefigurações de Jesus Cristo que só se tornavam inteligíveis após a chegada do Messias. Essas prefigurações eram denominadas de “*Typoi*”.

³³ SILVA FILHO, José Carlos Moreira da. *Hermenêutica filosófica e direito: o exemplo privilegiado da boa-fé objetiva no direito contratual*. Petrópolis: Lumen Juris, 2003, p. 09.

³⁴ *Idem, Ibidem*. p.63-64.

³⁵ GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método II: complementos e índice*. Tradução de Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 114.

O estigma à interpretação alegórica de Fílon, vista como uma fuga arbitrária da palavra divina, gerou a necessidade, por parte da tradição eclesiástica, de formular uma distinção entre a alegoria e a interpretação tipológica, apesar de, como já foi dito, a própria Antiga Igreja e, primeiramente, Paulo, em sua Carta aos Gálatas³⁶, denominarem suas interpretações tipológicas de alegóricas³⁷.

Mas, é só com Orígenes (185-259) que a interpretação tipológica ganha um *status* teórico. Em seu tratado “Sobre os Princípios”, mais precisamente no seu Quarto Livro, ele dá um caráter sistemático ao problema hermenêutico. Baseado em um provérbio de Salomão segundo o qual a Sagrada Escritura teria um triplo sentido: “Eis aqui estou eu mesmo que a descrevi em três maneiras, com pensamentos e com ciência”³⁸, Orígenes desenvolve o sentido tríplice da Sagrada Escritura, que servirá de base para a posterior doutrina do sentido quádruplo, maior produção hermenêutica da Idade Média.³⁹

Para Orígenes, a Sagrada Escritura tem três sentidos que devem ser inscritos na alma do intérprete. O primeiro sentido, denominado de literal, corporal, somático ou histórico, é o sentido mais elementar, destinando-se aos leigos e à multidão em geral, que ainda não possuem um trato mais refinado com as palavras divinas.

³⁶ Epístola de São Paulo aos Galatas, 4 (21-24). Bíblia Sagrada, Tradução de Pe. Antônio Pereira de Figueiredo. Edição Barsa, 1967.

³⁷ GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método II: complementos e índice*. Tradução de Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 329.

³⁸ Provérbios de Salomão, 22 (20) . Bíblia Sagrada, Tradução de Pe. Antônio Pereira de Figueiredo. Edição Barsa, 1967.

³⁹ GRONDIN, Jean. *Introdução à hermenêutica filosófica*. Tradução de Benno Dischinger. São Leopoldo: Unisinos, 1999. (Coleção Focus), p. 66.

O segundo sentido, denominado anímico, é mais aprimorado, dirigindo-se apenas àqueles já iniciados, que, por concessão da intenção divina contida na Escritura, têm um horizonte de sentido ampliado. O terceiro e último sentido é destinado apenas a um grupo seletivo de pessoas que, por sua retidão, estão aptos a compreender o verdadeiro sentido oculto da Escritura. Os três sentidos da palavra divina são intencionalmente queridos por Deus, já que Ele quer restringir o conhecimento dos seus mistérios àqueles que sejam dignos dos mesmos.

Assim, a interpretação alegórica deveria guiar-se por um objetivo bem específico: promover o sentido cristológico do Antigo Testamento. Essa releitura à luz da mensagem de Cristo torna o Antigo Testamento uma grande alegoria da nova mensagem, o que gera uma universalização do sentido tipológico.

Este sentido de universalização afasta a interpretação tipológica dos objetivos de superação de mal-entendidos, já que, para Orígenes, todo conteúdo escriturístico deve ser interpretado espiritualmente. Assim, a tese da universalidade do alegórico não se dirige apenas ao Antigo Testamento, devendo ser aplicada, também, ao Novo Testamento, posto que este, assim como o Antigo, é um prenúncio da volta gloriosa divina no final dos tempos.

A aplicação excessiva do alegórico-tipológico gerou interpretações arbitrárias e obscuras, com o conseqüente desprestígio da teoria de Orígenes no ambiente teológico. O mesmo caminho seguido por Fílon agora é compartilhado por Orígenes. Mas o significado de sua sistemática hermenêutica para interpretação sacra é de uma importância histórica singular, já que é aí que se

encontram os pressupostos para a doutrina de sentido quádruplo da Sagrada Escritura.

Resumidamente, poderíamos dizer que, em essência, a interpretação tipológica não se difere da interpretação alegórica. A única distinção mais imediata não é de essência, encontrando-se no sentido apologético da interpretação tipológica, vinculada à compatibilização entre o Antigo e o Novo Testamento.

A distinção entre a interpretação alegórica e a interpretação tipológica, proposta pela tradição eclesiástica seguidora da Escola Antioquia, reduz-se a um artifício terminológico para afastar a interpretação do Antigo Testamento de sua vinculação a Fílon, extremamente relegado pela tradição judaica⁴⁰.

Na Idade Média, as orientações hermenêuticas parecem prosseguir aquelas que estavam presentes na Patrística. Como já dito, sua maior contribuição à hermenêutica refere-se à doutrina do sentido quádruplo da Sagrada Escritura⁴¹.

Para a doutrina do sentido quádruplo, desenvolvida na Idade Média por S. Agostinho, mas já presente parcialmente em Orígenes⁴², a Sagrada Escritura possui um sentido literário ou somático, um sentido alegórico, um sentido moral e um sentido anagógico.

⁴⁰ DILTHEY, Wilhelm. *Dos escritos sobre hermenêutica: el Surgimento de la hermenéutica y los esbozos para uma crítica de la razón histórica*. Madrid: Istmo, 2000. p.45-47.

⁴¹ FERRARIS, Maurizio. *Historia de la hermenéutica*. Madrid. Akal, 2000, p. 26.

⁴² GRONDIN, Jean. *Introdução à hermenêutica filosófica*. Tradução de Benno Dischinger. São Leopoldo: Unisinos, 1999. (Coleção Focus), p. 68-69.

O sentido literário remete-se ao acontecido; o sentido alegórico refere-se ao que se deve crer; o sentido moral orienta sobre como se deve agir e o sentido anagógico nos clareia sobre os mistérios dos últimos tempos.

S. Tomás de Aquino reduz este sentido quádruplo ao sentido literário (*sensus litteralis*) e o sentido espiritual (*sensus spiritualis*), este se subdividindo em sentido anagógico (ligado à glória eterna), sentido moral (que nos orienta para ação) e o sentido alegórico (sempre que o Antigo Testamento se apresentar como um prenúncio do Novo Testamento)⁴³.

Veremos mais adiante, como ponto central da nossa dissertação, que a construção hermenêutica de um sentido moral na Sagrada Escritura, como orientação para ação, e a sua conseqüente vinculação ao problema da aplicação antecipam algo que Gadamer retomará e que representa traço fundamental para a hermenêutica jurídica. A hermenêutica jurídica será considerada um caso hermenêutico paradigmático exatamente porque lá a aplicação aparece, como em nenhuma outra situação hermenêutica, integrando a própria interpretação. E isso é algo substancialmente novo, já que a tradição jurídica, de um modo geral, identifica interpretação e aplicação como etapas distintas na atividade de realização do direito.

No mesmo sentido, a hermenêutica agostiniana, exposta principalmente no seu “*De Doctrina Christiana*”, ao distanciar-se do cristianismo orientado para a mera fruição de Deus e ao dimensionar de tal modo a conexão entre conteúdo significativo de um texto e a postura do intérprete como uma busca

⁴³ ERRARIS, Maurizio. *Historia de la hermenéutica*. Madrid. Akal, 2000, p. 26.

pela “verdade viva”, pela experiência vivida,⁴⁴ inscreve em Agostinho um traço existencialista que o aproxima ainda mais da hermenêutica contemporânea, a ponto de ser considerado um proto-existencialista.⁴⁵ Como afirma Grondin, em Agostinho:

O querer entender as Escrituras não é nenhum processo indiferente, meramente epistêmico, que se passa entre um sujeito e um objeto, ele atesta a básica inquietação e maneira de ser de um ente que aspira por sentido⁴⁶.

O pensamento de Sto. Agostinho, no que respeita à questão da interpretação da Sagrada Escritura, surge como um contraponto à universalização do alegórico, promovida por Fílon e Orígens. Outro traço característico na hermenêutica agostiniana é a sua ordenação da investigação apenas na seara específica das passagens obscuras da Sagrada Escritura. Aí reside uma distinção clara em relação à hermenêutica presente em Orígenes.⁴⁷

Outra regra hermenêutica constatada em Agostinho é que a leitura da Sagrada Escritura deve ser precedida com a leitura dos livros canônicos, de modo que o intérprete se familiarize gradativamente com a linguagem daquela, o que possibilita a superação de passagens obscuras através de passagens claras.

Agostinho representa, também, um traço distintivo em relação à tradição da ontologia grega, que encarava a linguagem apenas sob o aspecto

⁴⁴ PALMER, Richard E. *Hermenêutica*. Tradução de Maria Luísa Ribeiro Ferreira. Lisboa: Edições 70, 1999. (*O Saber da Filosofia*), p. 139.

⁴⁵ GRONDIN, Jean. *Introdução à hermenêutica filosófica*. Tradução de Benno Dischinger. São Leopoldo: Unisinos, 1999. (Coleção Focus), p. 72.

⁴⁶ Idem, *ibidem*, p. 72-73.

⁴⁷ SILVA FILHO, José Carlos Moreira da. *Hermenêutica filosófica e direito: o exemplo privilegiado da boa-fé objetiva no direito contratual*. Petrópolis: Lumen Juris, 2003.p. 10.

técnico-nominalista. Como se verá mais adiante, a linguagem, em Agostinho, irá adquirir um significado ontológico que guardará um estrito relacionamento com o espírito. É o que Gadamer afirma, ao apontar que, desde Agostinho e Tomás de Aquino, a linguagem deixa de ser um *medium* e passa a ter uma relação essencial com o potencial caráter comunitário da razão. Ambos perceberam a necessidade de se transcender o significado dos signos em favor do significado das coisas mesmas.⁴⁸

Com isso, abre-se o caminho para a contribuição mais importante que os trabalhos de S. Agostinho ofereceram à configuração da hermenêutica contemporânea e à vinculação gadameriana entre hermenêutica e linguagem, ou seja, formular a distinção, já anteriormente referida, entre o *verbum* interior e o *verbum* exterior, distinção esta que se remete novamente ao estoicismo.⁴⁹

A distinção surge de um problema teológico caracterizado pela necessidade de caracterização de Cristo como *verbum* divino, sem que isso representasse uma desigualdade na Santíssima Trindade. Se a linguagem divina representasse uma mera exteriorização sensível de Deus, necessariamente se teria que concluir pela distinção qualitativa entre Deus e o Cristo mensageiro.⁵⁰

Para superar esse impasse, Agostinho se socorre à distinção referida. Existe um dizer interior ainda não referido em nenhuma linguagem exterior. Esta palavra, quando traduzida em uma linguagem sensível e

⁴⁸ GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método II: complementos e índice*. Tradução de Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 135.

⁴⁹ GRONDIN, Jean. *Introdução à hermenêutica filosófica*. Tradução de Benno Dischinger. São Leopoldo: Unisinos, 1999. (Coleção Focus), p. 78-80.

⁵⁰ Idem, *ibidem*, p. 75-76.

historicamente situada, distancia-se da sua própria essência e condiciona-se aos limites do perceptível.

Levando estas considerações para o campo teológico, pode-se dizer, por analogia, que a palavra divina remete-se a um verbo interior, que seria o próprio Deus. Mas aqui surge uma distinção fundamental entre a palavra divina e aquelas próprias aos homens. O *verbum* divino não só espelha uma palavra interior, como também a incorpora, de modo que se pode falar de uma identidade ou igualdade entre o *verbum* interior e o *verbum* exterior, entre Deus e Cristo, no que se refere ao *verbum* divino.⁵¹

Como dirá o próprio Gadamer, referindo-se a Agostinho:

Para a fé cristã, é a direção inversa que adquire logo um significado positivo. A analogia entre a palavra interior e exterior, o fato de que a palavra se faça som na vox, obtém agora um valor paradigmático.⁵²

Isso, como se verá, será retomado mais adiante por Heidegger, através de sua diferenciação ontológica entre ser e ente.

Dessas considerações, Gadamer extrai a conclusão de que a palavra que se procura alcançar em um discurso não está dada na imediatez do dito, mas se remete à palavra da própria razão. Mas não se pode confundir esta palavra interior com as representações mentais dos indivíduos, pois essas também já são projeções do *verbum* interior. Essa tese afasta a auto-suficiência

⁵¹ Idem, ibidem, p. 72-73.

⁵² GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Tradução Paulo Meurer. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1999, p. 610.

da elocução, algo tão desejado pela filosofia analítica, e corrobora com o sentido ratificador da elocução presente em Heidegger⁵³.

Mas a resposta sobre qual o sentido que o “verbo interior” assume para Gadamer deixaremos para o momento oportuno, adiantando, apenas, que ela “(...) não está referida a uma língua determinada, não são palavras que têm o caráter de pairar à nossa frente, que nos chegam a partir da memória, mas é a conjuntura (*Sachverhalt*) pensada até o final”.⁵⁴

Concluimos, portanto, através do presente item, que a hermenêutica neste período pré-reformista estava vinculada à idéia de mediação entre o dito e o não dito (alegoria, interpretação tipológica, doutrina do *verbum* interior e *verbum* exterior), assim como à pretensão de universalidade, esta última principalmente em Fílon e Orígenes.

I.3 Hermenêutica da Reforma e o princípio da *sola scriptura*

A Reforma Protestante, promovida por Lutero, teve um estreito relacionamento com a hermenêutica. Entre os princípios reformadores por ele postulados encontra-se o princípio da “*sola scriptura*”, que se traduz em um

⁵³ HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo: parte I*. Tradução de Márcia Sá Cavalcante. 12. Ed. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 211-218.

⁵⁴ GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Tradução Paulo Meurer. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1999, p. 614.

postulado hermenêutico que pugna pela clareza fundamental da Sagrada Escritura.⁵⁵

Este postulado hermenêutico não pode ser atribuído originariamente à Reforma luterana. Se é verdade que a tradição eclesiástica, no momento imediatamente anterior à Reforma, estava vinculada à idéia do sentido quádruplo e à necessidade de apoio na tradição e no magistério eclesiástico - o que implicou, de um certo modo, seu distanciamento da própria Escritura - é verdade também que, já na Patrística, havia a idéia da primazia da Sagrada Escritura.

A regra hermenêutica trazida por S. Agostinho segundo a qual as passagens obscuras da Escritura deveriam ser superadas pelas passagens claras é um exemplo de que a "*sola scriptura*" não se tratava de um fundamento hermenêutico novo. A originalidade do princípio em Lutero estaria mais no fato de que, para ele, as palavras poderiam até ser obscuras, mas a matéria religiosa, seu conteúdo, a Revelação é claríssima em si mesma.⁵⁶

O princípio da *sola scriptura* afasta a hermenêutica protestante da alegorese e do já mencionado sentido quádruplo da Sagrada Escritura, vinculando-a ao método de interpretação exegética e, conseqüentemente, ao sentido literal da mesma.

A idéia central era que o sentido literal da palavras da Sagrada Escritura já continha em si o significado espiritual, ou seja, é através de sua concretização pela palavra que o Espírito chega a nós. Algo que, como já visto,

⁵⁵ GRONDIN, Jean. *Introdução à hermenêutica filosófica*. Tradução de Benno Dischinger. São Leopoldo: Unisinos, 1999. (Coleção Focus), p. 82.

pode ser remetido à doutrina de S. Agostinho sobre o verbo divino, entendendo-o como corporificação do Pai.⁵⁷

Lutero pregava, com isso, que crentes não necessitariam recorrer-se ao rito e à tradição como meio de acesso à palavra divina, bastando apenas que se voltassem a própria Escritura, já que a mesma seria, por virtude própria, clara e compreensível.⁵⁸

A tese da *sui ipsius interpretes*, no entanto, pareceu insuficiente para solucionar os problemas hermenêuticos decorrentes das situações de ambigüidade e obscuridade na Escritura. Ora, foram essas mesmas situações de dificuldade que, na Idade Média, ensejaram o socorro à tradição da Igreja Católica aos ensinamentos dos padres da Igreja e à construção teórica do sentido quádruplo da Sagrada Escritura.

A completa ausência de uma proposta de superação de passagens obscuras através do princípio da *sola scriptura* demonstrou a fragilidade do princípio hermenêutico em Lutero. A multiplicidade de interpretações que surgiram com a aplicação deste postulado ratificou a idéia de que a Escritura não é a chave de sua própria interpretação.⁵⁹

Até aí, portanto, a Reforma de Lutero não conseguira produzir avanços consideráveis em relação às soluções hermenêuticas pregadas pelos

⁵⁶ FERRARIS, Maurizio. *Historia de la hermenéutica*. Madrid. Akal, 2000, p. 39.

⁵⁷ GRONDIN, Jean. *Introdução à hermenêutica filosófica*. Tradução de Benno Dischinger. São Leopoldo: Unisinos, 1999. (Coleção Focus), p. 82-83.

⁵⁸ FERRARIS, Maurizio. *Historia de la hermenéutica*. Madrid. Akal, 2000, p. 39.

⁵⁹ GRONDIN, Jean. *Introdução à hermenêutica filosófica*. Tradução de Benno Dischinger. São Leopoldo: Unisinos, 1999. (Coleção Focus), p. 84.

padres tridentinos. Havia a necessidade de se criar uma teoria hermenêutica capaz de superar o problema da obscuridade contida na Escritura.

A saída para esse impasse só foi trazida por um seguidor do luteranismo, Matthias Flacius Illyricus (1520-1575). É a Flacius que se atribui a primeira teoria hermenêutica protestante e o primeiro escrito significativo de toda hermenêutica bíblica⁶⁰, apesar da palavra hermenêutica nunca ter sido expressamente utilizada por ele em sua obra “*Clavis scripturae sacre*”.⁶¹

Nesta obra, Flacius tenta solucionar o problema das passagens obscuras da Sagrada Escritura retrucando que, sendo ela o único meio através do qual Deus possibilita a nossa salvação, não se pode entender que as obscuridades na Escritura se devam a ela, mas sim à ausência de conhecimento de gramática e de línguas por parte daqueles que se dispunham interpretá-la, erro esse imputável à própria Igreja Católica, que restringia a disseminação da leitura e pregava a necessidade de apoio na tradição.⁶²

As obscuridades seriam decorrentes de meros problemas lingüísticos superados por meio de um conhecimento lingüístico acurado, aliado à invocação do Espírito Santo.⁶³

Flacius defende também uma interpretação imanente da Sagrada Escritura através do princípio das passagens paralelas, já presente também em S.

⁶⁰ DILTHEY, Wilhelm. *Dos escritos sobre hermenêutica: el Surgimento de la hermenéutica y los esbozos para una crítica de la razón histórica*. Madrid: Istmo, 2000. p.51.

⁶¹ GRONDIN, Jean. *Introdução à hermenêutica filosófica*. Tradução de Benno Dischinger. São Leopoldo: Unisinos, 1999. (Coleção Focus), p. 85.

⁶² DILTHEY, Wilhelm. *Dos escritos sobre hermenêutica: el Surgimento de la hermenéutica y los esbozos para una crítica de la razón histórica*. Madrid: Istmo, 2000. p.53.

⁶³ GRONDIN, Jean. *Introdução à hermenêutica filosófica*. Tradução de Benno Dischinger. São Leopoldo: Unisinos, 1999. (Coleção Focus), p. 86.

Agostinho. A sua doutrina do “*scopus*”, que estabelece uma intenção a ser captada na Sagrada Escritura, liga-o ao “*verbum interius*” e à tradição estóica, além de representar uma contradição com a pregação da idéia de literalidade comum ao princípio da *sola scriptura*, já que o sentido literal da Sagrada Escritura não é sempre claro em todas suas passagens isoladamente, mas é obtido, apenas, a partir da unidade inerente ao texto.

Portanto, se a doutrina reformista avançou no fenômeno da interpretação, ao desvinculá-la do conteúdo dogmático da tradição, representada pelos padres tridentinos, continuou vinculada a um aspecto dogmático presente na pressuposição da unidade da Bíblia. Aqui estaria o seu conteúdo dogmático. A tradição da Reforma aponta para uma unidade pressuposta e, portanto, distancia-se do princípio escriturístico da *sui ipsius interpret*⁶⁴.

Esse estreito relacionamento de Flacius com reflexões hermenêuticas preexistentes, inclusive advindas da própria Igreja Católica, acaba por retirar desse teólogo a sua originalidade, passando sua obra a adquirir valor histórico mais em função de sua síntese e compilação de pensamentos anteriores, que efetivamente em razão dos acréscimos e inovações por ela produzidos⁶⁵.

Com este item, vimos que, apesar da tentativa de construção de uma hermenêutica calcada exclusivamente no princípio da *sola scriptura*, a referência a dados que excedem o limite do enunciado tornou-se indispensável, o que favoreceu, inclusive, ao movimento de resposta por parte da Igreja Católica.

⁶⁴ GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método II: complementos e índice*. Tradução de Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 344.

⁶⁵ GRONDIN, Jean. *Introdução à hermenêutica filosófica*. Tradução de Benno Dischinger. São Leopoldo: Unisinos, 1999. (Coleção Focus), p. 87.

Nesse mesmo sentido, o próprio Flacius recorreu-se à doutrina do *scopus*, aparentemente incompatível com o princípio da *sui ipsius interpret*, o que ratifica a já mencionada vinculação da hermenêutica à relação entre o dito e o não dito, ou seja, ao seu caráter de mediação.

I.4 Hermenêutica iluminista como metodologia da ciência

O início da Modernidade possibilitou um novo dimensionamento do fenômeno hermenêutico. Já no Renascimento, o retorno ao estudo dos textos da Antigüidade Clássica representou uma extensão nas fontes de estudos até então vinculadas sobremaneira à Sagrada Escritura.

A pretensão de uma reorientação metodológica do conhecimento, levada a cabo por Bacon, através da sua obra “*Novum Organum*”, e por Descartes, com o seu “*Discurso sobre o Método*”, visava constituir um novo quadro geral para as ciências que substituísse ou complementasse o ‘*organon*’ aristotélico.⁶⁶

O primeiro registro de uso da palavra hermenêutica como título de um livro refere-se a uma obra de autoria de Dannhauer, *Hermeneutica Sacra Sive Methodus Exponendarum Sacrum Litterarum*.⁶⁷ A proposta teórico-hermenêutica de Dannhauer dirigia-se à formulação de uma nova metodologia das ciências ao lado dos trabalhos de Bacon e Descartes, contribuindo, portanto, para a ampliação da lógica e da metodologia das ciências. Intencionava complementar o *Organon*

⁶⁶ Idem, *ibidem*, p. 93-94.

⁶⁷ GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método II: complementos e índice*. Tradução de Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 113.

aristotélico através de uma lógica que fosse relacionada às conexões conceituais veiculadas através do discurso expresso⁶⁸. Essa lógica consistia em um procedimento de interpretação analítico que visaria reconduzir a elocução ao sentido intencionado. Trata-se de uma hermenêutica de cunho cognitivo, que analisa o sentido dos enunciados a partir do critério de verdade e falsidade⁶⁹.

Sob estes pressupostos, a hermenêutica se aproximaria da lógica pelo fato de ambas procurarem verificar a verdade de um enunciado. Distanciam-se, no entanto, na medida em que a lógica procura verificar a coerência das elocuções a fim de estabelecer uma verdade objetiva, ou seja, uma adequação do enunciado à própria coisa, enquanto que a hermenêutica se preocuparia apenas em verificar a compatibilidade ou não entre o sentido expresso e o sentido intencionado, sem se indagar se um e outro guardariam uma pertinência com a própria coisa. Noutras palavras:

Diferem no fato de que a hermenêutica ensina a investigar o verdadeiro sentido de uma frase errônea, enquanto a analítica deriva a verdade da conclusão de princípios verdadeiros. Aquela se refere, pois, unicamente ao “sentido” das frases, não à retidão objetiva.⁷⁰

Para tanto, servia-se Dannhauer de uma série de diretrizes de interpretação que conduziriam a elocução ao seu *scopus*. Com isso, vemos que a proposta de Dannhauer confere à hermenêutica três características principais. Primeiramente, seria um conhecimento de caráter propedêutico, inclusive

⁶⁸ Idem, ibidem, p. 334.

⁶⁹ RUEDELL, Aloísio. Da representação ao sentido: através de Schleiermacher à hermenêutica atual. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000, p. 16.

⁷⁰ GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método II: complementos e índice*. Tradução de Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 335.

precedendo a própria análise lógica relacionada à verdade objetiva. Em segundo lugar, a hermenêutica teria um caráter de universalidade, pois seria única e aplicada a todas as ciências. Em terceiro lugar, teria um caráter de disciplina auxiliar.

Outro autor do iluminismo relacionado ao tema da hermenêutica foi Johan Martin Chladenius, que escreveu a obra “Introdução para a Correta Interpretação de Discursos e Escritos Racionais”. Chladenius afasta o problema hermenêutico do âmbito da lógica e lhe confere autonomia⁷¹.

Para Chladenius, todo ato de conhecimento envolve duas atividades específicas: uma relacionada à própria atividade de criação e invenção do cientista e a outra relacionada à compreensão daquilo que já foi pensado proveitosamente por outros. Para a primeira atividade, existiria uma ciência que orientaria o pensar corretamente; para a segunda, existiria uma ciência que orientaria o cientista a interpretar corretamente os conhecimentos de outros. A hermenêutica seria esta segunda atividade, que buscaria facilitar o processo de interpretação⁷².

Em Chladenius, a interpretação é dirigida também ao esclarecimento de mal-entendidos presentes no texto. Nesse sentido, ele se alinha a Flacius, Agostinho, Fílon, entre outros. No entanto, o peculiar neste autor é que a hermenêutica não deve ser dirigida à solução de toda obscuridade presente no

⁷¹ GRONDIN, Jean. *Introdução à hermenêutica filosófica*. Tradução de Benno Dischinger. São Leopoldo: Unisinos, 1999. (Coleção Focus), p. 99.

⁷² *Idem, Ibidem.* p. 99.

texto. Para ele, a hermenêutica se inseria, ao lado da crítica e da gramática, na ciência filológica.

Chladenius classifica uma série de obscuridades que podem estar presentes em um texto. Existem obscuridades que se relacionam a inautenticidade de um texto, gerado por deteriorações editoriais. Essas deveriam ser superadas através da crítica, que cuidaria da análise factual sobre a autenticidade e legitimidade do texto⁷³. Chladenius propõe com isso uma nítida separação entre crítica e interpretação, de maneira que seria perfeitamente possível compreender sem discutir e criticar⁷⁴.

Por outro lado, a falta de um conhecimento preciso, por parte do intérprete, sobre a linguagem na qual está estruturado um texto, pode gerar obscuridades que devem ser superadas por meio da atividade do lingüista. Nesses casos, é sobre os conhecimentos de linguagem e gramática que se deve socorrer a um intérprete para superar dificuldades na obtenção do significado de um texto⁷⁵.

Outro tipo de obscuridade que pode vir a estar presente em um texto relaciona-se à formulação de passagens ou palavras ambíguas. Para Chladenius, diante dessa situação, não se pode querer superá-las através de uma construção hermenêutica, pois isso implicaria violação ao próprio texto. Na

⁷³ *Idem, Ibidem.* p. 100.

⁷⁴ FERRARIS, Maurizio. *Historia de la hermenéutica*. Madrid. Akal, 2000, p. 81.

⁷⁵ GRONDIN, Jean. *Introdução à hermenêutica filosófica*. Tradução de Benno Dischinger. São Leopoldo: Unisinos, 1999. (Coleção Focus), p. 101.

realidade, não existiria qualquer artifício filológico ou hermenêutico idôneo para superar as referidas dificuldades, devendo-se apenas censurá-las⁷⁶.

A única espécie de obscuridade cujo esclarecimento deveria ser possível através da hermenêutica seria aquela que se origina em virtude de um insuficiente conhecimento de conteúdo⁷⁷.

Muitas vezes, um mesmo texto que é facilmente compreendido por alguns encontra um obstáculo intransponível em relação a outros. Em alguns desses casos, não se pode atribuir tal incompreensibilidade a uma deficiência lingüística, a uma ambigüidade do texto ou à qualquer problema de autenticidade do mesmo, mas sim pela razão de “não possuímos o quadro daquilo de que se fala ou daquilo que o autor propriamente queria dizer”⁷⁸.

Nas palavras do próprio Chladenius:

Um pensamento que, pelas palavras, deve ser despertado no leitor, já pressupõe, muitas vezes, outros conceitos sem os quais ele não é compreensível: por isso, se o leitor já não possui os mesmos conceitos, as palavras não podem ter nele o efeito, nem dar ocasião aos conceitos que, num outro leitor, devidamente instruído, certamente vão ocorrer.⁷⁹

Guardadas as diferenças, aqui também podemos encontrar algo que assumirá um espaço significativo na hermenêutica gadameriana. Trata-se da relação com a idéia de horizonte de sentido e com a idéia de uma situação existencial prévia que viabiliza nossas possibilidades de conhecimento. Como

⁷⁶ *Idem, Ibidem.* p. 102.

⁷⁷ *Idem, Ibidem.* p. 103.

⁷⁸ *Idem, Ibidem.* p. 102.

⁷⁹ CHLADENIUS *apud* GRONDIN, Jean. *Introdução à hermenêutica filosófica*. Tradução de Benno Dischinger. São Leopoldo: Unisinos, 1999. (Coleção Focus), p.103 .

veremos mais adiante, a tarefa da hermenêutica em Gadamer não se voltará mais à formulação de métodos que orientem o bom interpretar, mas na formação de um determinado horizonte existencial em nível de pré-estrutura que viabilize a formação de sentido sobre algo.

A hermenêutica deveria existir, portanto, naquelas situações nas quais, por ausência de conceitos e conhecimentos prévios relacionados ao conteúdo do texto, o mesmo se torna obscuro. Cumpre à hermenêutica, portanto, fornecer ao intérprete os conceitos e conhecimentos necessários à compreensão do texto. Tem, assim, natureza pedagógica e ocasional⁸⁰.

Ela assumirá uma função bastante específica, mas que não compromete o seu caráter de universalidade, já que todo o texto a ser compreendido pressupõe um suporte conceitual prévio que possibilita ao texto tornar-se compreensível.

Outro dado interessante em Chladenius diz respeito à idéia de “ponto de vista” presente também na hermenêutica contemporânea, pois através dele sua hermenêutica assume uma dimensão filosófica, na medida em que toda representação de um objeto se dá a partir de circunstâncias condicionantes relacionadas a nossa própria alma, ao nosso corpo e à totalidade do indivíduo, distanciando-se de uma simples atividade de reprodução de conceitos pressupostos⁸¹.

⁸⁰ GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Tradução Paulo Meurer. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1999, p. 286.

⁸¹ GRONDIN, Jean. *Introdução à hermenêutica filosófica*. Tradução de Benno Dischinger. São Leopoldo: Unisinos, 1999. (Coleção Focus), p. 106.

A interpretação envolve um momento individual que a distancia dos ideais de uma hermenêutica apodítico-autoritária e que condiciona a pretensão de uma validade universal ao reconhecimento desta atuação livre por parte do intérprete⁸².

Mas a maior expressão de uma hermenêutica universal entre os pensadores iluministas deste período encontra-se em Georg Friedrich Meier (1718-1777). Em Meier, a hermenêutica adquire uma dimensão de universalidade que não pode ser comparada a de seus contemporâneos iluministas.

A questão fundamental neste autor é que a hermenêutica não se limita ao problema da interpretação dos discursos e escritos, nem, muito menos, às situações de mal-entendidos. Para Meier, a hermenêutica se aplicaria a todos os sinais, incluindo aí os naturais. Em sentido lato, a arte da interpretação seria um conjunto de regras a partir das quais se poderia reconhecer o significado de qualquer sinal; em sentido estrito, a hermenêutica se limitaria à esfera discursiva, possibilitando a obtenção do sentido presente no discurso.

Com isso, a hermenêutica dá mais um passo a frente rumo à sua universalidade, através de uma superação das hermenêuticas teológica e clássica, e da própria hermenêutica textual de Chladenius, em favor de uma teoria geral da interpretação dos signos⁸³. Esse mesmo avanço coloca Meier como precursor da hermenêutica romântica de Schleiermacher. Outro ponto em comum entre eles

⁸² FERRARIS, Maurizio. *Historia de la hermenéutica*. Madrid. Akal, 2000, p. 82.

⁸³ Idem, *ibidem*, p. 79.

está na importância da intenção do autor, que em Meier terá um sentido natural-teológico, enquanto em Schleiermacher assumirá um sentido psicológico.⁸⁴

Trata-se de uma hermenêutica semiológica, extremamente devedora da teoria dos sinais de Leibniz⁸⁵. Para Leibniz, que pode ser considerado um dos fundadores de semiótica contemporânea, tudo neste mundo é sinal, no sentido de que tudo no mundo aponta para um outro sinal, que, por sua vez, aponta para um outro, até constituir uma conexão fundamental que representaria a vontade divina. Assim, não é apenas no ambiente lingüístico que se verifica a ocorrência dos signos, tudo na natureza já é, também, um sinal, posto que possibilita a compreensão de uma outra realidade. A ciência dos sinais foi denominada por Leibniz de *“characteristica universalis”*, dentro da qual estaria, segundo Meier, a hermenêutica.⁸⁶

A função fundamental da hermenêutica não seria encontrar o sentido ou a verdade de um determinado signo em sua individualidade, mas sim conseguir ordená-lo em conjunto com outros sinais. Como dirá Grondin:

Interpretar, em sentido amplo, significa, portanto, reconhecer o sentido pelo sinal, ou seja, mais exatamente: poder ordená-lo segundo a característica universal de todas as coisas (...). O que se reconhece e entende não é tanto um sentido, quanto uma nítida relação entre um sinal e o mundo global dos sinais⁸⁷.

⁸⁴ *Idem, Ibidem.* 85

⁸⁵ *Idem, ibidem*, p. 84.

⁸⁶ GRONDIN, Jean. *Introdução à hermenêutica filosófica*. Tradução de Benno Dischinger. São Leopoldo: Unisinos, 1999. (Coleção Focus), p. 107.

⁸⁷ *Idem, ibidem*, p. 108.

Na hermenêutica de Meier a intenção do autor assume um ponto central, não se podendo fazer qualquer distinção entre significado e intenção⁸⁸, cuja obtenção poderia ser garantida através das aplicações de regras hermenêuticas que estabelecem a conexão dos signos à sua intenção fundamental. Para Grondin:

É preciso ter como certo, que a hermenêutica universal procura radiografar uma pura conexão de sinais. Relacionado com a interpretação do discurso, isso implica que na hermenêutica, como já o ensinava Dannhauer, deve tratar-se simplesmente de uma verdade hermenêutica, e não de uma verdade lógica ou metafísica (...) Nesta interpretação hermenêutica deve ser intermediado exclusivamente o ponto de vista do autor⁸⁹.

A intenção do autor a ser alcançada, que nos remete à mencionada doutrina do *scopus*, é obtida através da crítica, de um conhecimento profundo de gramática, do recurso a passagens paralelas, além de outros artifícios hermenêuticos.

Como uma última representação da hermenêutica iluminista, podemos apontar a concepção hermenêutica trazida por Augusto Germano Francke, tradicionalmente denominada de Pietismo. O Pietismo é uma orientação hermenêutica que, apesar de inserir-se no contexto do século XVIII, guarda

⁸⁸ FERRARIS, Maurizio. *Historia de la hermenéutica*. Madrid. Akal, 2000, p. 84.

⁸⁹ GRONDIN, Jean. *Introdução à hermenêutica filosófica*. Tradução de Benno Dischinger. São Leopoldo: Unisinos, 1999. (Coleção Focus), p. 109.

estreitas características com a hermenêutica protestante mais antiga e com a hermenêutica romântica do período subsequente⁹⁰.

Ela difere substancialmente das hermenêuticas iluministas anteriormente descritas. A distinção fundamental se extrai da tese principal do Pietismo: a idéia de que toda palavra pressupõe um estado afetivo que deve ser o objeto mesmo do ato de interpretação. Cada palavra deve ser um veículo de expressão de um estado afetivo da alma humana⁹¹.

A idéia de afetividade não deve ser confundida ou limitada pela idéia de intenção ou *scopus*, bastante comum nas hermenêuticas precedentes. O afetivo direciona-se à totalidade do indivíduo e não está limitada apenas à intenção consciente e racional daquele que emite uma mensagem. A idéia de afetivo possui, portanto, uma maior afinidade com a hermenêutica existencial da atualidade, pois não reduz-se à esfera da autoconsciência.

Essa afinidade pode ser percebida mais nitidamente através da idéia de que o afeto não é uma mera tomada de consciência, mas algo que deve também ser inscrito na alma do ouvinte, o que pode ser traduzido na idéia de experienciar. Esse fenômeno de assimilação do sentido pregado, tal como no sentido moral da Sagrada Escritura, como vimos acima, inscreve aqui, também, o fenômeno da aplicação como algo inerente a própria atividade de compreensão. Desse modo, o fenômeno da interpretação só se aperfeiçoa quando se produz no agente uma modificação no espírito através da introjeção do sentido alcançado.

⁹⁰ GRONDIN, Jean. *Introdução à hermenêutica filosófica*. Tradução de Benno Dischinger. São Leopoldo: Unisinos, 1999. (Coleção Focus), p. 113.

⁹¹ Idem, ibidem, p. 114.

Essa tese não é de todo original, já que a doutrina do sentido quádruplo da Sagrada Escritura pressupunha, através do sentido tropológico, algo que está vinculado à transformação moral do crente.

Gadamer, como adiante veremos, também se utilizará dessa concepção ao estabelecer que um sentido compreendido é sempre um sentido aplicado a nós. Como dirá Grondin, referindo-se ao autor: “A aplicação a quem compreende não é um acréscimo ao *intelligere*, ela perfaz a essência da compreensão eficaz”⁹².

I.5 A influência do Romantismo e a universalização do mal-entendido em Schleiermacher

Há um certo consenso em se vincular o surgimento da mais atual concepção hermenêutica à produção teórica de Schleiermacher⁹³. Mas, o que de tão fundamental se apresenta na obra de Schleiermacher para que o mesmo surja como referência na hermenêutica contemporânea? Para Dilthey, por exemplo, é só com Schleiermacher que a hermenêutica filológica assume uma dimensão filosófica, assim como é só através dele que a hermenêutica se

⁹² Idem, *ibidem*, p. 115.

⁹³ BLEICHER, Josef. *Hermenêutica contemporânea*. Trad. de Maria Georgina Segurato. Lisboa: Edições 70, 2002. (O Saber da Filosofia). No mesmo sentido: GRONDIN, Jean. *Introdução à hermenêutica filosófica*. Tradução de Benno Dischinger. São Leopoldo: Unisinos, 1999. (Coleção Focus); FERRARIS, Maurizio. *Historia de la hermenéutica*. Madrid. Akal, 2000; GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Tradução Paulo Meurer. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1999; PALMER, Richard E. *Hermenêutica*. Tradução de Maria Luísa Ribeiro Ferreira. Lisboa: Edições 70, 1999. (O Saber da Filosofia); RICOEUR, Paul. *Do texto à acção*. Tradução de Alcino Cartaxo e Maria José Sarabando. Porto: RÉ-S-Editora.

fundamenta definitivamente em termos científicos⁹⁴. Uma série de fatores intimamente ligados às reflexões teóricas que surgem com o movimento romântico colaboram para a delimitação histórica da importância das reflexões de Schleiermacher.

O Romantismo tem como uma de suas características fundamentais a tentativa de ressurgimento da tradição clássica, que é admirada não apenas como referencial teórico, como também pelo seu exemplo de vida⁹⁵. Ora, neste sentido, o Romantismo possibilita o afastamento da palavra hermenêutica dos pressupostos racionais do iluminismo e a remete ao seu primitivo sentido vinculado ao ambiente retórico-dialético, com o qual a mais contemporânea hermenêutica parece afinada.

Mais que isso, o Romantismo, como se verá adiante, cuidou de restabelecer a validade da tradição em detrimento de um modelo de racionalidade calcado na auto-suficiência. Isso tem um relacionamento direto com a hermenêutica gadameriana e, conseqüentemente, com a presente dissertação. Toda compreensão, para Gadamer, é sempre uma mediação com a tradição, o que vale, também, em relação ao processo de interpretação no direito, o que se tentará mostrar como objetivo deste trabalho.

Se é verdade que desde a hermenêutica iluminista, ou mesmo antes dela, já se observam algumas tentativas propedêuticas de elevar o problema hermenêutico à universalidade, é verdade também que apenas com

⁹⁴ DILTHEY, Wilhelm. Dos escritos sobre hermenéutica: el surgimento de la hermenéutica y los esbozos para uma crítica de la razón histórica. Madrid: Istmo, 2000, p. 59-61.

⁹⁵ BLEICHER, Josef. *Hermenêutica contemporânea*. Trad. Maria Georgina Segurato. Lisboa: Edições 70, 2002. P.24.

Schleiermacher esse esforço adquire um grau de sistematização e profundidade teórica.

A formulação de uma hermenêutica geral, por parte de Schleiermacher, abandonou uma pretensão até então corrente em matéria hermenêutica, qual seja: formular regras e explicação de procedimentos interpretativos, passando a indagar sobre as razões ou fundamento dessas mesmas regras e procedimentos.

Do mesmo modo, a pretensão de universalidade pode ser percebida no esforço em abster-se do conteúdo específico dos textos e trabalhar com os pressupostos formais comuns a todo ato de interpretação. Trata-se de um esforço inovador que, apesar de ainda limitado ao âmbito da linguagem escrita ou expressa, ainda distante das propostas mais atuais desenvolvidas por Dilthey, Heidegger, Gadamer, expressa um salto qualitativo em relação às hermenêuticas setoriais.⁹⁶

Por outro lado, a hermenêutica de Schleiermacher é singular porque, ao rejeitar a vinculação da interpretação a qualquer pressuposto dogmático e ao investir no problema da universalização da hermenêutica, encaminha suas reflexões ao seu problema mais originário, qual seja: a compreensão. A hermenêutica volta-se ao próprio processo de compreensão, investigando seus limites e possibilidades⁹⁷. Sobre o assunto, afirmou Josef Bleicher: “A primeira abordagem na história da hermenêutica que tentou introduzir

⁹⁶ SCHLEIERMACHER, Friedrich D.E. *Hermenêutica: arte e técnica da interpretação*. Trad. e apres. de Celso Reni Braida. Petrópolis: Editora Vozes, 1999, p. 19-20.

considerações epistemológicas na discussão metodológica, foi a de Schleiermacher”⁹⁸.

Para Bleicher, outro ponto fundamental da hermenêutica de Schleiermacher é a tônica na lingüisticidade da compreensão, já que a mesma é entendida como um fenômeno essencialmente dialógico.⁹⁹

Assim, a hermenêutica romântica de Schleiermacher possibilitou uma transformação essencial na discussão hermenêutica. Seus pressupostos encontram-se circunscritos a caminhos diversos. Por um lado, à hermenêutica teológica, que, a partir da compreensão reformista da Bíblia, procura um redescobrimento da Escritura, relegada à tradição da Igreja Católica e de seus padres tridentinos; por outro, à hermenêutica filológica-humanista, cuja finalidade básica destinava-se ao redescobrimento dos textos da Antigüidade Clássica.

A hermenêutica filológica-humanista possibilitou a revalidação da tradição como fonte do conhecimento, representando um rompimento definitivo com os ideais do Iluminismo. Do lado da hermenêutica bíblica reformista, esta oferece à hermenêutica romântica o princípio escriturístico da Sagrada Escritura, traduzido na idéia de que a mesma é *sui ipsius interpres*. Isso implicava dizer que a vontade divina expressa na Sagrada Escritura não necessitaria, para ser conhecida, da intermediação da tradição da Igreja e, muito menos, da utilização de técnicas de interpretação, a exemplo da construção hermenêutica do sentido

⁹⁷ BLEICHER, Josef. *Hermenêutica contemporânea*. Trad. Maria Georgina Segurato. Lisboa: Edições 70, 2002. (O Saber da Filosofia), p.29.

⁹⁸ Idem, ibidem, p. 26.

⁹⁹ Idem, ibidem, p. 28.

quádruplo, entre outras. O sentido literal é, portanto, aqui, privilegiado e através dele se obtém a unidade dogmática da escritura.

Mas para entender adequadamente a proposta hermenêutica de Schleiermacher é necessário que se antecipe um pouco, aqui, a proposta do historicismo em Dilthey e sua confrontação com as hermenêuticas dogmáticas, pois é exatamente a partir desta oposição que surge Schleiermacher.

No Iluminismo histórico, ao qual pertence Dilthey, a hermenêutica afasta-se gradativamente dos pressupostos dogmáticos aos quais estava vinculada. No âmbito específico da hermenêutica teológica, isso se deu através da conclusão de que para uma correta compreensão da Escritura era necessário o reconhecimento de que a mesma advinha de uma diversidade de autores, abandonando-se, assim, a sua unidade dogmática.

A partir daí, a Escritura é compreendida como fonte histórica. Como tal, subordina-se indistintamente aos problemas interpretativos comuns a todas as fontes históricas. A consideração da Bíblia como fonte histórica elimina a diferença entre textos sagrados e profanos, o que possibilita o surgimento de uma hermenêutica mais universal, pois se dirigia indistintamente à totalidade dos textos.

Sob esta perspectiva, a hermenêutica evolui gradativamente de regras particulares de interpretação de textos particulares para assumir um princípio fundamental da própria ciência histórica. Nas palavras de Gadamer, referindo-se a Dilthey, vê-se expresso este entendimento:

Os estudos de Dilthey sobre a gênese da hermenêutica desenvolvem um nexos congruente consigo mesmo e convincente, se se examina do ponto

de vista das pressuposições do conceito de ciência da Idade Moderna. A hermenêutica teve que começar por desvencilhar-se de todos os enquadramentos dogmáticos e liberar-se a si mesma para elevar-se ao significado universal de um *organon* histórico¹⁰⁰.

Mas é exatamente neste ponto que a hermenêutica de Schleiermacher parece distanciar-se desse encadeamento teleológico traçado por Dilthey, já anteriormente referido. Para Schleiermacher a formação de uma ciência hermenêutica não representaria apenas mais um avanço linear rumo a sua autoconsciência histórica, mas implicaria, antes, uma modificação em essência no seu significado. Essa modificação essencial guarda relação com a descontinuidade histórica que se verifica na passagem do Racionalismo para o Romantismo. Esta descontinuidade pode ser flagrada no fato de que o próprio Schleiermacher desconsidera as hermenêuticas universais desenvolvidas pelo Racionalismo.¹⁰¹

Nesse aspecto, portanto, a hermenêutica romântica de Schleiermacher distancia-se fundamentalmente do historicismo racionalista de Dilthey. O que de novo se apresenta na hermenêutica de Schleiermacher? Segundo Gadamer, a arte da interpretação de Schleiermacher adquire um significado essencialmente novo à medida que a própria compreensão passa a ser o problema fundamental ao qual a hermenêutica se vincula¹⁰².

¹⁰⁰ GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Tradução Paulo Meurer. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1999, p. 277.

¹⁰¹ GRONDIN, Jean. *Introdução à hermenêutica filosófica*. Tradução de Benno Dischinger. São Leopoldo: Unisinos, 1999. (Coleção Focus), p. 118

¹⁰² GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Tradução Paulo Meurer. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1999, p. 280.

O próprio fenômeno da compreensão passa a ser objeto de reflexões hermenêuticas. Assim, a hermenêutica deixa de ser vista como uma disciplina propedêutica que auxilia os âmbitos particulares de compreensão e passa a se preocupar diretamente com a própria compreensão, concebida como reconstrução histórica e divinatória dos fatores objetivos e subjetivos de um discurso falado ou escrito.¹⁰³

Essa modificação de essência na hermenêutica está vinculada às consequências advindas da “Crítica a Razão Pura”, formulada por Kant. A auto-suficiência da razão, característica do racionalismo moderno, não havia se alertado para os problemas que surgem entre o *ontos* e a *gnose*. A razão poderia trazer ao homem uma relação imediata com o objeto. Tal pressuposto desembocava na idéia de que não haveria necessidade de se questionar a própria compreensão, por si mesma evidente. Com Kant, o princípio da razão suficiente é questionado, surgindo o problema fundamental do nosso acesso ao mundo¹⁰⁴. O mundo da compreensão já não é o da coisa em si, mas um mundo de sentido, que se remete necessariamente aos limites do sujeito, é a Revolução Copernicana.¹⁰⁵

A partir de Kant, portanto, as indagações filosóficas e hermenêuticas tomam como ponto central de suas reflexões o próprio conhecimento, buscando, portanto, estabelecer sua natureza, limites e

¹⁰³ SCHLEIERMACHER, Friedrich D. E. *Hermenêutica: arte e técnica da interpretação*. Trad. e apres. Celso Reni Braida. Petrópolis: Editora Vozes, 1999, p. 16.

¹⁰⁴ OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *A filosofia na crise da Modernidade*. São Paulo: Edições Loyola, 1990, p. 15-28.

¹⁰⁵ GRONDIN, Jean. *Introdução à hermenêutica filosófica*. Tradução de Benno Dischinger. São Leopoldo: Unisinos, 1999. (Coleção Focus), p. 118.

potencialidades¹⁰⁶. Sob essa influência, a hermenêutica de Schleiermacher apresenta-se como uma mudança fundamental, pois desloca-se da pressuposição do fenômeno da compreensão e volta-se sobre ele mesmo, averiguando suas condições de possibilidade e estabelecendo o *locus* do sujeito nessa discussão.

Essa vinculação de Schleiermacher ao criticismo kantiano inseriu na hermenêutica a questão do perspectivismo que caracteriza a hermenêutica contemporânea. À luz desse problema, a compreensão aparece sempre como uma atividade inesgotável e sempre apta a formular novos conhecimentos.¹⁰⁷

Tanto é assim, que Schleiermacher critica diretamente em seus “Discursos Acadêmicos”, a posição de Wolf sobre a possibilidade de uma hermenêutica calcada em conhecimento necessário. Para Schleiermacher: “afirmar é bem mais do que provar”.¹⁰⁸ Ainda com Schleiermacher:

Nas coisas desse tipo, [contudo], a convicção pessoal pode ser muito firme e também se comunicar facilmente aos companheiros de mesma opinião e procedimento; mas, procurar-se-ia em vão impor a isto a forma de uma demonstração.¹⁰⁹

A arte da interpretação em Schleiermacher não se preocupa com o conteúdo específico daquilo que se deve compreender, mas com a unidade de um procedimento que está à margem de qualquer especificação de conteúdo.¹¹⁰

¹⁰⁶ RUEDELL, Aloísio. *Da representação ao sentido: através de Schleiermacher à hermenêutica atual*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000, p. 33.

¹⁰⁷ GRONDIN, Jean. *Introdução à hermenêutica filosófica*. Tradução de Benno Dischinger. São Leopoldo: Unisinos, 1999. (Coleção Focus), p. 128

¹⁰⁸ SCHLEIERMACHER, Friedrich D.E. *Hermenêutica: arte e técnica da interpretação*. Trad. e apres. Celso Reni Braida. Petrópolis: Editora Vozes, 1999, p. 36.

¹⁰⁹ Idem, ibidem, p. 35-36.

¹¹⁰ GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Tradução Paulo Meurer. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1999, p. 280.

Esse procedimento se daria sempre que, na atividade de compreensão imediata, algo se tornasse incompreensível. A essa situação Schleiermacher denominou de mal-entendido. A hermenêutica se preocuparia, portanto, com o esforço de compreensão naquelas situações nas quais o texto se apresentasse estranho, porque incompreendido imediatamente.

Para Schleiermacher, essa estranheza está ligada à individualidade ou singularidade do “tu”. A idéia de estranheza como resultante do problema da individualidade do “tu” representa uma crítica fundamental à pressuposição, própria do Iluminismo, de que o processo de compreensão se dá sob uma base essencialmente comum e partilhada, qual seja: o pensamento racional.

Assim, a compreensão não deve pressupor a razão como uma capacidade inata que nos orienta pacificamente. É exatamente quando esse consenso falha, gerando a ausência dessa base comum, traduzida na idéia de mal-entendido, que se exige um esforço teórico para tornar algo compreensível, superando a individualidade do tu expressa no mal-entendido.

O verdadeiro problema hermenêutico surge, para Schleiermacher, quando o processo de compreensão, enquanto entendimento de uns com os outros, sofre uma ruptura ou estranheza. Só neste momento é que a compreensão irrefletida e imediata dá lugar a um esforço de compreensão teórica que visa transformar a opinião estranha em algo compreensível.

Quanto a isso afirma Gadamer: “O verdadeiro problema da compreensão aparece quando, no esforço de compreender um conteúdo, coloca-se a pergunta reflexiva de como o outro chegou à sua opinião. Pois é evidente que

um questionamento como este anuncia uma forma de alteridade bem diferente, e significa, em último caso, a renúncia a um sentido comum”¹¹¹.

Neste sentido, a hermenêutica de Schleiermacher tem por característica a universalização do mal-entendido, no sentido de que a dificuldade de compreensão e o mal-entendido não são dados acidentais ou falhas no processo de compreensão, mas algo essencial ao objeto de interpretação, pois são a expressão e prova da existência de uma individualidade estranha àquele que interpreta¹¹².

A modificação fundamental que a proposta hermenêutica de Schleiermacher sugere é que, ao contrário das demais doutrinas, artes ou teorias da interpretação, que tinham por escopo encontrar a verdade oculta, a coisa intencionada ou sentido objetivo de um texto, ela, agora, tem por função visualizar o mal-entendido como manifestação própria do “tu”, como um momento vital da própria subjetividade, fornecendo um método que possibilite a sua superação. A hermenêutica consiste, assim, num procedimento de superação de um mal-entendido e, conseqüentemente, da individualidade de quem fala, ou seja, do autor.

A pressuposição fundamental da hermenêutica de Schleiermacher não repousava mais nem na unidade da tradição eclesiástica, nem na unidade da própria Escritura, nem na unidade histórica Antigüidade Clássica, nem na unidade trazida pela racionalidade, mas sim na individualidade que subjaz a todo objeto da

¹¹¹ Idem, ibidem, p. 283

¹¹² GRONDIN, Jean. *Introdução à hermenêutica filosófica*. Tradução de Benno Dischinger. São Leopoldo: Unisinos, 1999. (Coleção Focus), p. 127.

compreensão e que se apresenta na forma de um mal-entendido. Sua pressuposição fundamental é, portanto, a universalidade do mal-entendido.

A incompreensão passa a ser o normal, exigindo-se, desde sempre, um cuidado hermenêutico por parte do intérprete visando superá-los. Como dirá Aloísio Ruedell: “A hermenêutica não apenas deve iniciar ‘onde a compreensão se torna insegura, mas desde o primeiro instante do empreendimento de querer entender um discurso’”¹¹³.

Schleiermacher irá reconhecer duas formas de interpretação: a gramatical e a psicológica ou técnica. A interpretação gramatical tomaria a linguagem a partir da “totalidade da língua”¹¹⁴, ou seja, tomaria a linguagem como “um recorte da totalidade dos usos lingüísticos de uma comunidade dada”¹¹⁵. Já a interpretação psicológica seria uma atividade divinatória, que possibilitaria ao intérprete transferir-se na pessoa do autor e participar como ele do processo de constituição da obra. Seria uma espécie de reformulação ou reprodução do processo de concepção da obra, que se remeteria mais originariamente ao ato ou “decisão germinal”¹¹⁶.

Essa divisão da hermenêutica em duas partes essenciais é o resultado de um esforço desenvolvido por Schleiermacher de realizar uma

¹¹³ RUEDELL, Aloísio. *Da representação ao sentido: através de Schleiermacher à hermenêutica atual*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000, p. 53.

¹¹⁴ SCHLEIERMACHER, Friedrich D.E. *Hermenêutica: arte e técnica da interpretação*. Trad. e apes. Celso Reni Braida. Petrópolis: Editora Vozes, 1999, p. 42.

¹¹⁵ GRONDIN, Jean. *Introdução à hermenêutica filosófica*. Tradução de Benno Dischinger. São Leopoldo: Unisinos, 1999. (Coleção Focus), p. 125.

¹¹⁶ SCHLEIERMACHER *apud* GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Tradução Paulo Meurer. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1999, p. 292-293.

mediação entre o caráter intrínseco da filosofia transcendental especulativa e o caráter extrínseco da ciência positiva empírica.

Se é verdade que, nos trabalhos iniciais de Schleiermacher, a linguagem ocupou o espaço central de sua reflexão teórica, a hermenêutica por ele desenvolvida termina por transcender a linguagem de modo a chegar aos processos internos do autor. O estilo e a expressão lingüística do autor são a chave para a individualidade do autor, mas esta não é uma individualidade lingüística. Linguagem e pensamento deixam de se equivaler. Para Richard Palmer:

(...) o processo mental reconstruído pela hermenêutica, não mais foi concebido como sendo intrinsecamente lingüístico mas sim como uma espécie de função interna e ardilosa da individualidade, separada da individualidade da linguagem.¹¹⁷

Para Gadamer, esse afastamento do problema hermenêutico do âmbito privilegiado da linguagem orienta a hermenêutica de Schleiermacher ao campo infértil da metafísica¹¹⁸. Em que pesem essas críticas, a hermenêutica psicológica de Schleiermacher não desafina no todo das formulações hermenêuticas mais contemporâneas.

Sem dúvida, é certo que o conteúdo psicológico de sua hermenêutica acaba por negligenciar o problema da historicidade no fenômeno da compreensão e a relegar a um aspecto secundário a dimensão lingüístico-

¹¹⁷ PALMER, Richard E. *Hermenêutica*. Tradução de Maria Luísa Ribeiro Ferreira. Lisboa: Edições 70, 1999. (*O Saber da Filosofia*), p. 99.

¹¹⁸ GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Tradução Paulo Meurer. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1999, p. 280.

dialógica do problema hermenêutico, mas, por trás das limitações metafísicas presentes na sua teoria, ligadas à questão da individualidade do “tu”, encontram-se pressupostos essenciais à hermenêutica contemporânea.

O próprio caminho hermenêutico de adivinhação ou empatia tem como pressuposto uma região de partilha e consenso, que, de certo modo, atenua o aspecto psicológico da sua hermenêutica. Como se verá mais adiante, inclusive como ponto central na análise do processo de interpretação judicial, a hermenêutica partirá também de um determinado consenso prévio. Só que lá este consenso não é posto em termos de congenialidade intersubjetiva, mas em razão de uma pertença comum a uma mesma tradição. Do mesmo modo, na hermenêutica gadameriana, o consenso tem uma base lingüística, o que é rejeitado por Schleiermacher.

Mas, a partir de Schleiermacher, delineiam-se as perspectivas futuras do problema hermenêutico. Por um lado, a busca sistemática por leis que orientassem, de maneira universal, o fenômeno da compreensão introduzem a hermenêutica no campo epistemológico, favorecendo à pretensão de cientificidade; por outro lado, as reflexões que se remetem ao período inicial de sua produção teórica, mais ligadas ao problema da linguagem e da condição dialógica da compreensão, abrem caminho para as hermenêuticas de Gadamer, Habermas, Ricoeur, entre outros.

A idéia do mal-entendido, que desemboca na questão da individualidade e da interpretação psicológica, em Schleiermacher, terminará por converter sua hermenêutica numa espécie de estética da subjetividade, tal como em Kant. Gadamer, sobre isso, afirma:

Porém, uma tal descrição da compreensão significa que a configuração das idéias que procuramos compreender como discurso ou como texto não é compreendida com referência ao seu conteúdo objetivo, mas como uma configuração estética, como obra de arte ou 'pensamento artístico' (...). O que se deve compreender aqui não é precisamente um pensamento comum da coisa em causa, mas um pensamento individual, que por sua essência, é combinação livre, expressão, livre exteriorização de uma essência individual.¹¹⁹

O diálogo interno, o discurso escrito ou falado, enfim, todos os textos são tomados não em razão do conteúdo que expressam, mas por serem o modo de exteriorização de uma individualidade. Com isso, Gadamer termina por encontrar, em Schleiermacher, uma proximidade entre o discurso e a compreensão. Isso porque, se o discurso é a representação de uma subjetividade, a hermenêutica será a pós-representação dessa representação.

Conclusão que se extrai dessas observações é que a retórica e a hermenêutica estão numa relação de pertença mútua, ambas aparecendo como representações de uma subjetividade, cumprindo a hermenêutica uma espécie de inversão da retórica¹²⁰, o que não foi percebido pelo próprio Schleiermacher, que fundamenta sua hermenêutica na distinção entre compreender e falar¹²¹.

A natureza artística do processo de compreensão se apresenta na forma de um procedimento adivinhatório da congenialidade. Do mesmo modo que um determinado discurso não pode ser confundido com uma mera aplicação de

¹¹⁹ GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Tradução Paulo Meurer. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1999, p. 296.

¹²⁰ Idem, ibidem, p. 294.

¹²¹ PALMER, Richard E. *Hermenêutica*. Tradução de Maria Luísa Ribeiro Ferreira. Lisboa: Edições 70, 1999. (*O Saber da Filosofia*), p. 93.

regras pré-estabelecidas, pois apresenta-se sempre com o traço da originalidade de quem o produz, a compreensão, enquanto fenômeno relacionado ao mal-entendido, também não pode ser compreendida como uma pura técnica, pois, ao procurar representar este ato genial da subjetividade que excede os limites do padronizável, ela deve se apresentar como um ato divinatório.

A questão é que, para justificar a possibilidade de um ato divinatório, Schleiermacher parte do pressuposto da existência de uma vinculabilidade prévia de todas as individualidades. Tal como se extrai das palavras de Gadamer:

Este é, efetivamente, o pressuposto de Schleiermacher: que cada individualidade é uma manifestação do viver total e que por isso, `cada qual traz em si um mínimo de cada um dos demais, e isso estimula a adivinhação por comparação consigo mesmo`. ¹²²

O próprio Schleiermacher afirma:

Pois, quando eu entendo, precisamente neste contexto, que a idéia, enquanto unidade que contém a vida, deve ser engendrada a partir da vida desdobrada como pluralidade e a partir da forma desta, como unidade absoluta (...). ¹²³

Neste ponto, a hermenêutica de Schleiermacher se relaciona com a hermenêutica heideggeriana e gadameriana, isto porque, em todas elas o fenômeno da compreensão não é tomado como um apreender-se de algo completamente estranho. Bem analisada, a própria idéia de mal-entendido já

¹²² GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Tradução Paulo Meurer. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1999, p. 295.

¹²³ SCHLEIERMACHER, Friedrich D.E. *Hermenêutica: arte e técnica da interpretação*. Trad. e apres. Celso Reni Braida. Petrópolis: Editora Vozes, 1999, p. 60.

demonstra isso, pois, como muito bem observa Gadamer, Schleiermacher não usa a palavra incompreensão, mas sim mal-entendido¹²⁴.

Assim, a idéia de estranhamento ou mal-entendido em Schleiermacher já pressupõe sempre uma esfera de compreensão prévia, já que: “(...) se o que é para ser compreendido fosse completamente estranho àquele que deve compreender, e não houvesse nada de comum entre ambos, então, não haveria ponto de contato para a compreensão”¹²⁵.

Para Gadamer: “O problema para Schleiermacher não era o da obscuridade na história mas o da obscuridade no Tu”¹²⁶. É a estética, a forma de expressão de um texto, a originalidade, a individualidade artística do autor que devem ser compreendidas através de um texto, nunca o seu conteúdo objetivo, a coisa em causa.

Com isso, os pressupostos hermenêuticos de Schleiermacher, se de fato representam um novo horizonte ao problema hermenêutico, ainda estão alheios à virada do historicismo, cujas reflexões se agregarão aos questionamentos desenvolvidos por Schleiermacher, constituindo dados fundamentais para a compreensão da hermenêutica contemporânea. Faltou a Schleiermacher transpor a esfera do psicológico em favor da radicalização da historicidade, tal como tentou fazer o historicismo.

¹²⁴ GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Tradução Paulo Meurer. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1999, p. 288.

¹²⁵ SCHLEIERMACHER, Friedrich D.E. *Hermenêutica: arte e técnica da interpretação*. Trad. e apres. Celso Reni Braida. Petrópolis: Editora Vozes, 1999, p. 16.

¹²⁶ GADAMER, *apud* PALMER, Richard E. *Hermenêutica*. Tradução de Maria Luísa Ribeiro Ferreira. Lisboa: Edições 70, 1999. (*O Saber da Filosofia*), p. 93.

Outra característica marcante na hermenêutica de Schleiermacher é a idéia do círculo da compreensão. É através da relação entre o particular e o todo que se obtêm a compreensão. Obviamente, por já ter sido mostrado, esse círculo da compreensão perde qualquer referencial a um *cânon* dogmático. Estão sempre se ampliando, já que o conceito de todo é sempre relativo, podendo referir-se a uma passagem de um texto que esclarece uma dada frase, ou o todo de uma obra que esclareça uma passagem, ou o gênero literário que oriente a compreensão de uma determinada obra etc.

Nas palavras de Dilthey:

*Este círculo se repite en la relación de cada obra singular con respecto a la índole espiritual y la evolución de su autor, y retorna igualmente en la relación de esta obra singular de esta obra singular con su género literario*¹²⁷.

Schleiermacher, como já foi dito, ainda não havia se dado conta quanto ao problema da historicidade, o que limitou a circularidade da compreensão à esfera psicológica do autor, cabendo ao historicismo a tarefa de alargar ainda mais os horizontes do círculo hermenêutico.

¹²⁷ DILTHEY, Wilhelm. *Dos escritos sobre hermenêutica: el Surgimiento de la hermenéutica y los esbozos para una crítica de la razón histórica*. Madrid: Istmo, 2000. p.71.

I.6 Hermenêutica e historicismo: o problema da fundamentação epistemológica das ciências do espírito

Após a formulação da hermenêutica romântica, a proposta de constituição teórica de uma hermenêutica geral só foi tentada de maneira mais sistemática através de Wilhelm Dilthey, que a formulou como fundamento das ciências do espírito¹²⁸. Como filho do historicismo, sua hermenêutica está delimitada mais fundamentalmente pelos pressupostos desse movimento teórico-filosófico.

O movimento historicista, apesar de se opor ao Romantismo, entre outras razões, em vista seu interesse central na conceptualização de uma história universal, capta do Romantismo a idéia de individualidade e a hermenêutica daí decorrente, o que irá significar, em um sentido negativo, o fato de que a reflexão metodológica da hermenêutica historicista passará ao largo do caráter de ser passado das relações históricas da vida¹²⁹, ou seja, desconsiderará o aspecto produtivo da distância temporal para a construção do conhecimento e pressuporá que o historiador é capaz de se desembaraçar de sua própria situação histórica¹³⁰.

A Escola Histórica, como já foi dito, tem seu problema fundamental relacionado à construção de uma história universal, mas procura dar uma abordagem que a distancie dos pressupostos apriorísticos, escatológicos e

¹²⁸ PALMER, Richard E. *Hermenêutica*. Tradução de Maria Luísa Ribeiro Ferreira. Lisboa: Edições 70, 1999. (O Saber da Filosofia), p.105.

¹²⁹ GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Tradução Paulo Meurer. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1999, p. 307.

¹³⁰ GADAMER, Hans-Georg. *O problema da consciência histórica*. (org.) Pierre Fruchon; tradução de Paulo César Duque Estrada. Rio de Janeiro. Fundação Getúlio Vargas, 1998, p. 30.

teleológicos ao compreender a história sem se remeter a um padrão situado além dela própria.

A posição preferencial de Dilthey face aos demais historicistas está na capacidade de o mesmo perceber o erro das pressuposições epistemológicas do historicismo ao unir tanto a filosofia idealista de Hegel quanto o empirismo inglês de fundamentação kantiana¹³¹. Dilthey, tomando conscientemente a incompatibilidade dessas premissas, objetiva construir um novo fundamento epistemológico entre a experiência histórica e a herança idealista da Escola Histórica¹³².

Situado entre o idealismo especulativo e o positivismo como ciência empírica recém-descoberta¹³³, Dilthey, se por um lado nega o sentido apriorístico da filosofia hegeriana, pois admite apenas a experiência concreta como ponto de partida para a obtenção de resultados seguros no âmbito das ciências do espírito, por outro lado não empresta legitimidade aos métodos das ciências naturais para produzirem conhecimento válido sobre objetos históricos, principalmente ao negar validade ao método indutivo, formulado por Comte e J.S. Mill¹³⁴.

Resumidamente, poderíamos dizer que o objetivo manifesto de Dilthey sempre foi descobrir na experiência histórica um fundamento novo e

¹³¹ Idem, ibidem, p. 28.

¹³² GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Tradução Paulo Meurer. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1999, p. 336.

¹³³ PALMER, Richard E. *Hermenêutica*. Tradução de Maria Luísa Ribeiro Ferreira. Lisboa: Edições 70, 1999. (*O Saber da Filosofia*), p. 106.

¹³⁴ GADAMER, Hans-Georg. *O problema da consciência histórica*. (org.) Pierre Fruchon; tradução de Paulo César Duque Estrada. Rio de Janeiro. Fundação Getúlio Vargas, 1998. p. 22.

epistemologicamente consciente que legitimasse como ciência objetiva o conhecimento sobre o que é historicamente condicionado¹³⁵. E nisso a influência de Kant é significativa, já que a proposta mais fundamental daquele que melhor sintetiza as pretensões do historicismo, Dilthey, dirige-se exatamente a introduzir no âmbito das ciências do espírito o criticismo kantiano, agora dirigido não mais à razão pura, mas à razão histórica.

Nesse sentido, Richard Palmer, parafraseando Dilthey, esclarece: “É a partir da própria vida que temos que desenvolver o nosso pensamento e é para ela que orientamos as nossas questões. Não tentemos encontrar idéias por detrás da vida. ‘O nosso pensamento não pode ir para além da própria vida’”¹³⁶.

Mas, em um sentido positivo, Kant e Hegel influenciaram decisivamente a filosofia de Dilthey. Do primeiro, herdou tanto o repúdio em relação ao raciocínio metafísico quanto a busca das condições de possibilidade do conhecimento¹³⁷; já do segundo, uma maior proximidade entre a filosofia e a história. Em resumo, Dilthey “(...) substituiu a argumentação transcendental de Kant pelo estudo histórico-psicológico das condições em que agimos e pensamos, e a totalidade do eu empírico pelo eu transcendental”¹³⁸.

Esse distanciamento e ao mesmo tempo proximidade de sua filosofia com o idealismo e o empirismo termina por desenvolver em Dilthey uma

¹³⁵ Idem, ibidem, p. 29.

¹³⁶ PALMER, Richard E. *Hermenêutica*. Tradução de Maria Luísa Ribeiro Ferreira. Lisboa: Edições 70, 1999. (*O Saber da Filosofia*), p. 106.

¹³⁷ DILTHEY, Wilhelm. Dos escritos sobre hermenêutica: el surgimento de la hermenéutica y los esbozos para uma crítica de la razón histórica. Madrid: Istmo, 2000. p.21.

¹³⁸ BLEICHER, Josef. *Hermenêutica contemporânea*. Trad. Maria Georgina Segurato. Lisboa: Edições 70, 2002. P.35.

nova forma de abordagem que acabará sendo caracterizada, por Palmer, como uma abordagem fenomenológica¹³⁹.

Mas, se a atividade transcendente sobre a própria compreensão possibilita ao historicismo uma base epistemológica, distancia-se de Kant ao reagir drasticamente à tendência dos estudos humanísticos de se utilizarem das normas e métodos oferecidos pelas ciências naturais, aplicando-os ao conhecimento do homem¹⁴⁰.

Isto porque, para Dilthey, a história não pode ser conhecida através da simples transposição dos métodos aplicáveis às ciências da natureza, já que o mundo histórico não é construído com base nos fatos extraídos da experiência, mas, antes, na própria experiência interior¹⁴¹. Para Dilthey: “A primeira condição de possibilidade da ciência da história consiste em que eu mesmo sou um ser histórico”¹⁴².

Esse postulado traz à tona a idéia de historicidade e orienta o historicismo de Dilthey rumo à filosofia da vida, entendida esta como toda concepção filosófica avessa ao racionalismo formal e abstrato comum ao século XVIII, racionalismo este vinculado à fixidez e à temporalidade dos resultados cognitivos próprios da civilização tecnológica e distante da totalidade constitutiva do ser humano.

¹³⁹ PALMER, Richard E. *Hermenêutica*. Tradução de Maria Luísa Ribeiro Ferreira. Lisboa: Edições 70, 1999. (*O Saber da Filosofia*), p. 93.

¹⁴⁰ Idem, ibidem, p. 105.

¹⁴¹ GADAMER, Hans-Georg. *O problema da consciência histórica*. (org.) Pierre Fruchon; tradução de Paulo César Duque Estrada. Rio de Janeiro. Fundação Getúlio Vargas, 1998. p. 28.

¹⁴² DILTHEY *apud* GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Tradução Paulo Meurer. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1999, p. 316-317.

A filosofia da vida reconhece a existência, por trás do saber autoconsciente, da vida como experiência ontológica prévia, que serve de limite e possibilidade a todo conhecimento subsequente¹⁴³.

Em Dilthey, a filosofia da vida representou uma crítica aos postulados das ciências naturais calcados em categorias do pensamento distantes e exteriores à singularidade da vivência. A vida só pode ser compreendida a partir da própria vida e nunca com base em dados transcendentais, tais como idealizados por Kant¹⁴⁴. Nem muito menos por pressuposições metafísico-idealistas ao modo de Hegel. Assim, Richard Palmer se manifesta:

As categorias da vida não se manifestam numa realidade transcendente mas na realidade da experiência vivida. Hegel exprimia a sua intenção de compreender a vida a partir da própria vida; Dilthey coloca esta intenção num contexto antimetafísico – talvez não tenha feito num contexto realista nem idealista, mas sim num contexto fenomenológico.¹⁴⁵

Mas, o que devemos entender por historicidade? O que dignifica, para Dilthey, a ideia de que o homem é um ser histórico? Para Palmer, ela significa duas coisas. Primeiramente, que o homem só se compreende por meio das objetivações da vida através das vivências e nunca por meio da introspecção, isso significa dizer que: “A autocompreensão do homem não é direta mas indirecta; tem que sofrer um desvio hermenêutico através de expressões fixas que

¹⁴³ ALMEIDA, Custódio Luís Silva de, Flickinger, Hans-Georg e Rohden, Luiz. *Hermenêutica filosófica: nas trilhas de Hans-Georg Gadamer*. Porto Alegre: Edipucrs, 2000, p. 28.

¹⁴⁴ OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *A filosofia na crise da Modernidade*. São Paulo: Edições Loyola, 1990, p. 15-28.

¹⁴⁵ PALMER, Richard E. *Hermenêutica*. Tradução de Maria Luísa Ribeiro Ferreira. Lisboa: Edições 70, 1999. (*O Saber da Filosofia*), p. 109-110.

datam do passado. Dependente da história, é essencial e necessariamente histórico”¹⁴⁶.

Em segundo lugar, a idéia de historicidade toma a natureza humana não como algo fixo e imutável, mas como um projeto inacabado que se constrói ao longo do tempo¹⁴⁷.

No entanto, o problema epistemológico do conhecimento histórico não está solucionado a partir da unidade entre conhecedor e conhecido, pois um problema maior apresenta-se na indagação sobre como o conhecimento histórico pode elevar-se de uma experiência individual a uma experiência histórica, ou seja, como o indivíduo pode alcançar o contexto da vida e, a partir daí, construir os conceitos capazes de sustentar epistemologicamente o contexto histórico.

É exatamente através da justificação quanto essa passagem da experiência individual para a consciência histórica que Dilthey fundamenta hermeneuticamente sua pretensão epistemológica e dá um passo adiante em relação à hermenêutica psicológica de Schleiermacher¹⁴⁸.

Nas ciências do espírito, essa transposição do psicológico à experiência histórica propriamente dita é feita através de um processo que conjuga sistematicamente os conceitos de vivência, expressão e compreensão¹⁴⁹.

¹⁴⁶ Idem, ibidem, p. 122.

¹⁴⁷ Idem, ibidem, p. 122.

¹⁴⁸ DILTHEY, Wilhelm. Dos escritos sobre hermenêutica: el surgimento de la hermenêutica y los esbozos para uma crítica de la razón histórica. Madrid: Istmo, 2000. p.21.

¹⁴⁹ PALMER, Richard E. *Hermenêutica*. Tradução de Maria Luísa Ribeiro Ferreira. Lisboa: Edições 70, 1999. (*O Saber da Filosofia*), p. 113.

O conceito de vivência foi analisado de maneira bastante precisa por Gadamer através de sua relação com a estética do gênio e do gosto¹⁵⁰. Trata-se de uma formação secundária da palavra vivenciar, só tendo sido introduzida no uso comum da linguagem na década de setenta do século XVIII. Seu significado, portanto, deve ser encontrado a partir de sua formação original no conceito de vivenciar.

Vivenciar significa “ainda estar vivo, quando algo acontece”¹⁵¹. A idéia de vivenciar, portanto, está relacionada a idéia de imediaticidade e presencialidade em relação a um dado qualquer. O vivenciado é sempre algo que nós mesmos vivenciamos. Mas, mais que isso, quer indicar um conteúdo duradouro daquilo que se vivenciou. Assim, o vivenciado quer apontar para algo que não se dissolve na transitoriedade do vivenciar, mas algo que se acresce e se agrega àquele que vivenciou.

Tanto a idéia de imediaticidade da vivência quanto o conteúdo duradouro que daí deriva servem de base para a constituição da palavra vivência. A vivência, portanto, quer designar uma dupla direção conexa, indicando aquilo que, tendo sido vivenciado, adquiriu um significado mais duradouro em razão de sua ênfase ou sobreposição em relação a outras vivências.

Quem primeiro cunhou conceitualmente a palavra vivência foi Dilthey¹⁵². A formação do conceito em Dilthey parece estar relacionada a um

¹⁵⁰ GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Tradução Paulo Meurer. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1999, p. 111-132.

¹⁵¹ Idem, ibidem, p. 118.

¹⁵² Idem, ibidem, p. 119.

contexto maior de crítica ao racionalismo do Iluminismo e de fuga as suas pressuposições metafísicas, transcendentais e positivistas. Neste sentido:

O apelo de Schleiermacher ao sentimento vivo contra o frio racionalismo do *Aufklärung*, a proclamação de Schiller a favor da liberdade estética contra o mecanismo da sociedade, a oposição de Hegel da vida (mais tarde: do espírito) contra a 'positividade', foram o tom antecipador de um protesto contra a moderna sociedade industrial que, no início do nosso século, fizeram ascender as palavras de ordem vivência e vivenciar a um tom quase religioso.¹⁵³

Mas, em Dilthey, o conceito de vivência é formulado como justificativa cognitivo-teórica das ciências do espírito. Analogamente ao distanciamento cognitivo obtido nas ciências naturais, a idéia de consciência histórica representa um distanciamento em relação ao passado - que agora não pertence mais ao conteúdo auto-evidente do presente -, mas que pode ser conhecido através de objetivações que se relacionam com o conceito de vivência.

As vivências seriam:

As configurações de sentido, que nos vêm ao encontro nas ciências do espírito, mesmo que nos apareça como muito estranhas e incompreensíveis, deixam-se reconduzir a unidades últimas do dado na consciência, unidades que já nada mais contêm de estranho, objetivo, nem mesmo necessitando de interpretação.¹⁵⁴

Portanto, os dados primários da história, que são buscados através da compreensão dos objetos históricos, não podem ser tomados como

¹⁵³ Idem, ibidem, p. 121.

¹⁵⁴ Idem, ibidem, p. 124.

dados experimentáveis ou quantificáveis, pois são unidades de significado¹⁵⁵ e “Todo entendimento do sentido é uma retro-transposição as objetivações da vida na vivacidade espiritual, da qual são procedentes”¹⁵⁶

Segundo o próprio Dilthey:

Ciertamente, las ciencias del espíritu aventajan a todo conocimiento natural en que su objeto no es un fenómeno ofrecido a los sentidos, no es um mero reflejo de algo real en una conciencia, sino que es él mismo realidad interna inmediata, y lo es como una conexión vivida desde dentro.¹⁵⁷

Não é, portanto, produto da consciência, mas algo que precede a distinção ente sujeito e objeto. Assim, também em Dilthey, encontramos a utilização de conceitos que pressupõem uma abordagem que torna relativa a distinção sujeito-objeto¹⁵⁸, sendo esse campo da consciência pré-reflexiva demarcado posteriormente pela fenomenologia de Husserl e de Heidegger¹⁵⁹.

Ao lado do conceito de vivência, desenvolve-se o conceito de expressão. Segundo Richard Palmer¹⁶⁰, o conceito de expressão quer designar, em Dilthey, a idéia de objetivação, não se referindo a nenhum sentimento particular e individual, mas englobando a totalidade da vida, dos sentimentos e

¹⁵⁵ PALMER, Richard E. *Hermenêutica*. Tradução de Maria Luísa Ribeiro Ferreira. Lisboa: Edições 70, 1999. (*O Saber da Filosofia*), p. 114.

¹⁵⁶ GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Tradução Paulo Meurer. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1999, p. 125

¹⁵⁷ DILTHEY, Wilhelm. *Dos escritos sobre hermenêutica: el Surgimento de la hermenéutica y los esbozos para una crítica de la razón histórica*. Madrid: Istmo, 2000. p.25.

¹⁵⁸ LAMEGO, José. *Hermenêutica e jurisprudência: Análise de uma recepção*. Lisboa: Fragmentos, 1990, p. 135..

¹⁵⁹ PALMER, Richard E. *Hermenêutica*. Tradução de Maria Luísa Ribeiro Ferreira. Lisboa: Edições 70, 1999. (*O Saber da Filosofia*), p. 115.

¹⁶⁰ Idem, ibidem, p. 117-118.

vontades humanas. A importância do conceito de expressão em Dilthey está no fato de, através da mesma, não se necessitar mais dirigir-se à subjetividade dos indivíduos ou do passado que se procura compreender, como imaginara Schleiermacher, pois basta que se atenha aos dados fixos e objetivos, à própria expressão da vivência.

Ainda segundo Palmer, tratando de Dilthey, uma compreensão que se dirige diretamente à experiência através da introjeção nunca pode atingir seu verdadeiro objetivo, pois este esforço intuitivo careceria de possibilidade de partilha e comunicação.

Assim, em Dilthey, a possibilidade de conhecimento não repousará mais em um acesso direto às vivências internas, mas sim através de suas objetivações como expressões. É nesse momento que a hermenêutica ingressa na teoria de Dilthey¹⁶¹. Toda compreensão se dá a partir das objetivações da vida, que podem ser tudo aquilo através do qual o espírito humano se expressa, sejam idéias, ações ou experiências vividas¹⁶².

Ao lado do conceito de experiência e de expressão, surge, concluindo a tríade, o conceito de compreensão. Ela quer designar algo que não se identifica com o conhecimento próprio das ciências naturais. Estas vinculam-se à idéia de explicação, reservando-se o termo compreensão às ciências do espírito.

Sob os pressupostos da filosofia da vida, Dilthey procura fundamentar uma diferença metodológica entre as ciências naturais e as ciências

¹⁶¹ GRONDIN, Jean. *Introdução à hermenêutica filosófica*. Tradução de Benno Dischinger. São Leopoldo: Unisinos, 1999. (Coleção Focus), p. 153.

¹⁶² PALMER, Richard E. *Hermenêutica*. Tradução de Maria Luísa Ribeiro Ferreira. Lisboa: Edições 70, 1999. (O Saber da Filosofia), p. 119.

do espírito. Segundo Encarnação, essa distinção entre ciências naturais e ciências do espírito, formulada por Dilthey, é estabelecida com base no interesse cognitivo. As ciências do espírito partiriam de um interesse cognitivo prático, enquanto que as ciências da natureza teriam um interesse cognitivo técnico¹⁶³.

Para isso, socorre-se à distinção entre compreender e explicar. A compreensão, por parte das ciências do espírito, possibilitaria um consenso privado de constrição do qual dependeria o agir comunicativo. Já as ciências naturais não teriam qualquer pretensão mais ampla além da obtenção dos seus resultados cognitivos¹⁶⁴.

Com Dilthey, portanto, não existe compreensão da natureza, este é um uso metafórico¹⁶⁵. Através da compreensão, própria das ciências do espírito, unificam-se os dados exteriores aos dados interiores da vida. Ou seja, a compreensão capta as manifestações dos homens como fenômenos que apontam para uma vida interior.

A possibilidade dessa unificação se dá em virtude da capacidade humana de realizar uma transposição mental, possível em razão de uma afinidade e universalidade do pensamento.¹⁶⁶

A hermenêutica gadameriana, como veremos mais adiante, apesar de formular uma dimensão universal ao problema hermenêutico, tomará

¹⁶³ ENCARNÇÃO, João Bosco da. *Filosofia do direito em Habermas: a hermenêutica*. Taubaté: Cabral Editora, 1997, p. 45.

¹⁶⁴ Idem, ibidem, p. 45.

¹⁶⁵ DILTHEY, Wilhelm. *Dos escritos sobre hermenêutica: el Surgimento de la hermenêutica y los esbozos para uma crítica de la razón histórica*. Madrid: Istmo, 2000. p.25.

¹⁶⁶ PALMER, Richard E. *Hermenêutica*. Tradução de Maria Luísa Ribeiro Ferreira. Lisboa: Edições 70, 1999. (O Saber da Filosofia), p.110.

emprestado de Dilthey esta distinção, que, inclusive, segundo Ricoeur, será um dos motivos pelos quais a Hermenêutica das Tradições não poderá assumir uma instância crítica, ao separar explicação e compreensão e ao trabalhar o problema da verdade apenas no âmbito da primeira¹⁶⁷, inclusive no que diz respeito ao problema do conhecimento jurídico.

Compreensão quer designar, em Dilthey, a operação mental de se captar a mente de outra pessoa. Ou nas palavras de Grondin, sobre Dilthey: “(...) consiste num retorno do manifestado para o interior, ou mais precisamente, para a auto-reflexão, que se dá a conhecer na expressão”¹⁶⁸. Para Dilthey: “Así, pues llamamos comprender al proceso en el cual, a partir de unos signos dados sensiblemente, conocemos algo psíquico de lo cual son su manifestación”¹⁶⁹.

A compreensão possibilita o encontro do indivíduo com os demais numa totalidade partilha que é a própria experiência¹⁷⁰:

Não é um acto de comparação, consciente e reflexivo, é antes a operação de um pensar silencioso que efetua a transposição pré-reflexiva de uma pessoa para a outra. Redescobrimo-nos a nós próprios no outro¹⁷¹.

As objetivações da vivência, apesar de serem dados fundamentais à possibilidade de compreensão, repousam também sob uma condição anterior,

¹⁶⁷ RICOEUR, Paul. *Do texto à acção*. Tradução de Alcino Cartaxo e Maria José Sarabando. Porto: RÉS-Editora, p. 362.

¹⁶⁸ GRONDIN, Jean. *Introdução à hermenêutica filosófica*. Tradução de Benno Dischinger. São Leopoldo: Unisinos, 1999. (Coleção Focus), p. 152.

¹⁶⁹ DILTHEY, Wilhelm. *Dos escritos sobre hermenêutica: el Surgimiento de la hermenéutica y los esbozos para una crítica de la razón histórica*. Madrid: Istmo, 2000. p.27.

¹⁷⁰ PALMER, Richard E. *Hermenêutica*. Tradução de Maria Luísa Ribeiro Ferreira. Lisboa: Edições 70, 1999. (O Saber da Filosofia), p. 121.

¹⁷¹ Idem, ibidem, p. 121.

que consiste no fato do próprio sujeito que compreende constituir-se no todo da historicidade que se apresenta para ele como objeto¹⁷².

Esta condição é herdada de Giambattista Vico, para quem toda possibilidade do conhecimento histórico encontrava sua fundamentação nesta partilha entre aquele que conhece e objeto conhecido, terminando por resultar na sua afirmação de que *verum et factum convertuntur*¹⁷³.

Também em Dilthey a compreensão estará relacionada com a idéia de circularidade hermenêutica. Toda compreensão ocorre dentro de uma estrutura circular. O sentido que se obtém através da compreensão é aquilo que é captado através da interação recíproca entre a totalidade e suas partes. O sentido é sempre histórico, sempre captado de um determinado ponto de vista. Todo sentido é portanto contextual¹⁷⁴. E isso significa dizer que nenhum objeto pode ter seu sentido estabelecido através da compreensão senão a partir do horizonte histórico no qual ele encontra-se inserido.

Nenhum dado pode ser compreendido através de um isolamento metodológico que o distancie do todo no qual se insere. Como veremos mais adiante, o próprio Heidegger também desenvolverá esta questão ao estabelecer que nenhuma elocução é suficiente para transmitir um significado, já que sempre se partirá de uma pré-compreensão que será sempre pressuposta.

¹⁷² BLEICHER, Josef. *Hermenêutica contemporânea*. Trad. Maria Georgina Segurato. Lisboa: Edições 70, 2002. P.39.

¹⁷³ *Idem, Ibidem*. p.. 30.

¹⁷⁴ PALMER, Richard E. *Hermenêutica*. Tradução de Maria Luísa Ribeiro Ferreira. Lisboa: Edições 70, 1999. (O Saber da Filosofia), p. 124.

Também Gadamer, ao envolver a compreensão em um ambiente dialógico ligado pela primazia lógica da estrutura da pergunta, utilizar-se-á desta mesma idéia, ou seja, querendo indicar que nenhum dado sobre o qual a compreensão recai, diz-se por si mesmo, senão como resposta a uma pergunta formulada pelo todo da nossa historicidade¹⁷⁵.

Isso se relaciona, também, com uma das questões centrais da nossa dissertação em torno da interpretação jurídica, pois o que se tenta provar é que, também lá, um enunciado normativo não pode ter seu sentido estabelecido de maneira auto-suficiente, mas apenas na sua relação com o caso particular e com o todo da história efetual da qual o enunciado apresenta-se como resposta.

Afirmar a historicidade de todo sentido implica aceitar a multiplicidade de sentidos sobre um mesmo dado, o que não quer dizer uma relativização caótica da compreensão, pois todos guardam um limite de coesão e coerência com o contexto efetual. Neste sentido, Richard Palmer, sobre Dilthey, desenvolve:

‘A vida não pode se apresentar ao tribunal da razão’. O nosso acesso à compreensão da vida torna-se compreensível através das suas objectivações. Aqui, nos domínios dos objectos, podemos construir um mundo de verdadeiras relações que são captadas pelos indivíduos na actualidade da experiência vivida. O sentido não é subjetivo; não é uma projecção do pensamento ou do pensar, sobre o objecto; é a percepção de uma relação dentro de um nexo anterior à separação sujeito-objeto

¹⁷⁵ No sentido contrário, Habermas, para quem é possível o uso monológico da linguagem para a organização de teorias científicas. HABERMAS, Jürgen. *La lógica de las ciencias sociales*. Trad. Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Editorial Tecnos, 2002, p. 284-285.

feita pelo pensamento. Compreender o sentido significa entrar numa relação real e não imaginária com as formas do espírito objectificado, que se encontra por todo o lado, à nossa volta. É uma questão de interacção da pessoa individual e do *Geist* objectivo, num círculo hermenêutico que pressupõe a actuação conjunta de ambos. Significado é o nome dado às diferentes espécies de relações desta interacção¹⁷⁶.

O ponto nodal no pensamento de Dilthey diz respeito à idéia de consciência histórica por ele desenvolvida e sua formulação entre a objetividade da ciência e a filosofia da vida. Para Gadamer, a tomada de consciência histórica é, provavelmente, a mais importante revolução da Modernidade, superando, inclusive, o alcance dos resultados obtidos pelas ciências naturais¹⁷⁷.

A tentativa por parte de Dilthey de formular um conhecimento histórico objetivo, apesar do condicionamento histórico sobre o próprio conhecimento, resulta na construção da idéia de consciência histórica:

‘A consciência histórica é capaz de compreender historicamente sua própria possibilidade de comportar-se historicamente(...)Compreende-se a si mesma a partir de sua história. *A consciência histórica é uma forma de autoconhecimento*¹⁷⁸.

¹⁷⁶ PALMER, Richard E. *Hermenêutica*. Tradução de Maria Luísa Ribeiro Ferreira. Lisboa: Edições 70, 1999. (O Saber da Filosofia), p. 126.

¹⁷⁷ GADAMER, Hans-Georg. *O problema da consciência histórica*. (org.) Pierre Fruchon; tradução de Paulo César Duque Estrada. Rio de Janeiro. Fundação Getulio Vargas, 1998. p. 17.

¹⁷⁸ DILTHEY *apud* GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Tradução Paulo Meurer. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1999, p. 358.

No mesmo sentido, Gadamer irá afirmar: “Entendemos por consciência histórica o privilégio do homem moderno de ter plena consciência da historicidade de todo presente e da relatividade de toda opinião”¹⁷⁹.

No entanto, a idéia de uma consciência histórica em Dilthey resultará na possibilidade de uma compreensão holifacetária e infinita¹⁸⁰, o que demonstra uma certa influência de Dilthey com o idealismo especulativo de Hegel e um distanciamento dos pressupostos do historicismo ligados à consciência da finitude.

A pergunta que se dirige, então, a Dilthey é: o que torna a consciência histórica distinta das demais consciências da história e que a coloca acima dos seus próprios condicionamentos, possibilitando, assim, um conhecimento objetivo? Em outras palavras:

(...) como legitimar tal pretensão da consciência histórica à objetividade, a despeito de seu modo de ser condicionado e limitado, e mesmo em oposição a todas as outras formas cognitivas que encontramos na história, formas sempre relativas a uma determinada perspectiva?¹⁸¹.

O problema para Dilthey se desloca, agora, para a necessidade de determinação do conceito de autoconhecimento. A resposta parte da própria vida, pois ela já está sempre apontada à reflexão. Daí a importância da filosofia da vida em Dilthey, pois o fundamento da possibilidade da consciência histórica e do autoconhecimento que a subjaz encontra-se na própria vida, ou melhor, no fato de

¹⁷⁹ GADAMER, Hans-Georg. *O problema da consciência histórica*. (org.) Pierre Fruchon; tradução de Paulo César Duque Estrada. Rio de Janeiro. Fundação Getúlio Vargas, 1998. p. 17.

¹⁸⁰ GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Tradução Paulo Meurer. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1999, p. 355.

¹⁸¹ GADAMER, Hans-Georg. *O problema da consciência histórica*. (org.) Pierre Fruchon; tradução de Paulo César Duque Estrada. Rio de Janeiro. Fundação Getúlio Vargas, 1998. p. 30.

a própria vida conter, em si, saber. A própria interiorização que constitui a vivência, contém um retorno sobre si mesma. Mais precisamente, o esforço reflexivo e o conhecimento por ele produzido já estão sempre na própria vida. “O saber está aí, unido à vivência sem dar-se conta”¹⁸². Trata-se de uma reflexividade imanente à própria vida.¹⁸³

Ao conceber a idéia de uma estrutura que se autoconstitui como unidade a partir do seu próprio centro, Dilthey tenta afastar o conhecimento histórico da própria historicidade que constitui tanto o objeto quanto o sujeito do conhecimento, possibilitando um conhecimento histórico universalmente válido¹⁸⁴.

Pode-se enxergar a importância da contribuição de Dilthey à hermenêutica na medida em que ele amplia seu grau de universalidade ao colocá-la como fundamento das ciências do espírito e ao relacioná-la com a questão da experiência, mais ampla que os estreitos limites da hermenêutica psicológica de Schleiermacher¹⁸⁵.

As críticas que hoje se dirigem a Dilthey relacionam-se principalmente à sua tentativa de estruturação de um conhecimento objetivamente válido, desenvolvido, inclusive, através da idéia de consciência histórica. O historicismo de Dilthey acaba por afastar-se da radicalidade da própria historicidade e dos seus efeitos ao conceber a investigação “como um

¹⁸² DILTHEY *apud* GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Tradução Paulo Meurer. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1999, p. 359.

¹⁸³ GADAMER, Hans-Georg. *O problema da consciência histórica*. (org.) Pierre Fruchon; tradução de Paulo César Duque Estrada. Rio de Janeiro. Fundação Getúlio Vargas, 1998. p. 31.

¹⁸⁴ Idem, *ibidem*, p. 29-30.

¹⁸⁵ PALMER, Richard E. *Hermenêutica*. Tradução de Maria Luísa Ribeiro Ferreira. Lisboa: Edições 70, 1999. (*O Saber da Filosofia*), p. 127.

deciframento e não como uma experiência ¹⁸⁶. Isso demonstra, por mais que ele tenha tentado justificar uma metodologia própria às ciências do espírito, sua vinculação à idéia de cientificidade e racionalidade por ele mesmo criticada.

É exatamente nesse ponto que Gadamer irá superar Dilthey. Pois Gadamer, ao desenvolver o conceito de consciência histórica, o fará nos termos de uma consciência histórico efetual, que é um autêntico ato de experiência. Essa dicotomia entre consciência histórica e consciência histórico efetual será levada por nós ao âmbito específico do conhecimento jurídico, como indagação sobre se esse conhecimento deve ser pautado em termos de uma consciência jurídica ou de uma experiência jurídica, o que constitui elemento cerne da nossa dissertação.

A necessidade de um ponto de Arquimedes que traga objetividade ao conhecimento parece reconduzir Dilthey ao *Cogito* de Descartes¹⁸⁷, no mesmo instante em que o impossibilita de estender o conhecimento histórico à experiência histórica, levando-o a:

(...)ignorar o desafio que um objeto histórico pode lançar às concepções e valores do intérprete, e a fechar os olhos à necessidade de auto-reflexão, em que o sujeito se compenetra de sua dívida para com a tradição e a linguagem como bases e meios do seu pensamento: a ‘experiência hermenêutica’, a que Gadamer e Ricoeur fazem referência, respectivamente, como *Zugehörigkeit* ou *appartenance*¹⁸⁸.

¹⁸⁶ GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Tradução Paulo Meurer. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1999, p. 367.

¹⁸⁷ GRONDIN, Jean. *Introdução à hermenêutica filosófica*. Tradução de Benno Dischinger. São Leopoldo: Unisinos, 1999. (Coleção Focus), p. 147.

¹⁸⁸ BLEICHER, Josef. *Hermenêutica contemporânea*. Trad. Maria Georgina Segurato. Lisboa: Edições 70, 2002. p.40.

E, nesse sentido, podemos dizer que a historicidade da experiência histórica acabou não sendo determinante para Dilthey.

A influência do empirismo na sua teoria pode ser observada através da unidade da experiência que é tomada como um dado¹⁸⁹. Quanto ao idealismo, o historicismo herda a crença em uma consciência histórica infinita e atemporal. Do Romantismo, o historicismo de Dilthey assimila a questão da circularidade da compreensão, que, desvinculando-se do psicologismo, atinge a totalidade da própria historicidade. Herda, também, a tentativa de conciliação entre a essência histórica da experiência e a forma de conhecimento da ciência moderna¹⁹⁰.

O mais acertado é fazer uma leitura de Dilthey como um filósofo e historiador que, dado o contexto histórico no qual estava inserido, absorveu influências do racionalismo do Iluminismo e da filosofia da vida, mas afinada ao problema hermenêutico.

A tentativa de legitimação epistemológica das ciências do espírito não tomou consciência de que:

(...) a questão mais específica do assim chamado *Compreender* das ciências humanas só se coloca de forma adequada se não estiver subordinada, de antemão, à problemática da *Elucidação* científica; ela deve, sim, ser vista em conjunto com o 'acordo mútuo' metacientífico entre os cientistas, já pressuposto em todo anseio elucidativo e que se dá

¹⁸⁹ *Idem, Ibidem.* p.40.

¹⁹⁰ GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Tradução Paulo Meurer. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1999, p. 358.

acerca dos objetos a serem tematizados e da abordagem metodológica de seu respectivo programa de pesquisa¹⁹¹.

O historicismo de Dilthey negligenciou o fato mais fundamental da compreensão ao deslocar a historicidade para o lado dos preconceitos dos quais a autocompreensão das ciências do espírito poderia se libertar.

A premissa maior que deveria orientar o historicismo foi desconsiderada. Consistia na “(...) resolução da oposição abstrata entre tradição e investigação histórica, entre história e conhecimento dela mesma”¹⁹².

Talvez aí esteja a sua maior contribuição, tentar superar o dualismo entre lógica e vida, *logos* e *ethos*, filosofia e ciência, metafísica e epistemologia, filosofia sistemática e filosofia da vida etc, próprio da filosofia moderna, através de uma nova base epistemológica que alargasse o conceito de ciência de maneira a englobar, além dos fenômenos, a experiência interior enquanto momento da própria vida¹⁹³.

A filosofia subsequente irá se afinar mais profundamente com a filosofia da vida, desenvolvendo mais radicalmente os conceitos de historicidade e de compreensão e possibilitando a inserção da experiência histórica na própria constituição da compreensão que sobre ela se forma.

¹⁹¹ APEL, Karl-Otto. *Transformação da filosofia I: filosofia analítica, semiótica, hermenêutica*. São Paulo: Edições Loyola, 2000. p.30-31.

¹⁹² GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Tradução Paulo Meurer. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1999, p. 424.

¹⁹³ BLEICHER, Josef. *Hermenêutica contemporânea*. Trad. Maria Georgina Segurato. Lisboa: Edições 70, 2002. P.37-38.

I.7 A Hermenêutica contemporânea: da fenomenologia em Husserl à ontologia hermenêutica em Heidegger

Se a história da hermenêutica sofre uma modificação substancial quando esta deixa de ser uma mera técnica de interpretação e passa a indagar sobre os seus próprios fundamentos através das reflexões epistemológicas iniciadas com Schleiermacher e desenvolvidas por Dilthey¹⁹⁴, sofre, também, uma outra alteração substancial quando a indagação sobre a compreensão é feita com base na fenomenologia de E. Husserl e, posteriormente, na analítica existencial do *Dasein*, desenvolvida por Heidegger.

Como dirá Custódio Luiz, tratando sobre o significado do *Dasein*:

Dasein significa a manifestação do Ser no mundo, abertura do sentido, lugar da compreensão. *Dasein* é, dinamicamente, o aí do ser, a casa do ser, o ser-aí. Heidegger utiliza a palavra *Dasein* para designar o ente mundano, o ente que é marcado pelas características a que se denominou 'existenciais'¹⁹⁵.

Através da ontologia fundamental de Heidegger, acentua-se o processo de radicalização da reflexão hermenêutica, que, deslocando-se de problemas epistemológicos ligados à possibilidade e limite de uma compreensão objetivamente justificada, universaliza ainda mais o sentido dessa mesma

¹⁹⁴ LAMEGO, José. *Hermenêutica e jurisprudência: Análise de uma recepção*. Lisboa: Fragmentos, 1990, p. 115.

¹⁹⁵ ALMEIDA, Custódio Luís Silva de. *Hermenêutica e dialética: dos estudos platônicos ao encontro com Hegel*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002, p. 237.

compreensão, inserindo-o na totalidade da estrutura da existência que antecede o estreitamento cognitivo próprio das ciências modernas.

Trata-se de uma crítica à metafísica preexistente, feita através da retomada do questionamento sobre ser, por meio de uma análise fenomenológica dos modos-de-ser (existenciais) do *Dasein*¹⁹⁶.

Mas, entre os questionamentos epistemológicos atribuídos à Schleiermacher e Dilthey e a ontologia hermenêutica de Heidegger, existe uma ponte que nos é dada pela análise fenomenológica desenvolvida por Husserl, pois é ela que inicialmente oferece a superação dos problemas epistemológicos e antecipa os pressupostos para uma ontologia hermenêutica¹⁹⁷.

Heidegger, ao tratar do método fenomenológico¹⁹⁸, remonta às origens gregas das palavra fenômeno e do sufixo *logia*. *Phainomenon* ou *phainestai* quer dizer aquilo que vem à luz, ou seja, aquilo que se torna manifesto. Por sua vez, o sufixo *logia* remonta à palavra *logos*, no sentido daquilo que é transmitido na fala. Assim, a fenomenologia aparece como uma postura filosófica que possibilita às coisas se manifestarem como o que são, sem que atribuamos previamente um sentido a elas e sem que projetemos nelas nossas próprias categorias. Nas palavras de Richard Palmer; “Fenomenologia é um meio de ser conduzido ao fenômeno, por um caminho que genuinamente lhe pertence”¹⁹⁹.

¹⁹⁶ FRANCO, Sérgio de Gouvêa. *Hermenêutica e psicanálise na obra de Paul Ricoeur*. São Paulo: Loyola, 1995. (coleção Filosofia; 35), p. 82.

¹⁹⁷ RICOEUR, Paul. *Do texto à ação*. Tradução de Alcino Cartaxo e Maria José Sarabando. Porto: RÉ-S-Editora, p. 49.

¹⁹⁸ HEIDEGGER, MARTIN. *Ser e tempo: parte I*. Tradução de Márcia Sá Cavalcante. 12. Ed. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 58.

¹⁹⁹ PALMER, Richard E. *Hermenêutica*. Lisboa: Edições 70, 1999. p.133.

Neste ponto, comum são as propostas de Husserl e Heidegger, pois, no essencial, a grande contribuição do pensamento fenomenológico foi possibilitar uma desvinculação de toda suposição, de toda idéia prévia, de toda categoria ou esquema conceitual nos limites do qual o dado deveria ser compreendido, em favor de um programa universal de trabalho que buscasse os modos subjetivos das coisas estarem dadas, incluindo aí a própria subjetividade, que passa a ser vista como um fenômeno²⁰⁰.

Como bem observa Gadamer, a fenomenologia de Husserl mostra que a auto-reflexão epistemológica própria das ciências modernas não está habilitada a formular um possível questionamento sobre o *a priori*, ou seja, pelas verdades eidéticas destas mesmas ciências.

Portanto, com a fenomenologia, não se trata de aplicar categorias do sujeito, ou de uma análise especulativa, ou de constatar regularidades e nexos e produzir generalizações através de uma análise empírico-indutiva da coisa, mas, antes, permitir que ela se mostre a partir dela mesma. Ela procura esclarecer que toda aparência ,enquanto tal, é verdadeira, pois corresponde àquilo que imediatamente se percebe²⁰¹.

Através do pensamento fenomenológico, a filosofia incorpora em seu patrimônio a experiência pré-científica do mundo da vida, ou seja: “o mundo no qual nós sempre vivemos, e que constitui o chão ou terreno para toda e

²⁰⁰ GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Tradução Paulo Meurer. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1999, p. 372.

²⁰¹ GUERREIRO, Mario. *Método fenomenológico na estética*. In: CAPALBO, Creusa. (org). *Fenomenologia e hermenêutica*. Rio de Janeiro: Âmbito Clutural, 1983, p. 64.

qualquer realização do conhecimento e para toda determinação científica”²⁰², perspectiva já encontrada, como já dito, em Dilthey e Husserl, mas radicalizada através de Heidegger²⁰³.

A tentativa de se compreender algo como algo, que remonta à proposta de Dilthey de compreender a vida a partir da própria vida, representa o esforço mais fundamental de Husserl e estabelece o deslocamento de sua teoria da tentativa de compreender algo enquanto objeto estático e apartado de todo o contexto existencial que lhe dá significado.

Portanto, este isolamento da coisa e sua transformação em um objeto a ser dissecado através de condições ideais e artificialmente projetadas por uma racionalidade neutra e de um pensamento meramente apresentacional é afastado em favor de uma postura teórica que reclama uma verdade a ser obtida através do desvelamento do próprio ser.

A investigação fenomenológica de Husserl ao se preocupar com a questão da intencionalidade da consciência acaba por avançar a sua filosofia até um ponto anterior à atualidade da consciência. Husserl pretende chegar, portanto, à intencionalidade que subjaz à consciência individual. Essa intencionalidade não será tomada em referência a uma vivência individual, mas trata-se de uma intencionalidade anônima e universal através da qual se constitui o “mundo da vida”.

²⁰² SIEBENEICHLER, Flávio Beno. *Fenomenologia e hermenêutica*. In: CAPALBO, Creusa. (org). *Fenomenologia e hermenêutica*. Rio de Janeiro: Âmbito Clutural, 1983, p. 11.

²⁰³ GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Tradução Paulo Meurer. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1999, p. 369.

Husserl, portanto, tentará, com base em sua fenomenologia, superar a cisão, promovida por Dilthey, entre ciências do espírito e ciências naturais e formular um campo de legitimação próprio para a filosofia que não esteja limitado à metodologia das ciências particulares nem se confunda com o relativismo da filosofia das visões de mundo²⁰⁴.

Com Husserl, dá-se um passo adiante na filosofia, com a superação da controvérsia epistemológica tradicional entre idealismo e empirismo, subjetividade e objetividade, através do conceito de vida. A vida para Husserl não é um mero ir vivendo, uma mera atitude natural, ela é, além disso, a própria subjetividade transcendental reduzida, ou seja: "(...) é pura e sistemática consideração interior da subjetividade que se exterioriza a si mesma no 'fora'"²⁰⁵ E essa subjetividade transcendental que se exterioriza em si mesma através do "fora" já não é um 'eu', mas o "eu" originário.

Com isso se vê que Husserl ainda está ligado à consciência humana e à idéia de uma subjetividade transcendental. A sua filosofia procurará estabelecer a validade do mundo da vida a partir do desempenho da subjetividade. Mas isso produz um paradoxo: "Como pode surgir no 'eu puro' algo que não possua validade de objeto, mas que quer ser ele mesmo 'eu'?"²⁰⁶

É por esta razão que Gadamer irá concluir que a idéia de vida em Husserl, assim como em Dilthey, apesar de representar um direcionamento rumo à concreção da vida, não fizeram justiça as suas maiores exigências

²⁰⁴ FERRARIS, Maurizio. *Historia de la Hermenéutica*. Madrid. Akal, 2000, p. 206.

²⁰⁵ GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Tradução Paulo Meurer. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1999, p. 377-378.

²⁰⁶ Idem, ibidem, p. 376.

especulativas, de modo que a vida não é tomada no seu significado mais radicalmente existencialista, pois o seu verdadeiro conteúdo continua alheio a ambos, em vista de uma vinculação aos problemas epistemológicos de derivação das ciências a partir de um *a priori* da consciência, ou melhor, dos desempenhos da intencionalidade da vida universal, o que mostra, em Husserl, sua ligação com o idealismo especulativo²⁰⁷.

É exatamente neste ponto que a fenomenologia hermenêutica de Heidegger se distanciará da proposta fenomenológica de Husserl. Isso porque, em Heidegger, a totalidade hermenêutica que é o próprio existir não se identifica com qualquer estrutura *a priori*, o que termina por distanciá-lo de uma forma de transcendentalismo²⁰⁸.

A proposta de Husserl termina sendo direcionada à formulação de uma filosofia em termos cientificistas, vinculada à idéia de pensamento apodítico e objetivo. A própria historicidade e temporalidade interna da consciência intencional não atingiria o campo das essências eidéticas em si mesmas ahistóricas e atemporais.

A fenomenologia de Husserl, como ele próprio reconhece, representa uma linha de continuidade em relação ao questionamento transcendental de Kant²⁰⁹, apesar de sua filosofia inegavelmente estar preocupada

²⁰⁷ SIEBENEICHLER, Flávio Beno. *Fenomenologia e hermenêutica*. In: CAPALBO, Creusa. (org). *Fenomenologia e hermenêutica*. Rio de Janeiro: Âmbito Clutural, 1983, p. 67.

²⁰⁸ VATTIMO, Giovanni. *O Fim da Modernidade: niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna*. Lisboa: Editorial Presença, 1987, p. 96.

²⁰⁹ GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Tradução Paulo Meurer. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1999, p. 370.

com a superação do objetivismo da filosofia anterior²¹⁰. É neste sentido que Gadamer assinala uma proximidade entre a auto-reflexão de Husserl, preocupada com o questionamento transcendental acerca da constituição de toda validade ôntica, e a metodologia do criticismo Kantiano²¹¹.

Fica claro, portanto, que a fenomenologia de Husserl sofrerá uma modificação radical em Heidegger, pois este a desvinculará dos pressupostos idealísticos, subjetivistas e cientificista com os quais estava envolvido Husserl. Com Heidegger, através de sua Hermenêutica da faticidade, a fenomenologia eidética de Husserl, calcada na distinção entre fato e essência, dará lugar a uma exigência radical. A faticidade da pré-sença será, em Heidegger, a base ontológica de sua fenomenologia, e não mais o puro 'cogito' como estruturação essencial de uma generalidade típica.

Se em Dilthey a idéia de mundo da vida se vincula à consciência histórica e em Husserl este mundo da vida dirige-se ao "eu puro" ou consciência transcendental, em Heidegger, apesar de assimilar de ambos o interesse pelo *a priori* do mundo da vida e, especificamente de Husserl, o procedimento metódico de partir das coisas mesmas (fenomenologia), a ontologia hermenêutica se distanciará fundamentalmente do segundo quando este opõe fato e essência através da pressuposição de um ego transcendentia²¹² e do primeiro quando o mesmo propõe a idéia de vida como fundamento epistemológico das ciências do espírito.

²¹⁰ Idem, ibidem, p. 388.

²¹¹ Idem, ibidem, p. 388.

²¹² SILVA FILHO, José Carlos Moreira da. *Hermenêutica filosófica e direito: o exemplo privilegiado da boa-fé objetiva no direito contratual*. Petrópolis: Lumen Juris, 2003, p. 52-53.

A analítica da existência terá como foco principal de suas considerações e traço característico da ruptura com a filosofia anterior a faticidade da pré-sença, ou seja, o mundo da vida enquanto realidade que se antecipa à qualquer tentativa de racionalização e que funciona como pressuposto e condição de possibilidade de qualquer processo de conhecimento objetivo.

Com a descoberta da estrutura existencial prévia, o sujeito não mais dispõe do mundo de maneira a apropriar-se do mesmo como objeto, o próprio sujeito já é antes algo que se dá no mundo. Trata-se de uma análise que antecede a distinção sujeito-objeto e que excede, portanto, a esfera do objetivável²¹³.

Obviamente que uma filosofia nestes moldes não se torna possível à luz de uma estrutura conceitual-metódica, herdada do racionalismo cartesiano e de seus desdobramentos na epistemologia. Por este motivo, Heidegger irá se valer do pensamento fenomenológico desenvolvido por Husserl e do seu encaminhamento definitivo rumo à filosofia da vida.

Ele colocará, como herança de Husserl, no centro de suas reflexões, a questão da experiência do mundo da vida e da pré-compreensão pré-predicativa, mundo este que não será mais tomado como o mero ambiente exterior, sujeito à pesquisa empírica, nem tampouco uma construção subjetiva e arbitrária, mas o âmbito de experiência humana guiada por estruturas vivências anteriores ao conhecimento.²¹⁴

²¹³ SIEBENEICHLER, Flávio Beno. *Fenomenologia e hermenêutica*. In: CAPALBO, Creusa. (org). *Fenomenologia e hermenêutica*. Rio de Janeiro: Âmbito Clutural, 1983, p. 12.

²¹⁴ Idem, ibidem, p. 11.

Mas, se a fenomenologia aparece em Husserl como uma proposta de superação da racionalidade tradicional e do empirismo cético através da apreensão pré-conceitual dos fenômenos, possibilitando o esclarecimento dos pressupostos que orientavam tanto o racionalismo especulativo quanto o empirismo e a formulação de uma nova forma de filosofar ainda mais comprometida com o ambiente cientificista²¹⁵, em Heidegger, a problemática mais substancial da filosofia deixa de se vincular ao problema da fundamentação do conhecimento científico, pois a questão da temporalidade absoluta deixa de se relacionar com a idéia de consciência e do “eu” originário, possibilitando o ressurgimento da idéia de “ser”.

A estrutura da temporalidade não será mais caracterizada como um dado da consciência transcendental, mas será, antes, a base ontológica desta mesma subjetividade, que está além e antes dela própria. Não será a temporalidade que irá se inserir no interior da consciência transcendental, mas a própria subjetividade. Com isso, alcançamos um dado fundamental, pois a temporalidade não será algo que pertence ao “eu” originário, mas será o próprio ser que se antecipa à própria consciência transcendental. Por isso a conclusão significativa em *ser e tempo* de que o próprio ser é tempo²¹⁶.

Portanto, a questão pelo ser em Heidegger diferencia-se fundamentalmente do “eu” transcendental de Husserl, demonstrando a distância de sua filosofia das posturas teóricas objetivistas e subjetivas da filosofia moderna.

²¹⁵ RORTY, Richard. *Ensaio sobre Heidegger e outros escritos filosóficos 2*. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumar, 1999.

²¹⁶ GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Tradução Paulo Meurer. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1999, p. 389.

Com isso, percebemos porque Husserl e Dilthey fracassaram na tentativa de formular de maneira satisfatória o problema da pré-sença. Ambos não foram conclusivos, pois só conseguiram compreender a idéia de vida, historicidade, temporalidade, através de uma postura subjetivo-transcendental, que vinculava esses dados da experiência à consciência, ou seja, Husserl e Dilthey utilizaram a idéia de vida, historicidade, temporalidade, como fundamento para uma justificação última de uma metodologia científica, mas não tomaram esses próprios conceitos no seu sentido mais radical, partiram de um referencial que já é um *a posteriori* em relação aos mesmos, ou seja, sob o referencial da consciência.

É por isso que Dilthey considerará possível a construção de um conhecimento histórico objetivo que em si mesmo não esteja comprometido com o problema da historicidade de todo conhecimento. No mesmo sentido, é por isso que Husserl considera apenas um paradoxo aparente o fato de se postular a validade do “mundo da vida” partindo-se do desempenho da subjetividade.

A hermenêutica da faticidade de Heidegger superou a fenomenologia de Husserl ao perceber que toda compreensão auto-suficiente esbarrará sempre na estrutura existencial prévia, para além da qual não poderá retroceder. Para Gadamer, isto constituirá a *finesse* da hermenêutica da faticidade e de sua “oposição à investigação transcendental da constituição na fenomenologia de Husserl”²¹⁷

Para Maurizio Ferraris, Heidegger, ao envolver-se com outras perspectivas filosóficas - a exemplo da filosofia de Nietzsche -, afasta-se da

²¹⁷ Idem, ibidem, p. 399.

pretensão de desenvolver uma ciência rigorosa e do transcendentalismo característico de Husserl. Como dirá o autor: “(...) *lo que la hermenéutica heideggeriana corrige ante todo el idealismo husserliano, la primacía del ‘yo penso’ gnoseológico sobre el ‘yo soy’ existencial e histórico*”²¹⁸.

Para Heidegger, o sujeito está de tal modo lançado no mundo que não faz sentido se imaginar a existência de um ‘eu’ que se reporte ao mundo como espectador desinteressado e alheio.

Com isso, ele se distancia de uma descrição fenomenológico-transcendental e se aproxima de uma fenomenologia hermenêutica, já que:

*Se pasa de una fundación de la fenomenologia como pura posibilidad transcendental a una fundación de la filosofía como hermennéutica de la efectividad, de lo concreto – cosa que excluye la eventualidad de una epoché, de una puesta entre paréntesis del mundo en la reducción fenomenológica*²¹⁹.

Essa mesma fenomenologia hermenêutica não representará a continuação de um processo de fundamentação transcendental que se consolidou em Husserl. Sua proposta é exatamente inverter radicalmente a questão da fundamentação e mostrar que qualquer tentativa de fundamentação nos termos transcendentais, tal como vinha propondo a filosofia moderna, já representava um alheamento em relação à questão mais fundamental da compreensão, qual seja: ela se funda sobre um “pré” que não pode ser tematizado, objetivado, nem fundamentado através de um esforço reflexivo-transcendental ou cético-metódico.

²¹⁸ FERRARIS, Maurizio. *Historia de la Hermenéutica*. Madrid. Akal, 2000, p. 216.

²¹⁹ Idem, ibidem, p. 217.

Enquanto Husserl utilizou-se da análise pré-conceitual dos fenômenos com referência à consciência enquanto subjetividade transcendental, Heidegger irá vinculá-los à temporalidade e historicidade do ser-no-mundo²²⁰. E, aqui, vemos sua guinada existencialista em relação à fenomenologia de Husserl. mas não podemos dizer que, com isso, a própria fenomenologia tenha sido desacreditada, o que se deu apenas foi a superação de sua formulação idealista levada a cabo por Husserl ²²¹.

Ao investir em uma fenomenologia hermenêutica, Heidegger dá um sinal de uma postura essencialmente anticientífica²²² e desvinculada da necessidade de construção de um saber apodítico através de uma redução eidética. A filosofia hermenêutico-fenomenológica desenvolvida por Heidegger apresenta-se, portanto, como contraponto à filosofia metodicamente orientada, representando uma emancipação tanto da metafísica dogmática tradicional, quanto das restrições científicas²²³.

Essa hermenêutica fenomenológica, através da visualização da estrutura do “ser-com”, da descoberta do existencial da compreensão prévia, da idéia de círculo hermenêutico como estrutura desta compreensão e, por último, através da estrutura do *Dasein* como ser-no-mundo voltado ao cuidado, supera, respectivamente, o idealismo epistemológico e a metafísica especulativa, o

²²⁰ PALMER, Richard E. *Hermenêutica*. Tradução de Maria Luísa Ribeiro Ferreira. Lisboa: Edições 70, 1999. (*O Saber da Filosofia*), p. 129-130.

²²¹ RICOEUR, Paul. *Do texto à acção*. Tradução de Alcino Cartaxo e Maria José Sarabando. Porto: RÉS-Editora, p. 49.

²²² PALMER, Richard E. *Hermenêutica*. Tradução de Maria Luísa Ribeiro Ferreira. Lisboa: Edições 70, 1999. (*O Saber da Filosofia*), p. 131.

²²³ APEL, Karl-Otto. *Transformação da Filosofia I: Filosofia Analítica, semiótica, hermenêutica*. São Paulo: Edições Loyola, 2000. p.27

solipsismo metódico, a distinção entre apriorismo e empirismo, e a possibilidade de um saber livre de interesses²²⁴.

A própria compreensão, como se verá, não é mais tomada como um ideal possível em razão da consciência histórica, tal como em Dilthey, nem tampouco significará, como em Husserl, um ideal metódico da filosofia diante do mero ir vivendo, mas será:

A forma originária de realização da pré-sença, que é ser-no-mundo. Antes de toda diferenciação da compreensão nas diversas direções do interesse pragmático ou teórico, a compreensão é o modo-de-ser da presença, na medida em que é poder-ser e 'possibilidade'²²⁵.

Porém, uma dificuldade adicional estará presente na fenomenologia de Heidegger, pois o ser não se confunde com o próprio fenômeno. Assim, sua ontologia tem que se tornar fenomenológica, de modo a que se chegue ao ser através da maneira como ele apareceu. Por isso a necessidade de construir sua ontologia em termos de uma hermenêutica, no seu sentido mais próprio, como mediação, esforço de ir do aparente ao oculto.²²⁶

Se a ontologia heideggeriana se apresenta como uma fenomenologia do ser, esta será entendida como uma hermenêutica da existência, de modo que “O sentido metodológico da descrição fenomenológica é

²²⁴ Idem, Ibidem. p.29

²²⁵ GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Tradução Paulo Meurer. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1999, p. 392.

²²⁶ FRANCO, Sérgio de Gouvêa. *Hermenêutica e psicanálise na obra de Paul Ricoeur*. São Paulo: Loyola, 1995. (coleção Filosofia; 35), p. 83.

interpretação”²²⁷. Com isso ela se afasta do problema da consciência e orienta-se pelo problema ontológico sobre o ser do *Dasein*.

Heidegger estabelecerá um sentido ainda mais lato para a hermenêutica, de tal modo que ela passará a ser compreendida como o sentido ontológico do compreender e interpretar enquanto modo do próprio ser-ai²²⁸, ou seja, o poder do *Dasein* que torna possível ao próprio *Dasein* apreender as possibilidades do seu próprio ser.

É nesse sentido que se deve compreender a hermenêutica, como uma ontologia fenomenológica que possibilita o acesso ao ser. Era essa a preocupação de Heidegger, ou seja, descobrir, através de uma hermenêutica fenomenológica, o processo pelo qual o ser se revela. Como dirá Richard Palmer:

A hermenêutica, como teoria da compreensão, é conseqüentemente uma teoria da revelação ontológica. Pois a existência humana é em si mesma um processo de revelação ontológica. (...) A sua análise junta a hermenêutica à ontologia existencial e à fenomenologia e aponta para um fundamento da hermenêutica que não se baseia na subjetividade mas na facticidade do mundo e na historicidade da compreensão²²⁹.

Diante de tudo isso, vê-se que a hermenêutica surge em Heidegger como uma reflexão sobre o acontecer da própria interpretação²³⁰. Não está preocupada, portanto, em estabelecer método e influenciar interpretações específicas, pois como dirá Grondin:

²²⁷ HEIDEGGER *apud* PALMER, Richard E. *Hermenêutica*. Tradução de Maria Luísa Ribeiro Ferreira. Lisboa: Edições 70, 1999. (*O Saber da Filosofia*), p. 134.

²²⁸ Idem, *ibidem*, p. 135.

²²⁹ Idem, *ibidem*, p. 141.

²³⁰ GRONDIN, Jean. *Introdução à hermenêutica filosófica*. Tradução de Benno Dischinger. São Leopoldo: Unisinos, 1999. (*Coleção Focus*), p. 167-170.

Embora concebida em vista da possível autotransparência do ser-aí, a hermenêutica não deve, no entanto, seguir ela própria um caminho para este estar vigilante ou recomendá-lo para edificação. Deve ser deixado a cada ser-aí, abrir o seu próprio caminho para a autotransparência²³¹.

Procura antes refletir sobre o acontecer da própria interpretação, possibilitando ao ser-aí ser entendedor sobre si mesmo. É por isso que Apel dirá:

O que diferencia Heidegger de Hegel e Dilthey, porém, é que a vida (aliás, o ser) não é entendida primeiramente *ex post* - como algo que já tenha sido conquistado por sua articulação de significância-, mas sim como algo que precisa 'ser vivido daqui para frente' (Kierkegaard). Nessa intelecção do ser como 'voluntariedade da preocupação', a partir da qual o 'passado' conserva seu sentido como 'algo ainda remanescente, reside a radicalização específica 'existencial-ontológica' da idéia de hermenêutica²³².

Uma tarefa com a qual Gadamer estará envolvido é exatamente desenvolver no âmbito das ciências do espírito, agora afastada das implicações da metafísica precedente e da filosofia transcendental, as conseqüências hermenêuticas da analítica existencial da pré-sença.

Mas, é apenas com Gadamer que o problema da hermenêutica alcançará sua universalidade, apoiada definitivamente sobre o solo ontológico da linguagem. Até aqui observamos, no entanto, um extenso caminho que elevou a hermenêutica dos pressupostos dogmáticos de uma hermenêutica regional a uma ontologia fundamental em Heidegger.

²³¹ Idem, ibidem, p. 168.

²³² APEL, Karl-Otto. Transformação da Filosofia I: Filosofia Analítica, semiótica, hermenêutica. São Paulo: Edições Loyola, 2000. p.342.

Tendo em vista que essa mesma ontologia se consubstancia em uma analítica existencial do *Dasein*, como tentativa de solução sobre a pergunta pelo sentido do ser, e tendo em vista que esta mesma analítica se dá através da análise das estruturas semitranscendentais²³³, passemos a considerá-las no tópico seguinte.

CAPÍTULO II: A HERMENÊUTICA EM HANS-GEORG GADAMER: ENTRE A UNIVERSALIDADE DO PROBLEMA HERMENÊUTICO E A QUESTÃO DA VERDADE

II.1 Pressupostos conceituais

Até agora cuidamos do delineamento histórico sobre hermenêutica. Ele nos serviu, entre outros motivos, para constatarmos alguns dados fundamentais aos objetivos dessa dissertação. Em linhas gerais, pôde-se concluir que a hermenêutica experimentou ao longo da história uma gradativa alteração quantitativa e qualitativa no seu conceito, ao mesmo tempo em que algumas características permaneceram sempre presentes.

Do ponto de vista quantitativo, e com isso estamos querendo nos referir ao seu âmbito de aplicação, verificamos que a hermenêutica deixa de ser um instrumento assistemático e acidental de auxílio à interpretação de textos na

²³³ Idem, ibidem, p. 29.

Grécia e passa a se constituir, da Patrística à Reforma, em uma teoria da interpretação dogmática de textos específicos. Posteriormente, com Schleiermacher, torna-se uma teoria não-dogmática da interpretação dos textos escritos, alargando posteriormente suas próprias bases, com Dilthey, para servir de fundamento gnoseológico às ciências do espírito, até que com Husserl avança em relação ao âmbito das ciências particulares para assumir a posição de fundamento metacientífico. Por fim, com Heidegger, ela se ergue a um *status* ontológico.

Do ponto de vista qualitativo, podemos observar que, nesta constante ampliação dos seus âmbitos de aplicação, a hermenêutica sofreu modificações em essência, podendo ser resumidas em quatro grandes momentos. Primeiramente, com a incorporação do problema epistemológico e o conseqüente questionamento dos pressupostos dogmáticos em favor de um conhecimento objetivamente garantido. Em segundo lugar, através da tentativa de superação das indagações epistemológicas pela abordagem fenomenológica, que tenta pôr termo às dicotomias sujeito-objeto, idealismo-empirismo, por meio de um programa de trabalho que privilegie a coisa mesma.

Em terceiro lugar, com a ontologia fundamental de Heidegger, que, através da descoberta da estrutura existencial prévia, da pré-compreensão e de sua natureza circular, rompe definitivamente com a filosofia da consciência. Por último, com radicalização do questionamento ontológico-hermenêutico por meio da linguagem.

Apesar dessas modificações quantitativas e qualitativas, a hermenêutica parece ter preservado ao longo de sua história o seu caráter de

mediação. Sua própria razão de ser parece residir em uma relação inafastável entre o dito e o não dito, entre o expresso e o inexpresso.

O alegórico em Fílon, o tipológico em Orígenes, a doutrina do *verdum interius*, do *logos interior*, do sentido quádruplo da Sagrada Escritura, da interpretação adivinhatória, da vivência interna, do sentido hermenêutico, todas elas ratificam esse caráter de mediação. Mesmo aquelas teorias da interpretação que pareciam querer negar esse aspecto universal na questão da interpretação, como a exemplo da teoria de Flacius, terminaram de algum modo se rendendo à sua fatalidade.

Com esses dados preliminares, pode-se verificar que a pretensão à universalidade do problema hermenêutico em Gadamer, tema central da nossa dissertação, tem um enraizamento histórico bastante preciso, aparecendo, portanto, como uma resposta formulada por uma pergunta lançada pela tradição.

Cumpre-nos de agora tratar da hermenêutica Gadameriana. Faremos isso desenvolvendo dois pontos centrais de sua tese, quais sejam: a universalidade do problema hermenêutico e a questão da verdade. Para tanto, temos que, previamente, esclarecer os pressupostos conceituais sobre os quais o desenvolvimento do tema se torna compreensível. É o que faremos.

II.1.1 A compreensão existencial prévia e sua natureza circular

A hermenêutica em Gadamer e suas implicações na hermenêutica jurídica devem substancialmente à produção filosófica de Heidegger. A sua ontologia fundamental prepara o chão ontológico da

hermenêutica gadameriana²³⁴, já que grande parte dos conceitos sobre os quais Gadamer irá erigir sua hermenêutica são construções imputáveis àquela. Dentre estas construções, daremos especial relevo, neste tópico, à descoberta heideggeriana da compreensão existencial prévia e de sua natureza circular, haja vista que ambas se relacionam de maneira mais direta com a temática central da nossa dissertação.

Uma das maiores contribuições de Heidegger para a filosofia contemporânea foi a elevação do problema da compreensão a uma dimensão ontológica e, mais que isso, o seu ingresso na estrutura existencial pré-predicativa. Mas a idéia de compreensão em Heidegger só se torna acessível a partir de uma diferenciação que ficou esquecida pela metafísica tradicional, trata-se da diferenciação ontológica entre ser e ente²³⁵.

Nesse ponto, a filosofia ontológico-hermenêutica de Heidegger mostra-se particularmente fecunda em relação à metafísica clássica, pois ela se proporá ao ressurgimento pela questão do ser enquanto ser dos entes, ou seja, enquanto sentido dos entes. Enquanto a metafísica limitou-se a indagar pelo ente, terminando por produzir uma entificação do ser, tornou-se alheia à pergunta mais original pelo sentido do ser que possibilita este mesmo ente²³⁶. É o que diz Ferraris:

²³⁴ ALMEIDA, Custódio Luís Silva de. *Hermenêutica e dialética: dos estudos platônicos ao encontro com Hegel*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002. P.240.

²³⁵ Apesar da complexidade da temática da diferenciação ontológica em Heidegger, pode-se dizer, a título de esclarecimentos iniciais, que o ente é aquilo que participa do ser; já o ser indica o ente em sua totalidade. Neste sentido: ADEODATO, João Maurício. *Filosofia do direito: uma crítica à verdade na ética e na ciência*. 2. Ed. São Paulo: Saraiva, 2002, p. 104.

²³⁶ STRECK, Lenio Luiz. *Hermenêutica jurídica e(m) crise: uma exploração hermenêutica da construção do direito*. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2001, p. 196.

*Reconocer la originidad de la interpretación no significa pues resolver la ontología en la energética, sino empezar otra vez a poner sobre nuevas bases el problema del ser, más allá del largo olvido objetivista que se manifiesta em los ideales cognoscitivos de la ciencia y la metafísica modernas, que identifican el ser en los entes, en los objetos puestos frente al sujeto cognoscente que los manipula, y que los mantiene alejados de sí.*²³⁷

Com a diferenciação ontológica entre ser e ente, promovida por Heidegger, a análise sobre o sentido do ser só pode ser levada a cabo através de um esforço hermenêutico, já que o ser dos entes só se torna acessível por meio de uma analítica dos existências do *Dasein*²³⁸. Os existenciais são as caracterizações ontológicas ou os modos de ser do ente (*Dasein*) que possibilitam o acesso ao ser.

É importante que esclareçamos o fato de que, em Heidegger, o ser não aparece em seus contornos metafísicos, mas ele é ser dos entes, de maneira que: “O que assim, se opõe a nós deve, sob este modo de posição, cobrir um campo aberto para nosso encontro, mas permanecer, ao mesmo tempo, também a coisa em si mesma e se manifestar em sua estabilidade”²³⁹. Para Streck, elaborar a questão do ser em Heidegger “ (...) significa tornar transparente um ente em seu ser”²⁴⁰.

²³⁷ FERRARIS, Maurizio. *Historia de la Hermenéutica*. Madrid. Akal, 2000, p. 222.

²³⁸ BLEICHER, Josef. *Hermenêutica contemporânea*. Trad. Maria Georgina Segurato. Lisboa: Edições 70, 2002. P.139.

²³⁹ HEIDEGGER, Martin. *Sobre a essência da verdade: A tese de Kant sobre o ser*. Tradução de Ernildo Stein. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1970, p. 27.

²⁴⁰ STRECK, Lenio Luiz. *Hermenêutica jurídica e(m) crise: uma exploração hermenêutica da construção do direito*. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2001, p. 196.

Com Heidegger, portanto, a possibilidade de compreensão do ser não é mais o fato de ser a pré-sença o único ente que pode compreender seu próprio ser - isso era a base do questionamento transcendental -, mas a existência de uma abertura no ser, um “pré”, ou seja, o fato de existir uma diferenciação ontológica entre ser e ente²⁴¹.

Como dirá Lenio Streck:

Elaborar a questão do ser significa tornar transparente um ente em seu ser. Esse ente que cada um de nós somos e que, entre outras, possui em seu ser a possibilidade de questionar, é designado como o termo pré-sença. O ser não pode ser concebido como ente, logo, o ser não é um ente²⁴².

Portanto, o que possibilita a compreensão do ser não é uma capacidade inata de os homens transcenderem-se sobre si mesmos e de enxergarem sobre si próprios, mas, antes, o fato de que existe uma diferença entre ser e ente, o fato de que o ser se mostra através do ente.

A compreensão será, nesses termos, um modo-de-ser do *Dasein* que possibilita o desvelamento do ser e com isso a definição dos seus limites e possibilidades²⁴³. Compreender é, portanto, um projetar-se. E essa compreensão como modo-de-ser do *Dasein* merece mais ser chamada de cuidado que conhecimento²⁴⁴.

²⁴¹ GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Tradução Paulo Meurer. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1999, p. 389-390.

²⁴² STRECK, Lenio Luiz. *Hermenêutica jurídica e(m) crise: uma exploração hermenêutica da construção do direito*. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2001, p. 189.

²⁴³ GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Tradução Paulo Meurer. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1999, p. 394.

²⁴⁴ FERRARIS, Maurizio. *Historia de la Hermenéutica*. Madrid. Akal, 2000, p. 218.

É por isso que Gadamer também afirmará que:

O conceito da compreensão não é mais um conceito metódico como em Droysen. A compreensão não é, tampouco, como na tentativa de Dilthey de fundamentar hermeneuticamente as ciências do espírito, uma operação que só se daria posteriormente na direção inversa ao impulso da vida rumo à idealidade. Compreender é o caráter ôntico original da própria vida humana²⁴⁵.

A compreensão em Heidegger, portanto, distancia-se da formulação proposta por Dilthey, pois para este ela seria um método concorrente ao método de elucidação causal-analítica das ciências naturais, cabendo à compreensão responder as perguntas do tipo “Por quê?”²⁴⁶. Do mesmo modo, ela não será mais tomada como uma transposição à experiência do outro. Também não se relacionará com a idéia de identidade das realidades internas, tal como havia imaginado Schleiermacher, nem tampouco significará a capacidade de captar as expressões da vida, tal como havia descrito Dilthey.

Mas, como havíamos falado no início do tópico, Heidegger não apenas acentuou a questão da compreensão ao colocá-la em termos ontológicos, mas, principalmente, ao tê-la colocado ao nível da estrutura existencial prévia. Isso resultou em algo paradigmático para a hermenêutica posterior, pois elucidou que toda compreensão obtida através de uma consciência objetivadora parte de

²⁴⁵ GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Tradução Paulo Meurer. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1999, p. 383.

²⁴⁶ APEL, Karl-Otto. *Transformação da Filosofia I*. São Paulo: Edições Loyola, 2000. p.30.

uma pré-compreensão existencial que delimita o seu enquadramento temático e a validade de toda compreensão posterior²⁴⁷.

Com isso, a compreensão, como um *intelligere* teórico, como episteme, é colocada, por Heidegger, em segundo plano. A verdadeira compreensão não significará mais um saber esquemático e teórico, mas será tida como um poder, um dom, uma virtude, algo que já se traz e que, de maneira irrefletida, orienta-nos no mundo.

Gadamer, que também se utilizará dessa mesma idéia, dirá:

Compreender é participar imediatamente da vida, sem a mediação do pensamento através do conceito. O que interessa ao historiador não é referir a realidade a conceitos, mas chegar em todas as partes ao ponto em que a vida pensa e o pensamento vive²⁴⁸

A este respeito também são significativas as palavras de Grondin:

‘Entender de uma coisa’ significa estar apto para ela, poder arranjar-se com ela. Assim, pode-se dizer de um esportista, que ele entende algo de futebol. Com isso, nós certamente não imaginamos um saber, porém um poder em geral inexpresso, uma mestria, ou seja, uma ‘arte’. Aqui não se deve pensar apenas em realizações excelentes. Toda a nossa vida é tecida por tais ‘habilidades: assim, nós entendemos sobre como tratar com pessoas, como cuidar de coisas, como passar o tempo, etc., sem dispor de um saber especial nesses assuntos²⁴⁹.

²⁴⁷ GRONDIN, Jean. *Introdução à hermenêutica filosófica*. Tradução de Benno Dischinger. São Leopoldo: Unisinos, 1999. (Coleção Focus), p. 159.

²⁴⁸ GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Tradução Paulo Meurer. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1999, p. 325-326.

²⁴⁹ GRONDIN, Jean. *Introdução à hermenêutica filosófica*. Tradução de Benno Dischinger. São Leopoldo: Unisinos, 1999. (Coleção Focus), p. 160.

Tudo isso que foi falado sobre a compreensão, traz-nos algo de significativo para a interpretação jurídica, pois ela, do mesmo modo, deve ser tomada como uma compreensão existencial prévia que possibilita o sentido do texto, a despeito de toda pretensão epistemológica com a qual o conhecimento jurídico vem se envolvendo. Gadamer, tratando do aspecto universal desta compreensão, diz:

Assim, não existe compreensão nem interpretação em que não entre em funcionamento a totalidade dessa estrutura existencial, mesmo que a intenção do conhecedor seja apenas a de ler 'o que está aí', e de extrair das fontes 'como realmente foi'²⁵⁰.

Ao colocar a compreensão no âmbito de uma experiência pré-reflexiva, Heidegger possibilitou a inversão de uma relação teleológica que sempre pareceu óbvia. Que inversão foi esta? Ora, se todo interpretar se dá pressupondo uma estrutura existencial prévia e se esta mesma estrutura é compreensão enquanto faticidade, então a interpretação é algo *a posteriori* em relação à compreensão, ou seja, só se interpreta aquilo que já se compreendeu previamente. Assim, modifica-se a relação tradicionalmente aceita de que a interpretação é o meio pelo qual algo se compreende.

Mas, se a função da interpretação já não é mais produzir compreensão, o que vêm a ser a interpretação para Heidegger? A interpretação irá aparecer como um esclarecimento do implicitamente já pré-entendido, ou melhor, uma auto-apropriação da compreensão que, através dela, torna-se

²⁵⁰ GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Tradução Paulo Meurer. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1999, p. 397.

temática para si mesma²⁵¹. Trazer à consciência os preconceitos e os pressupostos que constituem a pré-estrutura é, portanto, a tarefa da hermenêutica.

Mas essa consciência, que Gadamer adiante irá desenvolver através do conceito de consciência da história efetual, não pode ser entendida como “(...) gênese da possibilidade, da compreensão, da temporalidade ou de qualquer outro existencial que caracterize o *Dasein* (...) A consciência mesma é produto do mundo”²⁵².

Custódio de Almeida, tratando dessa relação entre compreensão e interpretação, dirá, esclarecendo:

Quando antes analisamos a *compreensão* mostramos que compreender é poder ser, é realizar projeto, é estar lançado à possibilidades. Por isso, enquanto tal, a compreensão caracteriza o meramente possível. Se, no entanto, o projetar da compreensão faz elaboração de conteúdos determinados, dizemos que houve interpretação, pois foi feito um recorte específico no todo de possibilidades, ou seja, houve uma escolha, foi feita a eleição de um senda dentre muitas sendas possíveis²⁵³.

É nesse sentido que Heidegger dirá: “Toda interpretação que se coloca no movimento do compreender já deve ter compreendido o que se quer interpretar”.²⁵⁴ Aquilo que se obtém com a compreensão existencial prévia e com a

²⁵¹ GRONDIN, Jean. *Introdução à hermenêutica filosófica*. Tradução de Benno Dischinger. São Leopoldo: Unisinos, 1999. (Coleção Focus), p. 164. No mesmo sentido: HABERMAS, Jürgen. *La lógica de las ciencias sociales*. Trad. Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Editorial Tecnos, 2002, p. 258.

²⁵² ALMEIDA, Custódio Luís Silva de. *Hermenêutica e dialética: dos estudos platônicos ao encontro com Hegel*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002. P.246.

²⁵³ Idem, ibidem, p. 255.

²⁵⁴ HEIDEGGER, MARTIN. *Ser e tempo: parte I*. Tradução de Márcia Sá Cavalcante. 12. Ed. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 209.

interpretação é sempre um sentido. Um sentido silencioso e atemático que se dá na compreensão prévia, mas que se torna temático na interpretação subsequente.

Posta a compreensão nestes termos, a filosofia hermenêutica não deve mais se dirigir à construção de uma teoria ou método que viabilize um processo de interpretação auto-suficiente, mas fornecer a necessária reflexão a um esclarecimento constante dos pressupostos que orientam esta mesma atividade e, com isso, possibilitar uma modificação na própria estrutura “pré”, de maneira a forjar um horizonte de compreensão capaz de viabilizar a interpretação subsequente. Forjar horizontes é a tarefa básica da filosofia hermenêutica.

Nas palavras de Maurizio Ferraris, tratando da hermenêutica em Heidegger:

La radicalización de la fenomenología, sin embargo, es al mismo tiempo una radicalización de la hermenéutica: la hermenéutica no es una técnica para la comprensión de un ámbito determinado de textos y monumentos en el marco de una sistemática de las ciencias del espíritu, como sucede en Dilthey, sino más bien el modo-de-ser, antes incluso que de conocer, de todo sujeto en cuanto ente inmerso en el mundo; la hermenéutica asume pues un valor ontológico, y una prioridad que la sitúa más acá de la distinción entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu²⁵⁵.

Isso se aplica à hermenêutica jurídica, como se verá, pois, ao contrário das propostas hermenêuticas tradicionais, basicamente entendidas como métodos e orientações dogmáticas para um bom interpretar, a hermenêutica jurídica deve cuidar de esclarecer o intérprete sobre os preconceitos que habitam

²⁵⁵ FERRARIS, Maurizio. *Historia de la Hermenéutica*. Madrid. Akal, 2000, p. 218.

sua própria estrutura existencial prévia, possibilitando um encontro austero com a coisa mesma. Além disso, cumpre à hermenêutica jurídica, através desse constante esclarecimento da compreensão sobre si mesma, constituir novos horizontes de sentido, de maneira a possibilitar uma acesso interpretativo pela fusão de horizontes. Trataremos disso em outro tópico.

Assim, é impossível querer apropriar-se de algo pela interpretação, tornando-o familiar, se ele já sempre não lhe foi familiar dentro do horizonte de sentido prévio. Para Gadamer, a questão da compreensão hermenêutica parte sempre de um acordo fundamental e de um consenso prévio, que constitui parte da nossa experiência de vida²⁵⁶. A tarefa hermenêutica não deve forçar objetivamente este encontro, que, de início, já estaria impossibilitado. Tem que se voltar ao próprio horizonte prévio de maneira a expandi-lo a tal ponto que essa familiaridade seja obtida de maneira “pré”, ou seja, através da pré-estrutura da compreensão. Portanto, a possibilidade da interpretação não será dada apenas pela coerência racional dos argumentos expostos, mas, principalmente, através da familiaridade prévia.

Mas, se é através da diferenciação ontológica entre ser e ente que se possibilita formular a compreensão como modo-de-ser do *Dasein*, é também a partir dela que Heidegger formulará a distinção entre o “como” hermenêutico e o como apofântico. Vamos nos deter nessa distinção pois é a partir dela que se esclarece a dicotomia entre consciência *versus* experiência e entre a idéia de verdade em termos apresentacionais *versus* verdade como desvelamento.

²⁵⁶ SIEBENEICHLER, Flávio Beno. *Fenomenologia e hermenêutica*. In: CAPALBO, Creusa. (org). *Fenomenologia e hermenêutica*. Rio de Janeiro: Âmbito Clutural, 1983, p. 25.

Do mesmo modo que a diferenciação ontológica surge como crítica à metafísica precedente, a distinção entre o "como" hermenêutico e o "como" apofântico surge como crítica ao processo de coisificação e objetivação que a filosofia da consciência imprimiu à compreensão.

É contra esse processo de coisificação que Heidegger procura retomar um sentido mais originário daquilo com o qual nos relacionamos, através do seu "como" hermenêutico. Trata-se de uma estrutura de significação pré-predicativa e pré-objetiva que nos permite um primeiro acesso ao ente e que funda a própria possibilidade de predicação²⁵⁷.

Assim, antes mesmo do sentido que se atribua a algo através de seu enquadramento em esquemas conceituais prévios do próprio sujeito, a compreensão sobre este algo já se deu em seu sentido mais originário em nossa compreensão prévia. A tarefa da interpretação deve ser tornar explícito à própria compreensão esse sentido mais originário e não, em detrimento dele, forjar um conhecimento objetivo sem pressupostos.

O sentido que se alcança não é algo que o sujeito atribui a um objeto, mas aquilo que surge através de sua abertura como ser-no-mundo, quando esta vem a ser preenchida por um ente que nela se descobre²⁵⁸.

Tratando dessa visão objetivadora produzida pela ciência moderna, Heidegger dirá:

²⁵⁷ PAISANA, João. *Fenomenologia e hermenêutica: a relação entre as filosofias de Husserl e Heidegger*. Lisboa: Editorial Presença, 1992, p. 126.

²⁵⁸ ALMEIDA, Custódio Luís Silva de. *Hermenêutica e dialética: dos estudos platônicos ao encontro com Hegel*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002, p. 257.

O ver dessa visão já é sempre compreensão e interpretação. Já traz em si a explicitação das remissões referenciais (do ser-para) constitutivas da totalidade conjuntural, a partir da qual se entende tudo que simplesmente vem ao encontro. A articulação do que foi compreendido na aproximação interpretativa dos entes, na chave de 'algo como algo', *antecede* toda e qualquer proposição temática a respeito²⁵⁹.

No sentido hermenêutico, o algo é visto a partir de si mesmo, como que se mostrando enquanto fenômeno; no sentido apofântico, o algo desloca-se e cristaliza-se em um objeto destacado, independente e atemporal, mas aqui já não se permite que ele se mostre como próprio em si mesmo, pois o seu mostrar-se é um sentido que só se dá no mundo e no todo das relações existenciais, longe das quais ele não tem nada a nos dizer.

Na experiência artística, como por exemplo na dança, não se pode compreendê-la senão enquanto movimento. É exatamente na individualidade de sua execução e na temporalidade do acontecer do movimento que a dança se faz sentido e reivindica para si uma verdade própria, aí estando o seu desvelamento, sua verdade. Qualquer apreciação à luz de uma consciência estética que paralise o movimento em favor de uma apreciação formal e referencial implicará um alheamento da coisa mesma.

Esta tentativa de apropriação objetificante possibilita tudo, menos o acesso ao próprio ser, pois:

(...) fazendo isto, o pensamento científico perde, irremediavelmente, uma dimensão de um sentido, que jamais poderia ser recapturado por esta ou

²⁵⁹ HEIDEGGER, MARTIN. *Ser e tempo: parte I*. Tradução de Márcia Sá Cavalcante. 12. Ed. Ed. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 205.

aquela expressão científica. Dizer que o céu só é azul por causa do grande acúmulo das moléculas de oxigênio, não anula (nem muito menos elucida) minha percepção de que ele é azul²⁶⁰.

É exatamente contra este modelo analítico-descritivo, que constitui a *finesse* da ciência moderna, que surge a fenomenologia hermenêutica de Heidegger.

Safrinski, tratando desta redução científicista, afirma:

Por esse caminho chegamos a um *algo em geral* como uma espécie de cerne ou natureza das coisas. Esse presumível cerne do algo faz aparecer toda a seqüência de passos como mera graduação de aparências (*Erscheinungen*)²⁶¹

Por isso a conclusão de que toda consciência sobre algo, nesse sentido apofântico, não só produz algo de natureza diferente, como, conseqüentemente, representa um alheamento constante em relação à própria coisa.

Essa distinção entre o “como” hermenêutico e o “como” apofântico serve de fundamento, também, para a conclusão heideggeriana sobre a natureza derivada das elocuições predicativas. Ela mostra que em toda linguagem se deve buscar o inexpresso cuidado do ser-aí. Os enunciados, portanto, não podem ser compreendidos sem que se tenha como certo o fato de que eles encontram um enraizamento na estrutura de cuidado, da vivência²⁶². A ontologia hermenêutica

²⁶⁰ GUERREIRO, Mario. *Método fenomenológico na estética*. In: CAPALBO, Creusa. (org). *Fenomenologia e hermenêutica*. Rio de Janeiro: Âmbito Clutural, 1983, p. 65.

²⁶¹ SAFRANSKI, Rüdiger. *Heidegger: um mestre da Alemanha entre o bem e o mal*. Tradução de Lya Lett Luft. São Paulo: Geração Editorial, 2000, p. 139.

²⁶² GRONDIN, Jean. *Introdução à hermenêutica filosófica*. Tradução de Benno Dischinger. São Leopoldo: Unisinos, 1999. (Coleção Focus), p. 172.

quer, portanto, que a linguagem seja entendida como expressão de algo e não se limite a um sentido potencialmente objetivante, fixado através de um mero conteúdo lógico do que foi expresso. Habermas já observou o fracasso dessa tentativa por parte da reconstrução racional de um sistema de regras lingüísticas, ao excluir a subjetividade do falante, que constitui o horizonte dentro do qual foi adquirida a experiência reflexiva²⁶³.

Sobre o assunto, Grondin se manifesta:

É uma visão restrita da lógica, reduzir a linguagem a uma mera predicação ou logicidade, ou seja, ao processo que atribui propriedades a um sujeito presente, sem, ao mesmo tempo, dar-se conta, neste processo, do ser aí que também expressa²⁶⁴.

Nesse sentido, essa referibilidade da linguagem a uma estrutura prévia à linguagem objeto evidencia a falácia da teoria analítica e da tentativa de se formular uma linguagem artificial alopoética ou auto-suficiente. Isso prova a necessidade de uma referibilidade constante a uma meta-linguagem doadora de significado que, em última instância, remete-se à linguagem natural enquanto totalidade relacional do mundo. Dirá Heidegger: “O ‘como’ não ocorre pela primeira vez na proposição. Nela, ele apenas se pronuncia o que, no entanto, só é possível pelo fato de já se oferecer para ser pronunciado”²⁶⁵.

²⁶³ HABERMAS, Jürgen. *La lógica de las ciencias sociales*. Trad. Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Editorial Tecnos, 2002. p. 262.

²⁶⁴ GRONDIN, Jean. *Introdução à hermenêutica filosófica*. Tradução de Benno Dischinger. São Leopoldo: Unisinos, 1999. (Coleção Focus), p. 173.

²⁶⁵ HEIDEGGER, MARTIN. *Ser e tempo: parte I*. Tradução de Márcia Sá Cavalcante. 12. Ed. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 205-206.

O sentido dos objetos é dado “na relação que eles têm com a totalidade estruturada de significados e de intenções inter-relacionados”²⁶⁶. E isso traduz o princípio hermenêutico de que “o ser de algo se revela, não no olhar analítico e contemplativo mas no momento em que bruscamente sai da penumbra ingressando no contexto plenamente funcional do mundo”²⁶⁷.

Como consequência, Heidegger termina por considerar as asserções lógicas e a própria lógica como derivações de uma significação prévia e ontológico-existencial. Assim, a expressão máxima da linguagem e o seu verdadeiro fundamento é a fala, e, através dela, pode-se perceber que toda linguagem tem uma função hermenêutica, no sentido de que ela sempre retorna e aponta para além de si mesma, buscando um “como” mais original ou hermenêutico, em contraste do “como” apofântico, próprio das teorias da linguagem que procuram formulá-la enquanto uma mera consciência manipuladora de juízos e idéias.²⁶⁸

Isso, como adiante se verá, terá um significado fundamental para o processo de interpretação jurídica, porque, lá, a realidade ou conflito que se procura solucionar através da atribuição de um sentido, não pode ser visto de uma maneira destacada e artificial através de procedimentos metódico-objetivos ou de um silogismo formal de adequação desse fato a um modelo linguístico-normativo previamente fixado e auto-suficiente. Cada dado só tem seu sentido estabelecido através da dialética entre um e outro, como o particular e o todo, e do retorno de

²⁶⁶ Idem, ibidem, p. 115.

²⁶⁷ Idem, ibidem, p. 138.

²⁶⁸ Idem, ibidem, p. 143.

ambos ao contexto total de relações que representam condição de possibilidade de sua compreensão.

Outra questão interessante nesse ponto, já tratada neste tópico, é que o compreender algo em seu sentido hermenêutico tem sempre em vista o estabelecimento de possibilidades àquele que compreende. A compreensão é a maneira pela qual se pode travar um “diálogo” com o mundo e abrir sempre os horizontes para um constante projetar-se.

Aqui se mostra a razão de ser da compreensão. Compreender é a maneira pela qual o homem exerce o cuidado, ou seja, enquanto um ser para a morte, plena finitude, o indivíduo acautela-se para permanência, expandindo-se através de uma constante apropriação. Toda compreensão, portanto, deve trazer àquele que a realiza a possibilidade de projetar-se, conservando-se. Assim, o “como” hermenêutico, próprio da compreensão existencial prévia, tem um sentido instrumentalizante e interpretativo, na medida em que se destina à estrutura do cuidado mais originária do ser-aí.

Esse caráter instrumentalizante da compreensão, que está comprometido com o agir humano, já estava presente, como vimos, desde Sto. Agostinho. Do mesmo modo, é exatamente esta vinculação com o problema da aplicabilidade que inovará o sentido da interpretação em Gadamer e fará do direito um caso paradigmático na universalidade do problema hermenêutico. Veremos isso mais adiante.

O cuidado é, como se vê, um dado da existência bastante significativo. É a preocupação do ser-aí consigo mesmo que implica o existencial

da prévia compreensão²⁶⁹. As possibilidades que a compreensão estabelece não são esboços voluntariamente queridos, mas surgem desse entendimento prévio no mundo.

Mundo cujo sentido pode ser percebido com as seguintes palavras de Palmer:

O mundo é anterior a qualquer separação da pessoa e do mundo num sentido objetivo. É anterior a qualquer 'objetividade', a qualquer conceptualização: é também anterior à subjetividade, dado que tanto a objetividade como a subjetividade são concebidas dentro do esquema sujeito-objeto²⁷⁰.

Ou, segundo Coreth: "(...) a totalidade previamente projetada do horizonte"²⁷¹.

Como foi dito no início desse tópico, ao lado da descoberta da pré-compreensão, Heidegger atribuiu a ela a natureza circular. Mas o que significa isso para a compreensão?

Para Gadamer, o círculo hermenêutico de Heidegger tem um significado substancialmente novo, isto porque, nele, todo processo de compreensão parte de um movimento antecipatório da pré-compreensão. Assim, o movimento circular entre as partes e o todo remete-se aqui a uma dimensão ontológica mais radical, através de uma relação entre a pré-estrutura existencial e o texto que se apresenta.

²⁶⁹ GRONDIN, Jean. *Introdução à hermenêutica filosófica*. Tradução de Benno Dischinger. São Leopoldo: Unisinos, 1999. (Coleção Focus), p. 162.

²⁷⁰ PALMER, Richard E. *Hermenêutica*. Tradução de Maria Luísa Ribeiro Ferreira. Lisboa: Edições 70, 1999. (O Saber da Filosofia), p. 136.

²⁷¹ CORETH, Emerech. *Questões fundamentais de hermenêutica*. São Paulo: USP, 1973, p. 42.

Para Vattimo, o círculo da compreensão é a estrutura constitutiva central do ser-aí que implica familiaridade com o mundo, com o contexto referencial e com a totalidade de significados. Já o conhecimento seria apenas uma articulação ou interpretação desta familiaridade preliminar com o mundo²⁷².

Noutros termos, o círculo hermenêutico é a descrição da estrutura da compreensão enquanto interpretação do movimento entre a tradição e o intérprete. Nesse sentido, a compreensão não aparece como o desfecho deste movimento circular, mas a sua manifestação mais autêntica. A compreensão, portanto, não significa a superação da relação circular, mas pelo contrário, é ela que determina a antecipação de sentido que guia a compreensão de algum objeto particular. O próprio sentido deste objeto só pode ser alcançado através dessa relação circular prévia que significa a comunhão entre a tradição e o intérprete:

“O momento hermenêutico situa-se no círculo da compreensão na linguagem - o círculo deve ser entendido aqui como círculo virtuoso, capaz de engendrar o novo. Isso significa que compreender não é uma atividade linear da qual simplesmente se exige a busca genética e teleológica do que se quer compreender, mas que requer a presença no mundo do ente que compreende. A circularidade é o núcleo da compreensão possível que transpõe qualquer noção fixa de começo e fim e se situa no centro da linguagem – no presente; isso significa que o princípio e o fim sempre podem ser referidos, em qualquer esforço de compreensão. Antes de entender o passado ou vislumbrar o futuro,

²⁷² VATTIMO, Giovanni. O Fim da Modernidade: niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna. Lisboa: Editorial Presença, 1987. P. 95.

compreender é um vivência do presente, que requer conhecimento de tudo o que o envolve²⁷³.

Ainda com Gadamer, o sentido do círculo traz uma significativa consequência hermenêutica, a idéia da “concepção prévia da perfeição”. Por ela, somente se torna compreensível aquilo que se apresenta como uma unidade perfeita de sentido que se extrai da relação precedente do intérprete com o assunto²⁷⁴.

Assim, ao contrário do que imaginava a hermenêutica psicológica de Schleiermacher e Dilthey²⁷⁵, a compreensão não deve surgir para superar mal-entendidos. Ela só é possível pois existe uma pertença mútua, um elo contínuo entre o particular e o todo, entre a tradição e o intérprete, entre o passado e o presente. A compreensão, portanto, como dirá Gadamer²⁷⁶, muito antes de significar a possibilidade de acesso a algo estranho – a opinião do outro-, significa primariamente sentir-se entendido na coisa.

Mas uma consciência hermenêutica tem que se dar conta, também, que essa relação com a coisa mesma não se expressa de uma maneira natural e evidente. Daí a necessidade do esforço hermenêutico, pois toda compreensão se dá em uma relação de familiaridade e estranheza²⁷⁷. A tradição

²⁷³ ALMEIDA, Custódio Luís Silva de. *Hermenêutica e dialética: dos estudos platônicos ao encontro com Hegel*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002, p. 239-240.

²⁷⁴ GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Tradução Paulo Meurer. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1999, p. 440-441.

²⁷⁵ OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Reviravolta lingüístico-pragmática na filosofia contemporânea*. São Paulo: Loyola, 1996, p. 225-226.

²⁷⁶ GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Tradução Paulo Meurer. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1999, p. 441.

²⁷⁷ OSUNA, Antonio; Largo, Fernández. *La hermenêutica jurídica de Hans-Georg Gadamer*. Valladolid: Secretariado de Publicaciones, Universidad de Valladolid. 1992, p. 88.

é estranheza enquanto separada do intérprete pela distância temporal objetivamente considerada; por outro lado, é familiaridade pelo sentido da pertença do intérprete a essa mesma tradição.

Com isso, vislumbra-se de maneira bastante clara a modificação radical que a idéia de compreensão sofre a partir da abordagem Heidegger-Gadamer. Não se pode mais admitir, como em Schleiermacher, a universalização do mal-entendido como regra na compreensão. Do mesmo modo, não se pode imaginar, como em Dilthey, que a compreensão histórica se dá como superação de um estranhamento absoluto entre passado e presente, possível em razão do desenvolvimento de uma consciência histórica.

Afirmar que a compreensão tem uma estrutura circular significa dizer que no movimento entre compreensão prévia e interpretação tem-se sempre que se mover dentro do que já foi compreendido. É exatamente através disso que Heidegger pretende combater os pressupostos filosóficos que delinearam o desenvolvimento da ciência moderna, vinculada às definições de ser, verdade e pensamento em termos meramente apresentacionais.

A metafísica ocidental termina por construir uma idéia de pensamento como uma mera manipulação adequada de idéias. No que diz respeito ao problema da verdade, esta é vista como correspondência, correção, ou seja, como adequação entre a idéia e a realidade²⁷⁸, correspondência essa que só pode ser admitida através da certeza racional que o indivíduo tem dessa correspondência. Sendo assim, se a própria verdade está condicionada à certeza,

²⁷⁸ PALMER, Richard E. *Hermenêutica. Tradução de Maria Luísa Ribeiro Ferreira*. Lisboa: Edições 70, 1999. (*O Saber da Filosofia*), p. 151.

deixa mesmo de ser a mera adequação ou correspondência e passa a se vincular ao dado subjetivo daquele que racionalmente comprova essa identidade. O próprio ser será também afastado do seu contexto existencial e será tomado na imagem estática de uma idéia. Enfim, as coisas não são vistas na singularidade de sua manifestação, no seu sentido hermenêutico, mas apenas através de sua transformação em objeto de uma consciência auto-suficiente. O mesmo valendo para a linguagem, como já foi dito²⁷⁹.

É por esta razão que Heidegger vai vincular a filosofia de Descartes, Kant e todas aquelas vinculadas ao Iluminismo, à idéia de Subjectismo, que significa a colocação do homem como medida do mundo. É por isso que Gadamer irá mostrar que a constituição de um sentido não é um feito de uma subjetividade isolada, mas uma concessão da faticidade²⁸⁰.

O pensamento apresentacional, portanto, vinculado ao idealismo platônico e a sua doutrina da verdade²⁸¹, termina por distanciar o ser, a verdade, a linguagem e o pensamento do único espaço onde eles ganham sentido, ou seja, a própria vida. A própria hermenêutica termina por significar um conjunto de conhecimentos que possibilitam a captação conceitual do objeto. E neste contexto estritamente ideacional, a interpretação não se relaciona mais com a desocultação, mas sim com a adequação perfeita entre objeto e idéia. Isso significa que ela deixa de ser criativa e passa a ser manipulatória e inventiva.²⁸²

²⁷⁹ Idem, ibidem, p. 148.

²⁸⁰ OLIVEIRA, Manoel Araújo de. *Reviravolta lingüístico-pragmática na filosofia contemporânea*. São Paulo: Loyola, 1996, p. 227.

²⁸¹ PALMER, Richard E. *Hermenêutica. Tradução de Maria Luísa Ribeiro Ferreira*. Lisboa: Edições 70, 1999. (*O Saber da Filosofia*), p. 151.

²⁸² Idem, ibidem, p. 151.

É também por isso que a filosofia hermenêutica de Heidegger procurará distanciar-se do pensamento meramente apresentacional, ideacional e explicativo, inserindo-se em um pensamento mediativo, no qual a interpretação funciona criativamente na desocultação e ocultação do ser. Tanto é assim que, para este filósofo, a função primordial da interpretação se dá exatamente através da busca pelo não dito, ou seja, na busca por aquilo que permanece oculto e desconhecido no texto.

E é exatamente pelo fato da indagação pelo ser se dar com base na distinção entre ôntico e ontológico que demonstra a inovação da proposta de Heidegger em face da ontologia metafísica, pois:

(...) desde los primeros pensadores griegos el ser se piensa como presencia, como aparecer enteramente desplegado y, por ende, completamente captable y manipulable. La metafísica se constituye sobre esta base; una metafísica que en la modernidad - de Descartes en adelante - se determina como metafísica de la subjetividad, de forma que la verdad del ser, reducida a la presencia de los entes, resulta ahora plenamente disponible para los sujetos humanos²⁸³.

A filosofia de Heidegger terá, portanto, como tarefa, deslocar o problema hermenêutico da idéia de interpretação em termos de correção e concordância e reconduzi-la ao seu problema mais fundamental de esclarecimento do desconhecido. É por isso que, em Heidegger, a função primordialmente hermenêutica começa exatamente quando o intérprete pergunta pelo não dito.

²⁸³ FERRARIS, Maurizio. *Historia de la Hermenéutica*. Madrid. Akal, 2000, p. 232-233.

Resumidamente, a ontologia hermenêutica de Heidegger possibilitou-nos, portanto, o acesso à imediaticidade da experiência que antecede a consciência reflexiva²⁸⁴, o condicionamento de toda expressão humana a um determinado horizonte lingüístico, a distinção entre sentido hermenêutico e apofântico, a circularidade entre o todo e o particular, que impossibilita a compreensão por mera indução e, por fim, a referência a uma pré-compreensão²⁸⁵.

II.1.2 Preconceitos, autoridade, tradição e distância temporal

Para Gadamer, é só através do reconhecimento do caráter preconceituoso de toda compreensão que se possibilita a elevação do problema hermenêutico ao seu aspecto mais fundamental. E neste ponto, o historicismo de Dilthey e a fenomenologia de Husserl falharam, pois, apesar de reconhecerem o problema da historicidade e da temporalidade de toda compreensão, não incluíram seus próprios pensamentos na luz dessa estrutura preconceitual, acreditando ser possível estar imune a ela mesma²⁸⁶.

A proposta de Gadamer é, portanto, constar o caráter preconceituoso de toda compreensão e resgatá-lo em seu sentido positivo, em detrimento do sentido negativo que o mesmo assumiu no Iluminismo. Os

²⁸⁴ PALMER, Richard E. *Hermenêutica*. Tradução de Maria Luísa Ribeiro Ferreira. Lisboa: Edições 70, 1999. (O Saber da Filosofia), p. 115.

²⁸⁵ SCHLEIERMACHER, Friedrich D.E. *Hermenêutica: arte e técnica da interpretação*. Trad. e apres. Celso Reni Braida. Petrópolis: Editora Vozes, 1999, p. 8.

²⁸⁶ GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Tradução Paulo Meurer. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1999, p. 406-407.

preconceitos constituem para Gadamer: “(...) a orientação prévia de nossa capacidade de experiência (...) antecipações de nossa abertura para o mundo”²⁸⁷.

Para o Iluminismo moderno, o princípio da dúvida cartesiana, que enseja a sua vinculação à questão da fundamentação e ao problema do método, não disponibiliza espaço para outros modos de certeza, senão aquelas produzidas metodicamente. Daí o descrédito dos preconceitos em geral²⁸⁸.

Assim, as duas principais fontes de preconceitos, quais sejam, a autoridade e a precipitação pessoal, são radicalmente desconsideradas pelo Iluminismo como fontes de conhecimento dignas de credibilidade. No âmbito da hermenêutica, esse discurso do Iluminismo dirigia-se tanto em relação à hermenêutica teológico-dogmática, vinculada à autoridade do Papa e à tradição da Igreja Católica, quanto em relação ao resgate da Antigüidade Clássica como modelo de cultura. Daí a afinidade de Lutero com o Iluminismo, já que a Reforma representou um ruptura com o respeito à autoridade papal e à tradição da Igreja.

O ressurgimento da idéia de preconceito insere-se no processo de radicalização da historicidade como dado constituinte da própria compreensão. Para Gadamer, a razão absoluta, atemporal, não é uma possibilidade histórica da humanidade, já que ela só existe enquanto dado real e histórico, ou seja, ela só é enquanto imersa na tradição: “(...) a razão não é dona de si mesma, pois está sempre referida ao dado no qual se exerce”²⁸⁹.

²⁸⁷ Idem, ibidem, p. 261.

²⁸⁸ Idem, ibidem, p. 406-408.

²⁸⁹ Idem, ibidem, p. 415.

A consideração da historicidade de toda compreensão marginaliza positivamente a idéia de sujeito formulada pela filosofia da consciência, posto que, agora, o sujeito não é mais o ente auto-suficiente que dispõe e domina a história, pois:

Na realidade, não é a história que pertence a nós mas nós é que a ela pertencemos. Muito antes de que nós compreendemos a nós mesmos na reflexão, já estamos nos compreendendo de uma maneira auto-evidente na família, na sociedade e no Estado em que vivemos. A lente da subjetividade é um espelho deformante. A auto-reflexão do indivíduo não é mais que uma centelha na corrente cerrada da vida histórica. Por isso os preconceitos de um indivíduo são, muito mais que seus juízos, a realidade histórica do seu ser²⁹⁰.

Encarar a historicidade em toda sua radicalidade significa reconhecer uma pertença mútua entre conhecedor e conhecido. Por isso, também em Gadamer, a compreensão não precisa significar um deslocamento para o interior do outro e uma reprodução de suas vivências, mas um retorno ao que ambos têm de comum, ou seja, um participar do acontecer da própria historicidade. Não se trata, portanto, como em Dilthey, de uma empatia possível em razão da homogeneidade entre conhecedor e conhecido, o que habilitaria, inclusive, uma transposição ao mundo interior do autor e uma recriação de suas vivências²⁹¹ como método nas ciências do espírito, mas uma pertença comum a uma mesma tradição.

²⁹⁰ Idem, ibidem, p. 415-116.

²⁹¹ OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Reviravolta lingüístico-pragmática na filosofia contemporânea*. São Paulo: Loyola, 1996, p. 232.

Assim, a possibilidade de uma compreensão histórica só se dá porque o ser daquele que compreende já é historicidade. De maneira que não podemos dizer que estamos na história, mas que o nosso próprio ser é historicidade. A história, nestes termos, não é algo que está lá e na qual o indivíduo já plenamente constituído se insere. É, antes, historicidade como modo-de-ser do *Dasein*²⁹².

Assim, a historicidade do ser que compreende é agora vista como condição de possibilidade de conhecimento, tendo, portanto, aqui, um sentido positivo. Qualquer sentido ou interesse histórico tem sempre como sua condição a pertença, o estar incluído, encontrar-se em situação. Pertencer é, portanto, condição da compreensão, porque faz parte da finitude ôntica da pré-sença. Toda compreensão existencial, que é modo-de-ser da pré-sença, guarda em si a dimensão da historicidade e da finitude, que significa uma pertença à tradição e um estar projetado para o futuro²⁹³. Não por outro motivo, afirma Gadamer: “A pré-sença, que se projeta para seu poder-ser, é já sempre ‘sido’”²⁹⁴. Esse é o sentido do estar-lançado em Heidegger.

A idéia de preconceito em Gadamer pode ser entendida como todo juízo que antecede o processo de comprovação última sobre a coisa em causa. Não se trata, portanto, de um falso juízo, mas de um juízo que pode ser

²⁹² FERRARIS, Maurizio. *Historia de la Hermenéutica*. Madrid. Akal, 2000, p. 219.

²⁹³ GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Tradução Paulo Meurer. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1999, p. 396.

²⁹⁴ Idem, ibidem, p. 399.

valorizado positivamente ou negativamente. E o reconhecimento de um ou de outro é uma das tarefas mais fundamentais da hermenêutica.

Como dito anteriormente, os preconceitos podem ser divididos em: preconceitos de autoridade e preconceitos por precipitação. Para o Iluminismo, os preconceitos de autoridade, ou aqueles gerados pelo respeito humano, impediriam que se fizesse uso da própria razão. Já os preconceitos por precipitação, induziriam apenas ao erro no uso da própria razão.

O Iluminismo reivindica, portanto, uma oposição entre a fé na autoridade e o uso da razão. Mas, o que Gadamer tenta mostrar é que essa oposição parece não proceder.

Isso porque, primeiramente, o fundamento último da idéia de autoridade é a própria razão. Mas, para se chegar a essa conclusão, é necessário, no entanto, reformular corretamente a idéia de autoridade, deformada pelo Iluminismo.

Ao contrário do que se imagina no sentido comum, como reflexo da teoria dos preconceitos própria do Iluminismo, a autoridade não deve ser compreendida como uma palavra que designe algo oposto à razão. Assim, se a razão induz sempre à idéia de liberdade, a autoridade não pode ser entendida como obediência cega.

A autoridade, que é uma qualidade ou atributo de uma pessoa, não se fundamenta em uma submissão cega, em uma abdicação irrestrita da razão, “mas num ato de conhecimento e reconhecimento: reconhece-se que o

outro está acima de nós em juízo e perspectiva e que, por conseqüência, seu juízo precede, ou seja, tem primazia em relação ao nosso próprio”²⁹⁵.

Do mesmo modo, a autoridade não é algo que se impõe, mas algo que se adquire. A própria razão, enquanto conhecedora dos seus limites, reconhece no outro um juízo e uma perspectiva mais acertada, uma visão mais ampla²⁹⁶.

A reabilitação da idéia de autoridade tem conseqüências fundamentais para o conhecimento jurídico, notadamente no que diz respeito à velha dicotomia entre jusnaturalismo e juspositivismo. Isto porque, se o juspositivismo representou uma ruptura com o jusnaturalismo, ao indicar como fundamento de validade do direito não mais a razão, mas a idéia de autoridade, a distinção parece não mais proceder, isso porque a idéia de autoridade tem uma fundamentação mais decisiva na própria razão.

Ao contrário do que se imagina em sentido comum, a autoridade não se fundamenta em uma obediência cega, mas em um ato de conhecimento. A obediência e o poder são integrantes da autoridade, mas não constituem seu fundamento, pois, pelo contrário, só são possíveis porque são exercidos e dirigidos, respectivamente, por uma autoridade.

O uso da força pelo direito, assim como o exercício do poder pela autoridade, encontra seu limite em um fundamento racional, que torna incompatível a associação da idéia de autoridade com a idéia de arbitrariedade.

²⁹⁵ Idem, ibidem, p. 419.

²⁹⁶ Idem, ibidem, p. 420.

Por isso que Gadamer afirmará: “A genuína autoridade não precisa comportar-se autoritariamente”²⁹⁷. A autoridade, do mesmo modo que a razão metódica, tem um intento preponderante, ou seja, uma predisposição para com a coisa. E esse compromisso cognitivo a afasta de qualquer idéia de arbitrariedade e a aproxima em essência com a razão.

A forma mais significativa de autoridade é a tradição²⁹⁸. Essa fonte de preconceitos foi particularmente resgatada pelo Romantismo como crítica ao Iluminismo. Do ponto de vista do direito, o descrédito dos preconceitos, notadamente daqueles que se constituem pela tradição, apresenta-se na função secundária que os costumes assumem nos sistemas jurídicos modernos.

O desenvolvimento das idéias de historicidade e temporalidade impede que a tradição e o passado sejam vistos como coisas concluídas e petrificadas. A tradição representa a vitalidade do próprio passado que, através dela, torna-se atual. Ela é aquilo que se conserva do passado e que torna possível o próprio conhecimento histórico²⁹⁹. Ela possui uma dimensão lingüística que lhe permite a mediação ao longo do tempo³⁰⁰.

O presente não surge, portanto, com a morte do passado, nem o futuro é aquilo que surgirá com a morte do presente. Passado, presente e futuro,

²⁹⁷ GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Tradução Paulo Meurer. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1999, p. 420.

²⁹⁸ Podemos dizer que a tradição é um repositório de mensagens linguísticas que se acumulam ao longo da história e cujas cristalizações constituem o horizonete dentro do qual o Dasein está lançado. In: VATTIMO, Giovanni. *O Fim da Modernidade: niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna*. Lisboa: Editorial Presença, 1987, p. 99.

²⁹⁹ GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Tradução Paulo Meurer. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1999, p. 434.

³⁰⁰ OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Reviravolta lingüístico-pragmática na filosofia contemporânea*. São Paulo: Loyola, 1996, p. 233.

possuem uma unidade básica que foi compreendida por Heidegger através do modo-de-ser do *Dasein* como temporalidade. O atual se constitui na permanência do passado, expressa na tradição viva, e no futuro como antecipação que se dá no projetar-se existencial do *Dasein*.

Mas já aqui se vê a força dos preconceitos, pois, se é certo que numa visão estreitamente legalista a validade do costume está condicionada ao processo de reconhecimento pelo sistema legal, certo é também que o próprio reconhecimento ratifica a existência de um tipo de conhecimento prévio, presente, irrefletidamente, nos costumes.

Se a influência do racionalismo no direito implica que os preconceitos da tradição sejam tomados como verdadeiros na dependência da credibilidade que a razão lhe concede através do reconhecimento³⁰¹, é certo que a tradição, nesses termos, já não valerá em si mesma, mas em função da própria razão.

Portanto, se uma determinada tradição passa a ser fonte causal ou de justificação de um resultado jurídico específico, isso não significa que ela se fez enquanto tradição, mas pelo simples reconhecimento. Ora, se um costume para valer necessita de algum tipo de chancela ou autorização, isso significa, necessariamente, que a validade não provém de si mesma, mas de fora, portanto, ele já não é autenticamente costume, tradição.

O costume, enquanto tradição e autoridade, não pode depender sua validez da própria razão autoconsciente, pois “(...) à margem dos fundamentos

³⁰¹ BOBBIO, Norberto. *Teoria do ordenamento jurídico*. Tradução de Maria Celeste Cordeiro. Brasília: UNB, 1999, p. 38-39.

da razão, a tradição conserva algum direito e determina amplamente as nossas instituições e comportamentos”³⁰².

O costume vale por si mesmo em função de que, enquanto expressão da tradição, antecede a livre disponibilidade do querer consciente dos homens, que só se formula enquanto imerso e dependente dessa mesma tradição.

Se isso é verdade, não se trata apenas de, voluntária e conscientemente, reconhecer a importância dos costumes, da tradição ou de qualquer autoridade e, por esse reconhecimento, erigi-lo a um *status* mais significativo, pois aqui já se estaria novamente incidindo em erro. A questão, portanto, não é meramente epistemológica, mas ontológica. O reconhecimento ou não da força que a tradição possui na constituição, inclusive do direito, independe de qualquer ato de reconhecimento que já lhe é posterior. A força da tradição se dá como um dado da faticidade. É imediata e irrefletida, antecede nossa capacidade de disposição.

Mas Gadamer não se limita a revalidar as idéias de preconceitos, autoridade e tradição. Como foi dito anteriormente, cumpre à hermenêutica o esclarecimento desses preconceitos de maneira a possibilitar a distinção entre os preconceitos legítimos e os preconceitos que conduzem a mal-entendidos³⁰³.

Surge, então, a pergunta sobre o que possibilita que se distingam os preconceitos produtivos daqueles que nos conduzem a mal-entendidos? Para Gadamer, a possibilidade de distinção se dá em razão da distância temporal, que

³⁰² GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Tradução Paulo Meurer. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1999, p. 421.

³⁰³ Idem, ibidem, p. 416.

assumirá, portanto, um significado hermenêutico da mais alta importância, resolvendo uma das questões mais críticas na hermenêutica.

O próprio historicismo negligenciou a função produtiva do tempo na constituição da compreensão, pois para ele o tempo aparece como um abismo, como algo que distancia e produz uma diferenciação ou estranheza do presente em relação ao passado, distância essa que deve ser superada através de um deslocamento e transposição ao espírito, conceitos e representações da época a ser compreendida, através de uma anulação ou desconsideração da perspectiva e do sentido da pertença, traduzida na comunidade de preconceitos fundamentais e sustentadores, nas quais ineludivelmente está envolvido todo historiador.

É contra essa aporia do historicismo que Gadamer dá um novo sentido à distância temporal. Ela deixa de ser um obstáculo a dificultar o conhecimento histórico e passa a assumir um sentido produtivo. Portanto, se o tempo representa para o historicismo um sopro progressivo de esquecimento e alheamento em relação ao passado, em Gadamer, é a distância temporal que trará o privilégio da compreensão, pois é através dela que a hermenêutica possibilita o esclarecimento quanto às espécies de preconceitos.

Mas, é preciso que se esclareça, preliminarmente, que esses mesmos preconceitos e opiniões prévias que alimentam a consciência do intérprete não podem ser colocados à frente do mesmo como um objeto do qual se pode dispor e apreender conscientemente. Como diz Gadamer: “Conseguir pôr

um preconceito diante dos olhos é impossível, enquanto estiver constante e desapercivelmente em obra”³⁰⁴.

Por isso mesmo, se é certo que é tarefa da hermenêutica diferenciar os tipos de preconceitos, possibilitando uma compreensão adequada sobre a coisa, essa tarefa, no entanto, não pode ser concebida como um método que possibilite a compreensão, pois, se fosse assim, esse mesmo conhecimento já estaria condicionado pelos preconceitos que se quer esclarecer.

Ora, mas se assim o é, como é possível à hermenêutica tornar claros e distintos os preconceitos produtivos e os que resultam em mal-entendidos? A resposta a essa pergunta representa o próprio significado e função da hermenêutica, pois, para Gadamer, cumpre à hermenêutica esclarecer as condições sobre as quais surge a compreensão. Este esclarecimento, como visto, não tem natureza epistemológica, mas é uma descrição do próprio processo de compreensão enquanto modo-de-ser daquele que compreende.

Através da revitalização dos preconceitos, Gadamer imprime na compreensão a mesma idéia de circularidade presente em Heidegger. Através do círculo hermenêutico, o sentido de um texto não se limita aos dados ocasionais referentes ao autor e mesmo a sua época. Todo texto já é parte de uma tradição e, só por isso, ele se torna compreensivo. Mas como tal, a compreensão do texto não se limita a uma reprodução das intenções ou dados psíquicos do autor, mas

³⁰⁴ Idem, ibidem, p. 447.

volta-se a indagar sobre a pretensão de verdade do próprio texto. Tem, portanto, um sentido produtivo³⁰⁵.

Compreender algo não significa se igualar ao autor, como imaginava Schleiermacher, nem significa a possibilidade de uma compreensão melhor que a do próprio autor, pois orientada através de uma consciência histórica. Para Gadamer: “(...) quando se logra compreender, compreende-se de um modo diferente”³⁰⁶. Isso porque o sentido do texto não se esgota na intenção consciente do autor, já que ele é determinado, também, pela situação histórica do autor, bem como por todo processo histórico-objetivo. Sua verdade não está nem nos dados psíquicos do autor nem pode ser conferida pelo mero enunciado, ela é sempre esse retorno à totalidade da existência, o “como” hermenêutico.

O texto não é mais tomado como expressão vital de uma individualidade, nem como um objeto histórico morto e cristalizado, acessível através de uma consciência histórica objetivadora. O texto faz parte do movimento contínuo da tradição e pode ser compreendido através desta relação circular que se estabelece entre a tradição e o intérprete. É exatamente através dela que um texto adquire a sua verdade. É por isso que Gadamer dirá que o critério para a correção da compreensão é dado em função da concordância do particular e do todo³⁰⁷.

Compreender, portanto, para Gadamer é o encontro, a mediação, o reconhecimento, o entendimento da tradição com o intérprete, por isso: “O

³⁰⁵ Idem, ibidem, p. 444.

³⁰⁶ Idem, ibidem, p. 444.

³⁰⁷ Idem, ibidem, p. 436.

compreender deve ser pensado menos como uma ação da subjetividade do que como um retroceder que penetra em um acontecer da tradição (...)”³⁰⁸. A compreensão, portanto, não é a prova cabal da nossa auto-suficiência e disponibilidade em relação ao mundo, mas a evidência da existência de uma comunhão do intérprete com a tradição³⁰⁹.

Mas essa mesma relação não é sempre auto-evidente, como se entre o passado e o presente ou entre a tradição e o intérprete existisse apenas um desdobramento natural, uniforme e contínuo. O intérprete, do mesmo modo que se insere no todo da tradição, e nesse sentido esta lhe é familiar, representa algo de novo em relação à própria tradição, e, neste sentido ela lhe é estranha. Portanto, como foi dito acima, toda compreensão se dá numa relação de estranheza e proximidade que justifica a necessidade de um esforço hermenêutico.

Esse esforço hermenêutico, no entanto, como já dito, não se dirige a disciplinar metodicamente a obtenção da verdade por meio da compreensão. Ele não pode se dar como uma consciência que imuniza previamente a compreensão dos preconceitos que são transmitidos pela tradição, mas cumpre esclarecer, diante de toda compreensão, como se dá, nela própria, a superação dos preconceitos improdutivos pode ser levada a cabo³¹⁰. O fundamento que legitima esta possibilidade não é um dado da consciência, mas da existência, qual seja: a distância temporal. A partir da mudança de rumo ontológico que Heidegger deu à

³⁰⁸ Idem, ibidem, p. 435.

³⁰⁹ Idem, ibidem, p. 496.

³¹⁰ Idem, ibidem, p. 443.

compreensão como um 'existencial' e a partir da interpretação temporal que aplicou ao modo-de-ser da pré-sença³¹¹, a distância temporal:

Já não é mais, primariamente, um abismo a ser transposto porque divide e distancia, mas é, na verdade, o fundamento que sustenta o acontece, onde a atualidade finca suas raízes. A distância de tempo não é, por conseguinte, que tenha de ser superado. (...) Não é um abismo devorador, mas está preenchido pela continuidade da herança histórica e da tradição, a cuja luz nos é mostrado todo o transmitido³¹².

Mas a distância temporal não tem uma dimensão concluída. O sentido do texto³¹³ não se esgota em um termo final, pois a cada novo instante surgem novas fontes de compreensão a partir da formação de novos horizontes históricos. A distância temporal não possibilita apenas uma gradativa superação dos erros na compreensão, mas ela possibilita a formação de compreensões diferentes, tal como anteriormente referimos.³¹⁴

É através da distância temporal, portanto, que se possibilita, na compreensão, a superação do problema hermenêutico em torno da distinção entre preconceitos verdadeiros e falsos. Mas como possibilitar a uma consciência formada hermenêutica a inclusão de uma consciência histórica que torne

³¹¹ Idem, ibidem, p. 445.

³¹² Idem, ibidem, p. 446.

³¹³ A palavra texto deve ser usada aqui no sentido que lhe atribui Umberto Eco: "Portanto, apagarei a diferença entre textos literários e textos comuns, bem como a diferença entre textos enquanto imagens do mundo e o mundo natural como (segundo uma tradição venerável) um grande texto a ser decifrado". In: ECO, Umberto. *Interpretação e superinterpretação*. 1ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1993, p. 30. No mesmo sentido: GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e Método II*. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 506.

³¹⁴ Idem, ibidem, p. 447-448.

consciente os próprios preconceitos? Já vimos que isso é de início impossibilitado enquanto ele estiver na sua atuação constante e despercebida.

Para Gadamer, é apenas a partir da interpelação da tradição em sua própria alteridade que se podem suspender os próprios preconceitos em favor da abertura para o que nos é estranho. Essa suspensão do juízo tem, para Gadamer, a estrutura lógica da pergunta, pois em sua essência a pergunta apresenta-se como abertura às possibilidades. Não é exclusão dos nossos próprios preconceitos que nos permite a compreensão, mas o encontro com a alteridade daquilo que nos vem pela tradição que se mostra em sua própria verdade, mesmo diante deles. Aqui fala novamente o já mencionado primado fenomenológico de possibilitar à coisa vir ao nosso encontro. A nossa compreensão, mesmo pautada em preconceitos, é orientada pelo poder da coisa de se revelar a nós.³¹⁵

Não podemos, portanto, incidir novamente na aporia do historicismo de furtar à compreensão sua própria historicidade. Não se pode novamente incorrer na ingenuidade de se querer afastar nossos próprios preconceitos como meio de garantia da objetividade. A tarefa hermenêutica consiste precisamente em mostrar que na própria compreensão está presente o momento da realidade histórica. Isso significa reconhecer o princípio da história efetual sobre o qual trataremos agora.

³¹⁵ PALMER, Richard E. *Hermenêutica*. Tradução de Maria Luísa Ribeiro Ferreira. Lisboa: Edições 70, 1999. (O Saber da Filosofia), p. 133.

II.1.3 Horizonte, história efetual e consciência histórico-efetual

Uma das tarefas fundamentais da hermenêutica gadameriana é mostrar o que significa para a compreensão e para a autocompreensão do homem o fato de saber-se carregado por uma história³¹⁶. A partir disso já se extrai algo de fundamental: que a compreensão é um momento no processo da história efetual³¹⁷. A partir desta afirmação podemos constatar três conceitos fundamentais em Gadamer, quais sejam: história efetual, consciência histórico-efetual e horizonte.

O reconhecimento da historicidade como dado constitutivo do próprio ser que compreende, resultará, em Gadamer, no caráter produtivo e condicionante que a mesma implicará para todo conhecimento. A história influencia o compreender não como algo que de fora se nos apresenta, mas como algo que, como nosso próprio modo-de-ser, define nosso horizonte. Esse poder que nos é sempre anterior e que nos determina antes mesmos de nos darmos conta é o que Gadamer chamará de história efetual.

O princípio da história efetual não é de todo novo, mas o seu questionamento ressurgirá sempre que o significado da compreensão histórica ou de qualquer compreensão em geral representar uma ameaça ao significado real de uma obra ou de uma tradição³¹⁸. E a consciência quanto aos efeitos da história na compreensão é o que Gadamer denomina consciência da história efetual.

³¹⁶ OLIVEIRA, Manfredo Araújo. *Reviravolta lingüístico-pragmática na filosofia contemporânea*. São Paulo: Loyola, 1996, p. 236.

³¹⁷ GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Tradução Paulo Meurer. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1999, p. 448.

³¹⁸ Idem, *ibidem*, p. 449.

Ela significa que temos que ter implícito em toda compreensão a nossa condição hermenêutica, o fato de encontrarmo-nos sempre determinados pelos efeitos da história efetual. É ela que nos abre a pergunta como primado lógico de toda compreensão. É ela, também, que nos apresenta os objetos de investigação.

Por isso, “(...) a cada vez que tomamos o fenômeno imediato como toda a verdade (...) esquecemos logo a metade do que realmente é, mais ainda, esquecemos toda a verdade deste fenômeno(...)”³¹⁹.

A auto-evidência da compreensão, que rejeita inclusive os pressupostos sustentadores de todo conhecimento, lança-nos ao fenômeno a partir de categorias do “eu”, o que nos impede de ver a verdade do outro, posta sempre à luz da história efetual.

A atuação da história efetual independe do nosso reconhecimento. Ela impõe-se inclusive naqueles espaços nos quais a fé no método quer negar nossa própria historicidade, por isso a necessidade de tornar consciente à consciência científica a própria história efetual. Sem essa consciência, os pressupostos não objetiváveis de todo conhecimento são negligentemente desconsiderados, o que representa um insucesso, de início, em relação a qualquer conhecimento.

Porém, imaginar a possibilidade de uma consciência plena sobre a própria história efetual significaria admitir, ao menos em relação a ela mesma, a possibilidade de uma consciência que se furtasse dos seus próprios efeitos. Daí,

³¹⁹ Idem, ibidem, p. 449.

toda consciência da história efetual já é um momento de realização da própria compreensão que deve atuar na obtenção da pergunta correta que possibilita a obtenção de uma resposta correta pelo conhecimento³²⁰.

A consciência da história deve significar, portanto, uma consciência da nossa situação hermenêutica. Mas, aqui, aparece algo de problemático, pois a idéia de situação que perfaz o nosso estar no mundo não nos possibilita estar diante dela, pois encontrar-se em uma situação é antes fazer parte dela do que dela dispor, por isso a impossibilidade de ser, no todo, iluminada.

Mas a impossibilidade de realização plena de uma consciência ou reflexão sobre a história efetual não deve significar um defeito nesse tipo de consciência, mas encontra-se na natureza mesma do homem, que, como “ser histórico, nunca se esgotar num saber-ser”³²¹. Daí, a formulação por Heidegger do modo-de-ser do *Dasein* como projeto³²². A consciência histórico-efetual só pode ser efetivamente compreendida quando ela é tomada como experiência da história efetual³²³, caso contrário, incidir-se-á no mesmo erro que se procura afastar.

A história efetual e a impossibilidade de uma consciência plena sobre ela própria implica que “todo presente finito tem limites”³²⁴. Esse limite, como traço ontológico de todo ser-aí, define a idéia de situação. A situação é o

³²⁰ Idem, ibidem, p. 451.

³²¹ Idem, ibidem, p. 451.

³²² ALMEIDA, Custódio Luís Silva de. *Hermenêutica e dialética: dos estudos platônicos ao encontro com Hegel*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002. P.243.

³²³ GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Tradução Paulo Meurer. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1999, p. 512.

³²⁴ Idem, ibidem, p. 452.

ponto de encontro, em cada ser humano, do passado e do presente que se realiza momento a momento em todo acontecer.

Todo indivíduo encontra-se inserido em uma determinada tradição e, dentro dela, ocupa uma determinada posição que delimita um conjunto de possibilidades e, dialeticamente, limites³²⁵. Ao conceito de situação, pertence, essencialmente, o conceito de horizonte. Para Gadamer: “Horizonte é o âmbito de visão que abarca e encerra tudo o que é visível a partir de um determinado ponto”³²⁶. O horizonte é o traço que evidencia toda a dimensão da historicidade e da finitude do ser.

Qual a função hermenêutica nesse contexto? Elaborar uma situação hermenêutica adequada. Isso significa estabelecer um horizonte de sentido que possibilite alcançar as verdadeiras questões que nos são colocadas pela tradição frente a própria tradição³²⁷.

Isso representa algo de absolutamente novo em relação a toda problemática com a qual a hermenêutica se aventurou ao longo de sua história, pois, agora, a hermenêutica não se volta para o expresso, para o enunciado, nem se constitui sobre a pressuposição da autoconsciência, mas antecipa-se em relação ao próprio conhecimento com a finalidade de forjar um horizonte de sentido que possibilite a própria compreensão, através do reconhecimento da nossa própria condição histórica.

³²⁵ CAMARGO, Margarida Maria Lacombe. *Hermenêutica e argumentação: uma contribuição ao estudo do direito*. Rio de Janeiro: Renovar, 1999, p. 29.

³²⁶ GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Tradução Paulo Meurer. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1999, p. 452.

³²⁷ Idem, *ibidem*, p. 452.

A tarefa da compreensão significa, nesse contexto, tornar familiares os horizontes, ou, mais precisamente, fundir os horizontes. Para tanto é preciso que se entenda que o horizonte não é nada fechado e isolado:

A mobilidade histórica da existência humana apoia-se precisamente em que não há uma vinculação absoluta a uma determinada posição, e nesse sentido tampouco existe um horizonte fechado. O horizonte é, antes, algo no qual trilhamos nosso caminho e que conosco faz o caminho (...) Na consciência histórica este movimento tão-somente se torna consciente de si mesmo³²⁸.

Compreender não significa, portanto, como imaginou a historiografia no Iluminismo, um deslocar-se ao horizonte do outro, pois isso representaria a impossibilidade de qualquer compreensão, já que ela se dá sempre em função da existência de um horizonte prévio por parte daquele que compreende. Deslocar-se ao outro deve significar, antes, possibilitar a partir do seu próprio horizonte captar um outro horizonte qualquer como integrante de um único e mesmo horizonte que constitui o todo de nosso modo-de-ser enquanto historicidade. Isso já foi anteriormente mencionado. O que possibilita a compreensão não é a congenialidade, empatia, mas o fato de conhecedor e conhecido não serem, mas se darem historicamente. O ser da historicidade é um sendo, ou seja, “ser devir no passar”³²⁹.

³²⁸ Idem, ibidem, p. 455.

³²⁹ Idem, ibidem, p. 303-314

II.1.4 O conceito de experiência

O significado produtivo na hermenêutica gadameriana encontra-se delineado entre o desenvolvimento da idéia de uma consciência da história efetual e da sua consideração em termos de experiência, tal como já mencionado no capítulo anterior.

Cumpre-nos aqui indagar o significado que a palavra experiência assume para Gadamer e qual o conseqüente sentido que a expressão consciência hermenêutica adquire enquanto experiência hermenêutica, pois é exatamente através da compreensão da consciência como experiência que Gadamer consegue justificar, a par da filosofia da reflexão, a possibilidade de uma consciência histórico efetual ou consciência hermenêutica.

Já havíamos comentado sobre a dificuldade de se estabelecer a idéia de consciência em Gadamer por dois motivos principais. Primeiramente, haja vista que em todo desenvolvimento de sua hermenêutica filosófica está uma crítica à filosofia da consciência e ao modelo de conhecimento próprio do Aufklärung; em segundo lugar, em razão do desenvolvimento da idéia de história efetual, que imprimiria, na base de toda compreensão, uma série de condicionamentos e preconceitos não objetiváveis e que serviriam de limite à própria consciência.

Gadamer coloca, portanto, como indagação central no desenvolvimento dos seus argumentos, a seguinte pergunta: que classe de consciência seria a consciência histórico-conceitual?³³⁰ Essa indagação impõe a Gadamer a necessidade de responder sobre se sua tentativa de formulação de

³³⁰ Idem, ibidem, p. 506.

uma hermenêutica histórica com base em uma consciência histórico-efetual não está da mesma maneira absorvida pelos pressupostos da filosofia da consciência.

Seria possível realmente estabelecer uma certa liberdade diante da metafísica e da filosofia da reflexão, principalmente quando se tem em mente que Gadamer, apesar de esclarecer, a partir do princípio da história efetual, que toda consciência faz parte ela mesma do efeito, reconhece que toda consciência possui a estrutura reflexiva, que implica a possibilidade de elevar-se àquilo de que é consciência?

Gadamer reconhece a força da filosofia da reflexão, que absorve muitos daqueles questionamentos que fizeram fama através de um ataque direto às suas pretensões, tal como em Schleiermacher e Dilthey, pois todos terminam guiados, mesmo que inconscientemente, pela medida de uma consciência infinita fora dos limites da historicidade³³¹.

A questão, portanto, é tentar mostrar que o reconhecimento quanto à necessidade de uma consciência histórico-efetual e quanto ao fato da mesma ter, necessariamente, uma estrutura reflexiva não a vincula ao problema da infinitude do saber e da auto reflexão, tal como no racionalismo moderno.³³²

E esta tarefa consiste em:

(...) pensar a consciência da história efetual de maneira que na consciência do efeito a imediatez e superioridade da obra volte a se dissolver numa simples realidade reflexiva; e com isso pensar uma realidade capaz de pôr limites à onipotência da reflexão³³³.

³³¹ Idem, ibidem, p. 507.

³³² Idem, ibidem, p. 507.

³³³ Idem, ibidem, p. 507.

Trata-se da já mencionada pertença mútua entre saber e realidade, que faz com que seja tarefa da compreensão possibilitar a chegada a um ponto comum no qual não haja diferenciação entre eles, de modo que “a vida pensa e o pensamento vive”³³⁴.

A primeira tarefa na tentativa de liberação do problema hermenêutico dos postulados dessa filosofia da consciência é, ao invés de promover uma crítica irracional a mesma, procurar encontrar nela sua própria verdade. Ou seja, tentar extrair aquilo que de produtivo apresenta-se na filosofia da reflexão, o que é feito através de um resgate parcial do pensamento especulativo.

Quanto a isso, Gadamer parte da polêmica que se travou entre Hegel e Kant em torno da “coisa em si”³³⁵. Resumidamente, enquanto Kant através do seu criticismo impunha um limite à razão, restringindo seu alcance apenas aos objetos da experiência possível e declarando a impossibilidade de cognição da coisa em si, Hegel, através de sua dialética, irá, no sentido inverso, justificar que a razão, ao estabelecer os seus limites, já está colocando a diferença entre o cognoscível e o incognoscível como diferença nela mesma.

A dialética hegeliana impõe a conclusão de que todo limite implica simultaneamente, como momento seu, “aquilo em relação ao qual se delimita o que foi delimitado pelo dito limite”³³⁶. Ou seja, a coisa em si já não é algo além da razão, mas um momento da própria razão absoluta e dialética.

³³⁴ Idem, ibidem, p. 326.

³³⁵ Idem, ibidem, p. 507.

³³⁶ Idem, ibidem, p. 507.

Portanto, através do soerguimento da filosofia da reflexão ao espaço da dialética da razão absoluta, impõe-se, a toda oposição ao idealismo hegeliano, o fato de que ela mesma também já está implicada no movimento reflexivo da consciência que termina sendo ela mesma³³⁷. Isso significa que a filosofia de Hegel está imune a qualquer oposição que se estabeleça em termos de filosofia da consciência.

Para Gadamer: “O que se alcança através dessa argumentação não é a realidade do ceticismo ou de um relativismo capaz de dissolver qualquer verdade, mas a pretensão de verdade do argumentar formal em geral”³³⁸, de maneira que ela se dissolve em sua própria contradição. A possibilidade de superação da filosofia hegeliana, portanto, nunca poderá ser encontrada dentro da própria filosofia da reflexão.

O que há de significativamente produtivo no idealismo especulativo de Hegel é que o mesmo não se limita a uma reflexão formal, mas pensa até o final o problema da historicidade, de maneira que a consciência absoluta do espírito não é nenhum “auto-refletir-se nem mesmo uma suspensão puramente formal-dialética da auto-alienação, mas uma experiência que experimenta realidade e é ela própria real”³³⁹.

É exatamente neste ponto que a filosofia hegeliana mostra sua importância e validade diante da hermenêutica gadameriana, isso porque, apesar

³³⁷ Idem, ibidem, p. 509.

³³⁸ Idem, ibidem, p. 510.

³³⁹ Idem, ibidem, p. 512.

das já apontadas vicissitudes da filosofia do idealismo, ela radicaliza o problema da consciência da história efetual ao estabelecê-la como experiência.

Gadamer, ao propor a questão da consciência histórico-efetual e ao estabelecê-la em um sentido novo em relação à filosofia da reflexão – essa é sua proposta –, irá encontrar respaldo na radicalidade com a qual a dialética hegeliana trata a questão da historicidade, com implicações inclusive na questão da consciência.

A questão de Gadamer portanto é, como ele próprio afirma: “ (...) determinar a estrutura da consciência da história efetual, na perspectiva de Hegel e buscando uma diferenciação dele”³⁴⁰, ou, em outros termos: “(...) tem de refazer o caminho da fenomenologia do espírito hegeliana, até o ponto em que, em toda subjetividade, se mostra a substancialidade que a determina”³⁴¹.

Esse ir além de Hegel encontra seu ponto inicial no fato de que, apesar da radicalidade com a qual a questão da historicidade e da consciência é tratada em Hegel, ele termina, também, por medir a experiência através do padrão do saber-se. Nesse ponto, há uma superação da experiência por meio de um saber absoluto, que consuma a identidade entre consciência e objeto³⁴². A própria experiência não foi aqui pensada em toda sua profundidade.

Para Gadamer, a idéia de experiência forjada pela ciência, apesar de em um certo sentido compreender um aspecto verdadeiro de toda experiência, ou seja, que a sua validade repousa na irrefutabilidade por uma nova experiência,

³⁴⁰ Idem, ibidem, p. 512.

³⁴¹ Idem, ibidem, p. 451.

³⁴² Idem, ibidem, p. 524.

o que significa dizer que, em parte, sua dignidade encontra-se em sua reprodutividade principal³⁴³ e, em parte, na suspensão da historicidade em favor de uma determinada generalidade, termina por desprezar a natureza do seu verdadeiro processo, haja vista sua referência à experiência à luz da exclusiva perspectiva teleológica do resultado.

A experiência não pode ser compreendida como um mero processo de formação de generalidades típicas, através de um processo gradativo de exclusão das generalizações falsas. Sua função não pode ser reduzida a uma mera distipificação das falsas generalidades. Essa é a importância que a mesma possui para o conhecimento metódico. Seu sentido produtivo está na possibilidade de encontro com a coisa mesma.

Através de uma experiência, não só se corrige um erro, como, principalmente, possibilita-se a formação de um horizonte apto a reconhecer o objeto em sua alteridade. Ela tem, portanto, uma função primeira de formar novos horizontes e, com isso, possibilitar aberturas para novas experiências.

Algo fundamental na idéia de experiência, e que foi negligenciado pela ciência moderna, é que para a obtenção da verdade sobre o conteúdo de um determinado objeto tem que se reconhecer que o ser humano possui com ele uma certa unidade³⁴⁴.

Com essas considerações, Gadamer dá seu desfecho quanto à idéia de experiência:

³⁴³ Idem, ibidem, p. 513.

³⁴⁴ HEGEL in GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Tradução Paulo Meurer. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1999, p. 524.

O conceito de experiência quer dizer precisamente isto, que se chega a produzir primeiramente esta unidade consigo mesmo. Esta é a inversão que ocorre à experiência, reconhecer-se a si mesma no estranho, no outro. Quer se realize o caminho da experiência como um estender-se pela multiplicidade dos conteúdos, quer como o surgir de formas sempre novas do espírito, cuja necessidade compreende a ciência filosófica, seja qual for o caso, trata-se de uma inversão da consciência³⁴⁵.

Com isso, fica esclarecido o importante salto que se possibilita tomar a idéia de consciência em termos de experiência. O que se obtém é uma completa inversão em relação àquilo que a ciência formulou para idéia de consciência, pois, agora, já não se trata mais de uma razão que se sobrepõe independentemente e alheia ao objeto, mas é, antes, o reconhecimento da unidade entre ambos. De maneira que, se um conhecimento obtido através dos postulados da filosofia da consciência não implicava qualquer alteração na constituição do sujeito, o que se verifica agora é exatamente o contrário, ou seja, face à experiência diante de qualquer objeto, o nosso saber e o próprio objeto não se sustentam como coisas distantes e imutáveis.

Aquele que experimenta adquire um novo horizonte que lhe possibilita que algo novo converta-se para ele como nova experiência. O modelo de experiência presente na ciência moderna esquece esse dado significativo de toda experiência: o fato de que não se pode realizar novamente uma mesma experiência, pois ao realizá-la ganhamos um novo horizonte, transformamos todo o nosso saber. Isso significa que o conjunto de perguntas que possibilitou a

³⁴⁵ Idem, ibidem, p. 524.

experiência não mais existe, apenas surgiram novas perguntas que possibilitam novas experiências.

A idéia de experiência indica também um movimento da própria historicidade, de maneira que tem lugar como um acontecer de que ninguém é dono³⁴⁶, mas apenas participa enquanto integrante dele mesmo.

Para Gadamer, portanto, Hegel, ao tomar a própria história como produto da concepção da autoconsciência do saber-se, termina por distanciar-se da essência mesma de toda experiência, ou seja, que ela nunca se consuma em um saber concludente, mas sempre como abertura³⁴⁷.

Mas, para Gadamer, a expressão mais autêntica do conceito de experiência não está na experiência sobre dados específicos, mas como experiência da nossa própria essência histórica. Nesse sentido amplo, ela é tomada como experiência da finitude humana. Nas palavras do próprio Gadamer: “A verdadeira experiência é aquela na qual o homem se torna consciente de sua finitude. Nela, o poder fazer e a autoconsciência de uma razão planificadora encontra seu limite”³⁴⁸ e com isso conclui com uma passagem singular: “Reconhecer o que é não quer dizer aqui conhecer o que há num momento, mas perceber os limites dentro dos quais ainda há possibilidade de futuro para as expectativas e os planos: ou, mais fundamentalmente, que toda expectativa e toda planificação dos seres finitos é, por sua vez, finita e limitada³⁴⁹.

³⁴⁶ Idem, ibidem, p. 520.

³⁴⁷ Idem, ibidem, p. 525.

³⁴⁸ Idem, ibidem, p. 527.

³⁴⁹ Idem, ibidem, p. 527.

A experiência é, portanto, reconhecimento de nossos limites, da nossa historicidade. Não um reconhecimento nos termos do criticismo kantiano, mas um reconhecimento que excede o limite da cognição e apresenta-se como traço constitutivo.

Mas, estabelecida a idéia de experiência, o que significa para a consciência da história efetual afirmar que a mesma tem a estrutura da experiência e se apresenta como experiência da situação hermenêutica? Cabe, aqui, portanto, esclarecer os exatos termos que esta palavra possui para Gadamer.

A experiência hermenêutica relaciona-se com a tradição. É ela que, como linguagem, chega à experiência. Isso significa dizer que ela fala por si mesma, em sua própria alteridade. A tradição aparece à experiência como um tu, ou seja, como algo que se comporta não como objeto, mas diante de um objeto. Mas, falar da tradição como um tu, não significa dizer que aquilo que nela chega à experiência seja a opinião de um outro, como um tu diante de um eu. Mas ela surge como um conteúdo de sentido compartilhado distante da diferenciação entre o eu e o tu. Trata-se portanto de um “companheiro de comunicação”³⁵⁰.

Se a tradição como um tu aparece à experiência não mais como um objeto, mas como um sujeito, há a necessidade de se reivindicar aqui uma modificação na estrutura geral da experiência, pois nesse instante a experiência é um fenômeno moral, no sentido de que é um saber sobre o sujeito.

³⁵⁰ Idem, *ibidem*, p. 528.

Foi exatamente essa percepção que faltou às ciências sociais do século XVII, sob a influência de Hume³⁵¹, pois ao tomar o conhecimento da tradição através de um processo de distanciamento, terminou por a converter em objeto. E isso significa que aquele que realizou o conhecimento pôs-se diante dela como sujeito livre e independente. Com isso, eliminou-se a sobrevivência da própria tradição na qual ele mesmo adquire sua realidade histórica³⁵².

Do mesmo modo, outra maneira distorcida de se pensar a tradição diante da experiência hermenêutica está na tentativa de tomá-la não mais como objeto, mas como um sujeito a ser compreendido através de uma referência ao sujeito cognoscente, ou seja, através de uma auto-referência.

Já se mostrou que toda relação eu-tu não é uma relação imediata, mas sempre reflexiva. O “tu” passa a ser compreendido sempre através da posição do outro que compreende. Neste sentido, o tu perde a imediatez com que orienta suas próprias pretensões em favor de uma compreensão reflexiva à luz do próprio sujeito que se dirige àquele. A busca pela alteridade do outro termina por impossibilitar a sua compreensão como outro que quer dizer algo a nós. Para Gadamer é exatamente isso o que acontece com a consciência histórica, pois nela “o outro do passado não busca uma regularidade geral, mas algo historicamente único”³⁵³.

Em relação a ambas as maneiras de se tomar a tradição pela experiência hermenêutica, Gadamer afirma que: “Da mesma maneira, aquele que

³⁵¹ Idem, ibidem, p. 529.

³⁵² Idem, ibidem, p. 529.

³⁵³ Idem, ibidem, p. 531.

sai reflexivamente da relação vital para com a tradição destrói o verdadeiro sentido desta”³⁵⁴.

Diante dessas críticas, Gadamer estabelece o autêntico sentido no qual deve ser tomada a consciência da história efetual. Ao contrário das duas outras maneiras de se compreender a experiência hermenêutica, o conhecimento e reconhecimento da pertença e da ligação à tradição não implica obstáculo ao próprio conhecimento. Se a tradição não for entendida como abertura, no sentido de possibilitar o reconhecimento de uma pertença mútua entre tradição e intérprete e o estabelecimento de um diálogo no qual se pode sempre escutar o outro, nega-se a ela aquilo que lhe é mais autêntico .

É isso o que perfaz a consciência da histórica efetual. Também nela a tradição é tomada como um tu que deve falar por si mesmo. Esse tu que não é uma mônada cujo conhecimento só se faça por meio de uma transposição à sua clausura, mas que tem a nos dizer, como abertura que nos possibilita, portanto, o acesso imediato à sua pretensão de verdade³⁵⁵.

Nas palavras do próprio Gadamer:

Eis aqui o correlato da experiência hermenêutica. Eu tenho de deixar valer a tradição em suas próprias pretensões, e não no sentido de um mero reconhecimento de alteridade do passado, mas na forma em que ela tem algo a me dizer(...) consciência da história efetual vai mais além da ingenuidade deste comparar e igualar, deixando que a tradição se converta em experiência e mantendo-se aberta à pretensão da verdade que lhe vem ao encontro nela. A consciência hermenêutica tem sua

³⁵⁴ Idem, ibidem, p. 532.

³⁵⁵ Idem, ibidem, p. 532.

consumação não na certeza metodológica sobre si mesma, mas na pronta disposição à experiência que caracteriza o homem experimentado face ao que está preso dogmaticamente³⁵⁶.

II.1.5 A natureza lúdico-dialógico-especulativa da linguagem como medium universal na experiência hermenêutica

A dimensão que a linguagem assume na hermenêutica gadameriana já se encontra logo determinada quando o mesmo afirma que “O ser que pode ser compreendido é linguagem”³⁵⁷.

O que se tentará mostrar aqui é que, a hermenêutica filosófica de Gadamer acompanha o movimento na filosofia que se convencionou chamar de viragem lingüística e que se concretizará como uma nova concepção sobre a problemática da constituição de sentido.

Com ela, o sentido não pode ser mais tomado como algo produzido pela consciência de maneira destacada e independente de um processo de comunicação, mas como algo que nós, enquanto participantes de uma comunidade lingüística, sempre constituímos ao comunicarmos reciprocamente³⁵⁸.

Mas, o que há de mais fundamental em Gadamer é ter colocado a linguagem como fio condutor para a guinada ontológica que ele mesmo imprimiu ao problema da hermenêutica. A dimensão hermenêutica de todo ser que pode

³⁵⁶ Idem, ibidem, p. 533.

³⁵⁷ Idem, ibidem, p. 687.

³⁵⁸ STRECK, Lenio Luiz. *Hermenêutica jurídica e(m) crise: uma exploração hermenêutica da construção do direito*. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2001, p. 63

ser compreendido encontra sua fundamentação na sua natureza lingüística. E essa mesma natureza lingüística de todo ser que nos vem à compreensão não é mais formulada em termos monológicos, mas através de um processo dialógico, que insere o problema da linguagem no ambiente discursivo. Daí o apelo de Gadamer no sentido de formular uma hermenêutica que desenvolva as relações semânticas entre linguagem e diálogo³⁵⁹.

A natureza dialógica de toda linguagem valida a sua estrutura como pergunta e da resposta e, conseqüentemente, o seu caráter especulativo. Por sua vez, o processo dialógico será tomado em analogia aos jogos, de maneira que:

O mais admirável, porém, na essência da linguagem e do diálogo é que eu próprio não estou ligado ao que penso quando falo com outras pessoas sobre algo, e que nenhum de nós abarca toda a verdade em seu pensar, mas que a verdade no seu todo, no entanto, pode abarcar a todos nós em nosso pensar individual³⁶⁰.

A linguagem para Gadamer, portanto, aparece como dado constitutivo do próprio ser, apresentando-se através de uma estrutura lúdico-dialógica e especulativa. É disso que trataremos.

A formulação do problema da linguagem, nos termos propostos por Gadamer, deve ser compreendida em contraposição à filosofia analítica e, conseqüentemente, à própria ciência como método, pois aquela, ao desenvolver a lógica do enunciado, buscava a constituição de um sistema lingüístico que

³⁵⁹ GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método II: complementos e índice*. Tradução de Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 71.

³⁶⁰ Idem, ibidem, p. 71.

satisfizesse a rigorosidade de uma linguagem científica, possibilitando, assim, o desenvolvimento do método.

É contra a lógica locucional e a tradicional fixação da filosofia sobre o *logos* apofântico e sobre a desconsideração em relação ao não dito que Gadamer estrutura a questão da linguagem através de sua essência dialógica e especulativa³⁶¹. Nenhuma sentença locucional é auto-suficiente, ela só pode ser compreendida em conjunto com o universo da *praxis*, que representa seu contexto motivacional. É nesse sentido que ele irá afirmar que; “A linguagem não se realiza em enunciados, porém como conversação”³⁶².

A captação do sentido pela linguagem resulta possível pois aquele que interpreta possui o mesmo modo-de-ser daquilo que interpreta, ou seja, ambos se dão historicamente, ambos se inserem em uma mesma tradição a partir da qual o que foi expresso para nós adquire consciência e significado³⁶³. A compreensão, portanto, não é um movimento que vai do sujeito em direção ao mundo, mas do mundo em direção ao sujeito. Não é disposição do mundo, mas pertença, participação. A lógica que deve orientá-la não é a lógica da completude do enunciado, mas aquela que nos conduz a uma tradição, a uma conversação, a lógica da pergunta e resposta. Essa mesma lógica desacredita a possibilidade de formulação de enunciados afirmativos, pois todos eles constituem resposta a alguma pergunta, que surge como não dito, e essa mesma resposta manifesta-se como pergunta em relação a novos enunciados respostas.

³⁶¹ GRONDIN, Jean. *Introdução à hermenêutica filosófica*. Tradução de Benno Dischinger. São Leopoldo: Unisinos, 1999. (Coleção Focus), p. 197.

³⁶² Idem, ibidem, p. 172.

³⁶³ Idem, ibidem, p. 197.

Por isso Gadamer afirmará:

Ora, afirmo que a última forma lógica dessa motivação de todo enunciado é a *pergunta*. Não é o juízo mas a pergunta que tem o primado da lógica, como já o testemunham historicamente o diálogo platônico e a origem dialética da lógica grega³⁶⁴.

Aquele que se lança na busca pela verdade e desconhece os pressupostos inexpressos, a estrutura existencial prévia sobre os quais se constitui todo enunciado, priva-se de alcançá-la. Somente através do reconhecimento de que por trás do sentido apofântico de um enunciado existe uma primazia de um ‘como’ existencial-hermenêutico é que se torna possível o reconhecimento de que as asserções só têm sentido quando consideradas nas suas raízes existenciais³⁶⁵.

Gadamer, com isso, possibilita um verdadeiro resgate da doutrina estóico-agostiniana do ‘*verbum interius*’³⁶⁶. Na realidade, Heidegger já havia constatado o caráter derivado de todo enunciado, mas, como já foi apresentado anteriormente, só no último Heidegger é que a linguagem irá assumir uma função hermenêutica primordial, como ‘morada do ser’.

Mas essa palavra interior inexpressa não pode ser tomada em sentido místico, psicológico. Não se trata, portanto, de que a linguagem seja apenas expressão de uma realidade interior. A linguagem não é apenas um meio

³⁶⁴ GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método II: complementos e índice*. Tradução de Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 67.

³⁶⁵ PALMER, Richard E. *Hermenêutica. Tradução de Maria Luísa Ribeiro Ferreira*. Lisboa: Edições 70, 1999. (*O Saber da Filosofia*), p. 142.

³⁶⁶ GRONDIN, Jean. *Introdução à hermenêutica filosófica*. Tradução de Benno Dischinger. São Leopoldo: Unisinos, 1999. (*Coleção Focus*), p. 198.

de transmitir pensamentos, realidades internas. Ao erigi-la ao status de *medium* universal, todo o compreensível se tornou linguagem em Gadamer, de maneira que o inexpresso também é uma forma de manifestação lingüística.

Daí a necessidade de se vincular o problema da linguagem ao âmbito da diferenciação ontológica promovida por Heidegger. Com ela, afasta-se da metafísica clássica, com o seu processo de entificação do ser. Há uma diferença entre ser e ente, mas todo ser é ser dos entes.

Portanto, não se trata de que um ser, que preexistindo à linguagem, viesse à fala, como que criando uma distância entre ser e mostrar-se³⁶⁷. Neste sentido:

Vir-à-fala não quer dizer adquirir uma segunda existência. Aquilo como o que algo se apresenta a si mesmo faz parte do seu próprio ser. Portanto, em tudo aquilo que é linguagem, está em questão uma unidade especulativa, uma diferenciação em si mesmo: ser e representar-se – uma diferenciação que, no entanto, tem de ser ao mesmo tempo uma indiferenciação.

O modo de ser especulativo da linguagem mostra assim seu significado ontológico universal. O que vem à fala é, naturalmente, algo diferente da própria palavra falada. Mas a palavra só é palavra em virtude do que nela vem à fala, somente está aí em seu próprio ser sensível para subsumir-se no que é dito. Inversamente, também, o que vem à fala não é algo dado com anterioridade e desprovido de fala, mas recebe na palavra sua própria determinação³⁶⁸.

³⁶⁷ OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Reviravolta lingüístico-pragmática na filosofia contemporânea*. São Paulo: Loyola, 1996, p. 237.

³⁶⁸ GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Tradução Paulo Meurer. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1999, p. 687-688.

Por sua vez, a problema da natureza lúdica da linguagem pode ser evidenciada através da seguinte passagem:

Costumamos dizer que 'levamos' uma conversa, mas a verdade é que, quanto mais autêntica é a conversação, menos possibilidade têm os interlocutores de 'levá-la' na direção que desejam. De fato a conversação autêntica não é nunca aquela que teríamos querido levar.(...) Como uma palavra puxa a outra, como a conversação dá voltas para cá e para lá, encontra seu curso e seu desenlace, tudo isso pode ter talvez alguma espécie de direção, mas nela os dialogantes são menos os que dirigem do que os que são dirigidos³⁶⁹.

Gadamer utiliza o conceito de jogo como fio condutor para a explicação ontológica da experiência artística, histórica e da linguagem. No entanto, como se pôde observar da transcrição acima, o jogo tem seu conceito reformulado por Gadamer, que procurará liberá-lo do conceito que a estética kantiana formulou para o mesmo. Agora, o jogo não se dirige mais ao comportamento, estado anímico, ou a liberdade do sujeito, não expressa um comportamento subjetivo que domina o jogo, mas, no sentido inverso, o modo-de-ser do jogo que não permite que quem jogue se comporte como que em relação a um objeto³⁷⁰.

A partir do problema da consciência estética, em confrontação com a experiência da obra de arte, Gadamer irá postular que a obra de arte "(...) não é um objeto que se posta frente ao sujeito que é por si mesmo"³⁷¹.

³⁶⁹ Idem, ibidem, p. 559.

³⁷⁰ Idem, ibidem, p. 175.

³⁷¹ Idem, ibidem, p. 175.

Na experiência da obra de arte e, como se verá mais adiante, no conhecimento jurídico, o que fica e persevera não é a subjetividade de quem a experimenta, mas a própria obra de arte ou o conteúdo jurídico como experiência. Aqui está a conexão com o modo-de-ser do jogo, pois ele também tem uma natureza própria independente da consciência daqueles que jogam. O sujeito do jogo não são os jogadores, mas o próprio jogo que ganha representação através daqueles³⁷². Como dirá Gadamer: “todo jogar é um ser-jogado”³⁷³.

Para Gadamer, o jogo é puro movimento, movimento que não tem nenhum objetivo específico, senão movimentar-se: “O jogo é a consumação do movimento como tal”³⁷⁴. Através do desenvolvimento da idéia de jogo, Gadamer retira a brilhante conclusão de que o jogo é leveza. Isso quer dizer que, para aquele que joga, não se exige qualquer esforço porque o que se realiza é o acontecer do próprio jogar. No jogo, o jogador sai de si mesmo e, com isso, retira-se a tarefa de iniciativa, ou seja, prescinde-se do esforço da existência³⁷⁵.

O jogo, como “puro representar-se a si mesmo”, conecta-se fundamentalmente com a linguagem, pois a linguagem também tem sua constituição ôntica no fato de que o ser que vem à fala não se encontra distante dela mesma. É na linguagem como acontecimento, movimento, representação, que o ser dos entes se mostra enquanto ele próprio. Daí a idéia de que ‘o ser que pode ser compreendido é linguagem’ e a conclusão de que: “A lingüisticidade da

³⁷² Idem, ibidem, p. 175.

³⁷³ Idem, ibidem, p. 181.

³⁷⁴ Idem, ibidem, p. 177.

³⁷⁵ Idem, ibidem, p. 179.

compreensão é a concreção da consciência da história efetual³⁷⁶, já que os efeitos desta vêm a nós pelo acontecer da linguagem. É na compreensão ou no experienciar do ser como linguagem que se torna transparente àquele que compreende a própria história efetual.

A linguagem, portanto é o *medium* através do qual a tradição se manifesta e mostra-se como tal através da compreensão. Articulá-la, fruí-la não deve, portanto, significar um dominar palavras, mas comportar-se diante do seu movimento, que é o movimento da própria tradição, validada no acontecimento do jogo, ou seja, na linguagem como acontecimento.

Na linguagem, a tradição se mantém viva e não apenas como aquilo que restou do passado³⁷⁷. A linguagem, como jogo, é o desenrolar de um movimento, um movimento que se dá, como já dito, no vai e vem das perguntas e respostas.

II.2 Verdade, certeza e método

No presente tópico, propomo-nos a discorre sobre um tema fundamental para a filosofia hermenêutica. Trata-se do problema que se apresenta na relação entre verdade e método.

³⁷⁶ Idem, ibidem, p. 567.

³⁷⁷ OLIVEIRA, Manfredo Araújo. *Reviravolta lingüístico-pragmática na filosofia contemporânea*. São Paulo: Loyola, 1996, p. 233.

Mas não é nosso objetivo tratar sobre todas as concepções de verdade, a exemplo, entre outras, da verdade como utilidade³⁷⁸, senão, exclusivamente, sobre a verdade como desvelamento e como correlação. Mais especificamente, procura-se demonstrar a insubsistência da verdade como correlação à luz de uma nova concepção de verdade como desvelamento.

Nosso desiderato tem um significado bem específico; ela quer questionar, com Gadamer, se a ciência é a última e a única instância portadora da verdade³⁷⁹, pois, apesar da pretensão de verdade consistir, para a ciência, em um eterno questionamento de pressupostos não evidentes, e, portanto, em uma maior aproximação com a realidade, o desenvolvimento da ciência trouxe a indagação sobre se o não reconhecimento dos seus próprios pressupostos não seria elemento impeditivo à sua pretensão de verdade objetiva e neutra, em vista de sua própria redução metodológica³⁸⁰.

A questão é que, como para a ciência moderna³⁸¹ o conhecimento deve ser mediado pelo método e pela comprovação, todo questionamento distante desses requisitos não adquire o menor valor epistêmico. Isso outorga à ciência uma seara bem limitada no teoria do conhecimento, tornando-a alheia às questões

³⁷⁸ A concepção de verdade como utilidade, trazida pelo pragmatismo, aparece, para Gadamer, como uma evasiva, pois deixa de lado todas as perguntas filosóficas e metafísicas que a história formulou, guiando-se, apenas, pelo critério das conseqüências da ação: GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método II: complementos e índice*. Tradução de Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 68.

³⁷⁹ GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método II: complementos e índice*. Tradução de Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 58.

³⁸⁰ Idem, ibidem, p. 59.

³⁸¹ Chamamos de ciência moderna toda forma de conhecimento estruturada com base no princípio da dúvida de Descartes e no criticismo kantiano.

fundamentais da nossa vida, formuladas, por exemplo, na religião e na filosofia, e distanciando-a das possibilidades de verdade aí existentes³⁸².

As dificuldades, portanto, vão desde o âmbito de amplitude do conhecimento científico, até a indagação, mais grave, sobre a possibilidade mesma de obtenção da verdade por parte desse tipo de conhecimento.

Os maiores ataques dirigidos à pretensão de verdade na ciência relacionam-se a dois pressupostos sobre os quais a mesma repousa.

O primeiro pressuposto diz respeito à formulação do discurso (*logos*) como razão, que terminou por criar um tipo específico de discurso, o juízo (*apophansis*), capaz de revelar um ente tal como ele é. Assim, o juízo seria uma forma de enunciado cuja verdade poderia ser medida pela possibilidade de revelar o ente tal como ele é. Se ao juízo cumpre apresentar a coisa tal como é, então a verdade do enunciado será determinada pela sua adequação ao ente, ou seja, *veritas est adaequatio intellectus ad rem*.

O segundo pressuposto é o de que no conhecimento científico, entendido este como “um tipo especial de conhecimento, que se pretende verdadeiro, racional, sistematizável, transmissível(...)”³⁸³, a idéia de cientificidade não é mais estabelecida em função da natureza de seu objeto, mas em razão do seu método. Segundo Gadamer: “*Methodos* significa ‘caminho de seguimento’”. Metódico é poder seguir sempre de novo o caminho já trilhado e é isso que

³⁸² GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método II: complementos e índice*. Tradução de Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 59.

³⁸³ ADEODATO, João Maurício. *Filosofia do direito: uma crítica à verdade na ética e na ciência*. 2. Ed. São Paulo: Saraiva, 2002, p. 2.

caracteriza o proceder da ciência”³⁸⁴. Conhecimento metódico é, portanto, aquele cujo caminho cognitivo é trilhado de maneira tão consciente que ele pode ser refeito infinita vezes.

O caráter promissor da tese de Heidegger quanto à questão da verdade está exatamente no fato de que, por meio dela, ele consegue promover uma crítica radical ao juízo como forma de discurso e, conseqüentemente, ao problema da verdade como correlação, ao mesmo tempo em que possibilita um redimensionamento da relação entre verdade e método. Passemos a tratar sobre cada uma das questões em específico.

Como dito inicialmente, o problema da verdade em Heidegger está diretamente ligado a uma oposição à verdade como correlação³⁸⁵, pois, para ele, a condição de possibilidade da apresentação do ente não repousa no próprio enunciado, mas na natureza de abertura que constitui modo-de-ser daquele³⁸⁶. Nas palavras de Heidegger, ratificando a natureza derivada das proposições:

Isto somente acontece quando o ente mesmo se pro-põe, na enunciação que o apresenta, de tal maneira que esta enunciação se submete à ordem de exprimir o ente assim como é. Na medida em que a enunciação obedece a tal ordem ela se conforma ao ente³⁸⁷.

Gadamer percebeu esta questão ao formular a seguinte indagação: “Que tipo de experiência é esta que coloca a verdade exclusivamente

³⁸⁴ GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método II: complementos e índice*. Tradução de Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 61.

³⁸⁵ HEIDEGGER, Martin. *Sobre a essência da verdade: A tese de Kant sobre o ser*. Tradução de Ernildo Stein. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1970, p. 25.

³⁸⁶ Idem, ibidem, p. 27.

³⁸⁷ Idem, ibidem, p. 28.

na demonstração discursiva?”³⁸⁸. E conclui o filósofo: “Creio que se pode dizer, por princípio, que não pode haver enunciado que seja verdadeiro de modo absoluto”³⁸⁹.

Fica fácil de concluir, portanto, que a essência da verdade não repousa na natureza do próprio enunciado (juízo), mas no fundamento de possibilidade da própria abertura, pois “(...) é somente desta possibilidade intrínseca da abertura do comportamento que a conformidade da proposição recebe a aparência de realizar a essência da verdade”³⁹⁰.

E a possibilidade da abertura reside no fato de estarmos livres para aquilo que está manifesto no seio do aberto. Portanto, a abertura do ente tem como condição de possibilidade (essência) a própria liberdade: “A essência da verdade é a liberdade”³⁹¹.

Mas, qual o sentido que a palavra liberdade assume em Heidegger? Pois, para ele, a liberdade não significa veleidade de oscilarmos em nossa escolha, nem a ausência de contrangimento quanto à possibilidade de ação ou omissão, nem, muito menos, a disponibilidade para uma exigência ou necessidade. Significa, antes de tudo, o “abandono ao desvelamento do ente como tal”³⁹². Ela deixa que cada ente seja o que é, no sentido de entregar-se ao ente³⁹³. Mas, “O entregar-se ao caráter de ser desvelado não quer dizer perder-se

³⁸⁸ GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método II: complementos e índice*. Tradução de Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 60.

³⁸⁹ Idem, ibidem, p. 66.

³⁹⁰ Idem, ibidem, p. 29.

³⁹¹ Idem, ibidem, p. 30.

³⁹² Idem, ibidem, p. 33.

³⁹³ Idem, ibidem, p. 32.

nele, mas se desdobra num recuo diante do ente a fim de que este se manifeste naquilo que é e como é (...)"³⁹⁴, nem pode levar ao equívoco de imaginar que a fundamentação da verdade com base na liberdade seja o abandono ao arbítrio humano. Isto porque a liberdade não é algo do qual se disponha. Como dito pelo próprio Heidegger:

O homem não possui a liberdade como uma propriedade, mas antes, pelo contrário: a liberdade, o ser-aí, ek-sistente e desvelador, possui o homem, e isto tão originariamente que somente ela permite a uma humanidade de inaugurar a relação com o ente em sua totalidade enquanto tal, sobre o qual se funda e esboça toda a história³⁹⁵.

A verdade, nestes termos, não se apresenta mais como a verdade do enunciado, mas como a abertura, desvelamento, que se torna acessível em vista ex-posição (liberdade) ao ente. Com isso, Heidegger, através do resgate do sentido da palavra grega que designa a verdade (*Aletheia* - desocultação) e do significado que tem para o pensamento do ser o fato de que a verdade precisa ser arrebatada da desocultação como um roubo, possibilitou à nossa época uma nova orientação ao problema do conhecimento³⁹⁶.

A desocultação do ente se dá através do desvelamento da proposição. Noutras palavras, a verdade do ente só nos é acessível quando tomamos uma proposição procurando desvelá-la, ou seja, quando procuramos encontrar seu significado como algo oculto, inexpresso.

³⁹⁴ Idem, ibidem, p. 33.

³⁹⁵ Idem, ibidem, p. 35.

³⁹⁶ GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método II: complementos e índice*. Tradução de Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 59-60.

É exatamente por isso que é insubsistente a tentativa de se atribuir à filosofia a tarefa de formular um sistema de enunciados auto-suficientes, que não dependem dos vícios da linguagem natural, tal como tentou a filosofia analítica.

A questão não é apenas se é possível a construção artificial de um sistema lingüístico perfeito, mas se as próprias coisas podem, em algum momento, enquadrar-se completamente em um enunciado, já que é da natureza do ser o estar oculto e o desvelar-se. Deve-se indagar sobre se o colocar de modo expreso aquilo que já sempre se experimenta não significa um verdadeiro distanciamento da própria coisa³⁹⁷.

O que se passa nas ciências do espírito é algo que ratifica essas considerações. Nelas, a relação entre a experiência da verdade e a possibilidade de manifestá-la não se mede pela verificabilidade do enunciado. Nelas, assim como na experiência artística ou jurídica – é o que se pretende defender com a dissertação-, a grande afirmação em relação à experiência científica é a de que o que determina a obtenção de idéias fecundas ou os resultados virtuosos não é propriamente a estrutura oferecida pelo método, mas as “constelações imprevisíveis que antecedem esse reducionismo metódico”³⁹⁸.

Nesse ponto, é fundamental a transcrição da seguinte passagem do Gadamer:

Penso que as ciências do espírito fornecem um testemunho convincente a respeito deste problema. Também há nelas algo que pode ser

³⁹⁷ Idem, ibidem, p. 63-64.

³⁹⁸ GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método II: complementos e índice*. Tradução de Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2002, p.266.

subordinado ao conceito metodológico da ciência moderna. Todos nós precisamos admitir o ideal de verificabilidade de todos os conhecimentos dentro de limites do possível. No entanto, devemos confessar que muito raramente alcançamos este ideal e que os investigadores que buscam esse ideal de forma mais precisa possível, na maioria das vezes não estão capacitados a dizer-nos as coisas verdadeiramente importantes. Desta forma, há algo nas ciências do espírito que não pode ser pensado do mesmo modo nas ciências da natureza: que o investigador pode aprender muito mais lendo um livro de um diletante do que lendo livros de outros investigadores. É claro que estes são casos excepcionais. Porém, o fato disto ser possível mostra que aqui se estabelece uma relação entre o conhecimento da verdade e a possibilidade de ser dito que não pode ser medido pela verificabilidade do enunciado. (...) Tenho que confessar, ao contrário, que as maiores e mais fecundas produções das ciências do espírito estão muito distantes do ideal de verificabilidade³⁹⁹.

Continua o autor:

Se quisermos apreender um enunciado em sua verdade, não podemos levar em conta apenas o conteúdo que ele apresenta. Todo enunciado tem uma motivação. Todo enunciado tem pressupostos que ele não anuncia. Somente quem pensa também estes pressupostos pode dimensionar realmente a verdade de um enunciado⁴⁰⁰.

Portanto, é importante deixar claro que “Todo enunciado tem seu horizonte de sentido no fato de ter surgido de uma situação de pergunta”.⁴⁰¹ Qualquer compreensão de um discurso deve ser sempre uma compreensão da

³⁹⁹ Idem, ibidem, p. 64-65.

⁴⁰⁰ Idem, ibidem, p. 66-67.

⁴⁰¹ Idem, ibidem, p. 67.

pergunta à qual o enunciado responde. Ele só pode ser compreendido como resposta. É a pergunta que tem o primado na lógica e não o juízo⁴⁰². Por sua vez, a própria pergunta só ganha sentido em uma outra, e, nesse caminho, nenhum enunciado esgota um significado em si mesmo, pois toda pergunta já é também uma resposta. Aqui se ratifica a questão da circularidade hermenêutica.

Verdade e situação guardam uma relação de pertença mútua, de maneira que só pode haver verdade em um enunciado se o mesmo se apresenta como interpelação. Isso significa muito mais que apenas afirmar que todo enunciado carrega em si algo da totalidade relacional do mundo; significa que só enquanto interpelação um enunciado pode pretender ser verdadeiro⁴⁰³.

O horizonte de sentido de um enunciado, que torna possível a verdade do mesmo, só vem à tona quando o compreendemos como resposta à pergunta-problema formulada pelo contexto situacional. Como dirá Gadamer: “O horizonte da situação, que perfaz a verdade de um enunciado, inclui nele aquele a quem se diz algo com o enunciado⁴⁰⁴”.

Mas, obviamente, a própria verdade não se dá apenas com a tomada de consciência da situação-pergunta que possibilitou o surgimento do enunciado. Todo texto apresenta algo de singular e novo. O que se quer com isso é apenas dizer que essa alteridade do texto só se desvela quando ele é compreendido a partir do esclarecimento da estrutura situacional que o formulou. É o primado da consciência histórico-efetual.

⁴⁰² Idem, ibidem, p. 67.

⁴⁰³ Idem, ibidem, p. 68

⁴⁰⁴ Idem, ibidem, p. 68.

Existe algo próprio e estranho em todo o texto que precisa ser desvelado. Por exemplo, o próprio conhecimento histórico não é o fim em si mesmo na atividade de um historiador, mas algo que possibilita a esse experimentar a história⁴⁰⁵. A verdade, portanto, não é algo que possamos nos apropriar. Nenhum dizer sobre a verdade esgota a sua essência, por isso não podemos formular um juízo ou elocução sobre o que é a verdade. Sendo assim, não é objetivo da presente dissertação lapidar um conceito sobre a verdade, mas desenvolver um diálogo que possibilite a cada um reconhecer e experimentar a verdade em cada caso.

Passemos a tratar agora sobre a segunda dificuldade com a qual a ciência moderna se envolve, em relação à questão verdade, ao se vincular ao problema do método.

Condição necessária à verdade científica é que ela satisfaça o ideal de certeza, ou seja, que os resultados cognitivos sejam regulares, universais e irrefutáveis. Esquece-se, assim, do ser, como dado primário da ciência, e se privilegia o procedimento como maneira de produzir repetições, imitações e constatar regularidades. Mas tudo isso indica certeza, mas não guarda nenhuma relação essencial com a verdade no sentido de desocultamento. Portanto, o verdadeiro *ethos* da ciência moderna passou a ser a idéia de certeza, pois a condição de verdade de um conhecimento é medido pelo grau de certeza, ou seja, pela possibilidade de verificação⁴⁰⁶.

⁴⁰⁵ Idem, ibidem, p. 70.

⁴⁰⁶ Idem, ibidem, p. 62.

Por sua vez, esse afastamento gradual da ciência quanto à questão da verdade a transforma cada vez mais em uma técnica⁴⁰⁷. A ciência, portanto, não possibilita que a própria coisa se mostre a nós. O “algo como algo” continua oculto. Ela não viabiliza o encontro com a verdade, mas guia-nos seguros distante dela. Ela não cria, apenas reproduz.

A certeza científica pode produzir a captação de um estilo e de padrões estéticos, pode até mesmo alcançar uma descrição “neutra” sobre um determinado acontecimento histórico, ou uma subsunção perfeita entre o modelo normativo e a situação de fato, mas, mesmo com isso e exatamente por isso, a verdade da obra, o sentido do acontecimento histórico e o significado jurídico de uma decisão permanecem alheios.

Posta a ciência nesses moldes, a própria idéia de verdade como correlação também fica prejudicada, pois a simples identidade entre pensamento e realidade não é suficiente para formulação de uma verdade científica, já que, além disso, essa identidade tem que ser comprovada.

Mas, apesar das críticas, deve-se perguntar: é possível um conhecimento para além daquele produzido pela própria ciência? Se isso for possível, que sentido esse assumiria? Gadamer afirma que, na nossa própria experiência prática, deparamo-nos com inúmeras situações nas quais a comunicação se dá e a verdade se expressa distante da via da demonstração e do juízo, como forma específica de discurso⁴⁰⁸.

⁴⁰⁷ Idem, ibidem, p. 63.

⁴⁰⁸ Idem, ibidem, p. 63.

A questão é que a própria ciência parece querer progressivamente transformar essa forma de conhecimento casual e subjetivo, pautado em uma linguagem natural e plurissemântica, em algo objetivo, guiado por uma unicidade conceitual e por um método rigoroso.

O que se coloca diante dessa pretensão é se a ciência, dada sua própria vinculação aos postulados do método e da certeza, tem como demonstrar previamente o que pode ser e o que não pode ser objetivável, já que a idéia de objetividade aparece como resultado da aplicação de um método e nunca como um *a priori*. Ou seja: “haverá na ciência como tal um limite do que é objetivável, que repouse na própria essência do juízo e da verdade do enunciado?”⁴⁰⁹.

Isso só poderia ser possível se se imaginasse um “meta-método” que dimensionasse o âmbito de aplicabilidade da totalidade dos métodos e, conseqüentemente, do objetivável. Só que isso produziria uma digressão infinita, já que, por sua vez, esse “meta-método” pressuporia um outro que lhe garantisse demonstrabilidade, e assim sucessivamente.

A conclusão que se chega, portanto, é a de que a ciência, ao negar a sua vinculação a pressupostos não objetiváveis e ao pretender-se um conhecimento livre de qualquer condicionamento e coerção, termina não reconhecendo que sua validade não repousa apenas, e mais fundamentalmente, na demonstrabilidade dos seus próprios argumentos.

O que tradicionalmente se chama de “fé na ciência” representa um dado inegável de que sua credibilidade não está tanto nos resultados

⁴⁰⁹ Idem, ibidem, p. 63.

proporcionados pelo seu método, mas pela dimensão de nossa experiência que, ao inseri-la na totalidade histórico-cultural, transforma-a em um novo encantamento. A importância que a ciência assume nos dias de hoje deve-se mais à fé que a alimenta, mas a fé não tem nada de científico.

A ciência não se fundamenta apenas na essência do seu próprio método, mas ela procura se legitimar também através de um processo de persuasão, que procura, inclusive, ocultar a natureza derivada de suas próprias asserções.

Para Vattimo:

As teorias científicas provam-se tendo como base observações que são possíveis e têm sentido no interior daquelas mesmas teorias ou de seus paradigmas. O afirmar-se de um paradigma não é, por seu lado, um facto descritível em termos de demonstração científica⁴¹⁰.

A questão mais fundamental que se coloca neste tópico, portanto, não é dizer o que é a verdade, conceituá-la, mas apenas possibilitar que haja um partilha de experiência da verdade com a qual nós nos deparamos constantemente. É, portanto, concluir que, mesmo a verdade não podendo ser controlada metodologicamente em cada caso, é possível reconhecer que ela desde sempre se dá, sempre que deixamos ao texto apresentar-se como algo diferente e estranho.

A grande dificuldade quanto a isso é que, apesar de constantemente estarmos falando sobre a verdade, ela parece escapar-nos por

⁴¹⁰ VATTIMO, Giovanni. O Fim da Modernidade: niilismo e hermenêutica na cultura pós moderna. Lisboa: Editorial Presença, 1987, p. 112.

entre os dedos, como não se pudesse ser apreendida. Isso para alguns soará como uma deficiência epistêmica; mas não se trata verdadeiramente disso.

A verdade é esse mostrar-se como um roubo, de súbito, e voltar-se ao acultamento. É esse o sentido que Heidegger imprime à idéia de verdade. Ela não é mais um feito espetacular de um ser humano onipotente, mas é uma concessão da própria coisa a um ser carente, projeto. É esse o sentido do primado fenomenológico.

Portanto, o que para alguns é deficiência, é na realidade o maior triunfo da verdade, pois, mesmo diante desta “infelicidade” de não podermos fazer dela nosso objeto, pois é ela que nos usa para fazer valer sua própria alteridade, o discurso pode, como meio de acesso ao não dito, viabilizar-nos a sua experiência. Na realidade, não se trata nem de um encontro, mas de um reencontro, de um tornar simultâneo. Não se trata de um conhecer, mas de um reconhecer, pois todo conhecimento significa “distinguir alguma coisa como a mesma na torrente de imagens passageiras”⁴¹¹.

Nesse reencontro, não somos senhores, mas servos; não dispomos, mas fazemos parte. Trata-se de um escutar silencioso que possibilita ao ser mostrar-se e aparecer como fenômeno. A verdade de uma melodia, por exemplo, só pode ser captada naquela situação existencial na qual entregamo-nos ao acontecer de sua execução, e, como parte integrante de uma unidade que antecede a distinção sujeito-objeto e nos torna familiar a obra, reconhecemos intuitivamente a sua verdade. Nesse sentido, Gadamer:

⁴¹¹ GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método II: complementos e índice*. Tradução de Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 266.

O verdadeiro enigma e problema da compreensão é o fato de que aquilo que se fez simultâneo já era sempre simultâneo conosco, como algo que se queria verdadeiro. O que parece ser uma mera reconstrução do sentido passado funde-se com o que nos interpela imediatamente como verdadeiro⁴¹².

E é por isso que Gadamer, apesar de dedicar longas páginas de sua obra *Verdade e Método* ao problema da verdade, furta-se de uma análise conceitual, apelando para a partilha inevitável que existe previamente em relação à própria experiência de verdade em cada um.

Não podemos incidir nesta dissertação no erro que viemos combatendo ao longo do texto, ou seja, tentar formular um juízo sobre a verdade. A própria ontologia posterior ao pensamento metafísico não se propõe mais definir o ser de algo, mas reconhece a possibilidade do mesmo ser investigado, ainda que não possa ser definido⁴¹³. Portanto, a verdade não pode ser dita, ela apenas se dá, sempre que se possibilita que algo se apresente na sua própria individualidade. Assim:

Na medida em que compreendemos, estamos incluídos num acontecer da verdade e quando queremos saber o que temos que crer, parece-nos que chegamos demasiado tarde⁴¹⁴.

Para compreendermos a questão da verdade não podemos nos esquecer que, sob o ponto de vista de uma filosofia da vida, de uma análise

⁴¹² Idem, *ibidem*, p. 69.

⁴¹³ ADEODATO, João Maurício. *Filosofia do direito: uma crítica à verdade na ética e na ciência*. 2. Ed. São Paulo: Saraiva, 2002, p. 103.

⁴¹⁴ GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Tradução Paulo Meurer. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1999, p. 708.

fenomenológico-existencialista, a verdade será sempre acontecimento. É o acontecimento do desvelamento do ser dos entes.

Verificado o problema geral sobre a verdade e seu relacionamento com a ciência, passemos a analisar, com Gadamer, a pretensão de verdade presente na experiência da arte e na experiência histórica, com a finalidade de tornar mais explícito o que até agora dissemos sobre o assunto, resguardando o problema específico da verdade na experiência jurídica para o último capítulo desta dissertação.

A arte representa o ponto de partida para o desenvolvimento sobre o tema da verdade e da universalidade do problema hermenêutico em Gadamer⁴¹⁵. Se a dimensão hermenêutica é universal, essa é a tese de Gadamer, ela deve perpassar tanto a experiência da arte como o conhecimento científico. Do mesmo modo, se a verdade é experiência e a arte possibilita um tipo de experiência, ela reivindica, também, sua pretensão de verdade.

Mas a verdade na arte, talvez mais que em qualquer outro lugar, é a prova cabal quanto aos limites do método, representando uma das mais duras advertências às pretensões científicas⁴¹⁶, pois, nela, o sentir a verdade tem muito pouco a ver com aquilo que se obtém através da consciência estética, entendida esta como a concepção filosófica para a qual a qualidade estética de uma obra é abstrativamente considerada sem qualquer vinculação ao seu contexto histórico,

⁴¹⁵ GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método II: complementos e índice*. Tradução de Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 33.

⁴¹⁶ GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Tradução Paulo Meurer. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1999, p. 33.

apresentando-se como correlato de uma atitude deliberada da consciência que se lança sobre a obra de maneira meramente contemplativa⁴¹⁷.

Em Gadamer, a retomada pela questão da verdade na arte vem como contraponto a duas direções distintas que o tratamento do tema tomou na Modernidade através de Schiller e Kant.

Em Kant, a arte representa a superação da dualidade do ser e do dever-ser, do mundo dos sentidos e do mundo ético. Através da estética da genialidade e da subjetivação transcendental, a obra, em Kant, harmoniza, em unidade, o sentido e a representação. Com os conceitos de “gosto” e de “gênio”, a produção artística é atribuída à genialidade imanente do artista, aquele indivíduo privilegiado que, por dom ou milagre, consegue produzir de forma inconsciente a obra de arte. Mas, através da estética da genialidade, a experiência artística perde seu caráter de conhecimento.

No sentido contrário, com Schiller, a arte passa a opor-se à realidade, criando-se aí um antagonismo fundamental entre os conceitos da estética e de experiência. A estética irá reivindicar para si uma autonomia⁴¹⁸. Com o pensamento fenomenológico, eliminam-se alguns conceitos dogmáticos que vinculam a estética à sua correlação com a realidade. A consciência estética não se reconhece como algo que tem sua existência nessa relação com a realidade e imediatez da obra. Sua essência se consuma na idealidade e pureza do estético.

⁴¹⁷ VATTIMO, Giovanni. *O Fim da Modernidade: niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna*. Lisboa: Editorial Presença, 1987, p. 100.

⁴¹⁸ GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Tradução Paulo Meurer. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1999, p. 150-151.

Por outro lado, segundo Gadamer, o trabalho de Schiller, ao conferir à estética um campo ontológico autônomo, cria o conceito de consciência estética que conduz à idéia de que o ser estético vive ou se dá em função de sua própria consciência. Essa, por sua vez, dá-se através de um distanciamento ou diferenciação do contexto situacional no qual a obra é produzida⁴¹⁹.

Surge aí a idéia de diferenciação estética, que, para Gadamer, consiste no desempenho próprio da consciência estética de permitir que ela se veja e seja, para si própria, aquilo que é a pura obra de arte.

Neste particular, a idéia de verdade, que está vinculada à consciência estética, limita-se à consciência metodológica nela contida, representando, portanto, mais um alheamento que uma real aproximação com o significado da obra. Foge-se do apelo imediato da obra em favor um determinado juízo estético.

Para Gadamer, como crítica à Schiller, a questão é que, antes mesmo de um juízo estético sobre uma obra:

Encontramo-nos antes dentro de um espaço de ressonância estética de nossa existência sensitivo-espiritual, mantido pelas vozes que nos alcançam constantemente, e isso precede todo julgamento estético expresso⁴²⁰.

Ainda com Gadamer, o problema da arte é reintroduzido no âmbito do conhecimento e só pode ser compreendido através do conceito de experiência.

⁴¹⁹ Idem, ibidem, p. 152.

⁴²⁰ Idem, ibidem, p. 260.

Nas suas palavras: “A arte é conhecimento e a experiência da obra de arte torna esse conhecimento partilhável”⁴²¹.

A essência da obra de arte não está, portanto, nem no significado transcendental da idéia de gênio, nem no alheamento produzido pela consciência estética. O seu conteúdo sempre excede o que a consciência diz sobre si mesma. E não se trata verdadeiramente de um mero exceder, mas de algo com natureza absolutamente diversa daquilo que a consciência estética denomina verdade.

Para o autor:

Seja como for, não podemos duvidar de que as grandes épocas da história da arte foram aquelas em que a gente se acercava de configurações, sem qualquer consciência estética e sem o nosso conceito de ‘arte’, configurações, cuja função de vida, religiosa ou profana, era compreensível para todos e não era degustável para ninguém apenas esteticamente. Pode-se acaso aplicar a elas o conceito de consciência estética, como tal, sem restringir seu verdadeiro ser?⁴²².

Assim, a experiência sobre a verdade na arte só se dá quando intérprete e obra são reconduzidos, por meio de uma fusão de horizontes, à totalidade do acontecer. Essa verdade da arte não é nem transcendente nem consciente, mas sim histórica e existencial. A verdade na arte apresenta-se, portanto, para Gadamer, como autêntica experiência histórica, pois o encontro do

⁴²¹ Idem, ibidem, p. 169.

⁴²² GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método II: complementos e índice*. Tradução de Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 147.

intérprete com a obra de arte deve ser a inserção dialética de ambos no acontecer da própria história e de seus efeitos⁴²³.

A articulação e configuração da obra de arte, não sendo alcançada exclusivamente através da lógica reflexionante, esconde algo que só se torna acessível quando o intérprete a ela se entrega.

Concluídas as considerações no âmbito da arte, passemos a discorrer sobre o problema da verdade no conhecimento histórico, pois nele ocorre algo semelhante ao que já foi visto quanto à experiência artística⁴²⁴.

A febre pela cientificidade iniciada desde no século XVII parece ter reduzido a *gnose* à *episteme*⁴²⁵. A credibilidade do conhecimento epistemicamente garantido e a conseqüente aceitabilidade universal dos seus resultados produziram uma migração generalizada das mais variadas formas de saber à metodologia e aos pressupostos axiomáticos que orientavam, inicialmente, as ciências da natureza.

Essa necessidade de justificação racional, experimental e universal atingiu também os conhecimentos que tinham por objeto o ser humano, tais como: a antropologia, a psicologia, a história, a sociologia etc.

No entanto, as diferenças existentes entre as ciências naturais e as ciências do espírito alertaram para um problema de difícil superação. O que caracteriza a cientificidade nas ciências do espírito? O fato é que o que se

⁴²³ VATTIMO, Giovanni. O Fim da Modernidade: niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna. Lisboa: Editorial Presença, 1987, p. 102.

⁴²⁴ ALMEIDA, Custódio Luís Silva de, Flickinger, Hans-Georg e Rohden, Luiz. *Hermenêutica Filosófica - Nas Trilhas de Hans-Georg Gadamer*. Porto Alegre: Edipucrs, 2000, p. 32.

⁴²⁵ ADEODATO, João Maurício. Filosofia do direito: uma crítica à verdade na ética e na ciência. 2. Ed. São Paulo: Saraiva, 2002, p. 1.

desenvolve no âmbito dessas ciências “parece mais próximo à intuição do artista do que ao espírito metodológico da investigação”⁴²⁶.

Nesse sentido, apesar da constante utilização do instrumental metodológico proveniente das ciências naturais, os grandes saltos no desenvolvimento das ciências do espírito não provêm da sua rigorosidade metodológica, mas, principalmente, da genialidade e da magia própria ao Romantismo e ao idealismo alemão⁴²⁷.

O conhecimento histórico, por exemplo, realmente amplia os horizontes da atualidade sobre o passado, mas essa afirmativa é insuficiente para consolidar a existência da verdade nesse âmbito de conhecimento. Ao contrário, o historicismo tem fornecido um especial relevo à influência dos condicionamentos históricos na construção do conhecimento, que aponta para um relativismo insuperável em suas produções científicas.

Esse caráter de intuição e originalidade próprias da ciência do espírito, que coloca o pesquisado mais na condição de fruidor que na condição de investigador, já havia sido percebido por Hermann Helmholtz, ao afirmar que o modo como se desenvolviam as apreensões nas ciências do espírito não poderia ser reduzido a uma necessidade lógica⁴²⁸.

Para Gadamer:

Tudo o que pertence aos âmbitos da memória, da fantasia, do tato, da sensibilidade musical e da experiência de mundo tem um caráter

⁴²⁶ GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método II: complementos e índice*. Tradução de Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 50.

⁴²⁷ Idem, ibidem, p. 50.

⁴²⁸ Idem, ibidem, p. 52.

diferente dos aparatos de que se serve o investigador da natureza. Elas, sem dúvida, incluem um instrumentário, que, no entanto, não pode ser feito, mas se desenvolve quando alguém se empenha em trilhar os caminhos da grande tradição da história da humanidade⁴²⁹.

O caminho para a verdade nas ciências do espírito, portanto, é escutar a tradição e situar-se nela⁴³⁰. O condicionamento histórico presente em toda compreensão desenvolvida nas ciências do espírito representa um momento da própria verdade⁴³¹, que, neste instante, apresenta-se como velamento. Nesse sentido, a fruição não pode ser caracterizada como arbitrária ou casual: “O que nós somos e o que conseguimos ouvir do passado não é causal e nem arbitrário”⁴³².

A objetividade, entendida no sentido dos procedimentos científicos estritos, não pode ser um objetivo ou mesmo algo que se preste a interesse nas ciências do espírito. Por isso, aquele que se aventura nessa empreitada deve estar ciente que suas observações, mais que comprometidas com a constatação de dados esperados e supostos, dirigem-se a uma tarefa de esclarecimento e auto-esclarecimento. Um procedimento que deve ter sempre em mente a tentativa de fazer presente nos outros o encantamento que se experimenta quando, através dessas reflexões, fundam-se os horizontes do passado com o presente.

É isso o que falta à consciência histórica, não reconhecer uma vontade de formação imediata sempre visível no presente, não reconhecer “(...)

⁴²⁹ Idem, ibidem, p. 52.

⁴³⁰ Idem, ibidem, p. 53.

⁴³¹ Idem, ibidem, p. 53.

⁴³² Idem, ibidem, p. 53.

um espelhamento imediato do presente no passado e do passado no presente”⁴³³. Isso torna essencial e indispensável que a análise histórica admita para si mesma a relação que se estabelece entre os horizontes do passado e do presente para que se possa efetivamente experimentar e compreender, precisa vencer a cisão que ela mesma estabeleceu entre eles.

Precisa também assumir os preconceitos e condicionamentos sempre presentes em todo conhecimento. Por fim, precisa perceber que a compreensão histórica não se aperfeiçoa através de uma transposição do historiador ao passado, mas por meio da mediação entre o presente e passado ao qual se dirige.

II.3 A Universalidade da dimensão hermenêutica

O desenvolvimento do tópico anterior implicitamente sinalizou para o problema que iremos tratar agora. Gadamer, ao se indagar sobre o significado da palavra hermenêutica e sobre o sentido de sua universalidade, parte dos exemplos da consciência estética e da consciência histórica, dos quais acabamos de tratar.

Diante dessas duas experiências, pudemos observar algo que para nós será bastante significativo. Trata-se da idéia de que toda compreensão é sempre um encontro com a tradição, uma fusão de horizontes. Isso significa, portanto, uma contraposição à consciência estética e histórica, ou seja, a

⁴³³ Idem, ibidem, p. 258.

superação da redução teórico-científica sofrida pela hermenêutica através de sua inserção na ciência moderna, que teve início com a hermenêutica de Schleiermacher, como “arte de evitar mal-entendidos”.

Essa redução significou, entre outras coisas, uma separação entre sujeito e objeto e um estranhamento entre passado e presente que não se coadunam com os pressupostos hermenêuticos. O princípio da história efetual, por exemplo, e o fundamento de possibilidade da compreensão com base no *medium* universal da linguagem, muito antes de indicar qualquer tipo de estranhamento, repousam sobre uma unidade prévia da experiência.

Por isso Gadamer inverterá a relação entre compreensão e mal-entendido proposta por Schleiermacher, pois para aquele todo mal-entendido se dá a partir de uma estrutura prévia, uma espécie de “acordo latente”⁴³⁴ que possibilita esse mesmo mal-entendido. Nesse sentido, Ricoeur dirá: “(...) a afirmação de que um acordo preliminar traz a própria incompreensão é o tema meta-crítico por excelência”⁴³⁵.

Portanto, a consciência estética, a consciência histórica e a idéia de mal-entendido em Schleiermacher negligenciam a mesma coisa, posta por Gadamer através de uma pergunta: “O que algo nos diz e aquilo que julgamos significativo já não se encontram sempre delineados?”⁴³⁶.

⁴³⁴ GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método II: complementos e índice*. Tradução de Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 259.

⁴³⁵ RICOEUR, Paul. *Do texto à ação*. Tradução de Alcino Cartaxo e Maria José Sarabando. Porto: RÉG-Editora, p. 346.

⁴³⁶ GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método II: complementos e índice*. Tradução de Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2002, p.260.

Noutros termos, a hermenêutica gadameriana propõe restabelecer unidade onde houve ruptura e distanciamento na compreensão, através do reconhecimento quanto a existência de pressupostos e preconceitos que atuam na produção de conhecimento, mas que não podem ser associados apenas às situações em que haja deficiência epistêmica, pois eles formam parte de um todo que realiza nossa própria condição ontológica. Isso nos traz uma primeira noção quanto a universalidade do problema hermenêutico: todo conhecimento se constrói sobre preconceitos não objetiváveis.

Nas palavras de Gadamer:

A pergunta originária, cuja resposta constitui a compreensão do texto, apela, neste caso, para uma identidade de sentido que já intermediou desde o princípio a distância entre origem e presente⁴³⁷.

Habermas, referindo-se à Gadamer, traduz com as seguintes palavras o sentido da universalidade hermenêutica:

*A la dependencia de la comprensión respecto del contexto, que la hermenéutica trae a la conciencia y que nos obliga a partir en cada caso de una autocomprensión apoyada en la tradición y a desarrollar nuevas precomprensiones según vamos siendo instruidos por la experiencia, Gadamer la da un giro ontológico convitiéndola en un inevitable primado de la tradición lingüística*⁴³⁸.

A grande questão que surge nos debates atuais, diante das exigências da ciência moderna, que não admite nenhuma pressuposição epistêmica que não possa ser verificável pelo método, é a indagação sobre a

⁴³⁷ Idem, ibidem, p. 542.

⁴³⁸ HABERMAS, Jürgen. *La lógica de las ciencias sociales*. Trad. Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Editorial Tecnos, 2002, p. 277.

legitimação de uma condição hermenêutica baseada na idéia de circularidade da compreensão e de preconceitos.

A tese do autor, portanto, quanto à universalidade do problema hermenêutico se dá, primeiramente, em vista de que a condição hermenêutica não interfere, apenas, nas esferas restritas nas quais sua importância e desenvolvimento foram primeiro encontrados, como, por exemplo, na teologia e na jurisprudência, mas que ela serve de fundamento, também, para a ciência moderna e sua aplicabilidade técnica.

Isso quer dizer que não pode haver conhecimento sem pressupostos, o que serve tanto para o conhecimento histórico, para a experiência artística, para a experiência jurídica como para todos os demais conhecimentos produzidos pelas ciências modernas.

Esse modelo de ciência, através de sua infinita estratificação e limitação metodológica, não permite entender seu objeto de estudo como resposta a uma pergunta formulada pela experiência. Com isso, ela negligencia o fenômeno hermenêutico, ou seja, não se dá conta de que “O que constitui verdadeiramente o fenômeno hermenêutico originário é que não existe nenhum enunciado que não possa ser compreendido como resposta a uma pergunta”⁴³⁹. E, ainda:

A pergunta originária, cuja resposta constitui a compreensão do texto, apela, neste caso, para uma identidade de sentido que já intermediou desde o princípio a distância entre origem e presente ⁴⁴⁰.

⁴³⁹ Idem, ibidem, p. 263.

⁴⁴⁰ Idem, ibidem, p. 542.

Com isso, verificamos um segundo sentido para a universalidade do problema hermenêutico, pois, se é certo que não existe conhecimento sem pressuposto, é certo, também, que a compreensão só se processa com a recondução do enunciado à situação-pergunta formulada pela totalidade do acontecer. A hermenêutica, nesses termos, significa mediação. É exatamente isso que Gadamer diz categoricamente:

Em todos os casos, o que queremos dizer é que o sentido daquilo que se oferece à nossa interpretação não se revela sem mediação, e que é necessário olhar para além do sentido imediato a fim de descobrir o “verdadeiro” significado que se encontra escondido⁴⁴¹.

A limitação metodológico-científica considera-se alheia e estranha a essa indagação essencial sobre a série de perguntas e respostas que constituem nosso estar-no-mundo.

Aí se encontra a importância da consciência histórico-efetual, pois, através dela, a análise particular da consciência, seja histórica, estética ou jurídica, é precedida por uma compreensão do todo de nossa experiência. Mas essa mediação com a situação-pergunta doadora de sentido só é possível pois ela aparece para nós como linguagem.

Com isso, a linguagem assume um significado bem peculiar. Nas palavras de Bittar: “Bem compreendida a questão, em verdade, as diversas acepções de linguagem são muito mais acepções de mundo do que propriamente problemas lingüísticos”⁴⁴².

⁴⁴¹ GADAMER, Hans-Georg. *O problema da consciência histórica*. (org.) Pierre Fruchon; tradução de Paulo César Duque Estrada. Rio de Janeiro. Fundação Getulio Vargas, 1998. p. 19.

⁴⁴² BOUCAULT, Carlos E. de Abreu e Rodriguez, José Rodrigo. *Hermenêutica Plural*. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 186.

E, para o próprio Gadamer: “Seu verdadeiro significado para o problema da hermenêutica se encontra noutro lugar: no seu descobrimento da acepção da linguagem como acepção do mundo”⁴⁴³.

Diante de tudo o que foi dito, vemos que a hermenêutica ganha sua universalidade no sentido de que toda nossa experiência, seja científica ou artística, insere-se em um grande processo dinâmico representado pela linguagem, como *medium* universal, no qual a totalidade de nossas relações existenciais adquirem significado e que constitui o solo ontológico essa mesma experiência.

Paul Ricoeur, tratando sobre o problema da universalidade do fenômeno hermenêutico, desenvolve três significados para essa universalidade.⁴⁴⁴ Para o autor, o primeiro sentido é aquele que outorga à hermenêutica a tarefa de fundar a própria ciência em uma experiência de mundo anterior e englobante, dirigindo-se, portanto, às possibilidades e limites do conhecimento⁴⁴⁵.

É a esse sentido que Gadamer se refere quando diz:

A pretensão universal da hermenêutica consiste assim em ordenar todas as ciências, em captar as chances de êxito cognitivo de todos os métodos científicos, sempre que possam ser aplicados a objetos, e em utilizá-los em todas as suas possibilidades⁴⁴⁶.

⁴⁴³ GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Tradução Paulo Meurer. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1999, p. 642.

⁴⁴⁴ RICOEUR, Paul. *Do texto à acção*. Tradução de Alcino Cartaxo e Maria José Sarabando. Porto: RÉS-Editora, p. 345.

⁴⁴⁵ Idem, ibidem, p. 345.

⁴⁴⁶ GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e Método II*. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 368.

Ainda com Ricoeur, a universalidade hermenêutica se encontra, também, no sentido de que ela sempre funciona como crítica da crítica, ou seja, como tentativa de restabelecer o solo ontológico desgastado pelo método⁴⁴⁷.

Por fim, este último dado conduz-nos à última significação: a par de toda hermenêutica regional existe um campo de acordo que nos possibilita a compreensibilidade. Esse elemento que viabiliza a universalidade do problema hermenêutico é a própria linguagem, no sentido de que todo processo de compreensão é sempre um processo de mediação pela linguagem⁴⁴⁸.

O último tema do qual trataremos, relacionado à universalidade do problema hermenêutico, diz respeito a um salutar debate entre a Hermenêutica das Tradições, por parte de Gadamer, e a Crítica das Ideologias, por parte de Habermas.

A oposição entre um e outro parece representar, de um certo modo, o desdobramento da oposição que se estabeleceu inicialmente entre o Romantismo e o Iluminismo e que se estendeu pela via do historicismo e da ontologia de Heidegger, ou seja, a velha discussão sobre a dicotomia entre autoridade e razão⁴⁴⁹.

Isto porque a distinção mais fundamental entre esses dois filósofos está no fato de que, na hermenêutica de Gadamer, a tradição assume uma posição privilegiada em relação ao juízo, cumprindo à hermenêutica o retorno

⁴⁴⁷ Idem, ibidem, p. 346.

⁴⁴⁸ Idem, ibidem, p. 346.

⁴⁴⁹ RICOEUR, Paul. *Do texto à acção*. Tradução de Alcino Cartaxo e Maria José Sarabando. Porto: RÉS-Editora, p. 333.

às heranças culturais do presente através de uma reinterpretação da própria tradição, de maneira que toda crítica só seria possível enquanto subordinada à consciência da finitude e da dependência à estrutura da pré-compreensão.

Já para a Crítica das Ideologias de Habermas, para além da tradição, existiria o projeto crítico que viabilizaria à reflexão situar-se acima daquela, através do interesse emancipatório presente nas ciências sociais críticas, possibilitando a produção de um conhecimento autônomo e independente, capaz de desmascarar e desvincular o sujeito dos condicionamentos empíricos e dos constrangimentos institucionais⁴⁵⁰. Habermas acredita na viabilidade de uma compreensão metódica do sentido que seja baseada em uma teoria adequada sobre a estrutura das linguagens naturais⁴⁵¹.

Assim, Habermas retoma às pretensões do Iluminismo ao acreditar que a razão poderia gerar uma emancipação dos seres humanos em relação aos preconceitos e às forças de dominação atuantes⁴⁵², enquanto a hermenêutica de Gadamer possuiria pretensões menos ousadas, pois:

O gesto da hermenêutica é um gesto humilde de reconhecimento das condições históricas a que está submetida toda a compreensão humana sob o regime da finitude; o da Crítica das Ideologias é um gesto orgulhoso de desafio dirigido contra as distorções da comunicação humana⁴⁵³.

⁴⁵⁰ Idem, ibidem, p. 352.

⁴⁵¹ HABERMAS, Jürgen. *La lógica de las ciencias sociales*. Trad. Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Editorial Tecnos, 2002, p. 285.

⁴⁵² HEKMAN, Susan J. *Hermenêutica e sociologia do conhecimento*. Lisboa: Edições 70, 1990, p. 190.

⁴⁵³ RICOEUR, Paul. *Do texto à acção*. Tradução de Alcino Cartaxo e Maria José Sarabando. Porto: RÉS-Editora, p. 357.

Para Ricouer, a Crítica das Ideologias apresenta quatro pontos alternativos em relação à Hermenêutica das Tradições, que terminará por conduzir a uma refutação à universalidade do problema hermenêutico em Gadamer⁴⁵⁴.

Esses pontos de divergência são: a oposição entre preconceitos e interesse, a superação das ciências do espírito pelas ciências sociais críticas, a consideração da incompreensão como distorção sistemática da comunicação pelos efeitos da violência em oposição à incompreensão como obstáculo interno à compreensão e a possibilidade de construção de uma comunicação independente e sem limites, em oposição à ontologia gadameriana do “diálogo que nós somos”⁴⁵⁵.

Habermas irá, portanto, substituir a idéia de preconceitos pela idéia de interesse, entendido esse como impossibilidade do sujeito situar-se para além da esfera do desejo⁴⁵⁶. Em Habermas, entre os três tipos de interesses que orientam a atividade de conhecimento, encontra-se o interesse emancipatório. Ele é exatamente o que serve de fundamento às ciências sociais críticas e que possibilitará à razão exceder os limites do interesse comunicativo no qual encontra-se a hermenêutica de Gadamer.

A idéia de um interesse emancipatório, que está acima da ação comunicativa, possibilita a Habermas estabelecer, para além das ciências do

⁴⁵⁴ HEKMAN, Susan J. *Hermenêutica e sociologia do conhecimento*. Lisboa: Edições 70, 1990, p. 189.

⁴⁵⁵ RICOEUR, Paul. *Do texto à acção*. Tradução de Alcino Cartaxo e Maria José Sarabando. Porto: RÉS-Editora, p. 347.

⁴⁵⁶ Idem, ibidem, p. 348.

espírito - cuja função limita-se a uma reinterpretação da tradição-, as ciências sociais críticas.

Essas cumpririam distinguir, sob as bases da regularidades constatadas pela ciências sociais empíricas, formas de relação e dependência ideologicamente justificadas, só possíveis de serem percebidas e transformadas através de um esforço crítico em si mesmo não ideológico e, por isso, independente e retificante da própria tradição⁴⁵⁷, pois o simples conhecimento da pré-estrutura da compreensão não garante que um consenso alcançado seja um consenso verdadeiro⁴⁵⁸.

Para Habermas, é no seio da ação comunicativa que as relações humanas sofrem um processo de coisificação e falsificação da comunicação. Ora, como para ele a hermenêutica se desenvolve nesse mesmo âmbito, o processo de distorção não pode ser perceptível a ela, de maneira que a hermenêutica termina por fazer apenas uma reprodução e reconhecimento dessas mesmas distorções.

Com isso, estabelecemos o terceiro ponto de divergência entre a Crítica das Ideologias e a hermenêutica gadameriana. Isso porque, para esta, a compreensão envolveria a própria incompreensão. Assim,

(...) há hermenêutica porque há a convicção e a confiança de que a compreensão que precede e envolve a incompreensão tem com que

⁴⁵⁷ Idem, ibidem, p. 351.

⁴⁵⁸ HABERMAS, Jürgen. *La lógica de las ciencias sociales*. Trad. Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Editorial Tecnos, 2002, p. 302.

reintegrar a incompreensão pelo próprio movimento da pergunta e resposta, no modelo dialogal⁴⁵⁹.

Já para a Crítica das Ideologias, a idéia de ideologia, que se apresenta como uma incompreensão, não possuiria este mesmo caráter de homogeneidade com a compreensão, tal como para a Hermenêutica das Tradições. Para Habermas, a ideologia apareceria como uma ação desviante, produzida pela ação repressiva da autoridade, ou como o “impacto da violência no discurso, dissimulação cuja chave escapa à consciência”⁴⁶⁰.

Ela aparece, assim, como um ato de violência que se estabelece na esfera da ação comunicativa⁴⁶¹. A incompreensão, como ideologia, seria intransponível por via da ação dialogal, tendo que percorrer processos explicativos e não meramente compreensivos.

Por fim, a quarta e maior crítica que Habermas dirige a Gadamer encontra-se no fato de Gadamer ter ontologizado a hermenêutica, no sentido de uma contemplação do que é, não servindo, portanto, para quem pretende destruir uma ciência compreensiva em favor de uma ciência construtiva⁴⁶².

A crítica proposta por Habermas a esse respeito dirige-se diretamente ao problema mais fundamental da nossa dissertação, ou seja, Habermas desconfia da possibilidade de uma experiência do ser, com base em

⁴⁵⁹ RICOEUR, Paul. *Do texto à ação*. Tradução de Alcino Cartaxo e Maria José Sarabando. Porto: RÉ-S-Editora, p. 352.

⁴⁶⁰ Idem, ibidem, p. 355.

⁴⁶¹ Idem, ibidem, p. 352-353.

⁴⁶² ENCARNÇÃO, João Bosco da. *Filosofia do direito em Habermas: a hermenêutica*. Taubaté: Cabral Editora, 1997, p. 170.

um acordo prévio, que preceda a consciência, pois a ideologia surgiria como elemento impeditivo.

Assim, a idéia de experiência em Gadamer, que servirá de base a toda sua crítica ao problema da consciência estética, histórica e jurídica, estaria fadada ao fracasso pela ação inconsciente da própria ideologia.

Sob o âmbito do direito, mas especificamente de sua aplicação, Habermas acredita ser impossível uma realidade ontológica a partir da própria aplicação, pois essa guia-se apenas pelo método de explicitação⁴⁶³.

Para Habermas, a possibilidade de estabelecimento de uma instância crítica já está vedada, de início, à hermenêutica, quando a mesma dirige um ataque contra o processo de distanciamento alienante comum a todo conhecimento metódico⁴⁶⁴.

Sobre a Crítica das Ideologias, Ricoeur afirmará:

Compete a uma Crítica das Ideologias pensar em termos de antecipação aquilo que a hermenêutica das Tradições pensa em termos de tradição assumida (...) onde a hermenêutica da tradições procurava destacar a essência da autoridade para a reatar com o reconhecimento de uma superioridade, o interesse pela emancipação conduz à nona das *Teses sobre Feuerbach* 'Os filósofos interpretam o mundo; trata-se agora de o transformar'⁴⁶⁵.

⁴⁶³ Idem, ibidem, p. 174.

⁴⁶⁴ A conciliação entre experiência e método é a saída encontrada por Ricoeur para possibilitar o estabelecimento de uma instância crítica na hermenêutica, através de uma dialética entre experiência de pertença e distanciamento alienante no trato com o texto. RICOEUR, Paul. *Do texto à ação*. Tradução de Alcino Cartaxo e Maria José Sarabando. Porto: RÉS-Editora, p. 360.

⁴⁶⁵ RICOEUR, Paul. *Do texto à ação*. Tradução de Alcino Cartaxo e Maria José Sarabando. Porto: RÉS-Editora, p. 355-356.

Enquanto que a hermenêutica gadameriana propõe uma inserção no devir histórico através da pertença, a Crítica das Ideologias propõe uma oposição ao estado atual de comunicação, falsificada pela atuação ideológica, através de uma libertação guiada por uma comunicação sem limites nem entraves, calcada numa crítica promovida pelas ciências sociais⁴⁶⁶.

Analizada a crítica de Habermas, cumpre-nos desenvolver uma reflexão hermenêutica sobre sua Crítica das Ideologias. O ponto de partida para essa tarefa deve situar-se no pressuposto de que o obstáculo semelhante àquele que impede universalidade do problema hermenêutico, presente na idéia de ideologia, aparece na tentativa de obtenção do conhecimento emancipatório, através da idéia de preconceito⁴⁶⁷.

Assim, se é certo, segundo Habermas, que o conhecimento hermenêutico precisa admitir uma reflexão sobre os limites da própria compreensão hermenêutica para que possa se tornar completo, o mesmo vale para a Críticas das Ideologias⁴⁶⁸.

Todo o esforço de Gadamer apresenta-se na tentativa de formulação do problema hermenêutico nos termos de uma oposição à filosofia da consciência. Nesse trajeto, como já foi mostrado, apesar de sua significativa ligação com o Romantismo, com o Historicismo e com a fenomenologia de Husserl, Gadamer terminou por mostrar a deficiência comum a todos eles no

⁴⁶⁶ Idem, ibidem, p. 357.

⁴⁶⁷ Idem, ibidem, p. 366.

⁴⁶⁸ HABERMAS, Jürgen. *La lógica de las ciencias sociales*. Trad. Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Editorial Tecnos, 2002, p. 286.

instante em que terminam por estabelecer seus fundamentos em termos de uma filosofia da consciência e do Iluminismo.

Habermas se inclui no rol dos que estão influenciados pelo Iluminismo. A própria Teoria do Agir Comunicativo é uma continuação do Iluminismo iniciado com a primeira revolução copernicana, reformulada à luz de uma razão comunicativa⁴⁶⁹. É por isso que ele irá afirmar de maneira convicta que:

*Pues es claro que la ciencia moderna podría legítimamente replicarnos que si llega a enunciados verdaderos sobre 'las cosas', es porque procede monológicamente en lugar de parar mientes en el estejo del discurso humano, es decir, porque ofrece teorías monológicamente construidas y apoyadas por observaciones controladas*⁴⁷⁰.

Gadamer irá se opor à tese quanto à existência de um tipo de interesse que esteja acima da própria ação comunicativa, pois, para ele, toda crítica das distorções é um momento próprio da experiência. Isso levou Ricoeur a considerar a hermenêutica como uma crítica da crítica ou meta-crítica⁴⁷¹. Esse mesmo autor afirmará que a tarefa da Hermenêutica das Tradições consiste em:

(...) relembra à Crítica das Ideologias que é com base na reinterpretação criadora das heranças culturais que o homem pode projectar a sua emancipação e antecipar uma comunicação sem entraves e sem limites (...) só se criticam distorções em nome de um *consensus*

⁴⁶⁹ ENCARNAÇÃO, João Bosco da. *Filosofia do direito em Habermas: a hermenêutica*. Taubaté: Cabral Editora, 1997, p. 164.

⁴⁷⁰ HABERMAS, Jürgen. *La lógica de las ciencias sociales*. Trad. Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Editorial Tecnos, 2002, p. 284.

⁴⁷¹ RICOEUR, Paul. *Do texto à acção*. Tradução de Alcino Cartaxo e Maria José Sarabando. Porto: RÉ-S-Editora, p. 345.

que não podemos antecipar simplesmente no vazio, sobre a forma de uma idéia reguladora (...)⁴⁷².

A tentativa de construção de um interesse emancipatório ratifica apenas a influência da filosofia da consciência em detrimento da *praxis*. Para fugir da incidência nessas aporias, Gadamer fundamentará sua hermenêutica em dois postulados fundamentais. Primeiramente no estabelecimento da idéia de experiência em oposição à idéia de consciência; em segundo lugar, no tratamento do problema da verdade como desvelamento.

O grande problema de Habermas foi ter construído sua Crítica das Ideologias e, conseqüentemente, ter criticado a Hermenêutica das Tradições ainda sob os pressupostos da filosofia da consciência. Com isso, ele não pôde captar a radicalidade dos pressupostos com os quais Gadamer construiu sua hermenêutica.

A pergunta, portanto, formulada pela crítica da ideologia sobre como é possível à Hermenêutica das Tradições insistir no tema da verdade se esta mesma hermenêutica se dá sobre as bases da pré-compreensão e do preconceito só foi possível de ser respondida à luz deste novo redimensionamento do problema⁴⁷³.

A resposta à crítica da ideologia não vem propriamente como mais uma resposta aos questionamentos próprios da filosofia da reflexão, mas sim através da formulação de um novo tipo de pergunta que desconsidere, portanto, o repertório de pressupostos que orientaram o pensamento filosófico e científico na

⁴⁷² Idem, ibidem, p. 367.

⁴⁷³ Idem, ibidem, p. 359.

Modernidade. E essa guinada já foi demonstrada anteriormente nesta dissertação através da formulação de uma unidade entre saber e efeito, por meio do desenvolvimento da idéia de experiência⁴⁷⁴.

⁴⁷⁴ GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Tradução Paulo Meurer. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1999, p. 505-512.

PARTE II

A INTERPRETAÇÃO JURÍDICA COMO EXPERIÊNCIA HERMENÊUTICA DA VERDADE

CAPÍTULO III: UM BREVE ESCORÇO E CRÍTICA AOS MÉTODOS TRADICIONAIS DE INTERPRETAÇÃO DO DIREITO

Com tudo o que foi exposto até o presente momento, pode-se extrair que, desde Heidegger, a hermenêutica deixa de ser entendida como uma teoria para legitimação de uma interpretação epistemologicamente garantida e passa a se constituir como um auto-esclarecimento da interpretação existencial⁴⁷⁵.

Mas essa modificação no eixo de referência da hermenêutica se dá em razão da modificação mais radical que se processou na própria idéia de compreensão, que deixa de ser entendida como um conhecimento nos termos da racionalidade metódica para se apresentar como uma experiência pré-reflexiva, tal como a *fronesis* na Antigüidade Clássica⁴⁷⁶.

É contra o modelo de compreensão pautado na idéia de método que a hermenêutica de cunho ontológico propõe vergastar. Se é certo que esse embate é de cunho filosófico, certo é também que ele possui desdobramentos nas

⁴⁷⁵ GRONDIN, Jean. *Introdução à hermenêutica filosófica*. Tradução de Benno Dischinger. São Leopoldo: Unisinos, 1999. (Coleção Focus), p. 167.

⁴⁷⁶ FERRAZ JR., Tercio Sampaio. *Introdução ao estudo do direito: técnica decisão e dominação*. 2º ed. São Paulo: Atlas, 2001, p. 56.

ciências particulares, como, por exemplo, no âmbito da teoria jurídica e de sua hermenêutica.

Aqui, o caráter dogmático da interpretação jurídica, que a vincula ao problema da decidibilidade e da pressuposição de validade de um ordenamento jurídico dado⁴⁷⁷, não elide a inserção direta das questões hermenêuticas mais fundamentais. No âmbito específico da hermenêutica jurídica, a modificação do problema hermenêutico oferece um horizonte radicalmente novo, pois não significará apenas um aperfeiçoamento das técnicas tradicionais de interpretação do direito, mas uma ruptura com as mesmas, ao demonstrar que o problema da interpretação não se dá sob o plano da pressuposição ingênua da auto-evidência da compreensão, traduzida nos métodos de interpretação do direito, mas sob a pressuposição de uma pré-estutura ontológica.

A questão desloca-se, portanto, também no direito, dos problemas epistemológicos em torno do método, para assumir uma dimensão ontológica. A idéia será que o problema dos métodos de interpretação do direito não pode ser superado através de novas atitudes metódicas, pois ele não está nas dificuldades específicas de cada método, mas na própria idéia de método.

Quem se envereda pelo estudo de uma hermenêutica jurídica, servindo-se de uma bibliografia mais tradicional⁴⁷⁸, certamente terá sua atenção voltada inicialmente para uma história dos métodos de interpretação. Mais que

⁴⁷⁷ ADEODATO, João Maurício. *Filosofia do direito: uma crítica à verdade na ética e na ciência*. 2. Ed. São Paulo: Saraiva, 2002, p. 13. No mesmo sentido: FERRAZ JR., Tercio Sampaio. *Introdução ao estudo do direito: técnica decisão e dominação*. 2º ed. São Paulo: Atlas, 2001, p. 47-51.

⁴⁷⁸ SILVEIRA, Alípio. *Hermenêutica no direito brasileiro*. São Paulo: RT, 1968. No mesmo sentido: MAXIMILIANO, Carlos. *Hermenêutica e aplicação do direito*. Rio de Janeiro: Forense, 2002.

isso, aquele que se aventura neste mesmo caminho já está previamente orientado por um interesse epistemológico primário, qual seja: obter uma técnica através da qual o sistema jurídico possa ser captado como uma unidade harmônica de sentido e, conseqüentemente, através do qual as respostas jurídicas possam ser dadas de maneira objetiva e uniforme.

Se essas suposições são de fato verdadeiras, cumpre à hermenêutica da faticidade, enquanto interpretação da condição fática do ser humano⁴⁷⁹, desenvolver duas reflexões mais fundamentais. Primeiramente, cumpre mostrar, com base na estrutura da pré-compreensão, os preconceitos não auto-evidentes que condicionam toda interpretação metodicamente orientada. Em segundo lugar, e talvez aqui mais fundamentalmente, a hermenêutica deve dirigir-se ao próprio interesse cognitivo primário do intérprete, de maneira a, já previamente, modificá-lo, possibilitando que as respostas ao conhecimento sejam alteradas em razão da modificação na própria pergunta.

É exatamente por esse motivo que, na compreensão, a atenção de Gadamer está voltada primordialmente à questão da pergunta, pois, para o autor, mais importante do que mostrar as respostas certas é fazer a pergunta certa, que permita o encontro com a verdade da coisa em causa. E a pergunta só poderá ser corretamente formulada se o horizonte do intérprete o permitir. E, mais uma vez, justifica-se que a função da hermenêutica é forjar uma alteração constante na estrutura do horizonte para possibilitar a formulação das perguntas adequadas a respostas corretas.

⁴⁷⁹ STEIN, Ernildo. *Aproximações sobre hermenêutica*. Porto Alegre. Edipucrs, 1996, p. 70.

Esta é a dificuldade maior de legitimação da proposta hermenêutica de Gadamer, ou seja, a perspectiva sobre a qual se dá a receptividade à mesma inviabiliza a sua própria assimilação, posto que a pergunta a partir da qual sua hermenêutica assumiria validade é formulada de maneira inadequada.

Não se deve, portanto, dirigir-se à hermenêutica como quem procura uma técnica ou uma ferramenta que oriente interpretações específicas. Mas, são nestes termos que a hermenêutica vem sendo tradicionalmente posta. A hermenêutica jurídica parece caminhar num constante aperfeiçoamento de técnicas, seguindo o mesmo rumo que a própria história da ciência, enquanto história da investigação, como uma evolução constante de superação de erro e de conseqüente aperfeiçoamento. Cada método acreditando ser capaz de identificar os vícios e defeitos do seu antecessor e de superá-lo com uma nova formulação.

Mas, como bem disse Ruedell, referindo-se à obra *Verdade e Método*, ela “frustra o leitor que dela espera uma orientação metodológica para a busca da verdade. E o próprio conceito de verdade que aí se impõe não é o mesmo com que trabalham as ciências”⁴⁸⁰.

A questão quanto a possibilidade de conhecimento e suas condições aparece como um dado secundário e menos importante, pois os novos questionamentos hermenêuticos trazidos por Gadamer estão dirigidos ao

⁴⁸⁰ RUEDELL, Aloísio. Da representação ao sentido: através de Schleiermacher à hermenêutica atual. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000, p. 103.

problema mais fundamental sobre a totalidade do existente humano e a sua inserção no mundo⁴⁸¹.

Colocada a proposta hermenêutica nesses termos, vê-se logo o quanto insuficiente se torna a referência aos chamados métodos de interpretação do direito construídos ao longo da Modernidade, período no qual há uma crescente preocupação de justificação científica do conhecimento jurídico, terminando por influenciar no mesmo diapasão os métodos de interpretação do direito.

Durante toda a Modernidade, o conhecimento jurídico passou por significativas transformações que, bem compreendidas, espelham aquelas transformações verificadas de maneira mais ampla na filosofia e na teoria do conhecimento. A filosofia especulativa encontra seu desdobramento na concepção jusracionalista ou jurnaturalista. Do mesmo modo, o conhecimento empírico encontrará seu espaço na teoria jurídica através do juspositivismo.

Se é tradicionalmente aceita a idéia de que entre ambos parece existir uma oposição insuperável, a mesma não parece subsistir, ao menos, quando relacionada com a proposta de formulação de um conhecimento jurídico-hermenêutico nos termos desenvolvido por Gadamer.

Nesse contexto, uma série de propostas teóricas de formulação de um conhecimento jurídico-científico se apresentam. Mencionaremos apenas aquelas que se apresentam como paradigmáticas, quais sejam: a Escola de Exegese, a Escola Histórica do Direito, o Sociologismo Jurídico e o Normativismo

⁴⁸¹ STRECK, Lenio Luiz. *Hermenêutica jurídica e(m) crise: uma exploração hermenêutica da construção do direito*. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2001, p. 187.

Jurídico de Hans Kelsen. Nosso interesse em apresentá-las nesta dissertação limita-se apenas à constatação daquilo que há de comum entre elas, furtando-nos de uma análise mais acurada sobre suas especificidades

Além dessas, a metodologia jurídica pós-positivista, vinculada ao pensamento tópico-retórico, também contribui para a formulação de um conhecimento jurídico nos termos de uma racionalidade metódica. Seja através do uso da tópica de Viehweg, da retórica de Chäim Perelman ou da lógica do razoável de Recaséns Siches. Mesmo essas, apesar de familiarizadas com os debates filosóficos mais atuais, ainda parecem estar comprometidas de algum modo com a idéia de objetividade e certeza, tal como adiante veremos.

Como já dito, a formulação de uma história da hermenêutica jurídica durante toda a Modernidade parece indicar um processo de aperfeiçoamento progressivo das técnicas de interpretação.

A Escola de Exegese, por exemplo, ao refletir todo um processo de reformulação radical da sociedade europeia do final do século XVIII, que implicou o fim do Antigo Regime e na constituição dos modernos Estados de Direito - à luz da estrutura tripartite desenvolvida por Montesquieu, implicou, do ponto de vista jurídico, a constituição do fenômeno da positivação.

Se a racionalidade no Renascimento tinha, calcada na dúvida cartesiana, possibilitado uma crítica à tradição dos textos provenientes da Antigüidade Clássica e da Idade Média, o que representou uma relativização na validade dos textos, irá aumentar, no final do século XVIII, sua próprias

pretensões, a ponto de substituir esses mesmos textos por um outro construído, na sua completude, à luz da razão⁴⁸².

Nesse momento, o esforço crítico que foi dirigido aos textos deve ser afastado, já que a superação das lacunas, antinomias e contradições presentes neles é feita através da constituição de um sistema jurídico perfeito.

Mas se o “soberano” agora estaria sob o julgo da lei, que, em tese, era expressão da vontade popular, haveria necessidade de se garantir, também, seu desdobramento casuístico através da atividade jurisdicional.

Daí a concepção do judiciário como um mero órgão aplicador de uma *mens legis* pré-estabelecida. Do mesmo modo, aquele a quem incumbia o exercício da jurisdição passou a ser visto como um técnico, um operador, um mero aplicador do direito.

Sendo assim, a atividade de interpretação não poderia ser em nada criativa e original, no sentido de que a sua única função era subsumir, no caso particular, a hipótese de incidência de uma norma jurídica previamente estabelecida.

A noção de sistema, a idéia de unidade que se estabelece entre partes e todos e a utilização da lógica formal possibilitam um novo relacionamento a ser estabelecido entre a realidade e o sistema normativo.

Agora, a realidade não precisa mais ser captada na individualidade casuística de cada fenômeno. A norma jurídica pode constatar determinadas regularidades, padrões ou categorias nas condutas específicas e

⁴⁸² FERRAZ JR., Tercio Sampaio. *Introdução ao estudo do direito: técnica decisão e dominação*. 2º ed. São Paulo: Atlas, 2001, p. 72-81.

discipliná-las através de um processo de generalização das condutas e constituição de tipos ou modelos normativos, a chamada tipicidade.

Ora, nesse contexto, a atividade judicial desenvolve-se basicamente na constatação desse enquadramento ou subsunção de um dado fático em um modelo normativo.

Isso já demonstra duas questões fundamentais. Primeiramente que, aqui, há uma nítida separação entre interpretação e aplicação do direito; em segundo lugar, a atividade de interpretação passa a ser compreendida como a constatação ou reprodução de um sentido próprio ou literal contido no texto. A preocupação mais imediata dos juristas estava ligada ao conhecimento exato do sentido das palavras da lei e da estrutura sintática da linguagem utilizada nela.

A pressuposição de completude, unidade e harmonia do sistema jurídico, traduzida materialmente na construção do Código de Napoleão, implica uma atuação restrita do poder judiciário, que deve se apegar excessivamente às palavras da lei⁴⁸³.

Como resultado do movimento doutrinário desenvolvido pelos comentaristas do Código de Napoleão, surge a Escola de Exegese que pugna pelo método de interpretação literal ou exegético. A idéia básica era que, se o código é um produto perfeito da racionalidade, não cabe ao jurista promover qualquer alteração de sentido. Se o código expressa a verdade, qualquer interpretação contrária a ele não pode ter credibilidade do ponto de vista cognitivo.

⁴⁸³ CAMARGO, Margarida Maria Lacombe. *Hermenêutica e argumentação: uma contribuição ao estudo do direito*. Rio de Janeiro: Renovar, 1999, p. 62.

Mas, mais que isso, atentar contra o sentido da lei era pôr em risco a própria soberania popular (vontade geral) corporificada nestes mesmos textos⁴⁸⁴.

Porém, o clima de relativa estabilidade e de pouca complexidade que propiciou o desenvolvimento fértil do Código de Napoleão não durou mais que um século. O teste de prova do Código, em contato com a realidade em constante mutação, demonstrou a impotência do mesmo em lidar com questões surgidas posteriormente. O que levou à necessidade de se buscar uma *presumida mens legislatoris*, representando uma fissura no próprio método⁴⁸⁵.

Portanto, a Escola de Exegese sofre severas críticas, a exemplo daquela promovida por François Géný, que através de uma análise empírica dos trabalhos dos juízes mostrou a insuficiência daquele método, propondo uma livre investigação científica de base sociológica por parte dos órgãos jurisdicionais, sempre que a lei fosse omissa, obscura, ambígua etc. Mas em Géný, os ideais de objetividade, cientificidade e racionalidade também são traços característicos.

Tanto assim que a atividade dos juízes, quando da insuficiência do sistema normativo, era guiada por um rigoroso método de constatação de generalidades obtidas através de uma análise empírica dos fatos sociais, que seriam caracterizados pela idéia de universalidade, necessidade e imutabilidade. Por isso mesmo as palavras de Margarida Lacombe: “O viés cientificista típico daquele século aparece nitidamente na obra de Géný”⁴⁸⁶.

⁴⁸⁴ Idem, ibidem, p. 62.

⁴⁸⁵ REALE, Miguel. *Filosofia do Direito*. São Paulo: Saraiva, 1999, p. 417.

⁴⁸⁶ CAMARGO, Margarida Maria Lacombe. *Hermenêutica e argumentação: uma contribuição ao estudo do direito*. Rio de Janeiro: Renovar, 1999, p. 68.

A Livre Investigação Científica promovida por Gény enfileira-se no conjunto de construções teóricas que podem ser resumidamente consolidadas na expressão Sociologismo Jurídico. Nas palavras de Miguel Reale: “Sob a rubrica de sociologismo jurídico – expressão que preferimos a realismo jurídico, empirismo jurídico etc – reunimos todas as teorias que consideram o Direito sob o prisma predominante, quando não exclusivo, do fato social”⁴⁸⁷.

Trata-se da aplicação, no direito, dos postulados da ciência empírica, baseados na observação, experimentação e comparação dos fatos etc⁴⁸⁸. Essa é a característica comum em todas estas propostas denominadas de sociologismo jurídico. A tentativa de abrandar o reducionismo sofrido pelo conceito de direito através da sua vinculação ao fenómeno da estatalidade e da normatização, desloca o eixo de referência do direito para o fato social. Para o sociologismo jurídico é sempre um fato social o elemento dominante, para não dizer exclusivo, do mundo jurídico.

Resumidamente, o direito não é um sistema normativo constituído à luz da razão, mas uma realidade social que pode ser captada em seus nexos de causalidade e expressa em regras⁴⁸⁹. Com isso, já se vislumbra o comprometimento teórico do sociologismo jurídico: o fato social é tomado como evento natural capaz de ser compreendido através das leis da causalidade. É a aplicação da sociologia de Durkheim ao direito, levada a cabo, principalmente, através de Léon Duguit.

⁴⁸⁷ REALE, Miguel. *Filosofia do direito*. São Paulo: Saraiva, 1999, p. 434.

⁴⁸⁸ WARAT, Luiz Alberto., *Mitos e teorias na interpretação da lei*. Porto Alegre: Síntese, p. 81.

⁴⁸⁹ REALE, Miguel. *Filosofia do direito*. São Paulo: Saraiva, 1999, p. 437-439.

Quanto à Escola Histórica do Direito, reflexo direto da filosofia do direito na Alemanha, reflete a significativa influência do historicismo no âmbito específico do conhecimento jurídico. O historicismo, como já dito anteriormente, tenta legitimar-se epistemicamente ao lado da filosofia das luzes e de seu desdobramento nas ciências naturais.

Para a Escola Histórica do Direito, a formação da sociedade e o seu desenvolvimento não são resultados do uso da razão, mas de um processo espontâneo da própria vida. Essa mudança é o que caracteriza a guinada rumo à filosofia da vida.

Mas, se isso de certo modo representa uma crítica à racionalidade, terminará por buscar seu espaço de legitimação nela mesma, ao imaginar possível a construção de um direito objetivo e científico através da tomada de consciência histórica dos elementos culturais que fundamentam o direito e que não permitem que o mesmo seja expresso em um código imposto pela razão.

A verdadeira fonte dos direitos seriam os costumes, mas esses não seriam tomados como algo imutável, tal como um acontecimento natural. Assim, Savigny, o maior representante da Escola Histórica do Direito, termina por concluir por uma ciência orgânica e progressiva comum a toda e qualquer nação, ou seja, propunha a “elaboração científica do direito de base histórica”⁴⁹⁰.

Para Tercio Sampaio: “ A organicidade não se refere a uma contingência real dos fenômenos sociais, mas deve ser buscada no caráter

⁴⁹⁰ CAMARGO, Margarida Maria Lacombe. *Hermenêutica e argumentação: uma contribuição ao estudo do direito*. Rio de Janeiro: Renovar, 1999, p. 72-73.

complexo e produtivo do pensamento conceitual da ciência jurídica elaborada pelos juristas desde o passado”⁴⁹¹.

Vê-se, com isso, o problema mais fundamental da Escola Histórica do Direito. Ela reproduz a aporia do historicismo ao acreditar possível formular, de maneira objetiva um conhecimento seguro sobre os fatos históricos, mesmo pressupondo a dimensão histórica de todo acontecimento. Ou seja, a Escola Histórica do Direito não percebeu que o resultado do seu próprio conhecimento já é também expressão dessa imediatidade do todo da vida, que nunca se deixa aprender por completo por nenhuma ciência.

Apesar de formular uma crítica à Escola de Exegese e às propostas de construção do conhecimento jurídico com a mesma metodologia das ciências naturais, o historicismo termina se enveredando no problema do método e da cientificidade. É o que constata Lacombe, para quem:

Por outro lado, temos que a idéia de *sistema* proveniente do jusnaturalismo e do racionalismo anteriores aliou-se também ao Romantismo alemão dando origem, mas tarde, às chamadas ‘ciências do espírito (...) o curioso no pensamento de Savigny é que, ao invés de um direito espontâneo, verificado naturalmente nas ações sociais, o que vale, ao final das contas, é o que a doutrina científica elabora’⁴⁹².

O auge da cientificidade do direito surge através da Teoria Pura do Direito. Desenvolvida por Kelsen, ela é considerada a mais perfeita construção lógica do ordenamento jurídico. A teoria jurídica desenvolvida por Kelsen é

⁴⁹¹ FERRAZ JR., Tercio Sampaio. *Introdução ao estudo do direito: técnica decisão e dominação*. 2º ed. São Paulo: Atlas, 1994, p. 73

⁴⁹² CAMARGO, Margarida Maria Lacombe. *Hermenêutica e argumentação: uma contribuição ao estudo do direito*. Rio de Janeiro: Renovar, 1999, p. 74-75.

significativamente paradoxal, pois, se de fato ela representa o coroamento da atitude científica diante do direito, anuncia, também, o prelúdio dos problemas mais atuais que a hermenêutica enfrenta.

Isso porque sua teoria, sem embargo de sua vinculação irrestrita à questão da objetividade e cientificidade do conhecimento, reconhece, em um certo sentido, os limites do método, ao aceitar a impossibilidade do mesmo de oferecer sempre respostas uníssonas aos questionamentos jurídicos.

Se a constituição de um conhecimento jurídico-científico era sua maior tarefa, Kelsen cuidou logo de delimitar seus dados mais essenciais, ou seja, cuidou logo de determinar o objeto e o método do seu conhecimento.

Por isso, ele trata de esclarecer, já no início de sua obra, que

A Teoria Pura do Direito é uma teoria do Direito positivo – do Direito positivo em geral, não de uma ordem jurídica especial. É teoria geral do direito, não interpretação de particulares normas jurídicas, nacionais ou internacionais. Contudo, fornece uma teoria da interpretação⁴⁹³.

Delimita e reduz o objeto do conhecimento ao direito positivado, ou seja, ao direito estatal. Por outro lado, o princípio metodológico fundamental de sua teoria será liberar o conhecimento jurídico das interferências de elementos que lhe são estranhos, evitando o “(...) sincretismo metodológico que obscurece a essência da ciência jurídica”⁴⁹⁴.

⁴⁹³ KELSEN, Hans. *Teoria pura do direito*. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1996, p. 1.

⁴⁹⁴ Idem, *ibidem*, p. 2.

A partir da distinção teórica entre sistemas jurídicos estáticos e sistemas jurídicos dinâmicos⁴⁹⁵, Kelsen termina por identificar o direito com o segundo tipo de sistema, caracterizando-se pelo fato de que o problema da validade das normas que compõem o sistema não é definido em razão do conteúdo das mesmas ou de sua vinculação a um valor qualquer que se deseja realizar, mas sim em função de um critério formal de adequação estabelecido pela autoridade.

Como foi dito inicialmente sobre Kelsen, sua teoria apresenta-se paradoxal. As dificuldades encontram-se tanto no ponto mais abstrato do sistema, através da norma fundamental, quanto no sentido inverso, no ponto mais específico do mesmo, na atividade de interpretação.

Como o próprio Kelsen reconhece, o sistema jurídico, enquanto teoria da interpretação, não possibilita ao operador do direito um método capaz de fornecer sempre uma única resposta para cada conflito que se apresente: “Todos os métodos de interpretação até o presente elaborados conduzem sempre a um resultado apenas possível, nunca a um resultado que seja único e correto”⁴⁹⁶.

A produtividade do seu sistema está em fornecer uma moldura que distinga as interpretações possíveis das interpretações impossíveis. Qualquer interpretação que consiga se enquadrar nessa moldura oferecida pelo sistema é uma interpretação válida. Mas sua teoria não pode, epistemicamente, estabelecer qual interpretação é cabível dentre aquelas que se enquadram na moldura.

⁴⁹⁵ BOBBIO, Norberto. *Teoria do ordenamento jurídico*. Tradução de Maria Celeste Cordeiro: Brasília: UNB, 1999, p. 71.

⁴⁹⁶ KELSEN, Hans. *Teoria pura do direito*. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1996, p. 392.

Daí a idéia de que o fundamento para escolha entre as várias interpretações possíveis é sempre um ato de vontade⁴⁹⁷. Portanto, a interpretação epistêmica limita-se a fixar uma moldura que representa o direito a interpretar. Mas isso não vinha sendo o sentido comum na teoria geral do direito, já que para essas teorias a função da interpretação não seria apenas a de possibilitar o estabelecimento de uma moldura, mas oferecer o método que tornasse possível seu preenchimento através da obtenção de uma única solução correta.

Uma consequência fundamental de tudo isso que foi visto em Kelsen é que a atividade judicial não pode ser vista, apenas, como um processo de enquadramento ou subsunção. A interpretação autêntica, realizada pelos órgãos jurisdicionais, tem uma função produtiva, ou seja, ela não só reproduz o direito, mas cria o próprio direito para o caso concreto. Neste ponto, vê-se que, também em Kelsen, o problema da aplicação do direito compõe ou integra-se no problema mais fundamental da compreensão. A aplicação do direito não é um *a posteriori* em relação ao sentido do texto, mas é algo que faz parte da constituição do mesmo.

Uma análise nesses termos modifica a idéia de uma vinculação irrestrita de Kelsen de encarar o fenômeno jurídico como um mero fenômeno lógico capaz de fornecer uma única resposta, como a exemplo de Lacombe. Tratando de Kelsen, Lacombe termina por afirmar:

Como vimos, a idéia era a de que a atividade jurisdicional ficasse circunscrita a operações lógico-deduticas extraídas de um sistema

⁴⁹⁷ Idem, ibidem, p. 391.

dinâmico de normas feitas pelo Estado, capaz de gerar uma norma individual como sentenças para cada caso concreto⁴⁹⁸.

Talvez essa má leitura, que não possibilitou esgotar toda sua obra Teoria Pura do Direito, notadamente em seu último capítulo, terminou por resultar no fato de que o menos kelseniano de todos os autores envolvidos com a Teoria Pura tenha sido o próprio Kelsen.

Mas a preocupação mais fundamental de Kelsen é a constituição de um conhecimento objetivo, mesmo que ele reconheça que essa objetividade é algo aquém dos resultados obtidos pelas ciências naturais. O problema do método e da cientificidade compõe o pano de fundo da sua teoria, o que o vincula inegavelmente ao problema da racionalidade metódica própria da Modernidade.

A dificuldade de escolha de uma única interpretação correta não se limita, tal como pensava Kelsen, àquelas que estão dentro da moldura, mas principalmente em responder sobre se é possível ou não definir objetivamente quais os contornos precisos desse quadro ou moldura que valida uma interpretação. O problema da objetividade persiste no que respeita a captação precisa dos contornos da moldura.

Kelsen não percebeu isso. As dificuldades que ele mesmo reconhece em relação à fixação de uma única interpretação para cada conflito estão presentes também no estabelecimento da própria moldura. Se fosse possível estabelecer seus limites precisos através de um conhecimento científico,

⁴⁹⁸ CAMARGO, Margarida Maria Lacombe. *Hermenêutica e argumentação: uma contribuição ao estudo do direito*. Rio de Janeiro: Renovar, 1999, p. 133.

por que não, também, em relação às interpretações mesmas? A impossibilidade quanto à objetividade continua, apenas, agora, em um outro nível.

Superados os debates em torno de Kelsen, críticas também devem ser dirigidas às propostas pós-positivistas da discussão metodológica. Não cabe aqui, em razão das limitações da própria dissertação, discorrer detidamente sobre elas, mas serão traçadas algumas considerações gerais quanto a construção de um pensamento tópico-dialético, nos termos propostos por Teodore Viehweg, e de uma racionalidade argumentativa pautada na retórica de Chäim Peralman.

Todas terminam enquadrando-se nas aporias do método e da idéia de verdade construída ao longo da Modernidade, apesar de todas elas, de um modo geral, tentarem reconduzir o problema do direito à questão da justiça, fugindo dos estritos limites da idéia de segurança e certeza que orientaram o positivismo anterior e sendo, muitas vezes, de grande serventia à hermenêutica, pois possibilitam sua saída do interior de um sistema pré-estabelecido em favor da multiplicidade de conexões presentes no caso particular.

Os argumentos que seguem não querem igualar, no todo, a tópica e a retórica à racionalidade sistêmica tradicional, pautada na filosofia da consciência. Quer, antes, mostrar que, apesar dos seus produtivos acréscimos, não significaram ainda uma ruptura radical com os pressupostos daquela filosofia, pois seus conceitos-chaves não foram construídos à luz de uma estrutura existencial prévia.

Do pensamento tópico-dialético desenvolvido por Theodor Viehweg podemos extrair duas características mais fundamentais que distinguem

este modo de pensar do pensamento apodítico-linear. Primeiramente, no pensamento tópico-dialético, as respostas para a solução de um conflito não estão estabelecidas a partir de um *a priori*, mas são obtidas com base em opiniões aceitas estabelecidas *a posteriori*, como resultado da tensão entre teses e antíteses geradas pela *praxis* discursiva. A argumentação dialética fundamenta-se na idéia de consenso que se estabelece em vista de uma situação problema.

A tópica, portanto, é um estilo de pensar que se orienta a partir de problemas e em direção ao próprio problema⁴⁹⁹. Os *topoi* ou os conceitos jurídicos por eles estabelecidos são sempre abertos e nunca perdem seu caráter de tentativa. Por ser um pensamento problemático, a tópica é assistemática, pois o processo de solução de um problema não se dá através da inclusão do mesmo dentro de um sistema dedutivo de regras provenientes de um princípio comum estabelecido *a priori*, mas em razão do caso particular. Deve-se ressaltar, no entanto, que a dicotomia problema *versus* sistema baseia-se em uma perspectiva epistemológica⁵⁰⁰, distante da perspectiva hermenêutica com a qual estamos trabalhando.

Por sua natureza essencialmente dialética, construída a partir e em direção ao problema, a tópica tem uma estrutura dialógica, o que a vincula a uma base retórico-argumentativa. A legitimidade de suas premissas (*topoi*) se dá através de um processo de aceitação e consenso, resultado do próprio processo discursivo.

⁴⁹⁹ FERRAZ JR., Tercio Sampaio. *Introdução ao estudo do direito: técnica decisão e dominação*. 2. ed. São Paulo: Atlas, 2001, p. 323.

⁵⁰⁰ ADEODATO, João Maurício. *Filosofia do direito: uma crítica à verdade na ética e na ciência*. 2. Ed. São Paulo: Saraiva, 2002, p. 10.

Com isso, o pensamento tópico não participa do mesmo processo de isolamento e redução inerente a todo pensamento sistemático-monológico. Todos os aspectos do conflito devem ser apreciados na formulação de um juízo tópico, pois na realidade são os sistemas que devem se adequar ao problema e não o inverso, já que “A decisão tem de ser tomada a partir de uma interpretação universal da totalidade do acontecer, ou seja, de uma história compreendida”⁵⁰¹.

A segunda característica diferenciadora se dá em razão da índole de suas premissas⁵⁰². As que constituem o pensamento tópico, ou seja, os lugares comuns ou *topoi*, não tem o mesmo grau de comprovação que as premissas do discurso apodítico. São, na realidade “pontos de vista utilizáveis e aceitáveis em toda parte, que se empregam a favor ou contra o que é conforme a opinião aceita e que pode conduzir à verdade”⁵⁰³.

Tratam-se de opiniões que, apesar de gozarem simplesmente do reconhecimento, servem de premissas, na medida em que funcionam como base para a compreensão ou que fornecem elementos para uma interpretação plausível.

Mas esse caráter vazio, impreciso e verossímil, próprio dos *topoi* ou do *sensus communis*,⁵⁰⁴ que os distancia de um *primum verum*, não impossibilita o discurso fundante, pois a validade dos mesmos é estabelecida

⁵⁰¹ VIEHWEG, Theodor. *Tópica e jurisprudência*. Tradução de Tercio Sampaio Ferraz Jr. Brasília: Ministério da Justiça, UnB, 1979 (Coleção Pensamento Jurídico Contemporâneo), p. 159.

⁵⁰² CAMARGO, Margarida Maria Lacombe. *Hermenêutica e argumentação: uma contribuição ao estudo do direito*. Rio de Janeiro: Renovar, 1999, p. 137.

⁵⁰³ VIEHWEG, Theodor. *Tópica e Jurisprudência*. Tradução de Tercio Sampaio Ferraz Jr. Brasília: Ministério da Justiça, UnB, 1979 (Coleção Pensamento Jurídico Contemporâneo), p. 25

⁵⁰⁴ ARISTÓTELES *apud* CAMARGO, Margarida Maria Lacombe. *Hermenêutica e argumentação: uma contribuição ao estudo do direito*. Rio de Janeiro: Renovar, 1999, p. 141-142.

através da necessidade de satisfação dos deveres de defesa e sobrevivência aos ataques das críticas que se apresentam em todo processo discursivo.

Mas, apesar dessas distinções apontadas entre a tópica e o pensamento apodítico, Margarida Lacombe, tratando da tópica de Viehweg, afirma:

Notamos no prefácio que escreve à 2ª edição de *Tópica e Jurisprudência*, que ele não chega a negar toda ou qualquer conexão com o pensamento lógico-dedutivo; tenta apenas mostrar uma outra dimensão, talvez complementar, do método ou do 'estilo' jurídico⁵⁰⁵.

Como visto pouco acima, o pensamento tópico se vincula estreitamente ao ambiente da retórica. Apesar de o próprio Viehweg dirigir uma crítica sutil à retórica, enquanto teoria do discurso estruturada com base em um sistema axiomático-dedutivo e na construção de regras procedimentais que o discipline, é na estrutura do consenso e da aceitabilidade discursiva que a tópica se estrutura, e, nesse ponto, estabelece-se a proximidade entre tópica e retórica.

Aqui, a Nova Retórica de Perelman parece ser significativamente produtiva. Preocupado com o resgate da retórica clássica, Perelman cuida de desenvolver uma teoria da argumentação capaz de produzir uma racionalidade discursiva que se ponha ao lado e em complemento à lógica tradicional, vinculada à idéia de necessidade e de evidência.

Mas, a contribuição de Perelman não se limita a uma reprodução fiel da retórica clássica, de maneira a analisar técnicas de argumentação sob o

⁵⁰⁵ CAMARGO, Margarida Maria Lacombe. *Hermenêutica e argumentação: uma contribuição ao estudo do direito*. Rio de Janeiro: Renovar, 1999, p. 139.

ponto de vista restrito da eficácia dos argumentos. Sua inovação consiste nos argumentos que são analisados à luz do aspecto valorativo dos mesmos⁵⁰⁶.

Ao lado disto, a Nova Retórica de Perelman propõe ampliar o âmbito de validade da racionalidade argumentativa, não se limitando à oratória nos moldes clássicos, mas adequando-se indistintamente a qualquer argumentação discursiva. Na Nova Retórica, o que define a argumentação não é apenas a *performance* do orador, mas principalmente as características do auditório. Neste momento o processo de argumentação se torna ainda mais intersubjetivo⁵⁰⁷.

A preocupação principal de Perelman era desenvolver uma racionalidade argumentativa, que deveria ser guiada pelas idéias de deliberação, argumentação e persuasão, cabíveis exatamente naquelas situações nas quais a verdade apodítica não pudesse ser demonstrada, pois “(...) não se delibera quando a solução é necessária e não se argumenta contra a evidência”⁵⁰⁸.

Aqui, como na tópica, a argumentação metodicamente dirigida produziria resultados verossímeis, mas não necessários, como no *more geométrico*, porém, em contra-partida, só através do processo de argumentação dialética e dialógica poder-se-ia dar espaço a uma atividade criativa, já que as respostas obtidas no sistema apodítico já estariam previamente fixadas pelo sistema de referência.

⁵⁰⁶ Idem, ibidem, p. 213.

⁵⁰⁷ Idem, ibidem, p. 215.

⁵⁰⁸ PERELMAN, Chaim, OLBREXHTS-TYTECA, Lucie. *Tratado da argumentação: a nova retórica*. Trad. de Maria Ermantina Galvão Pereira. São Paulo: Martins Fontes, 1996, p. 1.

Mas o que se observa também na Nova Retórica é que ela não representa uma ruptura com a idéia de racionalidade, consciência e método. Ela própria representa mais uma teoria geral do discurso que busca uma lógica que se preste ao ambiente discursivo.

A diferença está, apenas, no grau de demonstrabilidade de seus resultados, mas o problema da demonstrabilidade continua sendo referência. Ele quer mostrar a possibilidade da razão estender-se ao processo de argumentação dialógico e não apenas ao monológico.

É por isso mesmo que a Nova Retórica estará mais preocupada com o problema da justificação que o da demonstração, pois uma demonstração não precisa ser justificada, ela se legitima por si mesma, ao contrário de um argumento que necessita passar por uma instância de controle dada a carência que lhe é inerente.

A tópica e a retórica, portanto, parecem querer legitimar a idéia de razoabilidade, colocando-a como aquilo que se busca incessantemente com a racionalidade argumentativa. Mas, infelizmente, não se formulou, de maneira suficientemente radical, a questão da razoabilidade, como veremos.

O que parece estar presente em toda essa discussão metódica mais atual, seja através da tópica, da retórica, ou da racionalidade argumentativa, é que elas se dão conta de que o modelo de racionalidade baseado em dados evidentes não atende às necessidades do conhecimento jurídico, pois as dificuldades específicas que aqui se apresentam não admitem a constituição de uma série argumentativa que conduza a um fundamento primeiro e auto-evidente.

Porém, visto de maneira mais detida, o tipo de pergunta que orienta a construção dessas propostas teóricas ratifica, na realidade, o modelo de racionalidade do qual se procura mesmo se afastar. De acordo com o próprio Viehweg, sob o ponto de vista formal, o raciocínio dialético não se diferencia, em essência, do pensamento apodítico⁵⁰⁹, apenas quanto à índole das premissas e ao sentido tomado pelos argumentos, pois: “A tópica mostra como se acham as premissas; a lógica recebe-as e as elabora”⁵¹⁰.

Como dirá Gadamer: “(...) isso apenas afeta o grau de certeza das respectivas hipóteses, não constituindo, de modo algum, qualquer diferença de método”⁵¹¹.

O pensamento retórico, por sua vez, também se vincula a esses mesmos referenciais, pois propõe formular meios ou técnicas de argumentação através dos quais se consiga obter ou aumentar a adesão dos outros as próprias teses”⁵¹².

Para o próprio Perelman, tratando da Nova Retórica: “nós diremos que tem por objeto o estudo de técnicas discursivas que tratam de provocar e de acrescentar a adesão dos espíritos à teses que se apresentam para o seu assentimento”⁵¹³.

⁵⁰⁹ VIEHWEG, Theodor. *Tópica e jurisprudência*. Tradução de Tercio Sampaio Ferraz Jr. Brasília: Ministério da Justiça, UnB, 1979 (Coleção Pensamento Jurídico Contemporâneo), p. 25.

⁵¹⁰ Idem, ibidem, p. 213.

⁵¹¹ GADAMER, Hans-Georg. *O problema da consciência histórica*. (org.) Pierre Fruchon; tradução de Paulo César Duque Estrada. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1998. p. 23.

⁵¹² CAMARGO, Margarida Maria Lacombe. *Hermenêutica e argumentação: uma contribuição ao estudo do direito*. Rio de Janeiro: Renovar, 1999, p. 213.

⁵¹³ PERELMAN, Chäim. *Lógica jurídica*. Tradução de Vergínia K. Pupi. 2. Ed. São Paulo, Martins Fontes, 2002.

Posta a questão nesses termos, as novas propostas para a interpretação jurídica continuam vinculadas ao problema do método e da necessidade de objetividade e controle das decisões judiciais por via epistêmica. Continuam alheias aos condicionamentos da pré-estrutura existencial que delimitam despercebidamente a construção de qualquer conhecimento.

Todas estão preocupadas com a questão da justificação, mas justificar significa inserir ou enquadrar uma determinada resposta em um sistema⁵¹⁴, conduzindo o problema a algum ponto inicial, mesmo que esse sistema não seja do tipo axiomático-dedutivo, mas sim com base no discurso. No entanto, essas posturas ainda não podem perceber que a tomada de decisão não se dá em razão da justificação, pois a justificação é um processo *a posteriori* em relação àquilo que alimenta a própria formulação dos argumentos.

Justificar uma conduta significa, apenas, torná-la relativamente universal através de uma apelação a pressupostos comuns entre interlocutores⁵¹⁵, mas isso não esclarece a razão de ser da decisão, ou sua fonte de explicação. O discurso em si, mesmo que se reconheça a sua submissão a determinados deveres indispensáveis e inafastáveis, que criam uma certa instância de controle, sempre é derivado de algo que lhe é anterior. Se a base de legitimação do pensamento tópico-retórico é o consenso, pode-se perguntar: e o que legitima o consenso?

⁵¹⁴ BOBBIO, Norberto. *Teoria do Ordenamento Jurídico*. Trad. De Maria Celeste Cordeiro. Brasília: UNB, 1999, p. 73.

⁵¹⁵ MARMOR, Andrei. *Direito e interpretação*. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 317-323.

A tentativa não deve ser, ao lado da tópica e da retórica, formular um novo paradigma objetivável, mas tentar mostrar que todos são insuficientes porque derivam de algo que não pode ser conscientemente posto diante dos olhos. E, mais uma vez, é a estrutura da pré-compreensão aquilo que tem de ser esclarecido, mas não através de um novo método, mas de uma análise fenomenológico-existencialista que promova a constituição de novos horizontes de sentido.

A impressão final que fica ao se analisar em conjunto as propostas pós-positivistas é a de que todo conhecimento jurídico, dado os problemas de ordem prática aos quais o mesmo está vinculado, não possibilita o emprego de um raciocínio formal-exato ou de uma racionalidade presente nos quadros das ciências naturais, mas que isso não significa que não se possa construir um tipo de conhecimento capaz de garantir uma certa objetividade e controle, apenas isto significa que ele será algo aquém dos resultados obtidos naquelas ciências.

É o que diz expressamente Lacombe:

A distinção dá-se em função da existência ou inexistência de princípios objetivos, seguros e fecundos. Quando não os há, a condição problemática se mantém, admitindo, unicamente, uma discussão problemática, como acontece, por exemplo, com a jurisprudência⁵¹⁶.

Fica claro que, com isso, a questão da verdade e o modelo de consciência auto-suficiente continuam orientando essas mesmas teorias. Não se trata de uma modificação qualitativa, mas apenas quantitativa. O padrão de

⁵¹⁶ CAMARGO, Margarida Maria Lacombe. *Hermenêutica e argumentação: uma contribuição ao estudo do direito*. Rio de Janeiro: Renovar, 1999, p. 156-157.

referência continua o mesmo. A aspiração de todos é, ao menos, chegar o mais próximo das certezas obtidas pelo modelo analítico. Os referenciais continuam os mesmos. Certeza, método, objetividade, segurança, continuam sendo os paradigmas dessas construções, mesmo que agora amparadas não mais em evidências, mas no consenso.

Temos que reconhecer que a tópica e a retórica estão, de certo modo, afinadas às indagações provenientes da hermenêutica filosófica, no momento em que reconhecem a importância da razoabilidade e do consenso e não os identifica com opiniões intuitivas e irracionais. Pecam pela crença na possibilidade de se estabelecer um critério objetivo de aferição dos mesmos. O razoável não pode ser obtido através de uma técnica argumentativa. Nem pode ser identificado como verossimilhança, tal como imaginava Perelman ou Recaséns Siches.

O razoável tem uma natureza absolutamente diversa. Relaciona-se com a *fronesis*, com a *aletheia* e não com a *sofia* dos gregos. Nem é menos que a verdade, nem mais que ela, pois não guardam qualquer tipo de relação que possibilite uma comparação ou uma gradação.

Para ser mais preciso, o razoável é a própria verdade, mas desde que esta não seja tomada como correlação. O razoável é a própria verdade, no sentido anteriormente trabalhado, ou seja, é aquilo que se desvela existencialmente como dotado de sentido. Aquilo que já é significativamente familiar para tornar desnecessário o próprio discurso persuasivo. O razoável não se justifica, ele se experiencia, assim como o desvelamento.

É exatamente esse salto qualitativo no próprio conceito de razoável que ficou despercebido na sua formulação em termos de verossimilhança, pois ele foi tomado dentro de uma perspectiva ainda comprometida com a idéia de verdade cartesiana, por mais que ele aparente rechaçá-la e por mais que sua própria razão de ser seja distanciar-se dela.

Trata-se de problema comum a todo o conjunto de pensamento cético que se vinculam à idéia de verossimilhança, pois a verossimilhança não se afasta do problema da verdade como correlação, antes a pressupõe, tanto quanto os dogmáticos.

Trata-se de problema semelhante ao que o historicismo enfrenta em Dilthey, posto que seus novos conceitos, trazidos à luz da filosofia da vida, a exemplo da própria idéia de historicidade, não se aplicaram ao seu próprio conhecimento. O historicismo permaneceu preso aos ideais do Iluminismo.

Desse mesmo problema padece a idéia de razoabilidade recepcionada pela tópica, retórica, lógica do razoável e, de maneira geral, a toda racionalidade argumentativa. Enfim, o razoável não é, mas ele se dá. Afinal, se fosse possível determinar o que é o razoável, ou melhor, se fosse possível a construção de uma teoria, tal como uma dosimetria, que estabelecesse objetivamente o que é o razoável e quando se tem uma resposta razoável diante de um conflito, ele deixaria mesmo de ser razoável para ser a própria verdade.

Gadamer dirá que a retórica pode ser entendida como uma lógica da verossimilhança e que esta está demasiadamente subordinada à lógica para poder afastar-se, algum dia, da primazia da lógica da necessidade⁵¹⁷.

A pergunta correta, portanto, não pode ser: o que é o razoável? Mas deve ser sempre uma reflexão sobre as bases ontológicas da pré-estrutura existencial, possibilitando que o razoável se dê, pois, assim, mesmo ele permanecendo na penumbra, tal como um preconceito, terminará apresentando-se como um dado da faticidade. A reflexão hermenêutica, portanto, ratifique-se, não deve preocupar-se com o que se dá à luz da consciência que, como espectadora, tudo vê, mas com aquilo que a antecipa e a possibilita.

No que todas as propostas acima analisadas falharam, tornando-as comum? A crença ingênua na idéia de racionalidade e no método, e o apego, mesmo que inexpresso, à verdade como correlação. O que de novo a hermenêutica heideggeriana e gadameriana representam em relação a elas? Exatamente a demonstração da estreiteza do método e a constituição de uma novo sentido para a compreensão e para a verdade. A compreensão existencial não é algo aquém em relação ao conhecimento metódico, mas a única a possibilitar a verdade como experiência. É o que se veremos nos capítulos seguintes.

⁵¹⁷ GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método II: complementos e índice*. Petrópolis: Vozes, 1997, p. 325.

CAPÍTULO IV: A INTERPRETAÇÃO JURÍDICA COMO CASO PARADIGMÁTICO NA UNIVERSALIDADE DO PROBLEMA HERMENÊUTICO E A HERMENÊUTICA JURÍDICA COMO AUTO-ESCLARECIMENTO SOBRE O ACONTECER DA PRÓPRIA INTERPRETAÇÃO

Neste tópico desenvolveremos algumas questões fundamentais. Primeiramente, respondendo à questão formulada ao final do capítulo anterior, tentaremos demonstrar que a interpretação jurídica não pode ser disciplinada metodicamente por uma consciência jurídica, dada a sua inserção, como caso paradigmático, na universalidade do problema hermenêutico. Ela não deve ser entendida, portanto, como um método, mas como um *medium* que possibilita a simultaneidade entre tradição e intérprete, passado e presente, afinada à idéia de compreensão como experiência, em oposição ao modelo da consciência auto-suficiente.

A modificação na idéia de compreensão altera, por sua vez, a concepção sobre a natureza e função da hermenêutica jurídica, que deixa de ser uma teoria sobre os métodos de interpretação do direito e passa a apresentar-se como um esclarecimento existencial da própria compreensão.

Sobre a alteração no significado desses termos, Gadamer esclarece:

Mostramos que a compreensão é menos um método através do qual a consciência histórica se aproximaria do objeto eleito para alcançar seu conhecimento objetivo do que um processo que tem como pressuposição o estar dentro de um acontecer tradicional. A própria compreensão se

mostrou como um acontecer, como participação num significado, numa tradição⁵¹⁸.

A tarefa da hermenêutica, nesses sentido, consiste em, filosoficamente, “(...) indagar que classe de compreensão, e para que classe de ciência é esta que é movida, por sua vez, pela própria mudança histórica”⁵¹⁹.

Noutros termos, tentaremos mostrar que o conhecimento jurídico, ao se vincular de maneira paradigmática ao problema hermenêutico, não pode ser tomado em termos de uma consciência jurídica ao lado da consciência histórica e estética.

Mas, antes de desenvolver o cerne da questão, é fundamental que se esclareça o que se entende por interpretação jurídica, ou, mais especificamente, o que torna um processo de interpretação qualquer em interpretação jurídica.

Nosso objetivo, no entanto, quanto a isso, não é enveredarmos nas insuperáveis questões teóricas sobre o que é o direito. Esta questão excede em muito os objetivos deste trabalho. O que se quer apenas é formular de maneira razoavelmente nítida o fenômeno da jurisdição, para que os temas subseqüentes possam ter uma base esclarecida. Para tanto, limitaremos-nos a trabalhar com o direito enquanto *praxis* decisória.

Poderíamos dizer que o processo de interpretação jurídica, nesses moldes, caracteriza-se, na sua especificidade, pelo fato de estar orientado por um

⁵¹⁸ GRONDIN, Jean. *Introdução à hermenêutica filosófica*. Tradução de Benno Dischinger. São Leopoldo: Unisinos, 1999. (Coleção Focus), p. 198.

⁵¹⁹ GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Tradução Paulo Meurer. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1999, p. 462.

determinado conjunto normativo e por se destinar à obtenção de uma decisão em relação a determinadas situações intersubjetivas que se apresentam como situações que requerem uma orientação para ação⁵²⁰.

Essa necessidade de busca de uma decisão impõe à interpretação jurídica que certos referenciais ou conjunto normativo sejam tomados como ponto de partida para obtenção dos resultados, e que, por esse mesmo motivo, esses referenciais sejam colocados fora de dúvidas a quanto sua própria validade (dogmas). Daí a idéia de dogmática jurídica⁵²¹.

Usamos a expressão “situações que requerem orientação para ação”, pois a mesma amplia o sentido do jurídico de maneira a não limitá-lo às situações de conflito, pois necessariamente nem todo processo de interpretação judicial relaciona-se a uma situação de litígio.

Por outro lado, a idéia de decisão é usada aqui nos mesmos termos do singular esclarecimento feito por Tercio Sampaio Ferraz, pois o fenômeno da decisão é sempre um: “*escolher* uma possibilidade de regulamentação do comportamento em detrimento de outras que, apesar disso, não desaparecem do horizonte de experiência jurídica”⁵²². Isso porque, a natureza do ato de decisão pressupõe uma situação de impasse que demonstra a impossibilidade de superação da dúvida pelo método e da necessidade, mesmo assim, de uma reposta ao conflito.

⁵²⁰ FERRAZ JR., Tercio Sampaio. *Introdução ao estudo do direito: técnica decisão e dominação*. 2. ed. São Paulo: Atlas, 1994, p. 87.

⁵²¹ Idem, ibidem, p. 44-47.

⁵²² Idem, ibidem, p. 89.

No entanto, discorda-se do referido autor, quando o mesmo determina que o problema do conhecimento jurídico não é propriamente um problema de verdade, mas de decisão. Mais correto seria que se compreendesse que a verdade à qual se refere relaciona-se com a verdade epistêmica e não no sentido de desvelamento, tal como já trabalhamos, pois em relação a essa o problema da decisão não se apresenta em nada incompatível.

A interpretação jurídica pode ser, portanto, identificada através da necessidade de validação de um conjunto normativo e da necessidade de sua confrontação dialética em relação a uma situação particular.

Feitos esses esclarecimentos, é necessário que se retome, ainda preliminarmente, o tema da universalidade do problema hermenêutico. É fundamental que se estabeleça, na essência, o que ela significa. De início, deve-se ter em mente que a universalidade do problema hermenêutico repousa na essência lingüística da compreensão e na natureza lúdica e dialógica da própria linguagem, como já analisado em tópico anterior.

A linguagem é o *medium* universal no qual o eu e o mundo apresentam-se em uma unidade originária. Ela tem uma estrutura especulativa, porque não se limita a reproduzir algo fixo, mas este algo é propriamente um vir a fala e a linguagem aparece assim como constitutivo do próprio ser. Daí a idéia bastante difundida de que “O ser que pode ser compreendido é linguagem”⁵²³. Essa frase, entre outras coisas, diz-nos que o que chega à compreensão não é

⁵²³ GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Tradução Paulo Meurer. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1999, p. 683.

algo através da linguagem, mas “É tal que se apresenta por si mesmo à compreensão”⁵²⁴, como linguagem.

A universalidade do problema hermenêutico repousa sobre a constituição ôntica daquilo que pode ser compreendido, como linguagem, e na referência ao ente como interpretação. De modo que, como já transcrito anteriormente:

Vir-à-fala não quer dizer adquirir uma segunda existência. Aquilo como o que algo se apresenta a si mesmo faz parte do seu próprio ser. Portanto, em tudo aquilo que é linguagem, está em questão uma unidade especulativa, uma diferenciação em si mesmo: ser e representar-se – uma diferenciação que, no entanto, tem de ser ao mesmo tempo uma indiferenciação⁵²⁵.

Foi através do reconhecimento da natureza especulativa da linguagem que foi possível a Gadamer criticar os conceitos de consciência estética e consciência histórica como ponto de partida para a experiência hermenêutica, assim como só será possível criticar o conceito de consciência jurídica a partir desse mesmo pressuposto.

Ao se reconhecer a linguagem como *medium* universal e como dado constitutivo de todo ser que pode ser compreendido, a hermenêutica eleva-se a um aspecto universal, pois nem a consciência estética, nem a consciência histórica, nem a consciência jurídica prescindem da mediação pela linguagem.

Qual a consequência fundamental disso para o direito? A de que o processo de interpretação, enquanto compreensão, não pode limitar-se à

⁵²⁴ Idem, ibidem, p. 687

⁵²⁵ Idem, ibidem, p. 687.

realização de uma dedução formal a partir de premissas evidentes em si mesmas⁵²⁶. O sentido da norma e do fato só podem ser captados como resposta à pergunta formulada pela história efetual. A norma e o fato devem ser tomados, portanto, em seu sentido especulativo, distanciando-se do sentido meramente apofântico.

Por isso, o conhecimento jurídico, colocado nos termos da filosofia da consciência, é sempre insuficiente, pois:

Ser especulativo, distinguir-se de si mesmo, representar-se, ser linguagem que anuncia sentido, tudo isso não o são somente a arte e a história, mas todo ente, na medida em que pode ser compreendido⁵²⁷.

O ente sobre o qual a compreensão jurídica se volta não pode, como igualmente acontece na arte e na história, ser tomado como uma coisa em si, fixa e distante do seu caráter ôntico-linguístico. A consciência jurídica não pode alhear-se ao fato de que a compreensão da norma, assim como de um dado fático é feita através de um *medium* no qual se fundem em unidade o intérprete e a tradição, cuja mediação constitui a própria atividade da compreensão⁵²⁸.

A universalidade daquilo que se denomina hermenêutico ganha sua exata compreensão quando se tem claro que qualquer questionamento científico, filosófico, tecnológico, entre outros, só pode ser compreendido como resposta a uma pergunta formulada pelo todo de nossa historicidade que se torna

⁵²⁶ OSUNA, Antonio; Largo, Fernández. *La hermenêutica jurídica de Hans-Georg Gadamer*. Valladolid: Secretariado de Publicaciones, Universudade de Valladolid. 1992, p. 92.

⁵²⁷ GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Tradução Paulo Meurer. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1999, p. 690.

⁵²⁸ OSUNA, Antonio; Largo, Fernández. *La hermenêutica jurídica de Hans-Georg Gadamer*. Valladolid: Secretariado de Publicaciones, Universudade de Valladolid. 1992, p. 87.

disponível a nós pela própria linguagem. Nenhum conhecimento basta-se a si mesmo, no sentido de que só pode ser compreendido através de uma mediação pela pergunta que o originou.

Sem esse esclarecimento quanto a sua estrutura dialógica, ou seja, sem um esclarecimento sobre a própria constituição hermenêutico-lingüística, todo conhecimento sempre será estranho à pretensão de verdade. Gadamer, como já analisado, possibilitou o esclarecimento de que a estrutura de toda compreensão está na lógica de pergunta e resposta, que apenas ratifica a distinção ente o *logos* hermenêutico e o apofântico.

A situação hermenêutica, portanto, impõe a toda compreensão que a mesma não se limite ao dado (coisa em si), ou àquilo que podemos chamar de processo de entificação, comum à metafísica e à ciência moderna, mas que o tome como sentido, ou seja, que o introduza no todo do contexto existencial dentro do qual ele adquire significado e no qual se possibilita o desvelamento do ser.

Ela exige que se retome à questão pelo ser dos entes, em relação à qual a ciência moderna esteve alheia. Por isso é tão fundamental a diferenciação ontológica promovida por Heidegger. Compreensão é possibilitar sentido e o sentido é sempre algo que excede o dado e o remete à totalidade do acontecer.

Portanto, a interpretação jurídica não pode ser encarada como ato de uma consciência metódica, mas como uma experiência jurídica que, ao fruir a fusão de horizontes entre intérprete e tradição possibilita o sentido normativo e fático, pois a prerrogativa do método conecta-se com o privilégio do enunciado ao

tentar isolar determinados domínios ou ocorrências, para torná-los controláveis⁵²⁹. A compreensão, portanto, e aí, diga-se, a interpretação, não é uma esfera racionalizável, mas sim o movimento básico da própria existência humana⁵³⁰.

A dimensão hermenêutica de toda compreensão se dá, portanto, já que ela sempre deve estar referida, de início e ao final, a uma tradição, mas essa mesma tradição, enquanto passado vivo, só deve ser tomada em função da situação particular que requer compreensão. Trata-se, portanto, de uma relação circular entre o todo e a parte, que faz com que compreensão possa ser entendida através do significado da palavra *fronesis*, tal como formulado por Aristóteles. Pois, em Aristóteles, a *fronesis* é uma virtude que guarda uma relação estreita com o momento da aplicação, como dado fundamental da própria compreensão⁵³¹.

O próprio Gadamer cuidou de diferenciar, entre outras razões, a hermenêutica da lógica, baseando-se exatamente no fato de que a hermenêutica carrega a exigência de que sua reflexão acerca das possibilidades, regras e meios para a interpretação sirva e promova a *praxis*⁵³².

A dimensão hermenêutica da interpretação jurídica torna-se flagrante quando se tem certo que a natureza circular da compreensão, que

⁵²⁹ GRONDIN, Jean. *Introdução à hermenêutica filosófica*. Tradução de Benno Dischinger. São Leopoldo: Unisinos, 1999. (Coleção Focus), p. 197.

⁵³⁰ CAMARGO, Margarida Maria Lacombe. *Hermenêutica e argumentação - uma contribuição ao estudo do direito*. Rio de Janeiro: Renovar, 1999. Pág. 26-34.

⁵³¹ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Tradução de Pietro Nassetti. São Paulo: Martin Claret, 2002, p. 128-144.

⁵³² GADAMER, Hans-Georg. *A razão na época da ciência*. Tradução de Ângela Dias. Rio Janeiro: Tempo Brasileiro, 1983, p. 61.

sempre ocorre como aplicação do texto à situação do intérprete⁵³³, encontra aqui seu efetivo reconhecimento através do fenômeno de aplicação do direito.

E, por este motivo, para Gadamer, a hermenêutica jurídica, além de se pôr em unidade com a hermenêutica teológica e a hermenêutica histórica – já que “O sentido da lei que se apresenta em sua aplicação normativa, não é, em princípio, diferente do sentido de um tema, que ganha validade na compreensão de um texto”⁵³⁴, assumirá um significado paradigmático, pois inclui o momento da aplicação como instante da própria compreensão. Cabe aqui nos deter mais demoradamente quanto à questão.

A tradição hermenêutica que antecedeu a autoconsciência histórica do historicismo fundia na realização da compreensão a *subtilitas intelligendi*, *subtilitas explicandi* e *subtilitas applicandi*. O Romantismo cuidou de mostrar a unidade existente entre compreender e interpretar, unindo, portanto, a *subtilitas intelligendi* e a *subtilitas applicandi*.

Mas, no momento em que o Romantismo possibilitou essa unidade, excluiu completamente a *subtilitas applicandi* como momento da problemática hermenêutica. De maneira que, hoje, inclusive e paradigmaticamente na ciência jurídica, costuma-se distinguir o momento da compreensão do momento da aplicação.

Gadamer, portanto, propõe dar um passo adiante em relação ao Romantismo, resgatando a unidade hermenêutica entre a *subtilitas intelligendi*,

⁵³³ GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Tradução Paulo Meurer. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1999, p. 461.

⁵³⁴ Idem, ibidem, p. 464.

subtilitas explicandi e *subtilitas applicandi*. Para tanto, remete-se à história da hermenêutica.

Antes da formação da consciência histórica, levada a cabo nos séculos XVIII e XIX, o conceito pleno de hermenêutica comportava indistintamente a hermenêutica filológica, a hermenêutica teológica e a hermenêutica jurídica. Só com o advento do historicismo é que a historiografia, ao lado da filologia, irá se consolidar como teoria metodológica da investigação histórico-científica⁵³⁵, relegando à hermenêutica jurídica uma significação secundária, como medida auxiliar da *praxis* jurídica, voltada ao saneamento de deficiências e casos excepcionais da dogmática jurídica.

Nesse sentido, a consciência histórica seria o caso modelar de uma compreensão metodicamente orientada à luz de uma teoria geral da compreensão (hermenêutica). Ao seu lado, a hermenêutica teológica, alcançou seu *status* de cientificidade no exato instante em que se desvinculou de suas pretensões dogmáticas e passou a tomar seus textos a partir de uma indiferenciação em relação aos demais.

O historicismo parece ter desconsiderado a pertença mútua entre hermenêutica teológica e hermenêutica jurídica, pois ambas estão em uma relação de tensão entre o texto e o sentido que alcança a sua aplicação no momento concreto de sua interpretação. Esse caráter de atualização é inerente à hermenêutica jurídica e teológica. Toda interpretação jurídica necessita garantir a validade jurídica de um texto, sob pena de a mesma realizar-se, apenas, a nível

⁵³⁵ Idem, ibidem, p. 461.

histórico, o mesmo valendo em relação à hermenêutica teológica, que deve validar a mensagem da salvação.

Por isso, Gadamer irá afirmar:

Em ambos os casos isso implica que o texto, lei ou mensagem de salvação, se se quiser compreendê-lo adequadamente, isto é, de acordo com as pretensões que o mesmo apresenta, tem de ser compreendido em cada instante, isto é, em cada situação concreta de uma maneira nova e distinta. Aqui, compreender é sempre aplicar⁵³⁶.

O caráter dogmático da interpretação jurídica, entendido como a necessidade de validação de um texto diante de uma situação particular, não compromete a natureza do ato hermenêutico, que constitui, antes, seu dado fundamental, através do fenômeno da aplicação.

Mas a pretensão de uma consciência histórica capaz de legitimar uma teoria geral da interpretação, como metodologia para o conhecimento histórico e filológico, termina por produzir insustentáveis diferenciações na própria hermenêutica, que não se coaduna com a origem do próprio fenômeno da compreensão.

Como já foi dito, a inclusão da aplicação como instante do próprio ato hermenêutico encontra suas origens, segundo Gadamer, na filosofia de Aristóteles. A idéia de que compreender o texto implica em concretizá-lo, ou seja, inseri-lo em um acontecimento específico, remete Gadamer à ética Aristotélica. Em Aristóteles, a razão e o saber não se separam do ser mundano, do acontecer, mas deve desempenhar uma atuação ética.

⁵³⁶ Idem, *ibidem*, p. 461.

Segundo Gadamer, Aristóteles, ao conceber a ética como disciplina autônoma frente à metafísica, termina por tornar exagerada e incabível uma equiparação entre virtude e saber, *areté* e *logos*, tal como presente na teoria socrático-platônica das virtudes⁵³⁷.

O conjunto da ética humana se distingue da natureza, pois, lá, não só atuam dados antropológicos como capacidade ou força, mas o homem se determina como ser ético através do que faz e como se comporta. Assim, um problema sempre estará presente quando se propuser um saber sobre a moral humana, pois ele será sempre sem sentido se não souber aplicar-se às exigências concretas que nascem de um determinado contexto situacional.

A razão e o saber nunca podem reivindicar validade senão quando apropriadas à situação prática. O bem não é algo em si, mas algo que deve ser em cada acontecimento. Mais que isso, um saber sobre a ética é sempre uma problema ético, pois a atuação ética é sempre uma ação autônoma, de modo que essa autonomia não pode ser arrebatada. Quem não age por si mesmo não age eticamente, mesmo que sua conduta tenha sido determinada por um saber.

Isso já foi em outra oportunidade referido ao problema hermenêutico, já que ele não pode substituir a decisão do intérprete, que é sempre autônoma, por isso ela não pode confundir-se com um método a tornar mecânico o ato de decidir.

A partir disso, Gadamer conclui, com Aristóteles, que aquele que receber a ajuda de um saber ético:

⁵³⁷ Idem, ibidem, p. 466.

Tem de possuir tanta maturidade existencial, que possa não esperar da indicação que se lhe oferece mas do que esta pode e deve dar. Ou, formulado positivamente; por educação e exercício ele já deve ter desenvolvido uma determinada atitude em si mesmo, e seu empenho constante deve ser mantê-lo ao largo as situações concretas de sua vidas e conservá-las através de um comportamento correto⁵³⁸.

O que há de mais fundamental na ética de Aristóteles, no que se refere ao problema hermenêutico, é que, além de ter inserido o conhecimento no âmbito específico do agir – o que terminou pela inclusão do momento da aplicação como algo inerente ao próprio conhecimento, e além de se incluir a consciência ética como integrante do ser ético, ele reconhece os limites de um saber filosófico (*episteme*) sobre este mesmo ser, pois aquele “tão-somente torna visível o perfil das coisas e ajuda, de certo modo, a consciência moral com este esboço de mero perfil”⁵³⁹.

Mas, a par disso, o *ethos* reivindica uma validade independente. Este saber ético, ou seja, a *fronesis*, não pode ser entendido como algo aquém da verdade obtida pela *episteme*, não se trata, portanto, como dirá Gadamer: “(...) de um mero ideal de resignação”⁵⁴⁰. A *fronesis* é a capacidade de discernimento, ou, nas palavras de Tercio Sampaio: “(...) uma espécie de sabedoria e capacidade de julgar (...) desenvolvida pelo homem prudente”⁵⁴¹. Por isso a crítica à idéia de razoabilidade ou prudência como verossimilhança, tal como propõe Perelman.

⁵³⁸ Idem, ibidem, p. 467.

⁵³⁹ Idem, ibidem, p. 467.

⁵⁴⁰ Idem, ibidem, p. 64.

⁵⁴¹ FERRAZ JR., Tercio Sampaio. *Introdução ao estudo do direito: técnica decisão e dominação*. 2. ed. São Paulo: Atlas, 1994, p. 57.

Não se trata apenas de uma capacidade (*dynamis*), mas é uma virtude. Tem um sentido muito mais profundo e radical que uma mera distinção entre saber que parte de princípios universais e saber que parte do caso concreto, tal como ocorre na construção do pensamento tópico-problemático. Também não se trata de uma mera capacidade de subsumir o particular no universal, mas “O que atua aí é muito mais, um motivo ético (...)”⁵⁴².

A *fronesis*, portanto, não só se diferencia quantitativamente em relação à *episteme* ou à *sofia*, pois que tem uma natureza completamente diferente. Nas palavras de Gadamer:

(...) a análise aristotélica se nos apresenta como uma espécie de *modelo dos problemas inerentes à tarefa hermenêutica*. Também nós tínhamos nos convencido de que a aplicação não é uma parte última e eventual do fenômeno da compreensão, mas que o que determina desde o princípio e no todo. Tampouco aqui a aplicação consistia em relacionar algo geral e prévio com uma situação particular. O intérprete que se confronta com uma tradição procura aplicá-la a si mesmo (...) E para compreender isso ele não deve querer ignorar a si mesmo e a situação hermenêutica concreta, na qual se encontra. Está obrigado a relacionar o texto com a situação, se é que quer entender algo nele⁵⁴³.

A partir deste retorno a Aristóteles, Gadamer procura, no sentido inverso ao caminho traçado pelo historicismo, resgatar a unidade das disciplinas hermenêuticas através do esclarecimento da pertença mútua entre o historicismo, hermenêutica teológica e a hermenêutica jurídica, ao mesmo tempo em que

⁵⁴² GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Tradução Paulo Meurer. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1999, p. 64

⁵⁴³ Idem, ibidem, p. 481-482

representa um reconhecimento do interesse ético que anima sua hermenêutica gadameriana⁵⁴⁴.

Essa tentativa de unidade das “disciplinas hermenêuticas” inicia-se com o questionamento sobre se a diferença entre o interesse dogmático e o interesse histórico é uma diferença unívoca. Sua hermenêutica possibilita uma grande contribuição à filosofia ao relativizar a distância entre a hermenêutica histórica e as hermenêuticas dogmáticas ou normativas. Isso porque o problema hermenêutico é particularmente neutro em relação ao problema da normatividade, pois, seja no conhecimento jurídico, seja no conhecimento histórico, o que caracteriza toda compreensão é sempre possibilitar uma “fusão de horizontes” e uma mediação entre passado e presente⁵⁴⁵. É isso que tentaremos justificar aqui.

A idéia tradicional trazida por Betti⁵⁴⁶ é a de que cumpre ao historiador do direito resgatar o sentido originário de uma lei, enquanto ao jurista cumpre a tarefa de adequar seu sentido original à situação específica que se deseja resolver. Mas, se a tarefa do jurista se limitasse a aplicar o sentido original de um texto, então não há como se distinguir o sentido jurídico de uma lei do seu sentido histórico. No primeiro caso, a tarefa do historiador aparece como meio para a realização da tarefa do jurista; no segundo, a tarefa do jurista se confunde com aquela própria do historiador.

⁵⁴⁴ VATTIMO, Giovanni. *O Fim da Modernidade: niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna*. Lisboa: Editorial Presença, 1987, p. 108.

⁵⁴⁵ APEL, Karl-Otto. *Transformação da filosofia I: filosofia analítica, semiótica, hermenêutica*. São Paulo: Edições Loyola, 2000. p.30-33.

⁵⁴⁶ BETTI in GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Tradução Paulo Meurer. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1999, p. 484.

Apesar da atividade do jurista diferenciar-se da do historiador, no sentido de que o jurista toma a lei a partir e em direção a determinado caso que lhe é apresentado, enquanto o historiador não se vincula a nenhum caso do qual parta para a descoberta do sentido normativo, a atividade de ambos se aproxima, entre outras razões, pelo fato de que ao historiador cumpre, também, distinguir o sentido originário de um texto legal daquele conteúdo atual pré-compreendido, pois “Sua tarefa será de intermediar a aplicação originária da lei com a da atual”⁵⁴⁷, pois, “(...)em cada caso o passado é entendido na sua continuidade com o presente (...)”⁵⁴⁸.

Tanto o historiador quanto o jurista encontram-se numa mesma expectativa de sentido imediato sobre o conteúdo da lei. Ambos se propõem a compreender o direito a partir da continuidade histórica que liga passado e presente.

Mas será que essa familiaridade sobrevive quando se tem em mente que o jurista toma a lei enquanto um dado normativo dotado de vigência? Não estaria aí sua especificidade? Para o historiador do direito isso não seria absolutamente irrelevante, levando a crer que a hermenêutica jurídica possui uma tarefa dogmática específica que a exclui dos problemas da hermenêutica histórica?

Gadamer conclui que não, encontrando na hermenêutica jurídica o autêntico procedimento das ciências do espírito e inserindo-a como caso

⁵⁴⁷ GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Tradução Paulo Meurer. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1999, p. 484.

⁵⁴⁸ Idem, ibidem, p. 486.

paradigmático da dimensão hermenêutica. Nesse sentido, Fernandez-Largo conclui que esta vinculação entre o conhecimento jurídico e as ciências do espírito conduz a que se interprete o direito como fenômeno cultural e como ciência dos valores, preocupado com os ideais de uma sociedade e orientado por uma razão prática⁵⁴⁹.

O fato de que o processo de interpretação no direito objetive a resolução de uma questão prática a partir de um referencial normativo não desconfigura o que de essencial nela se apresenta. A hermenêutica jurídica cumpre, de maneira modelar, a relação entre passado e presente. Na hermenêutica jurídica: “compreender e interpretar significam conhecer e reconhecer um sentido vigente.”⁵⁵⁰ A função do jurista não é outra senão realizar a mediação entre passado e presente na referência a um conflito presente. Não se trata, portanto, de se tomar a norma e o fato como entes em si mesmos, mas remetê-los à unidade comum de sentido que perpassa a história.

Trata-se aqui também de um escutar a tradição e reconhecer sua validade. A interpretação jurídica também é mediação. É permitir que a resposta a um questionamento seja percebida à luz de uma pergunta que não se encontra explícita no próprio enunciado normativo.

Na hermenêutica jurídica, a idéia de pertença e de situação também tem o mesmo significado produtivo que nas ciências do espírito, ela aparece como condição de possibilidade do conhecimento jurídico. Sem elas não

⁵⁴⁹ OSUNA, Antonio; Largo, Fernández. *La hermenêutica jurídica de Hans-Georg Gadamer*. Valladolid: Secretariado de Publicaciones, Universudade de Valladolid. 1992, p. 31.

⁵⁵⁰ GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Tradução Paulo Meurer. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1999, p. 485.

se pode constituir um horizonte de sentido que torne familiar desde sempre o caso apresentado.

Para Gadamer, é exatamente isso que impossibilita uma analogia entre ciências naturais e ciências do espírito, aqui incluindo-se a própria compreensão jurídica, pois, por mais que estejam operantes nesses momentos da tradição - ao se estabelecer previamente determinadas orientações de investigação - essa proximidade é secundária.

A relação entre conhecedor e conhecido no âmbito das ciências do espírito implica uma peculiaridade que as torna não apenas uma investigação aos moldes das ciências naturais, mas, principalmente, uma “mediação da tradição”⁵⁵¹. Isso cabe também em relação à ciência jurídica, como tentou ser mostrado, pois nelas desenvolve-se uma compreensão que não se constitui em um saber inalterável e com base na demonstração. Essas “ciências” são ciências morais, no sentido de que “Aquele que atua lida, antes, com coisas que nem sempre são como são, pois que podem também ser diferentes. Nelas descobre em que ponto pode intervir sua situação. Seu saber deve orientar seu fazer”⁵⁵². Nesta investigação, não apenas se fala sobre a história como algo que está lá, mas realizam-se nela nossas próprias experiências históricas.

Não se trata apenas de que o conhecimento histórico seja parte de um movimento da própria tradição, pois todo conhecimento das ciências da natureza também o é. A questão mais fundamental é que a tarefa do conhecimento das ciências do espírito é possibilitar um diálogo constante e novo

⁵⁵¹ Idem, ibidem, p. 427.

⁵⁵² Idem, ibidem, p. 468

entre passado, presente, projetando o futuro. Para Gadamer: “Escutar a tradição e situar-se nela é o caminho para a verdade que se deve encontrar nas ciências do espírito”⁵⁵³. É por isso que a pertença a uma tradição não deve significar uma restrição de horizontes, mais um dado positivo na própria produtividade da compreensão⁵⁵⁴.

O conhecimento jurídico, apesar de suas peculiaridades já apontadas, tem a mesma natureza do conhecimento das ciências do espírito. Portanto, o processo de interpretação judicial não pode ser medido à luz da coisa mesma, mas tendo sempre em vista seu caráter de mediação. Essa necessária referência do sentido histórico de uma norma a sua adequação imediata a um caso concreto do presente realiza, de maneira inigualável, a relação de espelhamento do passado com o presente e a fusão dos horizontes históricos. Diz Gadamer:

A hermenêutica jurídica recorda em si mesma o autêntico procedimento das ciências do espírito. Nela temos o modelo de relação entre passado e presente que estávamos procurando. Quando o juiz adequa a lei transmitida às necessidades do presente, quer certamente resolver uma tarefa prática. O que de modo algum quer dizer que sua interpretação da lei seja uma tradução arbitrária. Também em seu caso, compreender e interpretar significam conhecer e reconhecer um sentido vigente. O juiz procura corresponder à ‘idéia jurídica’ da lei, intermediando-a com o presente. É evidente, ali, uma mediação jurídica. O que tenta reconhecer

⁵⁵³ GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método II: complementos e índice*. Tradução de Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 53.

⁵⁵⁴ OSUNA, Antonio; Largo, Fernández. *La hermenêutica jurídica de Hans-Georg Gadamer*. Valladolid: Secretariado de Publicaciones, Universidad de Valladolid. 1992, p. 92.

é o significado jurídico da lei, não o significado histórico de sua promulgação ou certos casos quaisquer de sua aplicação. Assim, não se comporta como historiador, mas se ocupa de sua própria história, que é seu próprio presente. Por consequência, pode, a cada momento, assumir a posição do historiador, face a questões que implicitamente já ocuparam como juiz⁵⁵⁵.

Doutro feito, a tarefa de interpretação judicial consubstancia a união das tarefas desenvolvidas pelo historiador, filólogo e jurista⁵⁵⁶. Para Gadamer:

O caso da hermenêutica jurídica não é, portanto, um caso especial, mas está capacitado para devolver à hermenêutica histórica todo o alcance de seus problemas e reproduzir assim a velha unidade do problema hermenêutico, na qual o jurista e o teólogo se encontram com o filólogo⁵⁵⁷.

Se, no caso, a hermenêutica histórica descrever de maneira objetiva um fato histórico é o menos importante, já que o que lhe interessa mais fundamentalmente é o significado do mesmo, na medida em que através dele se possibilita um elo de sentido e de unidade entre passado, presente e futuro, a interpretação jurídica deve, do mesmo modo, preocupar-se menos em descrever objetivamente uma realidade factual ou mesmo o sentido literal de um texto normativo, pois sua tarefa mais fundamental é possibilitar também essa mediação.

⁵⁵⁵ GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Tradução Paulo Meurer. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1999, p. 489.

⁵⁵⁶ BOUCAULT, Carlos E. de Abreu e Rodriguez, José Rodrigo. *Hermenêutica plural*. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 196.

⁵⁵⁷ GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Tradução Paulo Meurer. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1999, p. 489.

Assim como no conhecimento histórico, o conhecimento jurídico não deve ter como intenção primordial a explicação de um dado concreto como caso particular de uma regra geral, pois seu verdadeiro objetivo é compreender um fenômeno jurídico em sua singularidade, em sua unicidade⁵⁵⁸.

Diante desta nova concepção sobre a interpretação jurídica, a grande dificuldade da assimilação de uma proposta hermenêutica nos moldes da que é desenvolvida por Gadamer é que o olhar que sobre ela se lança já pressupõe uma mentalidade diretamente vinculada ao problema da racionalidade metódica própria da Modernidade. Assim, o que se procura através da hermenêutica gadameriana é exatamente aquilo que ela menos pode oferecer, e, mais precisamente, aquilo que justamente ela pretende afastar, ou seja, um método.

Lênio Streck, tratando das novas perspectivas para a hermenêutica jurídica, já se manifestou dizendo:

(...) muitas delas continuam arraigadas ao modelo *objetivista-reprodutivo*, cuja preocupação é de cunho epistemológico e metodológico, separando conhecimento da ação, e buscando garantir uma 'objetividade' dos resultados da interpretação, como se pode notar em autores como Coing, Betti e Canaris, que não acompanharam a viragem ontológica heideggeriana-gadameriana⁵⁵⁹.

Não é por outro motivo que Gadamer irá dizer:

⁵⁵⁸ GADAMER, Hans-Georg. *O problema da consciência histórica*. (org.) Pierre Fruchon; tradução de Paulo César Duque Estrada. Rio de Janeiro. Fundação Getúlio Vargas, 1998. p. 23.

⁵⁵⁹ STRECK, Lenio Luiz. *Hermenêutica jurídica e(m) crise: uma exploração hermenêutica da construção do direito*. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2001, p. 252.

O sentido de minhas investigações não é, em todo caso, o de dar uma teoria geral da interpretação e uma doutrina diferencial de seus métodos, como fez preferencialmente E. Betti, mas procurar o comum de todas as maneiras de compreender e mostrar que a compreensão jamais é um comportamento subjetivo frente a um 'objeto' dado, mas frente à história efetual, e isto significa, pertence ao ser daquilo que é compreendido.⁵⁶⁰

Nesse mesmo sentido, Habermas irá dizer que não é tarefa da hermenêutica estabelecer uma arte que seja passível de ser aprendida, mas uma consideração filosófica sobre as estruturas de comunicação na *praxis*⁵⁶¹.

Assim, o contexto pragmático no qual se insere o problema da validação de uma tese hermenêutica vinculada à filosofia da vida, tal como desenvolvida por Gadamer, levanta uma série de questionamentos que partem de pressupostos absolutamente incompatíveis com a própria natureza da hermenêutica gadameriana, pois a preocupação geral no atual debate hermenêutico ainda é de cunho epistemológico e metodológico, e, sob esses pressupostos, a hermenêutica gadameriana não tem nada a oferecer.

Nesse sentido, verifica-se que, muitas vezes, de maneira despercebida, a análise da hermenêutica gadameriana é feita através de um esquema conceitual, tal como a pressuposição de uma separação sujeito-objeto, da questão da verdade como um *a posteriori* em relação ao método, a idéia de consciência como atividade contemplativa e destacada da realidade a que se

⁵⁶⁰ GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Tradução Paulo Meurer. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1999, p. 18-19.

⁵⁶¹ HABERMAS, Jürgen. *La lógica de las ciencias sociales*. Trad. Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Editorial Tecnos, 2002, p. 277.

refere, da diferenciação entre saber e fazer, absolutamente incompatível com a análise fenomenológico-existencial desenvolvida por Gadamer.

É por isso que Karl-Otto Apel irá dizer que:

Por outro lado, revelou-se que a questão mais específica do assim chamado *Compreender* da ciências humanas só se coloca de forma adequada se não estiver subordinada, de antemão, à problemática da Elucidação científica; ela deve, sim, ser vista em conjunto com o 'acordo mútuo' metacientífico entre os cientistas⁵⁶².

Assim, quem lê a hermenêutica gadameriana, esperançoso de encontrar um modelo teórico que sirva de orientação para a solução de questões práticas de interpretação, certamente se frustrará. Essa não pode ser compreendida como um manual técnico do bom interpretar, não pode ser compreendida como uma cartilha que nos deve auxiliar, através de suas regras universalmente justificáveis, na solução prática de uma contradição, lacuna ou ambigüidade de um determinado texto, isso porque a hermenêutica não é uma técnica ou uma arte como havia imaginado Schleiermacher, mais sim a dimensão própria do estar-no-mundo.

O valor dessa hermenêutica está justamente em tentar mostrar que o problema da verdade ou do sentido de um texto não está relacionado com a aplicação irrestrita de um método. Isso porque a idéia de interpretação, compreensão, sentido e verdade não estão limitadas ao estreitamento cognitivo próprio da racionalidade metódica e à idéia de explicação, demonstração, certeza e método.

⁵⁶² APEL, Karl-Otto. *Transformação da filosofia I: filosofia analítica, semiótica, hermenêutica*. São Paulo: Edições Loyola, 2000, p. 30

Compreender é entender conjuntamente, ou seja, conhecer o texto é reconhecer-se nele, é experimentar que ambos dividem um mesmo espaço existencial. Enfim, é fundir horizontes, delineando novos horizontes.

E por isso que o esforço da hermenêutica volta-se novamente para o “pré”, ou seja, para o esclarecimento dos preconceitos que possibilitam nossa compreensão. É o dar-se conta de nossa historicidade e da idéia de finitude e temporalidade.

Neste sentido, bastante ilustrativa é a seguinte passagem:

Constatar que a interpretação é o reflexo de algo inevitavelmente pré-estabelecido, não significa o reconhecimento de que se está a mercê deste momento prévio, muito pelo contrário, a função da interpretação é tornar a compreensão transparente para ela mesma. Tal procedimento, na atividade de interpretação filológica, por exemplo, significa o esforço de nos tornarmos conscientes de nossos próprios horizontes e pressupostos, evitando, assim, um equivoco que manteria oculto o que há de estranho e específico do texto⁵⁶³.

Como já foi visto, esse trazer à tona um preconceito se dá no encontro com a alteridade daquilo que nos vem ao encontro. O intérprete não pode ser mais visto como aquele que dispõe e que é senhor do conhecimento. A teoria dos jogos de linguagem demonstra que o próprio jogo tem uma independência em relação àqueles que participam do mesmo. Nós é que estamos na interpretação e absorvidos por ela.

⁵⁶³ SILVA FILHO, José Carlos Moreira da. *Hermenêutica filosófica e direito: o exemplo privilegiado da boa-fé objetiva no direito contratual*. Petrópolis: Lumen Juris, 2003, p. 65

Mas, após este esforço que se dirige à tradição, aos preconceitos e a toda estrutura pré-reflexiva, o texto já se nos apresentará como algo novo. É essa a questão fundamental. Aquele que esclarece e torna evidentes os preconceitos e a pré-estrutura sobre a qual se dá a interpretação, certamente, já não verá um texto da mesma maneira que o veria se estes mesmos pressupostos continuassem insuspeitos. Portanto, a questão mais fundamental da hermenêutica é possibilitar o estabelecimento de um novo horizonte de compreensão em relação ao intérprete.

A partir desse esforço sucessivo, a subjetividade que se dá historicamente já não será mais a mesma. A tarefa de alcançar o estranho deve dirigir-se inicialmente a nós mesmos. E se se tem em vista que essa distinção entre o eu e o outro já é fruto da racionalidade metódica, deve-se concluir que o estranho já nos é sempre familiar, basta apenas que isso se torne claro à própria compreensão prévia. A interpretação cumpre aqui a sua função.

O que se procura é modificar nossos próprios horizontes de maneira a alcançar o estranho, algo como algo, o que caracteriza a verdadeira ruptura promovida pelo pensamento fenomenológico.

A idéia de uma hermenêutica da faticidade, como dado existencial, impede que a interpretação judicial surja como arbitrária, mas isso não quer significar que não possa haver respostas jurídicas arbitrárias. Elas serão sempre arbitrárias se tiverem sido formuladas sem interpretação. Aqui está uma questão fundamental: nenhuma interpretação, nos termos que se procura legitimar através do presente trabalho, é arbitrária, mas a arbitrariedade pode existir sempre que, na ingenuidade de um conhecimento sem pressupostos, nega-se a dimensão

hermenêutica de toda interpretação e se procura compreendê-la como um método.

O problema da arbitrariedade em relação a interpretação jurídica que não seja fundada no método só surge por uma inversão injustificada. A pré-compreensão é uma faticidade. Nenhum indivíduo pode compreender além ou aquém daquilo que sua condição existencial lhe permite.

As idéias, trazidas nos capítulos anteriores, de pertencer, horizonte e tradição legitimam a tese de que o caráter ôntico do ser cognoscente e do objeto cognoscível é estabelecido historicamente, e, seguindo essa linha, todo processo de compreensão (leia-se interpretação jurídica) é oferecido por uma situação existencial específica no mundo, que vem traduzida por Gadamer na idéia de pertencer. Através desta estrutura existencial prévia, à qual sempre pertencemos, não há como se falar de uma interpretação arbitrária, mas, apenas, de uma arbitrariedade sem interpretação.

Já vimos, em tópico anterior, que a essência da verdade repousa em um ato de liberdade, mas que isso não pode significar a entrega da verdade ao arbítrio humano⁵⁶⁴. A ordem jurídica surge como instância de controle⁵⁶⁵ oferecida pela própria historicidade, mas ela mesma não pode ser objetivada pois é um dado da estrutura existencial prévia. Quanto a isso, significativas são as colocações desenvolvidas por Nelson Saldanha.

⁵⁶⁴ HEIDEGGER, Martin. *Sobre a essência da verdade: A tese de Kant sobre o ser*. Tradução de Ernildo Stein. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1970, p. 30.

⁵⁶⁵ GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Tradução Paulo Meurer. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1999, p. 489.

Para esse mesmo autor, o direito é um fenômeno que oscila entre a ordem e a hermenêutica. De modo que os simples enunciados lingüísticos do direito traduzidos nas leis e no próprio sistema jurídico só ganham seu real sentido quando, a partir dele, se estabelece uma dimensão hermenêutica que lhe atribui significado e unidade. “O direito resulta ser, com variáveis, um composto de ordem e hermenêutica”⁵⁶⁶. A hermenêutica para o autor refere-se a um processo de compreensão crítica de uma determinada ordem⁵⁶⁷.

Na realidade, a idéia de ordem a qual se refere o citado jusfilósofo pode ser tomada em um sentido fenomenológico-existencial, entendendo-a como faticidade. Nesse sentido, a idéia de ordem guarda uma relação com a idéia de historia efetual. Em um sentido mais amplo, a ordem, tomada conceitualmente e em sua totalidade, pode ser entendida como a estrutura prévia de nossa existência que condiciona e dá sustentação a todo procedimento interpretativo.

O próprio jusfilósofo corrobora com essa assertiva ao se manifestar:

Evidentemente, porém, todas estas formas de hermenêutica se situam em uma ordem e dependem dela. Situam-se na cultura ocidental como quadro genérico, relacionam-se com fatores sociais e revelam correlações e condicionamentos. Com isso aludimos de novo ao problema da ‘pré-compreensão’, que adquiriria aliás um sentido bastante amplo, e aludimos à reciprocidade em que se devem entender a ordem e a interpretação: o largo quadro cultural, que corresponde ao ‘todo’ da

⁵⁶⁶ 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. 260.

⁵⁶⁷ Idem, ibidem, p. 257.

obra, adquire (ou revela) sentido em face de um pensar que o compreende, e este pensar se desenvolve sobre processos que ocorrem dentro daquele quadro⁵⁶⁸.

Sob esse enfoque, a hermenêutica e a própria ordem, enquanto estrutura existencial prévia, incluem-se não apenas como uma esfera racionalizável do ser, mas como condição básica de sua própria constituição.

Ainda para este autor, no caso específico do ambiente jurídico, a relação entre ordem e interpretação guarda um dado peculiar, posto que a desmedida multiplicidade de opiniões admitidas nessa seara acaba diluindo a “estabilidade institucional da ordem jurídica”⁵⁶⁹. Isso porque, o ambiente jurídico, além do comprometimento com o ideal de certeza e segurança, estaria comprometido também com o ideal de estabilidade, impondo ao intérprete do direito uma capacidade de diálogo entre os valores de sustentação da ordem jurídica e o relacionamento com o pluralismo da comunidade⁵⁷⁰.

Não é a estrutura lingüística ou o enunciado normativo que definirão os limites do significado. Já havíamos visto com Heidegger que as elocuções têm sempre caráter derivado. Desse modo, a interpretação, entendida como atividade epistêmica (metódica), assume um plano secundário. A compreensão, sob esse enfoque, indica menos um saber que uma habilidade ou poder que habita a estrutura da pré-compreensão. A interpretação é algo que precede, portanto, a esfera do saber teórico e da racionalidade cartesiana⁵⁷¹.

⁵⁶⁸ *Idem, Ibidem.* p.250.

⁵⁶⁹ *Idem, ibidem,* p. 254.

⁵⁷⁰ *Idem, ibidem,* p. 254.

⁵⁷¹ GRONDIN, Jean. *Introdução à hermenêutica filosófica*. Tradução de Benno Dischinger. São Leopoldo: Unisinos, 1999. (*Coleção Focus*), p. 157-177.

Assim, Gadamer não deixa de reconhecer uma relação essencial entre hermenêutica jurídica e dogmática jurídica, pois, para ele, a tarefa da interpretação só pode ocorrer quando algo é posto como vinculante e não abolível, tal como as regras de um jogo. Há sempre um espaço para discussão, mas algo tem que ser tomado como inquestionável, mesmo que esse algo não possa ter seus contornos precisos estabelecidos, por ser algo que se dá a nível da pré-estrutura.

Assim, para o autor: “(...) a única pertença à lei que se exige aqui é que a ordem judicial seja reconhecida como válida para todos e que, por conseguinte, não existam exceções quanto a ele”⁵⁷².

Mas, nessa relação estreita entre hermenêutica jurídica e o caráter dogmático do direito, a hermenêutica é dominante: “Pois não é sustentável a idéia de uma dogmática jurídica total, sob a qual se pudesse baixar qualquer sentença por um simples ato de subsunção”⁵⁷³.

Ainda tratando do problema da subsunção, Gadamer ratifica:

Quando no trabalho de busca jurídica ignoramos o elemento cético na exposição da lei e consideramos a essência da hermenêutica jurídica como uma mera subsunção do caso particular sob a lei geral dada, devemos perguntar se não estamos deformando o conhecimento da hermenêutica jurídica⁵⁷⁴.

⁵⁷² GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Tradução Paulo Meurer. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1999, p. 489.

⁵⁷³ Idem, ibidem, p. 490.

⁵⁷⁴ GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e Método II: Complemento e índice*. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 323.

Daí que todo conhecimento jurídico é sempre dogmático e hermenêutico, algo que à luz do historicismo parecia impossível de se conciliar. Mas o caráter dogmático do conhecimento jurídico, não deve significar para ele uma depreciação na sua pretensão de verdade. Portanto, a distinção feita por Tercio Sampaio, à luz de Viehweg, entre zetética e dogmática não pode ser tomada como uma distinção em essência nem em termos do grau de verificabilidade de suas premissas, tal como ocorrera na tópica.

Estabelecida a natureza da interpretação jurídica como mediação e estabelecido um novo sentido à idéia de hermenêutica jurídica, deve-se concluir o presente trabalho, dando um encadeamento lógico à segunda parte deste trabalho, através do desenvolvimento de uma outra questão fundamental a ser tratada no nosso último capítulo. Trata-se de responder se a interpretação jurídica, posta nestes termos, pode pretender para si um comprometimento com a idéia de verdade. É o que passamos a fazer.

CAPÍTULO V: O ATO DE INTERPRETAÇÃO JUDICIAL ENTRE A CERTEZA EPISTÊMICA E A VERDADE NA EXPERIÊNCIA

O presente capítulo tenta discorrer sobre uma questão fundamental na filosofia hermenêutica de Gadamer, e, mais precisamente, sobre o desdobramento específico na interpretação jurídica do problema que se apresenta na relação entre verdade e método.

Algo de substancialmente produtivo aparece na hermenêutica gadameriana. Se por um lado é verdade que seu pensamento apresenta-se como

anticientificista e contrário à estreiteza do método, certo é também que sua tese em favor da universalidade do problema hermenêutico não quer legitimar uma postura teórica cética quanto à possibilidade de conhecimento⁵⁷⁵. Pelo contrário, sua preocupação central é conciliar a dimensão hermenêutica de toda compreensão com a sua pretensão à idéia de verdade. O que sua filosofia hermenêutica postula, em última instância, é assentar as bases para a compreensão não mais em termos epistemológicos, mas em termos ontológicos⁵⁷⁶. Daí a necessidade de erigir a hermenêutica e a linguagem como dados constitutivos do próprio ser.

Sua proposta, bem analisada, não autoriza considerá-lo um crítico da racionalidade, mas, certamente, um crítico de um modelo específico de racionalidade, ou, mais precisamente, da racionalidade como modelo, como método, tal como difundida nos séculos XVII e XVIII.

Assim, verdade e método, ontologia e epistemologia não são polos que necessitam ser compreendidos de maneira alternativa e excludente, mas através de uma escala de anterioridade ou prevalência⁵⁷⁷.

Neste sentido, ilustrativa a seguinte passagem:

No conjunto da nossa investigação evidencia-se que, para garantir a verdade, não basta o gênero de certeza, que o uso dos métodos científicos proporciona. Isso vale especialmente para as ciências do espírito (...) O que a ferramenta do método não alcança tem de ser

⁵⁷⁵ GRONDIN, Jean. *Introdução à hermenêutica filosófica*. Tradução de Benno Dischinger. São Leopoldo: Unisinos, 1999. (Coleção Focus), p. 218.

⁵⁷⁶ STEIN, Ernildo. *Aproximações sobre hermenêutica*. Porto Alegre: Edipucrs, 1996, p. 70.

⁵⁷⁷ LAMEGO, José. *Hermenêutica e jurisprudência: Análise de uma recepção*. Lisboa: Fragmentos, 1990, p. 119.

conseguido e pode realmente sê-lo através de uma disciplina do perguntar e do investigar, que garante a verdade⁵⁷⁸.

Na primeira parte deste trabalho, dedicamo-nos, entre outros aspectos, a esclarecer a questão da verdade em Gadamer, remetendo-nos ao problema que ela enfrenta em vista das idéias de consciência estética e de consciência histórica. Nosso objetivo, aqui, é estender a hermenêutica filosófica de Gadamer ao âmbito específico do conhecimento jurídico, como maneira de possibilitar um contraponto crítico à idéia de consciência jurídica, que representa um alheamento à experiência autêntica da verdade.

A questão que se levanta, portanto, pode ser posta da seguinte maneira: o que significa para a interpretação jurídica estabelecer a verdade como desvelamento?

Compreender a verdade como desvelamento deve possibilitar, em primeiro lugar, o esclarecimento quanto ao fato de que ela não deve ser tomada como o triunfo de um “eu”, ou como virtude de um método. O desvelamento é sempre um acontecer do próprio ser. Podemos, sim, experimentá-lo, desde que possibílitemos que o próprio ser se desvele a nós, sem que tentemos, no sentido contrário, destacá-lo do seu acontecer, inviabilizando assim o encontro.

O “ver” algo não é produto de uma consciência que se apropria onipotente dos objetos que estão aí, mas uma abertura no próprio ser que nos favorece o acesso. Compreender algo é antes reconhecer sua alteridade e entender-se com ele. No mais, tudo o que a ciência moderna possibilitou-nos foi

⁵⁷⁸ GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Tradução Paulo Meurer. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1999, p. 709.

alheamento, pois fez menos ao fato de que a compreensão é sempre uma escuta, é sempre uma virtude de, no tato com o acontecer cego sobre si mesmo, deixar que algo se destaque, tornando-o temático para nós mesmos.

Essa virtude não é nossa, mas nos é dada pela linguagem como mundo. Nesse sentido, oportuna é aqui a transcrição da seguinte passagem de R. M. Rilke, que Gadamer traz no início da sua obra *Verdade e Método*:

Apanhar o que tu mesmo jogaste ao ar nada mais é que habilidade e tolerável ganho; somente quando, de súbito, tens de apanhar a bola que uma eterna comparsa de jogo arremessa a ti, ao teu cerne, num exato e destro impulso, num daqueles arcos do grande edifício da ponde de Deus: somente então é que saber apanhar é uma grande riqueza, não tua, de um mundo⁵⁷⁹.

Aqui aparece, de maneira nítida, que a compreensão é mais uma possibilidade que o mundo nos fornece que uma potencialidade daquele que a experimenta. Compreendemos porque alguma coisa proveniente da tradição interpela-nos, dirigindo-se a nós⁵⁸⁰, ou nas palavras do próprio Gadamer:

Terá de se conscientizar de que sua própria compreensão e interpretação não é nenhuma construção a partir de princípios, mas o aperfeiçoamento de um acontecimento que lhe vem de longe⁵⁸¹.

⁵⁷⁹ RILKE apud GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e Método*. 2º ed. Petrópolis: Vozes, 1997.

⁵⁸⁰ GRONDIN, Jean. *Introdução à hermenêutica filosófica*. Tradução de Benno Dischinger. São Leopoldo: Unisinos, 1999. (*Coleção Focus*), p. 198.

⁵⁸¹ GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Tradução Paulo Meurer. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1999, p. 35.

Se tivéssemos consciência do quanto de acontecimento atua na constituição de nossa própria compreensão, não nos atreveríamos a querer discipliná-la através de diretrizes e regras⁵⁸².

Quem trata a compreensão e os objetos aos quais a mesma se dirige como algo de que se pode dispor e que não interfere em nossa própria constituição ôntica já se privou da possibilidade de acesso àquilo que se propõe conhecer, pois, na estrutura existencial prévia, existe apenas indiferenciação e unidade. A dualidade sujeito e objeto já é reflexo de alienação. E é essa mesma unidade na linguagem que possibilita o milagre da compreensão. Nas palavras de Ernildo Stein: “Compreender se apresenta não tanto como uma agir do intérprete, mas muito mais como um acontecer no qual estão inseridos o intérprete e o objeto da interpretação⁵⁸³”.

Uma interpretação apta à verdade é aquela que possibilita algo se apresentar no seu sentido hermenêutico, em oposição ao sentido apofântico. A verdade, portanto, não está no ato da interpretação (método), nem na virtude da consciência, mas no próprio ser daquilo que se desvela.

A verdade é acontecimento, acontecimento do ser como temporalidade. Isso representa uma verdadeira ruptura com a filosofia da reflexão. Ernildo Stein captou da seguinte maneira esta conclusão:

Que se possa falar como Gadamer diz, do acontecer da verdade, esse é o grande escândalo da hermenêutica filosófica quando queremos falar nas ciências humanas, nas ciências do espírito. Falar de uma verdade

⁵⁸² Idem, *ibidem*, p. 34.

⁵⁸³ STEIN, Ernildo. *Aproximações sobre hermenêutica*. Porto Alegre. Edipucrs, 1996, p. 77.

que acontece parece sem sentido, quando no fundo a verdade segundo a tradição analítica é uma propriedade de proposições que podemos estabelecer através de determinados critérios. Sobretudo, analisando a correção da estrutura lógica das proposições e mostrando que elas não apenas fazem sentido, mas são verdadeiras. Falar em acontecimento da verdade é o que provocará estranheza naqueles que observaram a hermenêutica filosófica de Gadamer em que se dizia o que pode significar o acontecimento da verdade⁵⁸⁴.

A compreensão jurídica não se furta em nada a essas considerações. Como compreensão, conhecimento, ela não é nada além nem nada aquém, mas é a própria e única compreensão. Mais que isso, é paradigmática, pois se nenhuma interpretação pode ser entendida senão como resposta a uma pergunta formulada pelo todo de nossa historicidade, na hermenêutica jurídica o momento da aplicação apresenta-se, como em nenhum outro lugar, como o *a priori* e o *a posteriori* de toda interpretação.

Qualquer tentativa de construção de um conhecimento jurídico tem que ter em mente o traço constitutivo da própria idéia de jurisdição, ou seja, a validação de um texto normativo enquanto referido a um dado fático. Não há interpretação jurídica quando a mesma não se formula em termos de viabilização de uma resposta a uma determinada pergunta formulada pela história efetual.

É por isso que não se pode procurar o sentido da norma através da verdade do enunciado. Não apenas porque a linguagem jurídica não seja uma linguagem científica e seus enunciados não sejam verdadeiros juízos, mas pelo

⁵⁸⁴ Idem, ibidem, p. 71

fato de que o sentido da norma só pode ser captado através e uma interpretação que surja como resposta a uma interpelação.

A tentativa de uma interpretação literal de um texto, ou mesmo a referência à intenção do legislador, torna-se absurda diante dessa nova formulação. É neste sentido que Lênio Streck propõe que a discussão entre *voluntas legis* e *voluntas legislatoris* seja uma discussão ultrapassada⁵⁸⁵.

A linguagem não é um mero instrumento manipulável e estruturado através de algumas regras sintáticas, mas é um dado ontológico no qual repousa a nossa própria constituição. É a linguagem que possibilita a permanência através do entendimento. É nela que se encontra um ambiente de mediação no qual as diferenças podem ser superadas. Nela se realizam o acordo e o entendimento sobre a coisa⁵⁸⁶.

A verdade como desvelamento significa para o direito que devemos possibilitar que o ser do conflito se desvele diante da indiferenciação irrefletida do acontecer. A norma é sempre um bom caminho, pois ela não só é um produto da realidade como deve nos remeter sempre a ela. Mas, não devemos incidir na ingenuidade de acreditar que a norma, enquanto proposição, alcance em seu conteúdo a realidade a que se dirige:

Se quisermos apreender um enunciado em sua verdade, não podemos levar em conta apenas o conteúdo que ele apresenta. Todo enunciado tem uma motivação. Todo enunciado tem pressupostos que ele não

⁵⁸⁵ STRECK, Lênio Luiz. *Hermenêutica jurídica e(m) crise: uma exploração hermenêutica da construção do direito*. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2001, p. 94-98.

⁵⁸⁶ GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e Método II*. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 560.

anuncia. Somente quem pensa também estes pressupostos pode dimensionar realmente a verdade de um enunciado⁵⁸⁷.

Para a filosofia da consciência e para os adeptos do conhecimento metódico, uma proposta como essa enfileira-se na vasta manifestação da irracionalidade que nos dirige sempre ao caminho insólito e inseguro do incerto. Para eles, a arbitrariedade e o caos são o caminho certo para aqueles que se aventuram em especulações que não se resguardam no conforto e segurança do método.

Argumentam contra a hermenêutica, pois entendem que quem pensa a verdade fora da mediação pelo método termina por reconhecer seu caráter difuso e inacessível, haja vista a impossibilidade de uma instância crítica própria⁵⁸⁸.

Porém, a verdade não precisa ser demonstrada, ela é o “*verbum interius*”, é o “como” hermenêutico, é desvelamento, é aquilo que sempre nos toca quando diante de um ente reconhecemos uma pertença mútua no acontecer da história efetual. A verdade é a experiência existencial de familiaridade que o intérprete frui ao reconduzir o enunciado à totalidade do mundo no qual estamos inseridos e no qual o texto aparece com algum sentido.

A experiência, a fruição pressupõem um entender-se com algo, mas nunca um apropriar-se. Pois a obtenção da verdade não parte de uma consciência plena, mas de uma compreensão que é sempre projeto e que se constitui instante a instante através desse entendimento constante com as coisas.

⁵⁸⁷ Idem, ibidem, p. 67.

⁵⁸⁸ STEIN, Ernildo. *Aproximações sobre hermenêutica*. Porto Alegre. Edipucrs, 1996, p. 78.

A norma nos fala sempre sobre algo que já somos, sempre nós enquanto parte de uma tradição. O que ela nos diz, portanto, já nos é sempre familiar. O esforço de interpretação deve possibilitar o vir à tona dessa comunhão prévia. Esse vir à tona é o seu desvelar-se, ou seja, sua própria verdade.

A compreensão jurídica, como resposta a ser dada a um caso particular, requer a inserção do mesmo num todo que possibilite o seu próprio sentido. Esse todo, representado pela unidade do conjunto normativo, só pode ser compreendido a partir da situação específica à qual se aplica. Assim como ficou demonstrado, toda compreensão se dá no movimento circular ente o todo e a parte. Não existe sentido normativo pré-fixado. Não existe fato evidente em si mesmo. A compreensão jurídica é sempre aplicação e, na dialética entre o todo e a parte, possibilita-se a constituição de um sentido.

Por isso, não devemos incidir novamente no erro de pensar o conhecimento jurídico nos termos de uma filosofia da consciência. Gadamer já mostrou o quanto de alheamento a idéia de consciência imprime diante da arte e das ciências do espírito. Mostramos a pertença mútua entre a compreensão nas ciências do espírito e a compreensão que se desenvolve no âmbito do jurídico. Nós cuidamos de estendê-la ao conhecimento jurídico.

Portanto, não devemos falar de uma consciência jurídica, mas sim de uma experiência jurídica, pois é ela que nos permite que a verdade do fenômeno jurídico se apresente.

Mostramos que na essência do fenômeno jurídico está uma compreensão que aparece como solução a uma situação de impasse diante de um conjunto normativo que recebe sua validade pelo próprio acontecer da

historicidade. Vimos também, que no direito, mais que em qualquer outro conhecimento, a compreensão do sentido normativo só pode ser dado em referência ao acontecimento fático que necessita de uma decisão, daí o problema da aplicação surgir como integrante do acontecer da própria compreensão.

A isso atribuímos a natureza circular de toda compreensão. Pois o sentido da norma só pode se dar através do acontecimento fático, do mesmo modo que este só se mostra repleto de sentido quando se compreende a estrutura normativa da totalidade situacional no qual o mesmo se insere.

Enfim, um e outro, norma e fato, não têm seu ser no solipsismo do dado, não se podem dar isoladamente na estreiteza daquilo que se mostra, mas ambos só se tornam compreensíveis quando reconduzidos à unidade da tradição. Nela, não há nem mesmo sentido em se distinguir o sentido da norma e o sentido do fato. A norma é apenas o sentido que a tradição atribui a um determinado fato; o fato, por sua vez, é apenas algo que adquire sentido por meio desta mesma tradição.

O que representam ambos, portanto, em unidade, é possível de ser captado quando o intérprete, ao lado de ambos, também se reconhece nessa mesma tradição. Esse reconhecimento, que torna simultâneo o sentido da norma e do fato, é o que constitui a experiência jurídica. Quando essa experiência se dá, ou seja, quando a familiaridade se nos torna clara, dizemos que houve o desvelamento do ser, ou seja, dizemos que a verdade se deu.

Assim é absolutamente possível resgatar o problema da verdade no âmbito do conhecimento jurídico. Mas a maior dificuldade é poder pensá-la

desconectada dos nossos próprios preconceitos, entre eles o modelo de uma racionalidade metódica.

A relevância do problema da verdade em Gadamer não pode ser medida à luz de sua aplicabilidade como método, nem este é o objetivo da presente dissertação. Já havíamos dito anteriormente que quem lançar-se sobre a perspectiva hermenêutica com estes pressupostos, sairá frustrado. Mas aqui, o problema não está na carência da tese gadameriana, mas no tipo de pergunta que estabeleceu previamente o horizonte de sentido dos que se voltaram a ela.

Só as perguntas corretas podem gerar respostas adequadas. Isso é um postulado hermenêutico fundamental, que deve ser também aplicado àqueles que se dirigem ao problema da verdade em Gadamer. Quem leu o título desta dissertação, por exemplo, acreditando que se trataria de mais uma proposta de se estabelecer objetivamente o que é a verdade, e, à luz desse horizonte, trilhou a compreensão da obra, certamente alheou-se aos seus pretendidos objetivos.

Se assim foi, realmente esta dissertação tem pouco a oferecer. Mas, ao invés, àqueles que, conscientes do reducionismo do método, estiverem inclinados a reconhecer que, nas nossas vivências diárias, infinitas experiências de verdade nos interpelam, sem que com isso precisemos nos cogitar, através da dúvida, sobre se realmente trata-se de algo verdadeiro, pois o silêncio do acontecer já é de tal modo óbvio que uma pergunta desse tipo não possuiria o menor sentido, esta dissertação trará, talvez, algo de significativo.

A questão, portanto, não é mais o que fazemos ou o que devemos fazer para obtermos a verdade, mas o que, antes do nosso querer e fazer já

sobrevém ,ou nos acontece como verdade⁵⁸⁹, “o ser não pode ser experimentado onde algo pode ser construído por nossas próprias mãos”⁵⁹⁰.

Nem o método satisfaz às exigências do conhecimento jurídico, nem essa observação implica um consentimento desolador quanto à inafastável arbitrariedade de uma interpretação jurídica subjetiva. Pois neste mundo do qual não dispomos e no qual nos encontramos sempre lançados, antes de qualquer querer e poder:

(...) o momento historico-efetual é e permanece efetivo e atuante em todo compreender a tradição, mesmo lá onde a metodologia das modernas ciências históricas ganhou espaço, e torna em ‘objeto’ aquilo que veio a ser historicamente o que foi transmitido historicamente (...) ⁵⁹¹.

A história efetual resguardou nosso próprio ser das construções fantasiosas que se aventuram na busca de um saber atemporal e ahistórico. A própria verdade, nestes termos, tem sua própria historicidade e temporalidade⁵⁹². É essa situação existencial prévia que delimita nossas possibilidades e impõe nossos limites, mas é ela também que, na constante fusão de horizontes entre passado e presente, possibilita sempre uma simultaneidade entre eles, autoriza-nos a experienciar a própria verdade.

A segurança, objetividade, certeza são fetiches construídos por uma racionalidade de um ser carente e inseguro. Nosso horizonte de sentido, o

⁵⁸⁹ GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Tradução Paulo Meurer. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1999, p. 14.

⁵⁹⁰ Idem, ibidem, p. 25.

⁵⁹¹ GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método II: complementos e índice*. Tradução de Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 22.

⁵⁹² Idem, ibidem, p. 71.

saber lidar com as coisas, como reflexo do cuidado (*sorge*), antecipa-se em muito do saber produzido pela consciência. Já sempre estamos numa comunhão com as coisas e já sempre integramos a totalidade do acontecer. Para Gadamer: “Na medida em que compreendemos, estamos incluídos num acontecer da verdade e quando queremos saber o que temos que crer, parece-nos que chegamos demasiado tarde”⁵⁹³.

Alhear-se a esse fato e construir uma barreira insuperável entre o eu e o outro representa apenas uma alienação e distanciamento de nossa constituição hermenêutica, pois, como dito por Streck: “Aos olhos de Heidegger, a subjetividade é o resultado desta tentativa pela qual o pensamento se exclui da esfera ontológica para pôr o ser diante dele como objeto”⁵⁹⁴. É por isso que, ainda segundo o autor, na dogmática jurídica brasileira: “(...) continua vigorando o paradigma epistemológico da filosofia da consciência, calcado na relação sujeito-objeto, refretário à viragem lingüística”⁵⁹⁵.

A maior dificuldade na compreensão não é o estranho que se coloca diante de nós, mas a completa incapacidade de reconhecer nosso modo-de-ser histórico e finito. Isso representaria o fim da crença na nossa consciência onipotente e o começo de uma consciência histórico-efetual.

⁵⁹³ GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Tradução Paulo Meurer. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1999, p. 708.

⁵⁹⁴ STRECK, Lenio Luiz. *Hermenêutica jurídica e(m) crise: uma exploração hermenêutica da construção do direito*. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2001. p.172.

⁵⁹⁵ Idem, ibidem, p. 172.

BIBLIOGRAFIA

ADEODATO, João Maurício. **Filosofia do direito: uma crítica à verdade na ética e na ciência**. São Paulo: Saraiva, 2002.

ALMEIDA, Custódio Luís Silva de. **Hermenêutica e dialética: dos estudos platônicos ao encontro com Hegel**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

ALMEIDA, Custódio Luís Silva de, Flickinger, Hans-Georg e Rohden, Luiz. **Hermenêutica Filosófica - Nas Trilhas de Hans-Georg Gadamer**. Porto Alegre: Edipucrs, 2000.

APEL, karl-Otto. **Transformação da filosofia I: filosofia analítica, semiótica, hermenêutica**. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Tradução de Pietro Nasseti. São Paulo: Martin Claret, 2002.

BÍBLIA SAGRADA. Tradução de Pe. Antônio Pereira de Figueiredo, notas de Mons. José Alberto de Castro Pinto. Rio de Janeiro: Edição Barsa, 1967.

BITTAR, Eduardo Carlos Bianca. **Linguagem jurídica**. São Paulo: Saraiva, 2001.

BLEICHER, Josef. **Hermenêutica contemporânea**. Trad. de Maria Georgina Segurato. Lisboa: Edições 70, 2002. (O Saber da Filosofia).

BOBBIO, Norberto. **Teoria do ordenamento jurídico**. Tradução de Maria Celeste Cordeiro. Brasília: UNB, 1999.

BOUCAULT, Carlos E. de Abreu e Rodriguez, José Rodrigo. **Hermenêutica plural**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

CAMARGO, Margarida Maria Lacombe. **Hermenêutica e argumentação: uma contribuição ao estudo do direito**. Rio de Janeiro: Renovar, 1999.

CAPALBO, Creusa.(org) **Fenomenologia e hermenêutica**. Rio de Janeiro: âmbito Clutural, 1983.

CORETH, Emerech. **Questões fundamentais de hermenêutica**. São Paulo: USP, 1973.

DILTHEY, Wilhelm. **Dos escritos sobre hermenêutica: el surgimento de la hermenêutica y los esbozos para uma crítica de la razón histórica**. Madrid: Istmo, 2000.

ECO, Umberto. **Interpretação e superinterpretação**. 1. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

ENCARNAÇÃO, João Bosco da. **Filosofia do direito em Habermas: a hermenêutica**. Taubaté: Cabral Editora, 1997.

FRANCO, Sérgio de Gouvêa. **Hermenêutica e psicanálise na obra de Paul Ricoeur**. (coleção Filosofia; 35).São Paulo: Loyola,1995.

FERRAZ, Tercio Sampaio. **Introdução ao estudo do direito: técnica decisão e dominação**. 3. ed. São Paulo: Atlas, 2001.

FERRARIS, Maurizio. **História de la hermeneutica**. Madrid. Akal, 2000.

GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica**. Tradução Paulo Meurer. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1999.

_____, **Verdade e método II: complementos e índice**. Tradução de Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2002.

_____, **A razão na época da ciência**. Tradução de Ângela Dias. Rio Janeiro: Tempo Brasileiro, 1983.

_____, **O problema da consciência histórica**. (org.) Pierre Fruchon; tradução de Paulo César Duque Estrada Rio de Janeiro. Fundação Getulio Vargas, 1998.

GRONDIN, Jean. **Introdução à hermenêutica filosófica**. Tradução Benno Dischinger. São Leopoldo: Unisinos, 1999. (Coleção Focus).

HABERMAS, Jurgén. **La lógica de las ciencias sociales**. Trad. Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Editorial Tecnos, 2002.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo: parte I**. Tradução de Márcia de Sá Cavalcante. 12. ed. Petrópolis: Vozes, 2002.

_____, **Sobre a essência da verdade: A tese de Kant sobre o ser**. Tradução de Ernildo Stein. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1970.

HEKMAN, Susan J. **Hermenêutica e sociologia do conhecimento**. Tradução de Luís Manoel Leonardo. Lisboa: Edições 70, 1990. (O Saber da Filosofia).

KELSEN, Hans. **Teoria Pura do Direito**. 5ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

LAMEGO, José. **Hermenêutica e jurisprudência: Análise de uma recepção**. Lisboa: Fragmentos, 1990.

MARMOR, Andrei. **Direito e interpretação**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

MAXIMILIANO, Carlos. **Hermenêutica e aplicação do direito**. Rio de Janeiro: Forense, 2002.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. **Reviravolta lingüístico-pragmática na filosofia contemporânea**. São Paulo: Loyola, 1996.

_____, **A filosofia na crise da Modernidade**. São Paulo: Edições Loyola, 1990.

OSUNA, Antonio; Largo, Fernández. **La hermenêutica jurídica de Hans-Georg Gadamer**. Valladolid: Secretariado de Publicaciones, Universidad de Valladolid. 1992.

PAISANA, João. **Fenomenologia e hermenêutica: a relação entre as filosofias de Husserl e Heidegger**. Lisboa: Editorial Presença, 1992.

PALMER, Richard E. **Hermenêutica**. Tradução de Maria Luísa Ribeiro Ferreira. Lisboa: Edições 70, 1999. (O Saber da Filosofia).

PERELMAN, Chäim. **Lógica jurídica**. Tradução de Vergínia K. Pupi. 2. Ed. São Paulo, Martins Fontes, 2002.

PERELMAN, Chäim; OLBREXHTS-TYTECA, Lucie. **Tratado da argumentação: a nova retórica**. Trad. de Maria Ermantina Galvão Pereira. 6. Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

REALE, Miguel. **Filosofia do direito**. São Paulo: Saraiva, 1999.

REALI, Giovanni; Antiseri, Dário. **História da filosofia: vol. I**. São Paulo: Paulus, 1990. (Coleção Filosofia).

RICOEUR, Paul. **Do texto à acção**. Tradução de Alcino Cartaxo e Maria José Sarabando. Porto: RÉ-S-Editora.

RORTY, Richard. **Ensaio sobre Heidegger e outros: escritos filosóficos 2**. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1999.

RUEDELL, Aloísio. **Da representação ao sentido: através de Schleiermacher à hermenêutica atual**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000. (Coleção Filosofia, 119).

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.

SAFRANSKI, Rüdiger. **Heidegger: um mestre da Alemanha entre o bem e o mal**. Tradução de Lya Lett Luft. São Paulo: Geração Editorial, 2000.

SCHLEIERMACHER, Friedrich D.E. **Hermenêutica: arte e técnica da interpretação**. Trad. e apres. Celso Reni Braidá. Petrópolis: Editora Vozes, 1999.

SILVA FILHO, José Carlos Moreira da. **Hermenêutica filosófica e direito: o exemplo privilegiado da boa-fé objetiva no direito contratual**. Petrópolis: Lumen Juris, 2003.

SILVEIRA, Alípio. **Hermenêutica no direito brasileiro**. São Paulo: RT, 1968.

STEIN, Ernildo. **Aproximações sobre hermenêutica**. Porto Alegre. Edipucrs, 1996.

STRECK, Lenio Luiz. **Hermenêutica jurídica e(m) crise: uma exploração hermenêutica da construção do direito**. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2001.

VATTIMO, Giovanni. **O Fim da Modernidade: niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna**. Lisboa: Editorial Presença, 1987.

VIEHWEG, Theodor. **Tópica e jurisprudência**. Tradução de Tércio Sampaio Ferraz Jr. Brasília: Ministério da Justiça, UnB, 1979 (Coleção Pensamento Jurídico Contemporâneo).

WARAT, Luiz Alberto. **Mitos e teorias na Interpretação da Lei**. Porto Alegre: Síntese.